مباحث الأصول

تقريرات بحث سماحة آية الله العظمى

الشهيد السيد محمد باقر الصدر

«قدس سره»

الجزء الاول

من

القسم الثاني

السيد كاظم الحسيني الحائري

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR>
32101 018012730

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

Husayni al-Ha'iri

مباحث الأصول

تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى

الشهيد السيد محمد باقر الصدر «قدس سره»

الجزء الأول

من

القسم الثاني

تاليف

السيد كاظم الحسيني الحائري

(Arab)
KBL
.H872
1986
qism2, juz' 1

• اسم الكتاب :	مباحث الأُصول
• المؤلّف :	السيد كاظم الحسيني الحائري
• الناشر :	المؤلّف
• الطبعة :	الأُولىٰ
• الطبع والتصحيف :	مطبعة مركزالنشر - مكتب الإعلام الاسلامي - قم
• تاريخ النشر :	ربيع الأول - عام ١٤٠٧ الهجرية
• عدد النسخ :	٣٠٠٠ نسخة

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR
32101 018012730

بسم الله الرحمن الرحيم

88-B4629-1 (pt.2, v.1)

الفهرست

ترجمة حَياة السيّد الشهيد(ره)	١١
الأسرة الكريمة العريقة.	١٥
١ـ السيّد صدرالدين.	١٦
٢ـ السيّد اسماعيل الصدر.	٢٥
٣ـ السيد حيدر الصدر.	٢٦
والدة الشهيد الصدر.	٣١
آيةالله العظمىٰ الشهيد الصدر(ره).	٣٣
ذكريات عن حياة شهيدنا الصدر.	٤٥
المقام العلمي الشامخ لاستاذنا الشهيد.	٥٧
رعايته لمشاريع اسلاميّة.	٧١
١ـ مدرسة العلوم الاسلاميّة.	٧١
٢ـ جماعة العلماء في النجف.	٧١
٣ـ كليّة أصول الدين.	٧٧
ظلاّبه.	٧٩
الأخلاق الفاضلة لاستاذنا الشهيد.	٨٥
أولاده.	٨٥
استراتيجيّته السياسيّةفي العمل الاسلامي.	٨٧
العمل المرحلي لحزب الدعوة.	٩٠

المرجعيّة الصالحة والمرجعيّة الموضوعيّة. ٩١
الحوزة العلميّة والتحزّب. ١٠٠
أساس الحكم. ١٠٣
اعتقالاته (رحمه الله): ١٠٥
اعتقاله الأول (سنة ١٣٩٢هـ). ١٠٥
اعتقاله الثاني (سنة ١٣٩٧هـ). ١٠٧
اعتقاله الثالث (١٧/رجب/ ١٣٩٩هـ). ١٠٩
توجّس السلطة وخوفها. ١١٠
لماذا ركّزت السلطة على السيّد الشهيد؟. ١١٣
برقيّة الإمام. ١١٦
الموقف التاريخي المشرّف للعراقيّين. ١١٧
وقفة مع الوفود. ١١٧
تقييم السيّد الشهيد للوفود. ١٢٠
موقف السلطة. ١٢٠
اعتقال وكلاء السيّد الشهيد. ١٢١
جواب السيّد الشهيد على برقية الامام. ١٢٢
اعتقال السيّد الشهيد. ١٢٤
قرار المواجهة المباشرة. ١٢٥
الاعتقال. ١٢٦
بنت الهدى تهزم الجموع. ١٢٧
الشهيدة قررّت الاستشهاد. ١٢٨
الشهيدة تثيرالجماهير. ١٢٩
المواجهة المسلحة. ١٣١
لماذا افرج عن شهيدنا الغالي؟. ١٣٢
كيف بدأ الاحتجاز؟. ١٣٤
التخطيط لمحاولة اغتيال السيد الصدر. ١٣٧
الإبلاغ الرسمي بالاحتجاز. ١٣٨
اعتقاله الرابع (١٩/جمادى الاولى/ ١٤٠٠هـ). ١٣٩

استشهاده (رضوان الله عليه). ١٤١
نداءاته الثلاثة إلى الشعب العراقي:
النداء الأوّل. ١٤٧
النداء الثاني. ١٤٩
النداء الثالث. ١٥١
بعض مواقفه الايمانية. ١٥٤
القيادة النائبة. ١٥٩
المفاوضات التي أجريت معه. ١٦٠
قصة استشهاده (رحمه الله). ١٦٣

مباحث الاصول

بحث القطع

المقدّمة ١٧٣
الجهة الأولى: في موضوع التقسيم. ١٧٧
شمول التقسيم لغير البالغ. ١٧٨
شمول التقسيم لغير المجتهد. ١٨٠
١ـ تفسير عملية الافتاء. ١٨١
٢ـ حكم المجتهد غير الأعلم. ١٩٦
الجهة الثانية: في تثليث التقسيم. ٢٠٣
الجهة الثالثة: في متعلّق الأقسام. ٢٠٧

حجّيّة القطع

٢١٧
اساس حجّيّة القطع. ٢١٩
جعل الحجّيّة ورفعها في القطع. ٢٢٣
قطع القطّاع. ٢٣١
الفروع الموهمة للترخيص في مخالفة العلم. ٢٣٣
الفرع الأوّل: الدراهم عند الودعي. ٢٣٣
الفرع الثاني: اختلاف المتبايعين في العين. ٢٤٢

الفرع الثالث: العلم الاجمالي بالجنابة. ٢٤٦
الفرع الرابع: الاختلاف في سبب نقل الملك. ٢٤٧
الفرع الخامس: الاقرار لشخصين. ٢٥٣

التجرّي ٢٥٧
حرمة الفعل المتجرّىٰ به ٢٥٩
إثبات الحرمة بالاطلاقات. ٢٥٩
إثبات الحرمة بقاعدة الملازمة. ٢٦٧
إثبات الحرمة بالإجماع. ٢٧٦
إثبات الحرمة بالأخبار. ٢٨٥
قبح الفعل المتجرّىٰ به. ٣٠١
مع المنكرين للقبح. ٣٠١
مع القائلين بالقبح الفاعلي. ٣١٨
استحقاق المتجرّي للعقاب. ٣٢١
تنبيهات. ٣٢٦

أقسام القطع ٣٣٥
اقسام القطع الموضوعي. ٣٣٧
قيام الأمارات والأصول مقام القطع. ٣٤٧
١ـ قيامها مقام القطع الطريقيّ الصرف. ٣٤٧
٢ـ قيامها مقام القطع الموضوعيّ الطريقي. ٣٥٥
الألسنة الممكنة لجعل الحجيّة ثبوتاً. ٣٧٦
لسان جعل الحجيّة إثباتاً. ٣٨٢
وفاء لسان الحجيّة بالقيام مقام القطع. ٣٨٨
تنبيهات. ٣٩١
٣ـ قيامها مقام القطع الموضوعيّ الصفتي. ٣٩٦
تقسيم القطع الموضوعيّ بلحاظ متعلّقه. ٣٩٩
أخذ القطع بالحكم موضوعاً لمثله. ٤٠٠

أخذ القطع بالحكم موضوعاً لنفسه. ٤٠٥
أخذ العلم شرطاً في متعلّقه. ٤٠٦
مسلك متمّم الجعل. ٤١٦
أخذالعلم مانعاً في متعلقه. ٤٢٣
أقسام الظن. ٤٣١
الموافقة الإلتزاميّة ٤٤١
وجوب الإلتزام. ٤٤٣
مانعيّة وجوب الإلتزام عن جريان الأصول. ٤٤٩
آراء الأعلام في المسألة. ٤٦١
الدليل العقلي ٤٧٥
تحرير محلّ النزاع. ٤٧٥
طرق استنباط الحكم الشرعي من العقل. ٤٧٦
القصور في عالم الجعل. ٤٨١
القصور في عالم الكشف. ٤٨٣
١ـ العقل النظري. ٤٨٧
إنكار اليقين بمعناه الأصولي. ٤٨٩
إنكار اليقين بمعناه المنطقي. ٤٩٣
القضايا البديهية. ٤٩٤
القضايا المكتسبة. ٥٠٣
٢ـ العقل العملي. ٥٠٣
الحسن والقبح العقليّان. ٥٠٤
علىٰ مستوىٰ النقض. ٥٠٥
علىٰ مستوىٰ الحلّ. ٥١٢
١ـ إدراك الحسن والقبح. ٥١٢
٢ـ الحسن والقبح مع المصلحة والمفسدة. ٥١٥
٣ـ حقانيّة العقل العملي. ٥٢٧
حقيقة الحسن والقبح العقليّين. ٥٢٧
مايُستدلّ به على عدم الحقّانيّة. ٥٣٦

مدىٰ حقانيّة العقل العملي. ٥٤١
العقل العملي لايخضع للبرهان. ٥٥٢
قاعدة التلازم. ٥٥٤
القصور في عالم الحجّيّة. ٥٦٣
العلم الإجمالي ٥٧٣
العلم الإجمالي في مرحلة التكليف. ٥٧٥
العلم الإجمالي في مرحلة الامتثال. ٥٨١
تنبيهات. ٥٩٣

ترجمة حياة :

سماحة اية الله العظمى
مفجر الثورة الاسلامية في العراق

السيد الشهيد الصدر

قدس الله نفسه الزكية

تاليف

السيد كاظم الحسيني الحائري

١- الأسرة الكريمة العريقة .
٢- اية الله العظمى الشهيد الصدر .
٣- ذكريات عن حياة شهيدنا الصدر .
٤- المقام العلمي الشامخ لأستاذنا الشهيد .
٥- رعايته لمشاريع إسلامية .
٦- طلابه .
٧- الأخلاق الفاضلة لأستاذنا الشهيد .
٨- استراتيجيته السياسية في العمل الاسلامي .
٩- اعتقالاته « رحمه الله » .
١٠- استشهاده « رضوان الله تعالى عليه » .

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمدلله ربّ العالمين. وصلّى الله على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

(وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتاً بَل أَحياء عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ)

صدق الله العليّ العظيم.

أرىٰ لزاماً عليّ في مقدّمة هذا الكتاب الذي هو تقرير لبحث الأصول لأستاذنا الشهيد آية الله العظمىٰ السيّد محمّدباقر الصدر ـ رضوان الله عليه ـ أن أكتب ترجمة متواضعة عن حياة هذا الشهيد العظيم الذي أنار درب العلم للعلماء، و درب الشهادة للشهداء، وشقّ السبيل أمام العاملين للإسلام. فبأبي هو وأمّي و نفسي من قائد فذّ لايُجارىٰ، و مرجع كبير لايضاهىٰ، و سلام عليه يوم ولد و يوم استشهد و يوم يبعث حيا.

أفتتح ترجمتي لحياة استاذي الشهيد ـ رحمه الله ـ بحديث مختصر عن أسرته الكريمة استللت عمدة ما فيه من رسالة بعثها لي المرحوم العلاّمة المجاهد السيّد عبدالغني الأردبيلي ـ قدس سرّه ـ وكانت هذه الرسالة مشتملة على ترجمة حياة الأستاذ واسرته كتبها في النجف الأشرف بقرب المترجم له. وهو تلميذ من تلامذة هذا الأستاذ قد توفي قبل استشهاد استاذنا و ذلك بتاريخ ٢٨/رجب/١٣٩٧ هـ. و قد رثاه استاذنا في ضمن مارثاه بقوله:

«اذا كان القدر الذي لا رادّ له قد أطفأ في لحظة أملي في أن أمتدّ بعد وفاتي و أعيش في قلوب بارة كقلبه، و في حياة نابضة بالخير كحياته، فإنّي أتوسّل

إليك ياربّي بعد حمدك في كلّ يسر و عسر أن تتلقّاه بعظيم لطفك، و تحشره مع الصدّيقين من عبادك الصالحين و حسن أولئك رفيقا، و أن لا تحرمه من قربي ولا تحرمني من رؤيته بعد وفاته و وفاتي بعد أن حُرمت من ذلك في حياته و أرجو أن لايكون انتظاري طويلاً للاجتماع به في مستقر رحمتك»[١].

سبحانك ياربّ ما اسرعكَ في استجابة هذا الدعاء النابع من قلب مفجوع بوفاة تلميذه العزيز عليه فألحقته به في مستقرّ رحمتك، و فجع بذلك المسلمون جميعا على الخصوص العارفون بالله العاملون في سبيل الله. و هم لايملكون شيئاً إزاء هذه الفاجعة المؤلمة عدا أن يقولوا: «اللّهمّ تقبّل منّا هذا القربان».

(١) دروس في علم الاصول- الحلقة الأولى ص٦.

الأسرة الكريمة العريقة

أسرة الشهيد الصدر معروفون بالفضل، والتقىٰ، والعلم، والعمل، و مكارم الأخلاق. و قد كانوا مشعلاً للهداية والنور، و مركزاً للزعامة والمرجعيّة الدينية، و مداراً للإفادة والإفاضة في مختلف الأجيال. وقد انحدروا من شجرة الرسالة والسلالة العلّوية من أهل بيت أراد الله ليذهب عنهم الرجس و يطهّرهم تطهيرا. و هذه الأسرة العريقة قد اتخذت ألقاباً مختلفة باختلاف العصور طيلة ما يزيد على قرنين فكانوا يُلقّبون:

تارة بآل أبي سبحة.

واخرىٰ بآل حسين القطعي.

و ثالثة بآل عبدالله.

ورابعة بآل أبي الحسن.

و خامسة بآل شرف الدين.

و أخيراً بآل الصدر.

وها نحن نشير إلى عدد من الفحول العظام من سلالة هذه الشجرة الطيّبة التي أنجبت أخيراً قائداً فذّاً و مرجعاً عبقريّاً لم ترَ عين الزمان مثله. ألا وهو شهيدنا الغالي السيّد محمدباقر الصدر رضوان الله تعالى عليه:

١ـ السيد صدرالدين :

السيد صدرالدين محمّد بن السيّد صالح بن السيّد محمّد بن السيّد ابراهيم شرف الدين بن زين العابدين بن السيّد نورالدين الموسويّ العاملي.

هو فخر من مفاخر الشيعة، وعالم فذ من كبار علماء المسلمين، و من نوابغ العلم والأدب قلّ من يضاهيه في الفضيلة والتقوىٰ.

ولد في قرية (معركة) من قرىٰ جبل عامل. و نشأ و نما علمياً في النجف الأشرف، ثم هاجر إلى الكاظميّة، و منها إلى إصفهان، ثم عاد إلى النجف الاشرف، و توفي و دفن في النجف الأشرف.

والده (السيّد صالح) من أكابر العلماء، كان مرجعاً للتقليد، وزعيم الطائفة الإماميّة في بلاد الشام، هاجر من جبل عامل إلى النجف الأشرف فراراً من الحاكم الظالم في جبل عامل و قتئذٍ(احمد الجزار)، وتوفي في سنة(١٢١٧) هجرية.

والدته: بنت الشيخ علي بن الشيخ محيي الدين من أسباط الشهيد الثاني.

ولد السيّد صدرالدين في ٢١ من ذي القعدة من سنة(١١٩٣هـ) في جبل عامل. و هاجر في سنة(١١٩٧هـ) مع والده إلى العراق، وسكن النجف الأشرف، واهتم بتحصيل العلوم الإسلاميّة والمعارف الإلهيّة في صغر سنّه، حتّىٰ أنه كتب تعليقة على كتاب قطر الندىٰ و هو ابن سبع سنين. وقد قال هو إني حضرت بحث الاستاذ الوحيد البهبهاني في سنة (١٢٠٥ هـ) و كنت أبلغ من العمر اثنتي عشرة سنة، و كان الأستاذ معتقداً بحجّيّة مطلق الظنّ ومصرّاً على ذلك. و حضرت في نفس السنة بحث العلاّمة الطباطبائي السيّد بحر العلوم.

و قد قالوا إنّ السيّد بحر العلوم كان ينظم آنئذٍ ما أسماه بالدّرة، وكان يعرضها على السيّد صدرالدين لما لاحظ فيه من كماله في فنّ الشعر والأدب.

وقد ذكر السيد حسن الصدر في تكملة أمل الآمل: إن الشيخ جابر الشاعر الكاظمي ـ مخمّس القصيدة الهائيّة الأزريّة ـ قال: ان السيّد الرضيّ أشعر شعراء قريش والسيّد صدرالدين أشعر من السيّد الرضيّ.

بلغ السيّد صدرالدين مرتبة الإجتهاد قبل بلوغه سن التكليف. و قد أجازه

بالإجتهاد صاحب الرياض (رحمه الله) في سنة (١٢١٠هـ) و صرّح بأنّه كان مجتهداً قبل أربع سنين. و هذا يعني أنّه قد بلغ الإجتهاد في السنة الثالثة عشرة من عمره الشريف. وهذا ما لم يسمع نظيره إلاّ بشأن العلامة الحلي والفاضل الهندي، على أنه كان يفوقهما في فنّ الشعر و الأدب.

وقد ذكر السيّد حسن الصدر في تكملة أمل الآمل: إن الشيخ محمّد حسن صاحب الجواهر والشيخ حسن بن الشيخ جعفر كاشف الغطاء ـ و هما من أكابر أساتذة النجف الأشرف ـ كانا يدينان بالفضل للسيّد صدرالدين عند رجوعه من اصفهان إلى النجف الأشرف، و كانا يجلسان لديه جلسة التلميذ لدىٰ أستاذه.

دخل يوماً السيّد صدرالدين على المحقّق صاحب الجواهر (رحمه الله) فأقبل صاحب الجواهر إليه آخذاً بعضده و أجلسه محلّه و جلس أمامه وتذاكرا في العلم والفقه، وانجرّ الكلام إلى اختلاف الفقهاء في مسألة مّا، فبيّن السيد ببيان فائق اختلاف الآراء الفقهيّة في تلكَ المسألة مع اختلاف طبقاتهم من العصر الأوّل إلى زمانه، وفرّع الخلاف في ذلكَ على اختلافهم في المباني والمسالك، و شرح تلكَ المباني والفروق فيما بينها. فتعجّب الشيخ صاحب الجواهر من تبحّر السيد، وقال بعد ذهاب السيد: (يا سبحان الله! السيّد جالَسَ جميع العلماء و بحث معهم و وقف على أذواقهم و مسالكهم. هذا والله العجب العُجاب، ونحن نعدُّ أنفسنا من الفقهاء. هذا الفقيه المتبحر).

وقد روي في تكملة أمل الآمل عن الشيخ الجليل عبدالعلي النجفي الاصفهاني: أنّه دخل السيّد صدرالدين في ليلة من ليالي شهر رمضان المبارك حرم الإمام أميرالمؤمنين(ع)، وبعد أن أنهىٰ زيارته للإمام جلس خلف الضريح المقدّس لكي يقرأ دعاء أبي حمزة، وحينما قرأ الجملة الأولى: «إلهي لا تؤدّبني بعقوبتكَ» أخذه البكاء و كرّر الجملة مراراً و هو يبكي إلى أن غشي عليه فحملوه من الحرم الشريف إلى بيته.

و كانت للسيد (رحمه الله) كلمات و مقاطع خاصّة لدىٰ مناجاته لله تعالى منها قوله:

«رضاكَ رضاكَ لاجنات عدن
و هل عدن تطيب بلا رضاكا»

تزوّج السيّد صدرالدين -رحمه الله- ببنت الشيخ الأكبر صاحب كشف الغطاء، وولدا إبناً اسمه السيد محمد علي المعروف بـ(آقامجتهد) وكان من أكابر عصره و نوادره.

و قد ابتلي السيّد (رحمه الله) في أواخر حياته في اصفهان باسترخاء في بدنه شبه الفالج. و رأى ذات يوم في عالم الرؤيا الإمام أميرالمؤمنين(ع) قال له: أنت ضيفنا في النجف الأشرف. و عرف من هذه الرؤيا أنّ وفاته قد اقتربت، فهاجر إلى النجف الأشرف، و توفي في ليلة الجمعة أوّل شهر صفر من سنه(١٢٦٤) هـ و دفن في حجرة في الزاوية الغربيّة من الصحن الشريف قريباً من الباب السلطاني (رضوان الله عليه).

مؤلفات السيد صدر الدين:

١- أسرة العترة، كتاب فقهي استدلالي.

٢- القسطاس المستقيم، في أصول الفقه.

٣- المستطرفات في فروع لم يتعرض لها الفقهاء.

٤- شرح منظومة الرضاع، وهي ما نظم بها هو(رحمه الله) كتاب الرضاع بأسلوب رائع، ثمّ شرحها. كما شرحها أيضاً آية الله الميرزا محمدتقي الشيرازي (رحمه الله).

٥- التعليقة علىٰ رجال أبي علي.

٦- قرّة العين، كتاب في علم العربيّة كتبه لبعض أولاده، وقد ذكر تلميذه في أوّل معدن الفوائد: إنّ كتاب قرّة العين على صغره تفوق المغني لابن هشام على طوله.

٧- شرح مقبولة عمربن حنظلة.

٨- رسالة في حجّيّة الظنّ.

٩- رسالة في مسائل ذي الرئاستين.

١٠ـ (قوت لايموت) رسالة عمليّة باللغة الفارسيّة.

مشايخه:

روى السيد صدرالدين (رحمه الله) عن أكثر من أربعين عالماً نشير إلى بعضهم:

١ـ روىٰ عن والده و أستاذه السيّد صالح عن جدّه السيّد محمّد عن أستاذه الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي. بجميع طرقه المذكورة في آخر الوسائل.

و أيضاً روىٰ عن والده عن الشيخ يوسف البحراني صاحب الحدائق عن المولى محمّد رفيع عن العلاّمة المجلسي رحمه الله.

٢ـ روىٰ عن العلاّمة الطباطبائي بحرالعلوم المتوفّىٰ سنة (١٢١٢هـ) وكان يعبّر عنه بالأستاذ الشريف.

٣ـ روىٰ عن العلاّمة الميرعلي صاحب الرياض المتوفىٰ سنة (١٢٣١هـ).

و كان السيّد معجباً بصاحب الرياض وكان يعتقد أنّه يفوق المحقّق القمّي صاحب القوانين (قدس سرّه) في الفقه و قوّة النظر.

٤ـ روىٰ عن المحقّق السيّد محسن الأعرجي صاحب المحصول (رحمه الله) وكان السيّد (رحمه الله) معجباً بزهده و تحقيقاته توفّي في سنة (١٢٢٨هـ).

٥ـ روىٰ عن شيخ الطائفة الشيخ جعفر كاشف الغطاء المتوفّىٰ سنة (١٢٢٨هـ).

٦ـ روىٰ عن السيد الجليل المتبحّر الميرزا مهدي الشهرستاني الموسوي الحائري المتوفىٰ سنة (١٢١٨هـ).

٧ـ روىٰ عن الشيخ الجليل الفقيه الشيخ سليمان معتوق العاملي المتوفىٰ سنة (١٢٢٨) هـ.

طلاّبه:

قد ربّىٰ السيّد صدرالدّين (رحمه الله) علماء تخرّجوا على يده منهم:

١ـ السيّد ميرزا محمّد هاشم، صاحب كتاب اصول آل الرسول.

٢ـ السيّد محمدباقر الموسوي، صاحب كتاب روضات الجنات.

٣ـ شيخ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضىٰ الانصاري (رحمه الله) صاحب كتاب المكاسب والرسائل.

٤ـ حجّة الإسلام السيّد محمّد حسن المجدّد الشيرازي (قدّس سرّه).

٥ـ الشيخ شريف العلماء.

٢ـ السيد اسماعيل الصدر

رئيس الأمّة، و زعيم الملّة، مربّي الفقهاء، و صدر العلماء، أستاذ المجتهدين والمحقّقين، نائب الإمام، سيّد الأنام، حامي الشريعة، و فخر الشيعة، حسنة دهره، وجوهرة عصره، الإمام الزاهد، الورع التقيّ، آية الله العظمىٰ والحجّة الكبرىٰ (السيّد اسماعيل الصدر) الاصفهاني (قدّس سرّه).

سيد جليل، وعالم كامل، وخبير ماهر، فقيه اصوليّ، محقّق عبقريّ، واحد زمانه في الزهد، و نادرة دهره في التقوىٰ. كان أحد مراجع الشيعة في التقليد.

ولد في اصفهان في سنة (١٢٥٨ هـ).

والده السيد صدرالدين العاملي الاصفهاني الذي مضت ترجمته.

حينما توفي والده في سنة (١٢٦٤ هـ) تربىٰ في كنف أخيه السيد محمد علي المعروف بـ(آقا مجتهد) و كان متمتّعاً بالذكاء الخارق حتىٰ عُدَّ في أوائل بلوغه سنّ التكليف من الفضلاء والعلماء.

هاجر في سنة (١٢٨٠ هـ) من اصفهان إلى النجف الأشرف لغرض التتلمذ على يد الشيخ الأنصاري (رحمه الله). ولكن حينما وصل إلى كربلاء توفّي الشيخ (قدّس سرّه) فلم ينثن السيّد (رحمه الله) عن عزمه للهجرة إلى النجف الأشرف. فسافر إلى النجف فتتلمذ على يد الفقهاء والعلماء آنئذٍ، كما واشتغل بالتدريس و تربية الطلاب أيضاً.

اكتسب السيّد (رحمه الله) في فترة بقائه في النجف الأشرف إضافة إلى الفقه والأصول والحديث معلومات أخرىٰ عقليّة، كعلم الكلام و الفلسفة، والرياضيات كالهندسة والهيئة و النجوم على النسق القديم، مع الإطلاع على

آراء جديدة. ولم نعرف أنّه من أين أخذ هذه العلوم، و على من تتلمذ فيها، ولم يكن يعرف أنّه مطلّع على هذه العلوم إلاّ حينما كان يتعرّض لها بالمناسبة ضمن أبحاثه الأصوليّة والفقهيّة.

وأخيراً أصبح من خواصّ تلاميذ وأصحاب المجدّد الشيرازي (قدّس سرّه).

ثم هاجر أستاذه المجدّد الشيرازيّ إلى سامراء وبقي السيّد الصدر يمارس نشاطه العلمي في النجف الأشرف.

ثم سافر في النصف من شعبان من سنة (١٣٠٩ هـ) إلى كربلاء لزيارة الحسين (ع)، و وصلته رسالة في كربلاء من استاذه الشيرازي يطالبه فيها بالسفر الى سامراء بلا توانٍ او تأخر، فاستجاب إلى دعوة استاذه، وذهب إلى سامراء و كان عازماً على الرّجوع إلى دار هجرته النجف الاشرف. لكنه حينما وصل إلى سامراء ألزمه أستاذه على الإقامة فيها، وكان السبب في ذلكَ أنّ السيد المجدّد الشيرازي كان قد ترك التدريس من سنة (١٣٠٠) تقريباً لكثرة الأشغال والمراجعين وضعف المزاج، فأحلّ السيّد الصدر في سنة (١٣٠٩) محلّه في التدريس، فأصبح محوراً للتدريس في الحوزة في سامراء، وكانت محاور التدريس آنئذٍ في حوزة سامراء ثلاثة:

١ـ السيد اسماعيل الصدر الاصفهاني.

٢ـ الميرزا محمد تقي الشيرازي.

٣ـ السيد محمد الفشاركي.

وكان اجتماع أهل الفضل والعلم في درس السيّد الصدر أكثر من غيره.

وهكذا استمرت سامراء محوراً لإشعاع العلم وكعبة لآمال العلماء و محطّ أنظار الفضلاء في التعليم والتعلّم و تربية الاخلاق وتهذيب النفس إلى أن فجع العالم الاسلامي والمسلمون بوفاة السيد المجدّد الشيرازي (ره).

وانتقلت المرجعيّة والزعامة للشيعة من بعد المجدّد الشيرازي إلى السيّد الصدر. وسلّم أولاد المجدّد الشيرازي ما بقي من أموال و حقوق شرعيّة بحوزة السيّد الشيرازي إلى السيّد الصدر.

وكان السيّد الصدر (رحمه الله) زاهداً في الزعامة والمرجعيّة ولهذا عزم بعد

وفاة أستاذه المجدّد الشيرازي بسنتين على ترك بلد مرجعيّته وقتئذٍ وهو سامراء فترك سامراء مهاجراً إلى النجف الأشرف وطلب من العلماء والأكابر أن لايتركوا سامراء. وحينما وصل في سفره إلى كربلاء استخار الله تعالى على الإقامة في النجف الأشرف، فكانت الإستخارة تدل على النهي فاتخذ من كربلاء مقرّاً له. وقد هاجر من سامراء عدد من العلماء والأكابر رغم طلبه منهم عدم المهاجرة، والتحق بهم بعد ذلكَ آخرون، واصبحت كربلاء كعبة آمال العلماء والفضلاء إلى أن تمرض السيّد الصدر في سنة (١٣٣٤هـ) فسافر إلى الكاظميّة للعلاج و تحسَّن حاله في أوّل الأمر، ولكن تدهورت صحّته بعد ذلكَ على أثر كبر السنّ وضعف المزاج وحوادث الدهر وتوفي -رضوان الله عليه- بتاريخ (١٢/جمادي الاولىٰ/١٣٣٨هـ) ودفن بجوار جدّه موسىٰ بن جعفرعليه السلام في مقبرة عائليّة لآل الصدر. ورثاه الشعراء والأدباء والفضلاء بقصائد وأبيات كثيرة وقال المرحوم آيةالله الشيخ مرتضىٰ آل ياسين رحمه الله:

لئن يك أخفىٰ الله شخصك في الثرىٰ
فهيهات ما أخفىٰ فضائلكَ القبر
لقد كنت سرّالله بين عباده
و من سنن العادات أن يكتم السرّ
فطوبىٰ لقبر أنت فيه مغيّب
فقد غاب في (أحشاء)[1] تربته البدر

سيرته وأخلاقه:

كان رحمه الله آية في العفّة وعلوّ الهمّة والإعتماد على النفس والتوكّل على الله و حسن الأخلاق والزهد في الزعامة والرئاسة، كان مروّجاً للدين مربّياً للعلماء مساعداً للمشتغلين بالعلم عوناً للفقراء والمساكين يوصل الأموال إلى

(١) هذه الكلمة غير موجودة فى النسخة التى أرسلها لي المرحوم السيد عبدالغني الأردبيلي، ولعلها ساقطة من القلم اذ بدونها لايستقيم البيت.

مستحقيّها بلا مَنّ أو شرط، و أحياناً لم يكن يُعرف أنّ المال من قبله.

كان (رحمه الله) يتتلمذ على يد السيّد المجدّد الشيرازي الذي هو تلميذ لأبيه السيد صدرالدين ولأخيه السيّد محمّد علي المعروف بـ(آقامجتهد)، ولكن لم يكن يعرّف نفسه لدىٰ السيّد المجدّد فهو لم يكن يعلم أنه ابن استاذه، ذلكَ لأنه حينما هاجر من اصفهان إلى النجف الأشرف عزم على أن لايعرّف نفسه لأحدٍ حتىٰ على أولاد عمّه و أسرته في بغداد والكاظميّة كي يبقىٰ مجهولاً ويكون أكثر قدرة على التكامل.

إلى أن صادف أنّه تشرّف إلى الحج ثمّ رجع إلى النجف الأشرف فأخبر السيّدَ الشيرازي بعضُ تلامذته ممّن كان يعرف السيّد الصدر بأنّه قدقدم من الحجّ السيّد اسماعيل بن السيّد صدرالدين الاصفهاني، فعزم السيّد الشيرازي(قدّس سرّه) على زيارة ابن أستاذه وهو لايعلم أنّه تلميذه المحبوب لديه، فحينما زاره في بيته فوجئ بأنّ هذاهو ذاك التلميذ الذي كان مورداً لاعجاب الاستاذ، فوقف متعجّباً قائلاً: أنت السيّد اسماعيل الصدر ابن السيد صدرالدين الاصفهاني؟! قال: بلى، فيزداد الاستاذ إعجاباً بهذا التلميذ و بمكارم أخلاقه.

وقد روي أن السيّد اسماعيل الصدر كان عازماً على أن لايقترض من أحدٍ مالاً مدىٰ العمر. و كان وفياً بعهده رغم معاناته في أيام دراسته في النجف الأشرف من الفقر والفاقة إلى أن صادف ذات يوم أن اصبحت والدته البالغة حد الشيخوخة في حالة لا تطاق فخاف السيّد(رحمه الله) على سلامتها وذهب إلى الصحن الشريف و هو حائر بين أمرين: بين التكليف الشرعي الذي يطالبه بالمحافظة على أمّه والذي قد يكون متوقّفاً على الاقتراض، وبين عهده الذي عاهد نفسه عليه من عدم الاقتراض مدىٰ العمر، فجلس جلسة المتحيّر المتفكّر في أمره أمام حجرة من حجرات الشمال الغربي، و إذا برجل غير معروف لديه يتمثل أمام السيّد ويسأله هل أنت سيد موسويّ النسب؟ قال: بلىٰ، فأعطاه خمسة توامين، وقال: هذا نذرٌ للسيّد الموسوي النسب. فأخذها السيد وبقي وفياً بعهده مدىٰ العمر.

وكان السيد الصدر(رحمه الله) يحدّث اولاده احياناً بأمثال هذه القصص والحكايات بهدف تهذيب نفوسهم و تربيتهم على مكارم الأخلاق.

أساتذته:

١ـ اخوه السيد محمدعلي المعروف بآقامجتهد كان من نوادر دهره، درس على يده السطح العالي و بعض الكتب العربيّة والرياضيّة.

٢ـ حجّة الإسلام الشيخ محمدباقر الاصفهاني درس على يده بحث الخارج لمدة عشرسنين.

٣ـ الفقيه المتبحّر الشيخ راضي النجفي.

٤ـ الشيخ الفقيه أستاذ العلماء والمحقّقين الشيخ مهدي بن الشيخ علي بن الشيخ جعفركاشف الغطاء.

٥ـ الاستاذ الأكبر المجدّد الشيرازي.

طلابه:

قد ربّىٰ السيد اسماعيل الصدر(رحمه الله) تلاميذ وعلماء كثيرين تخرّجوا على يده في النجف وسامراء وكربلاء والكاظميّة نكتفي بالإشارة إلى أكابر طلابه:

١ـ حجّة الإسلام الحاج السيّد أبوالقاسم الدهكوري الاصفهاني تتلمذ على يدالسيّد الصدر في سامراء، ثم هاجر إلى اصفهان وأصبح مرجعاً للعوام والخواص في تلكَ الديار.

٢ـ حجّة الإسلام الحاج السيّد حسين الفشاركي الاصفهاني الحائري تتلمذ على يد السيّد الصدر في كربلاء.

٣ـ حجّة الإسلام والمسلمين آية الله في العالمين الشيخ عبدالحسين آل ياسين الكاظمي تتلمذ على يد السيّد الصدر في سامراء و كربلاء والكاظميّة. وبعد وفاة أستاذه أصبح أحد المراجع الكبار في الكاظميّة.

٤ـ حجّة الإسلام والمسلمين الميرزا علي آقا الشيرازي ابن المجدّد الشيرازي

تتلمذ على يده في سامراء.

٥ـ حجّة الإسلام والمسلمين الحاج السيّد علي السيستاني تتلمذ على يده في سامراء وكربلاء، وهاجر أخيراً إلى مشهد الرضا(ع) وأصبح أحد المراجع العظام في تلكَ الديار. كان عالماً فاضلاً مطّلعاً على أقوال العلماء محيطاً بالأحاديث الفقهيّة إحاطة كاملة.

٦ـ حجّة الإسلام والمسلمين أستاذ الفقهاء والمجتهدين آيةالله العظمىٰ الميرزا محمد حسين النائيني(ره) تتلمذ على يده في سامراء و كربلاء، كما تتلمذ أيضا على يد المجدّد الشيرازي. وهاجر بعد ذلكَ إلى النجف الأشرف، فصار محطاً لانظار العلماء والفضلاء إلى أن ربّىٰ جيلاً من الفقهاء والمجتهدين واصبح مرجعاً للتقليد في النجف الأشرف.

٧ـ حجّة الإسلام الميرزا محمّد حسين الطبسي تتلمذ على يده في سامراء ثمّ عاد إلى بلاده وأصبح أحد العلماء الأعلام المدرسين في تلكَ الديار.

٨ـ حجّة الإسلام والمسلمين السيّد محمّد رضا الكاشاني تتلمذ على يده في سامراء و كربلاء ثم عاد إلى بلاده.

٩ـ حجّة الإسلام والمسلمين الميرزا محمدعلي الهروي الخراساني تتلمذ على يده في سامراء وكربلاء ثم ذهب إلى مشهد الرضا(ع) و أصبح أحد المدرّسين والمراجع في تلكَ الديار.

١٠ـ حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ محمّد هادي البيرجندي، عالم فاضل و مدقّق ماهر تتلمذ على يد السيّد الصدر في سامراء و كربلاء، ثم عاد الى بلاده و كان أحد العلماء الأعلام في تلكَ الديار.

١١ـ آية الله الشيخ محمدرضا آل ياسين تتلمذ على يد السيد الصدر في كربلاء وكان صهراً له، و كان يستفيد من فيض علومه ليل نهار، ولم يكن يكتفي في الاستفادة منه بمجلس الدرس، ثم اصبح بعد ذلكَ أحد علماء الشيعة الكبار والمراجع العظام في النجف الأشرف.

١٢ـ آية الله المجاهد السيّد عبدالحسين شرف الدين، تتلمذ على يد السيد الصدر في كربلاء والكاظميّة كما درس أيضا على يد صاحب الكفاية وشيخ

الشريعة في النجف الأشرف، ثم أصبح أحد علماء و مراجع الشيعة في لبنان إلى أن تُوفي في (ج٢/١٣٧٧ هـ) و حمل جثمانه الطاهر إلى النجف الأشرف و دفن في حجرة في الشمال الغربي للصحن الحيدريّ الشريف.

اولاده:

خلّف من بعده أولاداً أربعة كانوا جميعاً آية في العلم ومحاسن الأخلاق و التقوىٰ وهم:

١ـ حجة الاسلام والمسلمين آية الله السيّد محمد مهدي الصدر.
٢ـ حجّة الإسلام والمسلمين آيةالله السيّد صدرالدين الصدر.
٣ـ حجّة الإسلام والمسلمين وعماد الأعلام السيّد محمّد جواد الصدر.
٤ـ حجّة الإسلام والمسلمين آية الله السيّد حيدر الصدر.

٣ـ السيّد حيدر الصدر

سيد، جليل القدر، عظيم المنزلة، حامل لواء التحقيق، نابغة دهره، و نادرة عصره، عابد، زاهد، عالم، عامل، ابن السيد اسماعيل الصدر الذي سبقت ترجمته، ولد في سامراء في جمادى الثانية/١٣٠٩ هـ وقال بعض العلماء العامليين في تاريخ ولادته:

فحيدرٌ واليمن قد جاء معاً فنادِ بالتاريخ يمنٌ قدظهر

هاجر بصحبة والده إلى كربلاء في سنة ١٣١٤ و درس المقدّمات والعلوم العربية على يد عدة من الفضلاء، ثم درس بحث الخارج على يد أبيه السيّد اسماعيل الصدر، وعلى يد السيّد حسين الفشاركي والمرحوم آية الله الحائري اليزدي في كربلاء. وأصبح في عنفوان شبابه من العلماء المرموقين المشار إليهم بالبنَان.

قال صاحب الذريعة في اعلام الشيعة:

«وقد رأيته مراراً سواء في ا يأم والده أو بعدها، فوقفت على غزارة علمه وكثرة فضله، وكان دائم الاشتغال كثير المذاكرة، قلّ مادخل مجلساً لأهل الفضل ولم يفتح باباً للمذاكرة والبحث العلمي، وكان محمود السيرة حسن

الأخلاق محبوباً عند الجميع».

وقال آيةالله السيّد عبدالحسين شرف الدين(ره): فيما نشر عنه في مجلة (النجف) السنة الاولى العدد الثالث ١٥/ جمادى الثانية/ ١٣٧٦= ٢٠/ كانون الاول ١٩٥٦م.

«... عرفته طفلاً فكان من ذوي العقول الوافرة والأحلام الراجحة والأذهان الصافية. وكان و هو مراهق أو في اوائل بلوغه لايُسبر غوره ولا تفتح العين على مثله في سِنّه. تدور على لسانه مطالب الشيخ الأنصاري ومن تأخّر عنه من أئمة الفقهاء و الاصوليّين، وله دلو بين دلائهم وقد ملأه إلى عقد الكرب، يُقبل على العلم بقلبه ولبّه وفراسته، فينمو في اليوم مالاينمو غيره في الأسبوع، ما رأت عيني مثله في هذه الخصيصة. وقد رأيته قبل وفاته بفترة يسيرة و قد استقرّ من جولته في غاية الفضل لا تبلغها همم العلماء، ولا تدركها عزائم المجتهدين...».

وقال حجة الاسلام والمسلمين الشيخ محمد تقي آل صادق العاملي فيما نشر عنه في مجلة الغري:

«... لقد كان رحمه الله آية بليغة في الأخلاق الفاضلة والصفات الكريمة تلقّاه -وهو بتلكَ المكانة العلميّة السامية وبذلك الرداء الجميل من الشرف والمجد - طلق المحيا باسم الثغر رقيق الحواشي نديّ الحديث طريّ الأسلوب ليّن العريكة يتواضع للصغير حتىٰ كأنه بعض سمرائه، ويتصاغر للكبير حتىٰ كأنه دون نظرائه...».

كان المرحوم آيةالله الصدر(رحمه الله) آيةً في الزهد والتقوىٰ والعفة وعدم الإكتراث بالدنيا والشوق إلى العلم والتحقيق.

روي عن المرحوم حجّة الإسلام السيّد علي الخلخالي (رحمه الله) أنه قال: «إنّ السيّد حيدر الصدر كان يُدرّس أثناء إقامته في الكاظميّة الكفاية، فاتفق أنّ أحد أكابر الحوزة العلميّة في النجف الأشرف ورد الكاظميّة، وطلب منه السيّد الصدر عقد مباحثة معه في الكفاية خلال الأيام التي سيبقىٰ في هذا البلد المبارك فأبىٰ، فطلب منه التتلمذ لديه في أيام إقامته في الكاظميّة

بتدريسه للكفاية فوافق على ذلكَ. فكان السيّد الصدر يُلقي بتدريسه هو للكفاية على جمع غفير من الطلاب ثم كان يحضر باسم التلميذ لدى هذا العالِم في درس الكفاية. قال السيد علي الخلخالي: إني سألت السيد الصدر ماذا صنعت بفلان الذي لم يكن يقبل عقد المباحثة معكَ في الكفاية؟ فأجاب: إني وصلت الى ما كنت اروم من الإفادة والإستفادة ذلكَ أني أحضر لديه بعنوان التلمذة فيقرأ عليّ مقطعاً من الكفاية، فينفتح باب المناقشة فنبقى نتباحث ونناقش في الأمر وكان هذا هوالمطلوب لنا.

وفاته:

توفّي (رحمه الله) في الكاظميّة في ليلة الخميس ٢٧/جمادى الثانية/١٣٥٦هـ ودفن في مقبرة آل الصدر، وقد روي عن بعض الثقاة أنّه حدثته زوج المرحوم الصدر- و هي العابدة الزاهدة التقيّة النقيّة بنت المرحوم آية الله الشيخ عبدالحسين آل ياسين- بأنّ العائلة إلى ما بعد مضيّ شهر من وفاة المرحوم الصدر تقريباً كانوا حائرين في لقمة العيش علماً بأنّ المرحوم الصدر كان مرجعاً من مراجع الشيعة. وهذا يلقي ضوءاً على مدى زهده وعدم اكتراثه بالدنيا وعدم تجميع المال طوبى له و حسن مئآب.

مؤلفاته:

١- رسالة في مباحث وضع الألفاظ.
٢- تعليقة على الكفاية.
٣- رسالة في المعنى الحرفي.
٤- رسالة في تبعيض الأحكام لتبعيض الأسباب.
٥- الشبهة الحيدريّة في تلاقي أحد أطراف العلم الإجمالي.
٦- تعليقة على العروة الوثقى.
وعدة رسائل اخرى.
و مما يؤسفنا أنّ هذه الكتب والرسائل كلها مفقودة اليوم عدا أنّ الشبهة

الحيدريّة تعرّض لها آية الله الشيخ آقا ضياء العراقي (رحمه الله) في مجلس درسه فكتبت بقلم بعض طلابه في تقرير بحثه.

اولاده

خلّف السيّد حيدر الصدر (رحمه الله) من بعده أبنين وبنتاً يعتبر كل واحد منهم جوهرة ثمينة يقلّ نظيرها في العلم والتقىٰ وهم:

١ـ حجة الاسلام والمسلمين السيد اسماعيل الصدر (رحمه الله) ولد في الكاظمية في شهر رمضان المبارك سنة(١٣٤٠هـ) درس المقدّمات والسطح العالي على يد علماء الكاظميّة وهاجر إلى النجف بتاريخ(١٣٦٥هـ) فتتلمذ على يد:

١ـ آية الله العظمىٰ الشيخ محمّد رضا آل ياسين(رحمه الله).

٢ـ آية الله العظمىٰ السيّد محسن الحكيم(رحمه الله).

٣ـ آية الله العظمىٰ السيّد عبد الهادي الشيرازي(رحمه الله).

٤ـ آية الله العظمىٰ السيّد أبوالقاسم الخوئي الذي يعيش الان في النجف الاشرف.

اجازه في الاجتهاد استاذه آية الله الشيرازي.

ثم عاد بطلب عدد من المؤمنين في الكاظمية الى بلده واشتغل بالتدريس وترويج الدين، و كان آية في الإخلاص والدفاع عن حقوق المظلومين و فخراً للشيعة.

ألّف كتباً في الفقه والاصول والتفسير والرجال لم يطبع منها عدا مجلّد واحد في التعليق على التشريع الجنائي الإسلامي، كما طبعت له محاضرات في التفسير الجزء الأول.

توفي في ذي الحجة من سنة ١٣٨٨هـ و دفن في النجف الاشرف في مقبرة المرحوم آية الله السيد عبدالحسين شرف الدين.

٢ـ آية الله العظمىٰ مفجّر الثورة الاسلامية في العراق الشهيد السيد محمدباقر الصدر قدّس سرّه.

٣- العلوية الفاضلة آمنة المعروفة ببنت الهدىٰ، كانت سيدة، جليلة، عالمة، فاضلة، عارفة، عابدة، مهذبة، تقيّة. ولدت في الكاظميّة في سنة ١٣٥٦هـ و نمت في كنف العلم والتقىٰ والفضيلة. درست علوم العربية ومبادئ علم الكلام والفقه والاصول على يد اخيها الشهيد الى أن اصبحت من مفاخر الكاتبات الاسلاميّات، و كانت تشرف خلال سبع سنين على أربع مدارس دينية للبنات في الكاظمية والنجف والكوت. وقد ربّت المئات من البنات الفاضلات العالمات المؤمنات وقد ألّفت:

١- صراع من واقع الحياة.
٢- الخالة الضائعة.
٣- الفضيلة تنتصر.
٤- ذكريات على تلال مكّة.
٥- المرأة مع النبي.
٦- كلمة و دعوة.
٧- ليتني كنت اعلم.
٨- امرأتان و رجل
٩- لقاء في المستشفىٰ.
١٠- الباحثة عن الحقيقة.
١١- بطولة المرأة المسلمة.

و قد اعتقلها حزب البعث الغاشم العميل بُعيد آخر اعتقال لأخيها الشهيد، واغتالوها بأيدٍ خبيثة خائنة. اسال الله تعالى أن يسلطنا على هذه الزمرة الكافرة كي نروي الارض بدمائهم و نأخذ بثاراتنا و يومئذٍ يفرح المؤمنون بنصرالله. و والله لو سُقيت الارض بدمائهم جميعاً لما ساوىٰ ذلكَ قلامة من ظفر ابهام شهيدنا الصدر أو اخته العلوية المظلومة.

كانت هذه ترجمة مختصرة لاسرة آل الصدر اشتملت على ترجمة آباء شهيدنا الغالي لثلاث طبقات.

والدة الشهيد الصدر

أما والدته المحترمة فهي السيدة العابدة الصالحة التقيّة الزاهدة بنت المرحوم آية الله الشيخ عبد الحسين آل ياسين، و كان ابوها و اخوتها جميعاً من الايات العظام و من اكابر العلماء الاعلام رضوان الله عليهم اجمعين:

فأبوها هو آية الله الشيخ عبدالحسين آل ياسين أحد أعاظم فقهاء عصره المعروف بالزهد والعبادة والتقوىٰ. ولد في الكاظمية و تربّىٰ في كنف جده المرحوم آية الله الشيخ محمد حسن آل ياسين الذي كانَ من مفاخر علماء الشيعة والذي امضىٰ الإمام صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه نيابته عنه على ماورد في قصّة المرحوم الحاج علي البغدادي المذكورة في مفاتيح الجنان.

وقد قال السيد حسن الصدر في تكملة أمل الآمل عن الشيخ محمد حسن آل ياسين:

«انموذج السلف، حسن التقرير، مضطلع في الفقه والأصول، خبير بالحديث والرجال، انتهت إليه الرئاسة الدينيّة في العراق بعد وفاة الشيخ العلاّمة الأنصاري، كان المرجع العام لأهل بغداد و نواحيها وأكثر البلاد في التقليد وكان المعروف بالفضل، له رسالة و كتب...».

والمرحوم الشيخ عبدالحسين آل ياسين قد هاجر من الكاظميّة الى سامراء و تتلمذ على يد المجدّد الشيرازي. و بعد أن توفّي جدّه الشيخ محمد حسن انتقلت إليه زعامة الشيعة في بغداد والكاظميّة، ثم هاجر إلى كربلاء و تتلمذ على يد المرحوم السيد اسماعيل الصدر و وصل إلى مرتبة عاليه من الإجتهاد، و عاد الى الكاظميّة وأصبح من مراجع الشيعة في التقليد، وتوفّي في ١٨/صفر/١٣٥١هـ في الكاظميّة و دفن في النجف الأشرف في مقبرة آل ياسين.

اما اخوتها فهم:

١ـ آية الله العظمىٰ شيخ الفقهاء والمجتهدين الشيخ محمد رضا آل ياسين، كان أستاذاً و مرجعاً في عصره في النجف الأشرف، توفّي في سنة ١٣٧٠ هـ و دفن في مقبرة آل ياسين.

٢ـ المرحوم الامام المجاهد الشيخ راضي آل ياسين كان من أكابر علماء الإماميّة في الكاظميّة و هو صاحب تأليفات كثيرة منها كتاب صلح الحسن.

٣ـ المرحوم آية الله الورع التقي الشيخ مرتضىٰ آل ياسين كان من أكابر علماء الإماميّة و مرجعاً للتقليد في النجف الأشرف.

آية الله العظمىٰ الشهيد الصدر

هوالعلم العلاّمة، مفخرة عصره، وأعجوبة دهره، نابغة الزمان، و معجزة القرن، حامي بيضة الدين، و ماحي آثار المفسدين، فقيه أصولي، فيلسوف اسلامي، كان مرجعاً من مراجع المسلمين في النجف الأشرف فجّر الثورة الإسلاميّة في العراق و قادها حتّىٰ استشهد.

ولد في ٢٥/ذي العقدة/١٣٥٣ الهجريّة القمريّة في الكاظميّة، و تربّىٰ من بعد وفاة والده في كنف والدته و أخيه السيد اسماعيل الصدر.

كانت تبدو عليه من أوائل الصبا علائم النبوغ و آثار الذكاء.

و مما يحكى عن أيام طفولته و صباه في المدرسة الإبتدائيّة ما كتبه محمد علي الخليلي حاكياً قصّته مع شهيدنا أيام كانا طالبين في مدرسة منتدى النشر الإبتدائيّة. واليك نصّه الذي لم ينشر حتىٰ الآن:

«كانت تجمعنا به مدرسة واحدة و يفرقنا فارق السنّ والمرحلة الدراسيّة إذ كان حينها في الصفّ الثالث الإبتدائي. أمّا أنا فكنت في السنة النهائيّة من هذه المرحلة الدراسيّة.

و طبيعيّ -وللأمرين المذكورين- أن لايكون اتصال مباشر، وعلى الرغم من ذلكَ فقد كان موضع اهتمامنا و محط انظارنا نحن تلاميذ المدرسة صغاراً و كباراً، كما كان موضع تقدير و احترام معلميه، و أكثر ما كان يلفت نظرنا هو

اهتمام المعلّمين به دون استثناء، فقد كانت له شخصيّة تفرض وجودها و سلوك يحملكَ على احترامه والنظر إليه نظرة تختلف عن نظرتكَ لبقيّة زملائه.

كنا نعرف عنه أنّه مفرط في الذكاء و متقدّم في دروسه تقدّماً يبّز فيه زملاءه كثيراً أو ندر نظيره. و ما طرق اسماعنا أن هناكَ تلميذاً في المدارس الأخرىٰ يبلغ بعض ما يبلغه من فطنة و ذكاء، لذا اتخذه معلموه نموذجاً للطالب المجدّ والمؤدّب والمطيع. فما من درس يمرّ بنا إلاّ و كان حديث المعلّم عنه يطغىٰ على ما يلقّننا من مادة، و كان ذلكَ يزيدنا احتراماً له و إعجاباً به، حتّىٰ أخذ بعض الطلبة يجهد نفسه في تقليده في مشيته و في حديثه و في جلوسه في الصف لينال ما يناله من احترام و اعجاب، و قد بلغ احترام زملائه له وجميع تلاميذ المدرسة احترامهم لمعلّميهم إن لم يتعدّاه أحياناً. فهم يتهيّبون التحدث إليه إلاّ إذا شعروا برغبة منه في الحديث و إلاّ أن يكون هو البادئ في الحديث.

و قد تجاوز هذا الإعجاب به والحديث عنه جدران المدرسة إلى الشارع و السوق والمدارس الأخرىٰ و في كل مكان، حتّىٰ أنني فُوجئت يوماً أنّ أبي يدعوني إلى أن اقتدي به في سلوكي و في حديثي مع الناس. وقد كان هذا شأن كثير من الآباء مع ابنائهم لو أرادوا لهم النصح.

ومما زاد تعرّف الناس عليه هوقيامه بإلقاء الخطب والقصائد التي كان يهيّئوها له معلّموه المتمكّنون من اللّغة العربيّة في المواكب الحسينيّة التي تنظّمها المدرسة كلّ عام في يوم عاشوراء أو في وفيات بعض الأئمة الأطهار، حيث كان يرتقي المنبر المعدّ له في الصحن الكاظمي ليلقي القصيدة أو الكلمة في المناسبة عن ظهر القلب و يبدو وكأنّه يرتجل مسترسلاً دون توقف او تلكّؤ و قد تعجب أيها القارئ أنّ فترة حفظه لها لا تتجاوز مسيرة الموكب من المدرسة إلى الصحن الشريف، و كثيراً مّا كنت أسمع أنا و غيري من الطّلاب كلمات الاستحسان و التعجّب والتشجيع من قبل الناس المحتشدين حول موكب مدرستنا (مدرسة منتدىٰ النشر في الكاظميّة)، و قد أعطى -وهوفي هذه السنّ- لموكبنا منزلة قد تفوق منازل المواكب الأخرى، فقد كان الناس يرافقون الموكب منذ لحظة انطلاقه من المدرسة إلى الصحن الشريف حيث نجد عدداً كبيراً من

الناس ينتظرون الموكب بشوق ولهفة و كان تحشّدهم يزداد إذا كان هو الخطيب في ذلكَ اليوم. وأما إذا كان غيره ينفض عن الموكب الكثيرون منهم، فقد كان لالقائه حلاوة و تأثير غريب في نفوس الجماهير يزيده روعةً صغر سنّه.

في تلكَ السنين القليلة عرفنا باقر الصدر ـ وليتها كانت تطول ـ و عرفه الناس الذين يقصدون الكاظميّة من بغداد وضواحيها لحضور المواكب والمجالس الحسينيّة.

وإنّنا زملاؤه في المدرسة عرفناه أكثر في مواقفه هذه، و عرفناه طالباً مثاليّاً في سلوكه و في جميع تصرّفاته. و ما أتذكر أنّه كان له حُسّد من الطلاّب، بل كان حبّهم له يطغى على كلّ شيئ يتودّدون و يتقرّبون منه، و ذلكَ بسبب سلوكه العقلاني معهم وإضفاء حبّه و حنانه على من هو أصغر منه و احترامه لمن هو أكبر منه، و كنّا نشعر ـ و إن كبرناه سنوات ـ لقد كان والله معجزة و آية من آيات خلق الله، ولا أجدني مبالغاً مهما قلت عنه و أطنبت في امتداحه والثناء عليه و تعداد حسناته و صفاته التي لم نجد نظيراً لها في سموّها لدى غيره من كلّ تلامذة المدارس.

كان ينتحي زاوية من زوايا المدرسة انفرد هو بها ولم يقربها غيره احتراماً له، و ذلكَ في كل استراحة بعد كل محاضرة في الصف، و كان يلتف حوله في تلك الزاوية عدد من اترابه التلاميذ ورفاق صفّه أو من الصفوف الأعلى. كنّا نراقب هذا الاجتماع و نرقبه و هو يتحدّث إلى المحيطين و كلّهم اصغاء له، يتحدّث إليهم بهدوء، و يلفّه هدوء، و يغطّيه سكون، والكلّ صاغون إلى حديثه، ساهمون مسحورون، وقد اثارت فضولنا هذه الحالة وهذا الاجتماع، فهممنا عدّة مرات لأن ننضمّ إليهم ولكنّ فارق السنّ ـ كما قلنا ـ كان يحول بين رغبتنا و بين تحقيقها. و جاء ذلكَ الذي لم أنسه ولن انساه، كان يوماً جديداً لم يمّر بنا مثله حين طغت علينا غريزة حبّ الاطلاع فاندفعنا ـ وكأنّنا مقادون ـ إلى حيث يعقد اجتماعه، وانضممنا إلى الثلّة التي كانت تحيط به، و قد كانت خطواتنا هذه مفاجأة له، سكت عندها قليلاً عن الحديث، وبعد أن ألقى علينا نظرات فاحصة ـ كأنّه كان يريد أن يقول لنا هل استمر في الحديث؟ ـ و بعدها

راح يواصل حديثه، حديث لم نألفه من قبل، فلا هو توضيح و شرح لما نأخذ من دروس عن اساتذتنا. فقد كان حديثاً تتخلّله عبارات هي بالنسبة لنا غير مفهومة أوصعب فهمها، ولأوّل مرّة سمعنا فيها كلمة الماركسيّة، والأمبرياليّة، والديا لكتيكيّة، والانتهازيّة، و كلمات أخرىٰ أظنها كانت تعني اسماء لفلاسفة وعلماء و شخصيات لم يحضرني منها سوىٰ اسم (فيكتور هوغو) و(غوته) وغابت عني اكثرها، إذ مرَّ عليها زمن طويل قارب الأربعين عاماً، ولأنّها كلمات كانت في حينها يصعب علينا نطقها و تلفظها، كانت غريبة علينا جدّاً ولم نسمع بها أو بمثلها من الأسماء في كتبنا المدرسيّة ولم نقرأ فيها إلاّ (أديسون) و(نيوتن) و غيرهما ممّن درسنا عنهم و عن اكتشافاتهم و اختراعاتهم.

لقد كان يهيم في حديثه و يسبح في بحر من الخيال و التسامي، أو يغوص في بحر لجيّ يلتقط منه العبارات والمعاني والأفكار.

لقد حملنا شوقنا إلى المعرفة أن نكرّر انضمامنا إلى مجموعته التي أُطلق عليها اسم (الحوزة)، وكلّنا نرغب رغبة ملحّة في أن نفهم ما يتحدّث به. و نحن لاندري هل أنّ هؤلاء الصبية والأطفال المحيطين به يعون و يدركون ما يتحدّث به إليهم و يتفهّمون ذلكَ ؟. وهذا ما كان يثير اهتمامنا بقدر ما كنّا نرغب في التزوّد من معارفه آنذاك والتي كنا نراها اشياء جديدة علينا ولكن فيها متعة ولذة و إن لم ندرك اكثرها، و كنّا نستزيده فيزيد، و نطلب منه أن يعيد علينا ما حدّثنا به قبل يوم فيجيب دون أن يلتمس لنفسه عذراً أو يقابلنا برفض. فقد كان همّه كلّ همّه أن نفهم و أن نعي ما يحدّثنا و كأنّه نذر ساعات لعبه و سهوه -وهو بهذا السنّ- ليكون معلّماً و مفقهاً، واصلنا حضورنا حوزته هذه حتّىٰ كانت نهاية العام، و بدأت العطلة فافترقنا حيث التحقنا نحن في المدرسة المتوسطة، وبقي هو في مدرسته قليلاً حتىٰ علمنا أنّه تركها لينصرف إلى الدرس.

كانت أياماً مضيئة و جميلة، و كانت حلماً حلواً مؤنساً أخذنا فيها عنه أشياء كثيرة ساعدتنا على أن نتفهم ما نقرأ من كتب غير كتبنا المدرسيّة،

كتب كان يزوّدنا بها هو أحياناً كلّما التقىٰ واحداً منا، و قليلاً مّا كنا نلتقيه إلاّ في داره حيث كنا نجده مكبّاً على قراءة كتب لانعرف حتىٰ أسماءها، و كتب كنا نقتنيها من المكتبات او نستعيرها من الأصدقاء زملاء المدرسة أو من المكتبات العامة بإشارة و توجيه منه. و كنّا نهتمّ بكل كتاب ينصحنا بقراءته، و إن غمض علينا شيئ منه كان يعيننا على فهمه بكل سرور ورحابة صدرو هو ممتن غير مانّ.

كانت لنا معه أيام حلوة سعيدة عادت علينا بعد ذلكَ بمرارة لانتحرعها ولا نتحمّل مرارتها، فقد رحل عنا شهيدنا، اغتالته فئة ضالّة باغية و تركنا إلى حيث يرتع في نعيم دائم و سعادة أبديّة، و بقينا بعده غرقىٰ في شقاء ما مثله شقاء وحياة مليئة بالقسوة والظلم والإرهاب، وصارت سنوات تلكَ الطفولة البريئة المرحة أياماً قاسية إلاّ أنه تركَ فينا وعياً و معرفة أعانتنا على أن نزيدها و نبلغ بها حداً نتفهم فيه كل شيئ في الحياة.

تلك كانت ايام طفولتنا و صبانا مع ذلكَ المعلّم (الصدر) الملئ بالعلم و هو طفل و قد تغذينا في حوزته و نحن أطفال».

انتهىٰ ما كتبه محمد علي الخليلي عن أيّام طفولة الأستاذ الشهيد في المدرسة الإبتدائيّة.

أمّا ماجاء فيه من (أنّه ـ رحمه الله ـ كان يحفظ الخطب التي كان يهيّؤها له معلّموه فيلقي الكلمة في المناسبة عن ظهر قلب و يبدو و كأنّه يرتجل مسترسلاً دون توقّف أو تلكّؤ) فهذا قد يكون صحيحاً ولكنّ الذي حدّثني به الأستاذ الشهيد (رحمه الله) أنه كان في أيّام صباه يُنشئ خطباً على الناس في المناسبات. ولا تنافي بين هذا وذاك فلعلّه كان أحياناً كهذا و أحياناً أخرىٰ كذاك.

و قبل أن نمضي في درس حياة استاذنا الشهيد لكي نرىٰ ماذا كان بعد خروجه من المدرسة نقرأ مقطعاً آخر من الحديث عن حياته في داخل المدرسة الإبتدائية منقولاً عن أحد اساتذة المدرسة فقد نشر في مجلة صوت الأمّة العدد (١٣) للسنة الثانية/رجب/١٤٠١هـ مقال لشخص تحت إسم (ابوبراء) وهذانصّة:

«شاءت الصدف أن أتخذ لي مكاناً الى جانبه في أحد المجالس التأبينيّة التي اقيمت تخليداً لذكرىٰ الشهيد الصدر. و في التفاتة منّي إليه غير مقصودة وجدت عليه أمارات الألم والحزن الشديدين، أمارات لم أجدها ترتسم على وجوه الآخرين بل لاأغالي إذا قلت: كانت عليه سيماء الثكل ولم ينتبه إلى التفاتتي، فقد كان ساهياً منصرفاً عن كل ما هو حوله و مثبتاً عينيه على صورة للشهيد الصدر كانت معلّقة أمامه، و هو يصدر الآهة إثر الآهة، و يجذب الحسرة تلو الحسرة، وبين كل لحظة و أخرىٰ تنحدر من عينيه دمعتان كان يكفكفهما بمنديل يحمله بيده، كان يبكي و يتألّم بصمت. و قد لفت نظري كثيراً رغم أنّ كلّ من كانوا في الحفل اغرقتهم فاجعة الذكرىٰ بآلامها وأشجانها وربّما علاصوت نحيب من هنا أو هناك لبيت شعر من قصيده شاعر، أو لعبارة من كلمة خطيب تثير في النفوس شجاها و تحرّك عواطفها وأحاسيسها إلاّ هذا، فما سمعت منه إلاّ الآهات و التنهدات و الأنّات الخفيّة.

إن كلّ الذين كانوا في الحفل أو جلّهم يعرفون الصدر إمّا عن كثب أو من خلال جهاده في سبيل إعلاء كلمة الحق، اذن لابدّ أن يكون لهذا شأن آخر، هكذا قدّرت و قد أصاب تقديري فسألته و قطعت عليه وجومه و شرود فكره، وقد جاء سؤالي كمتنفّس له وداع إلى بثّ ما في جنبيه من ألم دفين وحزن كمين، و يبدو أنّه عرفني واطمأنّ اليَّ، فراح يحدّثني و بنبرات تقطّعها الآهات و الحسرات.

قال بعد تنهدة عميقة: إنّ علاقتي بالفقيد علاقة الأخ الكبير بأخيه الصغير الوحيد كان ذلكَ في السنوات الأخيرة من الأربعينات يوم كان طالباً في المراحل الأولى من الدراسة الإبتدائيّة، و كنت معلّماً في المدرسة التي كان يتعلّم بها و هي مدرسة منتدىٰ النشر الدينيّة الابتدائية في الكاظميّة، و قد رأيت أنّ هذا التلميذ يوليه المدير عناية خاصة ويرعاه رعاية يشوبها الاحترام والتقدير، فعجبت في باديئ الأمر لذلك، و أخيراً اتضح لي بأنّ هذه العناية لم يكن مبعثها لأنّه ينتمي لعائلة كريمة الحسب عُرف كثير من افرادها واشتهروا بالعلم والتقىٰ والورع، أولأنه يتيم فقد أباه وهو بعد صغير لم يبلغ الحلم. ولكنّ

عنايته كانت موجهة إليه لأسباب أخرىٰ. فأحببت أن أتعرّف أكثر على هذا الطفل سيّما و أنني حديث عهد بالعمل في المدرسة المذكورة. و شاءت الصدف أن أنفرد بالسيّد المدير فاستوضح منه عمّا كان يشغل تفكيري بشأن هذا الطفل فأجابني: أرجو أن ترعاه كما يرعاه زملاؤك من الهيئة التدريسيّة، فقد سبق وأوصيتهم به خيراً لأنّني أتوسّم فيه أن يكون له مستقبل كبير باعث على التفاخر والاعتزاز بما يقوم به وبالدرجة العلميّة التي أترقّب أنّه سيصلها ويبلغها، فرحت أرقب هذا الطفل عن كثب، فأقرّبه إليّ و أتحدّث معه كلّما سنحت الفرصة مظهراً إليه حبّي و ودّي اللذين نميا مع الأيّام بل الساعات، فصار محبّاً لي متعلّقاً بي لايفارقني في الصف أثناء الدرس أو بعده أثناء فترة الاستراحة. وقد كان طفلاً يحمل أحلام الرجال و يتحلّىٰ بوقار الشيوخ، وجدت فيه نبوغاً عجيباً و ذكاءً مفرطاً يدفعانكَ على الاعتزاز به ويرغمانك على احترامه وتقديره، كما شهدت كل المدرسين ايضا يكنّون له هذا الاحترام وهذا التقدير. لقد كان كل ما يدرس في هذه المدرسة من كافّة العلوم دون مستواه العقليّ والفكريّ، كان شغوفاً بالقراءة محباً لتوسيع دائرة معرفته ساعياً بجدٍ إلى تنمية مداركه و مواهبه الفذة. لا تقع عيناه على كتاب إلاّ و قرأه وفقه ما يحتويه في حين يعزّ فهمه على كثير ممّن أنهوا المرحلة الثانويّة. ما طرق سمعه اسم كتاب في أدب أو علم أو اقتصاد أو تاريخ إلاّ وسعىٰ إلى طلبه. كان يقرأ كلّ شئ. و قد حدّثني أحد الزملاء ممن كان لديهم إلمام بالماركسيّة واطلاع على كثير من الكتب التي كتبت فيها قائلاً لي: لقد جاءني يوماً مُبدياً رغبته في أن يقرأ بعض الكتب الماركسيّة و نظريّاتها ليطّلع على مكنونات هذه النظريّة، تردّدت في بادئ الأمر عن ارشاده إلى ذلك لأنّه طفل، و خشيت أن تتشبع أفكاره بالماركسيّة و نظرياتها. و بعد إلحاح منه شديد ولما كنت لاأحب ردّ طلبه أرشدته إلى بعض المجلاّت والكتب المبسطة في كتابتها عن الماركسيّة و في عرضها لها. وقد أخذت على عاتقي تهيئة ما تيسّر لي من هذه المجلاّت والكتب وهي نادرة و عزيزة لأنها كانت آنذاك من الكتب المحرم بيعها في المكتبات. و بعد أن تسلّمها منّي تهلّل وجهه فرحاً ثم أعادها إليّ بعد أن قرأها مكرّراً

طلبه أن أجدله كتبا أكثر موضوعيّة و أعمق شرحاً و عرضاً لآراء الماركسيّة، فهيأت له ما طلب و كنت أظنّ أنّه سوف لايفقه منها شيئاً لأنني أنا نفسي رغم مطالعاتي الكثيرة في هذا الموضوع أجد أحيانا صعوبة في فهمها. و بعد مدّة اسبوع واحد أعادها إليّ و طلب غيرها، و أضاف المدرس قائلا: احببت أن أعرف ماالذي استفاده هذا الطفل من قراءته لهذه الكتب و إذا به يدخل في شرح الماركسيّة طولاً و عرضاً، فاخذت عن شرحه لها كل ما غمض عليّ معناه عند قراءتي لها، فعجبت لهذا الطفل المعجزة و هو لمّا يزل في المرحلة الثالثة من الدراسة الإبتدائيّة. و قد زاد في اطمئناني عندما راح يشرح لي أنّه كان يأتي على مناقشة كل رأي على حدة مناقشة العالم المتبحر في العلم فاطمأننت بأنه لم يتأثّر بالماركسيّة مطلقاً، و أنّه كان يقرؤها كناقدٍ لا كدارسٍ لها. و حدّثني عنه مدرّس اللّغة فقال: والله لولا الأنظمة والقوانين ولو كانت هناك حكومة تقدّر النبوغ والكفاءة لمنحته الشهادة الثانويّة بأعلى الدرجات، و فتحت له أبواب الكلّيات ليختار منها مايشاء و كفيته امر الذهاب الى المدرسة والعودة منها إلى البيت، إنّ إلمامه بعلوم اللّغة العربيّة يفوق حدّ التصوّر لطفل في سنّه و كم من مرّة جعلني أقف أمامه محرجاً لاأحير جواباً فأضطر أن أؤجل الجواب على سؤاله إلى يوم آخر لئلاّ أكون في موضع العاجز عن الجواب أمام تلامذتي وقال هذا الشئ عينه مدرّس الدين و أضاف إنه يصلح أن يكون مدرّساً للدين و اصوله. و قال كذلكَ مدرّسو العلوم الأخرى مبدين دهشتهم و حيرتهم في نبوغ هذا الطفل و مستواه خائفين أن يقتله ذكاؤه.

كان (رحمه الله) أوّل من يدخل الصفّ و آخر من يخرج منه و كان كلّه إصغاء و انتباه الى ما يقوله المدرّس، و كأنّ ما يتلى شئ جديد بالنسبة له، و كأنّه لم يحفظ في ذاكرته أضعاف ما يتلى عليه في الصفّ. و ما وجدته يوماً وقد ارتكبه الغرور أوطغى عليه العجب بنفسه أو تعالى على زملائه التلاميذ ممّا عنده من علم و معرفة. كان مؤدّباً جدّاً يحترم معلّميه و زملاءه و يفرض احترامه على الجميع و كثيراً مّا كنّا نفتقده متغيّباً لشهر أو حواليه من المدرسة ثم إذا به يحضر عند الامتحان فيؤدّيه فينال الدرجة العليا ولو كانت هناك درجة

أعلى لاستحقها بجدارة. و كنّا عند تغيّبه نستفهم من الإدارة عن السبب، فيكون الجواب الذي اعتدناه: إنّه يحضر دروساً خاصة تشغله عن حضور المدرسة كنّا نختاره و خاصة مدرس الدروس الدينيّة في درس الصلاة إماماً يؤمّ زملاءه في الصلاة فكان والله جديراً بها يؤدّيها بخشوع العابد الزاهد المتوجّه إلى ربّه العليّ الكريم. و كان يُختار من بين طلاّب كل المدرسة لإلقاء القصائد والكلمات في الصحن الكاظمي الشريف منذ كان في الصفّ الثاني الابتدائي، و ذلك في موكب العزاء الذي اعتادت المدرسة أن تنظّمه كلّ عام. وليس عجيباً على مثل هذا الطفل أن يستظهر قصيدة تضمّ ثلاثين بيتاً أو أكثر، أو كلمة عن ظهر قلب خلال ربع ساعة بعدها يتلوها علينا بكل فصاحة متجنّباً اللّحن حتىٰ إذا قُرئت له ملحونة.

كان شعلة ذكاء و قدوة أدب و مثال خلق قويم و نفس مستقيمة. مافاه والله بحياته في المدرسة بكلمة إلاّ و بعثت في نفس سامعها النشوة والحبور، و ما التقت عيناه لفرط خجله مرة عيني أحد مدرّسيه، فهو لا يحدّث إلاّ ورأسه منحن وعيناه مسبلتان. أحببته طفلاً صغيراً بريئاً و اجللت فيه شيخاً كبيراً لما ألمّ به من علم و معرفة حتىٰ أنّني قلت له ذات يوم: إنّني أتوقّع أن يأتي يوم ننهل فيه من علمك ومعرفتك ونهتدي بأفكارك و آرائك، فكان جوابه بكل أدب واحترام و قد علت وجهه حمرة الخجل: عفواً استاذ فأنا لاأزال و سأبقىٰ تلميذكم و تلميذ كلّ من أدّبني و علّمني في هذه المدرسة و سأبقىٰ تلميذكم المدين إليكم بتعليمي و تثقيفي.

ثم ختم الرجل حديثه بقوله: أتريدني بعد كلّ هذا أن لاأحزن عليه حزن الثاكل. ولكنّ الذي يبعث لنا السلوىٰ و يمكّننا من الصبر و يسري عن نفوسنا أنّه ترك لنا أسفاراً يحدّثنا فيها. فهو اليوم في كلّ بيت من بيوتنا مقيم بين صفحات كتبه و مؤلّفاته نحدّثه و يحدّثنا عن آرائه و أفكاره العلميّة الخالدة و صوره المطبوعة في قلوبنا. فرحمه الله و ياليتنا كنا أو سنكون بركبه سائرين. و انهىٰ الحديث بآهة و دمعة انحدرت من عينيه.».

الان حان لنا أن نمضي مع حياة هذا الطالب كي نرىٰ ماذا جرىٰ بعد

خروجه من المدرسة الابتدائيّة.

و نعود هنا مرّة اخرىٰ الى ما استفدناه من رسالة المرحوم السيد عبدالغني الاردبيلي (قدس سره):

قرأ ـ رحمه الله ـ في الحادية عشرة من عمره المنطق و كَتَب رسالةً في المنطق يعترض فيها باعتراضات على بعض الكتب المنطقيّة.

و قد قرأ أكثر الأبحاث المسماة بالسطح العالي بلا استاذ.

و في أوائل الثانية عشرة من عمره درس معالم الأصول على يد أخيه المرحوم السيد اسماعيل و كان من شدّة ذكائه يعترض على صاحب المعالم بإيرادات وردت في الكفاية.

منها: إنّه ورد في بحث الضد في كتاب المعالم الاستدلال على حرمة الضدّ بأنّ ترك أحدهما مقدّمة للآخر، فاعترض عليه شهيدنا الصدر بقوله: «إذن يلزم الدور».

فقال له المرحوم السيد اسماعيل: هذا ما اعترض به صاحب الكفاية على صاحب المعالم.

هاجر الأستاذ الشهيد في سنة (١٣٦٥ هـ) من الكاظميّة إلى النجف الأشرف و تتلمذ على يدي عَلَمين من اعلام النجف:

١ـ آية الله الشيخ محمدرضا آل يٰسين رضوان الله عليه.

٢ـ آية الله السيد ابوالقاسم الخوئي الذي لازال يعيش في النجف الأشرف.

و كان يحضر معه درس المرحوم آل ياسين ثلة من العلماء الأكابر أمثال:

١ـ آية الله الشيخ صدرا البادكوبي.

٢ـ وآية الله الشيخ عباس الرميثي.

٣ـ وآية الله الشيخ طاهر آل راضي.

٤ـ وحجة الاسلام والمسلمين السيد عبدالكريم عليخان.

٥ـ وحجة الاسلام والمسلمين السيد محمدباقر الشخص.

٦ـ وحجة الإسلام والمسلمين السيد اسماعيل الصدر.

و آخرين من اهل الفضل و العلم.

وقد انتهىٰ بحث الشيخ آل ياسين يوماً إلى مسألة أنّ الحيوان هل يتنجس بعين النجس و يطهر بزوال العين أولايتنجس بعين النجس فذكر الشيخ آل يٰسين(رحمه الله): إن الشيخ الأنصاري ـقده ـذكر في كتاب الطهارة: إن هنا ثمرة في الفرق بين القولين تظهر بالتأمّل. و قال الشيخ آل ياسين: إنّ استاذنا المرحوم السيّد اسماعيل الصدر حينما انتهىٰ بحثه إلى هذه المسألة طلبمن تلاميذه أن يبيّنوا ثمرة الفرق بين القولين فبيّنّا له ثمرة في ذلكَ . و أنا الآن أطلب منكم أن تأتوا لي غداً بعدالتفكير و التأمل بثمرة القولين.

فحضر شهيدنا الصدر في اليوم التالي قبل الآخرين لدىٰ استاذه و قال: إني جئت بثمرة للقولين، فتعجّب الشيخ آل ياسين من ذلك لأن صغر سنّه وقتئذٍ كان يوحي إلى الشيخ آل ياسين بأنّ حضوره مجلس الدرس ليس حضوراً اكتسابيّا بالمعنىٰ الحقيقي للكلمة و إنما هو حضور ترفيهي. فذكر شهيدنا الصدر مالديه من الثمرة ممّا أدهش الأستاذ آل ياسين لفرط ذكاء هذا التلميذ الصغير ونبوغه وقال له: أعِد بيان الثمرة لدى حضور باقي الطلاب.

و حينما حضر الطلاّب الآخرون طالبهم الشيخ الأستاذ بالثمرة، فلم يتكلّم منهم أحد فيقول الشيخ: إن السيد محمدباقر الصدر أتىٰ بثمرة للخلاف غير الثمرة التي نحن أتينابها إلى استاذنا. وهنا يبيّن شهيدنا الصدر مالديه من الثمرة ويثيرإعجاب الحاضرين و يعرف من ذاك الحين لدىٰ أكابر الحوزة العلميّة بالذكاء والنبوغ العلمي.

قال أخوه المرحوم السيد اسماعيل الصدر(رحمه الله): «سيدنا الاخ بلغ ما بلغ في أوان بلوغه».

و في سنة ١٣٧٠ توفّي الشيخ آل ياسين(رحمه الله). و علّق المرحوم الشيخ عبّاس الرميثي بتعليقته على رسالة الشيخ آل ياسين المسماة ببلغة الراغبين، و لفرط اعتقاده و شدة ايمانه بذكاء شهيدنا الصدر و نبوغه طلب منه أن يحضر مجلس التحشية، فلبّىٰ الشهيد دعوة استاذه و اشترك في مجلس التحشية. و هو أيضا كتب و قتئذٍ تعليقة على بلغة الراغبين. و كان يقول له الشيخ عباس الرميثي في ذاك التاريخ: إن التقليد عليكَ حرام.

وقد حضر شهيدنا الغالي من سنة١٣٦٥ درس استاذه، آية الله الخوئي فقهاً واصولاً. وانهىٰ تحصيلاته الاصولية في سنة١٣٧٨ و الفقهية في سنة ١٣٧٩.

وكانت مدة تحصيلاته العلميّة من البداية إلى النهاية حوالي سبع عشرة سنة أو ثماني عشرة سنة. و لكنّ هذه المدّة رغم قصرها زمناً كانت في واقعها مدّة واسعة، حيث إنّ شهيدنا الصدر كان يستثمر من كل يوم١٦ ساعة لتحصيل العلم، فمن حين استيقاظه من النوم في اليوم السابق إلى ساعة النوم في اليوم اللاّحق كان يلاحق المطالعة والتفكير عند قيامه وقعوده و مشيه.

بدأ شهيدنا الصدر بتدريس خارج الاصول في سنة١٣٧٨ في يوم الثلاثاء١٢/ج٢ و انهىٰ الدورة الاولى في يوم الثلاثاء١٢/ ربيع الثاني/١٣٩١ و كانت آخر كلماته في البحث مايلي:

«وبهذا انتهىٰ الكلام في هذا التنبيه و به انتهىٰ الكلام في مبحث التعادل والتراجيح و به انتهت هذه الدورة من علم الاصول».

و بدأ الشهيد بتدريس خارج الفقه على نهج العروة الوثقىٰ في سنة ١٣٨١.

إلى هنا انتهىٰ ما استفدناه من رسالة المرحوم السيد عبدالغني الأردبيلي (رحمه الله).

ذكريات عن حياة شهيدنا الصدر

١ـ حدثني ـرحمه اللهـ ذات يوم: أنه حينما كتب كتاب (فلسفتنا) أراد طبعه باسم جماعة العلماء في النجف الأشرف بعد عرضه عليهم متنازلاً عن حقّه في وضع اسمه الشريف على هذه الكتاب. إلاّ أنّ الذي منعه عن ذلك أنّ جماعة العلماء أرادوا إجراء بعض التعديلات في الكتاب، و كانت تلكَ التعديلات غير صحيحة في رأي استاذنا الشهيد، ولم يكن يقبل باجرائها فيه، فاضطّر أن يطبعه باسمه. قال ـرحمه اللهـ إني حينما طبعت هذا الكتاب لم أكن أعرف أنه سيكون له هذا الصيت العظيم في العالم والدويّ الكبير في المجتمعات البشريّة ممّا يؤدي إلى اشتهار من ينسب إليه الكتاب. و أنا الآن أفكّر أحياناً أني لوكنت مطّلعاً على ذلك، و على مدىٰ تأثيره في إعلاء شأن مؤلّفه لدىٰ الناس، فهل كنت مستعدّاً لطبعه باسم جماعة العلماء وليس باسمي كما كنت مستعدّاً لذلكَ أو لا؟ و أكاد أبكي خشية انّي لوكنت مطّلعاً على ذلكَ لم أكن استعدّ لطبعه بغير اسمي.

رحمك الله يا أباجعفر و هنيئاً لك على هذه الروح الطاهرة والمعنويات العالية العظيمة، في حين كنت تعيش في مجتمع يتكالب أكثر أبنائه على سفاسف الدنيا أو زعاماتها، أو كسب مديح الناس وثنائهم، أو جمع ما يمكنهم من حطام الدنيا و نعيمها من حلال أو حرام.

٢ـ انفصل احد طلابه عن درسه و عن خطه الفكري الاسلامي. ثم بدأ يشتمه و ينال منه في غيابه امام الناس، و كان كثير من كلماته تصل الى مسامع استاذنا العظيم، و كنت ذات يوم جالساً بحضرته الشريفة فجرىٰ الكلام عن هذا الطالب الذي ذكرناه فقال ـ رضوان الله عليه ـ: انا لازلت اعتقد بعدالة هذا الشخص و أنّ ما يصدر منه ناتج من خطأ في اعتقاده وليس ناتجاً من عدم مبالاته بالدين.

٣ـ ذكر (رحمه الله) ذات يوم لصفوة طلاّبه: إنّ ما تعارفت عليه الحوزة من الإقتصار على الفقه والأصول غير صحيح، و يجب عليكم أن تتثقفوا بمختلف الدراسات الإسلاميّة، و أمرهم بمباحثة كتاب فلسفتنا فيما بينهم، فعقدوا بحثاً في بيتي الواقع و قتئذٍ في النجف الاشرف في الشارع الثاني مما كان يسمىٰ بـ(الجُديدة). و في أوّل يوم شرعوا في المباحثة وجدنا طارقاً يطرق الباب ففتحت له الباب و إذا بأستاذنا الشهيد قد دخل و حضر المجلس و قال: إنّني إنّما حضرت الآن هذا المجلس لأني اعتقد أنه لايوجد الآن مجلس أفضل عندالله من مجلسكم هذا الذي تتباحثون فيه في المعارف الإسلاميّة، فأحببت أن أحضر هذا المجلس الذي هو أفضل المجالس عندالله.

هكذا كان يشوّق طلابه و يرغبّهم في تكميل أنفسهم في فهم المعارف الإسلامية، و هو الأب الرؤوف والعطوف الحنون على طلاّبه. فوالله إنّنا قد أُيتمنا بفقد هذا الأب الكبير فلعن الله من أيتمنا و فجع الأمّة الإسلاميّة بقتل هذا الرجل العظيم، اللّهم مزّق الذين شاركوا في دمه الطاهر تمزيقاً واجعلهم طرائق قددا، و أرنا ذلّهم في الدنيا قبل الآخرة وزدهم عذاباً فوق العذاب، إنّك انت السميع المجيب.

٤ـ حضرت بحثه في اوائل أيّام تعرّفي عليه في بحث الترتّب، ولم يكن ذلكَ منّي بنيّة الاستمرار و بعد إنهائه لبحث الترتّب صممّت على ترك الحضور لبعض المشاكل الحياتية و الصحّية التي كانت تمنعني من الاستمرار. فاطلّع ـ رضوان الله عليه ـ على تصميمي هذا فطلب مني ـ رحمه الله ـ أن أعدل عن هذا التصميم. و أستمر في الحضور في بحثه الشريف و قال: أنا أضمن لكَ أنّك لو

بقيت مستمراً في هذا البحث مدة خمس سنين ستكون مجتهداً، فشرحت له بعض المشاكل التي تحيط بي والتي تمنعني عن الحضور. فتركت الحضور برهة من الزمن إلى أن انتهت تلكَ المشاكل المانعة، فاستأنفت مرّة أخرىٰ الحضور في بحثه الشريف الى أن قدّر الله لي الهجرة الى ايران. و حينما مضىٰ على حضوري في بحثه الشريف خمس سنين أو اكثر تشرفت بالحضور لدىٰ الاستاذ ذات يوم وقلت له: أنت وعدتني بأني لوحضرت البحث خمس سنين سأكون مجتهداً. وها هوالحضور بهذا المقدار قد حصل و لم يحصل الاجتهاد. فاجابني -رضوان الله عليه- بأن مفهوم الاجتهاد قد تغيّر عندكَ فالاجتهاد بالمستوىٰ المتعارف عليه في الحوزة العلميّة قد حصل، ولكنك تريد الاجتهاد على مستوىٰ هذا البحث.

٥- رأيت ذات ليلة في عالم الرؤيا أنّ نبياً من الانبياء قد حضر بحث استاذنا، و تشرفت بعد هذا ذات يوم بلقاء استاذنا الشهيد في بيته الذي كان واقعاً و قتئذٍ في شارع الخورنق و حكيت له الرؤيا. فقال لي: إنّ تعبير هذه الرؤيا هو أنّني سوف لن اوفق لتطبيق رسالتي التي نذرت نفسي لأجلها. وسيأتي تلميذ من تلاميذي يكمل الشوط من بعدي. ذكر -رضوان الله عليه- هذا الكلام في وقت لم يكن يخطر بالبال أنّه ستأتي ظروف تؤدّي الى استشهاده.

٦- كان يقول -رضوان الله عليه- إنّني في الايام التي كنت أطلب العلم كنت اعمل في طلب العلم كل يوم بقدر عمل خمسة اشخاص مجدّين.

٧- وقال أيضا -رحمه الله-: إنّني كنت أعيش في منتهىٰ الفقر والفاقة، ولكنّني كنت اشتغل منذ استيقاظي من النوم في كل يوم بطلب العلم، كنت أنسىٰ كلّ شئ وكلّ حاجة معيشيّة إلى أن كنت أفاجأمن قبل العائلة بمطالبتي بغذاء يقتاتون به و كنت أحتار عندئذ في امري.

٨- أدركتُ الأستاذ الشهيد فيما بعد أيّام فقره و فاقته حينما كان مدرّساً معروفاً في الحوزة العلميّة في النجف الأشرف و مع ذلكَ كان يعاني من الضيق المالي، و كان يدرّسنا في مقبرة آل ياسين في حرّ الصيف ولم تكن وسيلة تبريد في تلكَ المقبرة، ولم يكن يمتلك وسيلة تبريد في بيته. و كان المتعارف و قتئذٍ في

النجف الأشرف عدم وجود عطلة صيفيّة لطلاّب الحوزة العلميّة فكان الطلبه يدرسون حتّىٰ في قلب الحرّ الشديد.

ولا أنسىٰ أنّ المرحوم السيد عبدالغني الأردبيلي (رحمه الله) تشرّف ذات يوم بخدمته في بيته الواقع في محلّة العمارة فيما بعد الزقاق المسمّىٰ بـ(عقد السلام) و قال له: إنّ الحرّ شديد و طلابكَ يعانون من الحرّ في ساعة الدرس في مقبرة آل ياسين. فأذَن لنا بشراء مبرّدة نضعها في المقبرة لتبريد الجوّ، ولي صديق من التركمان في شمال العراق من بيّاعي المبرّدات، و هو مستعد لتزويدكم بمبردة بسعر الكلفة، و هو سعر يسير و يقسّط السعر عليكم أشهراً عديدة لايأخذ منكم في كل شهر عدا دينارين. فسكت استاذنا الشهيد (رحمه الله) خجلاً و حياءً من أن يقول إنّ وضعي الإقتصادي لا يسمح بهذا. ولكن المرحوم السيّد عبدالغني اعتقد أنّ السكوت من الرضا فاستورد مبرّدة و وضعها في المقبرة ثمّ أخبر أستاذنا الشهيد بما فعل، فرأيت وجه أستاذنا قد تغيّر حيرة في كيفيّة دفع هذا المبلغ اليسير. إلاّ أنّ المرحوم السيد عبدالغني (رحمه الله) لم ينتبه إلى ذلكَ. و على أيّ حال فقد التزم استاذنا الشهيد بدفع المبلغ. ولا اعرف كيف كان يؤمّن ما عليه إلاّ أنني كنت أعلم أنّه كان يدفع كلّ شهر دينارين إلى السيّد عبدالغني كي يدفعه إلى صاحبه أداءً للدين.

٩- تربيته لأطفاله

كان يقول -رحمه الله- إنّ تربية الطفل بحاجةٍ الى شئ من الحزم والخشونه من ناحية، وإلى اللين والنعومة و إبراز العواطف من ناحية أخرىٰ. و قد تعارف عندنا في العوائل أنّ الأب يقوم بالدور الأوّل والأم تقوم بالدور الثاني قال -رحمه الله-: ولكنّني اتفقت مع (ام مرام) على عكس ذلكَ فطلبت منها أن تقوم بدور الحزم و الخشونة مع الأطفال لدى الحاجة كي أتمحّض أنا معهم في أسلوب العواطف واللّين و إبراز الحبّ و الحنان. و كان السبب في ذلك أنّه كان يرىٰ نفسه أقدر على تربية أطفاله على العادات والمفاهيم الإسلاميّة، فكان يريد للأطفال أن لايروا فيه عدا ظاهرة الحبّ والحنان كي يقوى تأثير ما يزقّه في نفوسهم من القيم والأفكار، فلابدّ أن تُملأ حاجتهم إلى الصلابة والخشونة

عن طريق الأمّ.

كان يقول -رحمه الله- إني نفثت في نفس ابنتي مرام -و كانت وقتئذٍ طفلة صغيرة- الحقد على الصهاينة. قال: قد صادف أن حدثتها ذات يوم عن ظلمهم للمسلمين من قتل أو قصف. فبان عليها انكسار الخاطر وتكدّر العيش، فأردفت ذلكَ بذكر قصة اخرىٰ من حكايات قصف المسلمين لاسرائيل فاهتزّت فرحاً وضحكت واستبشرت لتلكَ القصة.

و كثيراً ما كان يصله -رحمه الله- من الحقوق الشرعيّة ما يصل عادةً بيد المراجع ولكنّه (رحمه الله) قال إني فهمّت ابنتي مرام أنّ هذه الأموال الموجودة لدينا ليست ملكاً لنا، فكانت هذه الطفلة البريئة تقول أحياناً: إنّ لدىٰ والدي الأموال الكثيرة ولكنّها ليست له، ذلك لكي لا تتربىٰ على توقّع الصرف الكثير في البيت بل تتربّىٰ علىٰ القناعة وعدم النظر إلىٰ هذهالأموال كأملاك شخصيّة.

١٠- في الفترة التي عيّنت حكومة البعث الغاشم ستّة أيّام لتسفيرالايرانيين بما فيهم طلّاب الحوزة العلميّة من النجف إلى إيران رأيت احد طلبة العلوم الدينيّة في النجف الأشرف مودّعاً لأستاذنا الشهيد، فرأيت الأستاذ يبكي في حالة وداعه إيّاه بكاء الثكلي رغم أنّه كان يعرف أنّ هذا الرجل يُعدّ في صفوف المناوئين له

١١- و بعد تلكَ الأيّام حدّثني الأستاذ(رحمه الله) ذات يوم فقال إنّني أتصور أنّ الأمّة مبتلاة اليوم بالمرض الذي كانت مبتلاة به في زمن الحسين عليه السلام، و هو مرض فقدان الإرادة،فالأمّة تعرف حزب البعث والرجال الحاكمين في العراق ولا تشك في فسقهم و فجورهم و طغيانهم و كفرهم و وظلمهم للعباد ولكنّها فقدت قوة الإرادة التي بها يجب أن تصول و تجاهد في سبيل الله إلى أن تسقط هذه الزمرة الكافرة عن منصب الحكم و ترفع كابوس هذا الظلم عن نفسها. وعلينا ان نعالج هذا المرض كي تدّب حياة الإرادة في عروق هذه الأمّة الميّتة و ذلكَ بما عالج به الإمام الحسين(ع) عرض فقدان الإرادة في نفوس الأمّة وقتئذٍ، وهو التضحية الكبيرة التي هزّبها المشاعر وأعاد

بها الحياة إلى الأمّة إلى أن انتهىٰ الأمر بهذا السبب إلى سقوط دولة بني أميّة. فعلينا أن نضحي بنفوسنا في سبيل الله و نبذل دماءنَا بكلّ سخاء في سبيل نصرة الدين الحنيف. والخطّة التي أرىٰ ضرورة تطبيقها اليوم هي أن أجمع ثلةً من طلاّبي و من صفوة أصحابي الذين يؤمنون بما أقول و يستعدّون للفداء ونذهب جميعاً إلى الصحن الشريف متحالفين فيما بيننا على أن لانخرج من الصحن أحياءً. وأنا أقوم خطيباً فيما بينهم ضدّ الحكم القائم و يدعمني الثلّة الطيّبة الملتفّة من حولي، و نثور بوجه الظلم والطغيان فسيجابهنا جمع من الزمرة الطاغية و نحن نعارضهم (ولعلّه قال: و نحمل السلاح) إلى أن يضطرّوا إلى قتلنا جميعاً في الصحن الشريف. و سأستثني ثلة من أصحابي عن الإشتراك في هذه المعركة كي يبقوا أحياءً من بعدي و يستثمروا الجوّ الذي سيحصل نتيجة لهذه التضحية والفداء.

قال (رحمه الله): إن هذا العمل مشروط في رأيي بشرطين:

الشرط الأوّل- أن يوجد في الحوزة العلميّة مستوى من التقبّل لعمل من هذا القبيل. أمالو أطبقت الحوزة العلميّة على بطلان هذا العمل و كونه عملاً جنونيّاً أو مخالفاً لتقيّة واجبة، فسوف يفقد هذا العمل أثره في نفوس الأمّة ولا يوفي ثماره المطلوبة.

والشرط الثاني- أن يوافق أحد المراجع الكبار مسبقاً على هذا العمل كي يكتسب العمل في ذهن الأمّة الشرعيّة الكاملة.

فلا بدّ من الفحص عن مدىٰ تواجد هذين الشرطين: أمّا عن الشرط الأوّل فصمّم الاستاذ (رحمه الله) على أن يبعث رسولاً إلى أحد علماء الحوزة العلميّة لجس النبض ليعرض عليه هذه الفكرة ويستفسره عن مدىٰ صحّتها وبهذا الأسلوب سيعرف رأي عالم من العلماء كنموذج لرأي يتواجد في الحوزة العلميّة. وقد اختار(رحمه الله) بهذا الصدد إرسال سماحة الشيخ محمد مهدي الآصفي (حفظه الله) إلى أحد العلماء، و أرسله بالفعل إلى أحدهم كي يعرض الفكرة عليه و يعرف رأيه، ثم عاد الشيخ إلى بيت أستاذنا الشهيد و أخبر الأستاذ بأنّه ذهب إلى ذاك العالم في مجلسه ولكنّه لم يعرض عليه الفكرة

وكان السبب في ذلك أنّه حينما دخل المجلس رأىٰ أنّ هذا الشخص مع الملتفين حوله قد سادهم جوّ من الرعب والإنهيار الكامل نتيجة قيام الحكومة البعثيّة بتسفير طلبة الحوزة العلميّة، ولا توجد أرضيّة لعرض مثل هذه الفكرة عليه إطلاقاً.

و أمّا عن الشرط الثاني فرأىٰ أستاذنا الشهيد(رحمه الله) أن المرجع الوحيد الذي يترقّب بشأنه أن يوافق على فكرة من هذا القبيل هو الإمام الخميني ـ دام ظلّه ـ الذي كان يعيش و قتئذٍ في النجف الأشرف فلايصح أن يكون هذا العمل من دون استشارته، فذهب هو ـ رضوان الله عليه ـ إلى بيت السيّد الإمام وعرض عليه الفكرة مستفسراً عن مدىٰ صحّتها، فبدا على وجه الإمام (دام ظلّه) التألّم و أجاب على السؤال بكلمة (لاأدري). و كانت هذه الكلمة تعني أنّ السيّد الإمام دام ظلّه كان يحتمل أن تكون الخسارة التي ستوجّه إلى الأمّة من جرّاء فقد هذا الوجود العظيم أكبر ممّا قد تترتّب على هذا العمل من الفائدة.

و بهذا و ذاك تبيّن أنّ الشرطين مفقودان فعدل أستاذنا الشهيد(رحمه الله) عن فكرته و كان تاريخ هذه القصة بحدود سنة ١٣٩٠ أو١٣٩١ هـ.

١٢ـ كان الأستاذالشهيد (رحمه الله) يصلّي في الحسينيّة الشوشتريّة صلاة الجماعة إماماً. فاتفق ذات يوم أنّه غاب عن صلاة الجماعة لعذرله، فطلب جمع من المؤمنين من السيّد محمّد الصدر ابن المرحوم السيّد محمّد صادق الصدر أن يُؤمّ الناس في ذاك اليوم بدلاً عن الأستاذ، فاستجاب السيّد محمّد الصدر لطلب المؤمنين (و هو من حفدة عمّ الشهيد الصدر و من تلامذته، و كان معروفاً بالزهد والورع والتقوىٰ) فصلّى الناس خلفه جماعةً ثمّ اطلع أستاذنا الشهيد (رحمه الله) على ذلك، فبان عليه الأذىٰ و منع السيّد محمّد الصدر عن أن يتكرّر منه هذا العمل. و كان السبب في ذلكَ رغم علمه بأنّ حفيد عمه أهل و محلّ لإمامة الجماعة ـ أنّه تعارف لدىٰ قسم من أئمة الجماعة الاستعانة في غيابهم بنائب عنهم يُختار من أقربائهم أو أصحابهم لالنكتة موضوعيّة بل لأنّه من أقربائه أو أصحابه فقد يحمل ما وقع من صلاة حفيد العم في نظر الناس غير المطّلعين على حقيقة الأمر على هذا المحمل، بينما لابدّ من كسر هذه العادة

وحصر إمامة الجماعة في إطار موضوعيٍّ صحيح و تحت مقياس دقيق تلحظ فيه مصالح الإسلام والمسلمين زائداً على الشرائط الاوّليّة الفقهيّة لإمامة الجماعة، فلهذا منع حفيد العمّ عن هذا العمل رغم علمه بتواجد الشرائط والمصالح فيه مادام العمل قابلاً في نظر الناس للتفسير غير الصحيح.

١٣- حدّثني الأستاذ (رحمه الله) أنّه كان في فترة من الزمن في أيّام طلبه للعلم يتشرّف يوميّاً ساعة من الزمن إلى الحرم الشريف بغرض أن يفكّر في تلكَ الساعة في المطالب العلميّة و يستلهم من بركات الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام). ثمّ قطع هذه العادة ولم يكن أحد مطّلعاً عليها و إذا بامرأة في بيت الأستاذ ولعلها والدته الكريمة (الشك مني وليس من الاستاذ) رأت في عالم الرؤيا أمير المؤمنين عليه السلام يقول لها ما مضمونه: قولي لباقر لماذا ترك درسه الذي كان يتتلمذ به لدينا؟!.

١٤- رأى أحد طلاّبه ذات يوم في عالم الرؤيا أنّه يمشي هو وزميل آخر له من طلاب السيّد الشهيد بخدمة الأستاذ في طريقهم إلى مقصد مّا، و إذا بحيوانات مفترسة هجموا على السيّد الشهيد كي يقطعوه ففّر الزميلان من بين يديه و جاء ناس آخرون التفّوا حول الأستاذ كي يحموه من تلك السباع فحدّث هذا الطالب بعد ذلكَ أستاذنا الشهيد برؤياه فقال له الأستاذ: إنّ تعبير رؤياكَ أنكما ستنفصلان و تبتعدان عني، و يأتي ناس آخرون يلتفّون حولي و يكونون رفاقي في الطريق. و كان هذا الكلام غريباً على مسامع ذاك الطالب لأنّه و زميله كانا آنذاكَ من أشدّ الملتصقين بوضع الأستاذ ولكن ما مضت الأيّام والليالي إلاّ وابتعدا عن الأستاذ (أحدهما بالسفر والآخر بترك الدرس رغم وجوده في النجف).

١٥- سألت الأستاذ -رحمه الله- ذات يوم عن أنّه هل قلّد في حياته عالماً من العلماء أولا؟ فأجاب -رضوان الله عليه- بأنّي قلّدت قبل بلوغي سنّ التكليف المرحوم الشيخ محمدرضا آل ياسين، أمّا من حين البلوغ فلم أقلّد أحداً. ولا أذكر أنّه قال: كنت من حين البلوغ أعمل برأيي أو قال: كنت بين العمل بالاحتياط والعمل بالرأي.

١٦- حدّثني -رضوان الله عليه- بعد رجوع المرحوم آية الله العظمىٰ السيّد الحكيم من لندن (اذ كان ذهب إلى لندن في أواخر حياته للعلاج): أنّه رأىٰ ذات يوم آية الله الحكيم قبل مرضه في حرم الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) فألهم استاذنا رضوان الله عليه بأنّ هذه آخر رؤية له للسيّد الحكيم و سوف لن يتوفّق لرؤيته مرة أخرىٰ إلى أن يتوفّىٰ السيد الحكيم. و بعد ذلك بأيام قلائل تمرض السيّد (رحمه الله) واستمر به المرض إلى أن ذهبوا به إلى لندن للعلاج ولم يشف من مرضه. و حينما رجع السيّد من لندن، و كان ينزل في مطار بغداد من درج الطائرة حاول أستاذنا (رحمه الله) أن يلقي نظرة على السيد الحكيم كي يراه ليثبت بذلكَ أنّ ما أُلهم به كان وهماً لاقيمة له، فيأمل أن يشفىٰ السيّد من مرضه ويعيش صحيحاً سالماً إلاّ أنّه لم يوفّق الاستاذ لرؤية السيد إلى أن توفي بنفس المرض -قدس الله روحه الزكيّه-.

١٧- زار زيد حيدر عضو القيادة القومية لحزب البعث السيد الشهيد -رحمه الله- ذات يوم بصحبة عبد الرزّاق الحبوبي[1] و تكلّم الأستاذ الشهيد(رحمه الله) معه في جملة من المؤاخذات على الدولة بالقدر الذي كانت الظروف تسمح بالكلام معه فيها، و كان يعتبر هذا في تلك الظروف موقفاً جريئاً من الأستاذ (قدّس سرّه). و قد حضر المجلس ثلّة من طلاّب السيّد الشهيد و أصحابه، و كنت أنا أحد الحضّار. ولكن بما أنّ طول الزمان أنساني أكثر مضامين مادار في تلكَ الجلسة أكتب هنا ما كتبه أبو محمد (الشيخ عبدالحليم) حفظه الله، ولم يكن وقتئذٍ حاضراً في المجلس ولكنّ الاستاذ الشهيد(رحمه الله) قصّ له القصّة. قال الشيخ عبدالحليم: «تحدث السيد الشهيد أمامي عن طبيعة الحديث الذي داربينه و بين (زيد حيدر) و بحضور الحبوبي قال رحمه الله: دخلت الغرفة و كان فيها (زيد حيدر) و بعد دقائق دخل الحبوبي الغرفة فسلّم عليّ وابتسم و كأنّه كان مستحياً لأنّه كان يصلّي في الغرفة الثانية و يتظاهر بالخجل من تأخيرها إلى ذلك الوقت عصراً. و بدأت

(١) كان عبدالرزاق الحبّوبي وقتئذٍ محافظ كربلاء أو قائمقام النجف.

الحديث مع زيد بحضور الحبوبي و شرحت دور الحوزة العلميّة والعلماء في تحريك الأمّة و في تربية الأمّة، فعلماء الدين الشيعة يختلفون عن علماء المسيحيّة مثلاً، حيث إنّ الأمّة مرتبطة بالعالم الشيعي، و بدأت بسرد الأحداث التاريخيّة التي تدلّ على دور العلماء، فثورة العشرين اختلط فيها دم العالم مع دم العامل والفلاّح مع دم الأمّة والشعب حيث قاد العلماء الثورة. والسيّد شرف الدين (رحمه الله) قاوم الإستعمار الفرنسي في لبنان، و بعد ذلكَ تعرّض إلى حرق مكتبته و كتبه المخطوطة و غيرها، و كانت عصارة جهده و عصارة حياته وأعزّشيءعنده (وكذلكَ على ما اتذكر انه ذكر قصة التنباك) ثم عرجت على دور الحوزة العلميّة في الوقت الحاضر، و ذكرت له إنّ كثيراً من أبناء الشعب يراجعونني حول جواز أو حرمة التأخّر عن الدوام الرسميّ، فإذا أفتيت لهم بالجواز أو الحرمة فإنّه يؤثّر على الدولة، و كذلكَ يسألني الكثير من المقلّدين حول مسألة جواز سرقة أموال الدولة، فإذا أفتيت بالجواز فسوف يؤثّر على الدولة و... ثم بيّنت أنّ الدولة حاليّاً لا تتعاون مع العلماء حتّىٰ في المسائل الشرعيّة فإنّ مذبحاً كبيراً في بغداد غير موجّه على القبلة، و ماذا يضرّ الدولة إذا كان المذبح على القبلة، بينما إذا كان الذبح غير شرعي فسوف لن تُشترىٰ كثير من اللحوم. يقول الشهيد و في هذا المقطع من الحديث التفت الحبوبي قائلاً إنّي أتعجّب أن يكون الذبح هنا غير شرعي علماً بأنّي عندما أسافر إلى الخارج أحاول الحصول على لحم مذبوح على الطريقة الإسلاميّة فكيف يكون ذبح العراق غير شرعي؟ و بعد ذلكَ تحدّثت عن محاولة الدولة شقّ طريق يقتضي بموجبه أو اقتضى تهديم مقام الحسين بن روح احد نواب الامام المهدي(ع) وللشيعة ارتباط تاريخي في هذا المكان و الآن بعض أجزاء مقامه محلات و دكاكين. هذا مضمون ما اتذكر والله العالم» انتهىٰ ما كتبه الشيخ عبدالحليم حفظه الله مع تغيير يسير في العبارة.

و من جملة ما قاله الاستاذ الشهيد في حديثه مع زيد حيدر: إنّ الدولة لو ارادت أن تعرف اراء الشعب و نظرياته يجب أن يراجع العلماء فإنهم هم معدن اسرار الامة ومحط ثقتهم و هم لسان الامة.

و في نهاية المجلس خاطب الحبوبي زيد حيدر و قال له: أنظر الى هذا الرجل (يشير الى السيد الشهيد الصدر) كيف يتكلم بكلام لطيف فلنجعله عالماً للبعثيين. وهنا ضحك الحضّار فقال لهم الحبوبي لماذا تضحكون؟! فقال الاستاذ الشهيد (رحمه الله): انا عالم المسلمين ولست عالم البعثيين.

المقام العلمي الشامخ لأُستاذنا الشهيد

تتميّز الأبحاث العلمية لأُستاذنا الشهيد عن سائر الأبحاث العلميّة المألوفة بالدقة الفائقة والعمق الذي يقل نظيره من ناحية، وبالسعة والشمول لكل جوانب المسألة المبحوث عنها من ناحية أُخرىٰ، حتىٰ أن الباحث الجديد لها قلّ ما يحصل على منفذ للتوسيع أو التعميق الزائدين على ما أتىٰ به الأُستاذ. إضافة إلى كل هذا، نرىٰ من مميزات أُستاذنا العلمية أن أبحاثه لم تقتصر على ما تعارفت عليه أبحاث العلماء في النجف الأشرف وقتئذٍ من الفقه و الأصول، بل شملت سائر المرافق الفكرية الأسلامية كالفلسفة والاقتصاد والمنطق والأخلاق والتفسيروالتاريخ، و في كل مجال من هذه المجالات ترىٰ بحثه مشتملاً على نفس الأمتيازين الملحوظين في أبحاثه الأُصولية والفقهية من العمق والشمول.

ففي علم الأُصول نستطيع أن نعتبر المرحلة الّتي وصل إليها مستوىٰ البحث الأُصولي على يد الأستاذ، عصراً رابعاً من أعصر العلم و تطوراته التي مرَّبها علم الأصول على حدّ مصطلحات أُستاذنا في كتاب (المعالم الجديدة للأُصول) حيث قسّم ـ رضوان الله عليه ـ الأعصر التي مرّبها علم الأُصول من المراحل الّتي بلغ التمايز النّوعي فيما بينها إلى ما ينبغي جعله حداً فاصلاً بين عصرين، قسّمها إلى ثلا ثة أعصر:

الأول- ما أسماه بالعصر التمهيدي قال: (و هو عصر البذور الأساسيّة لعلم الأصول و يبدأ هذا العصر بابن أبي عقيل و ابن الجنيد، و ينتهي بظهور الشيخ الطوسي رحمه الله).

والثاني- ما أسماه بعصر العلم قال: (وهو العصر الذي اخترت فيه تلكَ البذور و أثمرت، و تحددت معالم الفكر الأصولي وانعكست على مجالات البحث الفقهي في نطاق واسع. ورائد هذا العصر هو الشيخ الطوسي، و من رجالاته الكبار ابن ادريس والمحقق الحلي والشهيد الأوّل و غيرهم من النوابغ).

والثّالث- ما أسماه بعصر الكمال العلمي قال: (وهو العصر الّذي افتتحته في تاريخ العلم المدرسة الجديدة التي ظهرت في اواخر القرن الثاني عشر على يد الاستاذ الوحيد البهبهاني، و بدأت تبني للعلم عصره الثالث بما قدمته من جهود متضافرة في الميدانين الأُصولي والفقهي).

ثم قسّم -رضوان الله عليه- العصر الثالث من عصور علم الأُصول إلى ثلاث مراحل بامكانك أن تراجع تفصيل ذلك في المعالم الجديدة، قال -قده-: (ولا يمنع تقسيمنا هذا لتاريخ العلم إلى عصور ثلاثة إمكانية تقسيم العصر الواحد من هذه العصور إلى مراحل من النمو، ولكلّ مرحلة رائدها و موجّهها، و علىٰ هذا الأساس نعتبر الشيخ الانصاري -قدس سره- المتوفّىٰ سنة(١٢٨١ هـق) رائداً لأرقىٰ مرحلة من مراحل العصر الثالث وهي المرحلة التي يتمثل فيها الفكر العلمي منذ أكثر من مأة سنة حتىٰ اليوم).

وطبعاً، بيّن -رحمه الله- كل هذا بعد توضيح أنّ بذرة التفكير الأُصولي وجدت لدىٰ فقهاء أصحاب الأئمة عليهم السلام منذ أيام الصّادقين عليهما السلام.

وأقول: لئن كان الفارق الكيفي بين بعض المراحل و بعض حينما يعتبر طفرة وامتيازانوعياً في هوية البحث يجعلنانصطلح على ذلك بالأعصر المختلفة للعلم فحقاً إنّ علم الأُصول قد مرّ على يد أُستاذنا الشهيد بعصر جديد، فلو أضفناه إلى الأعصر التي قسم إليها فترات العلم في المعالم الجديدة لكان هذا عصراً رابعاً هو

عصر ذروة الكمال، ترىٰ فيه من الأبحاث القيّمة والجواهر الثّمينة والدّرر المضيئة مايبهر العقول، و هي تشتمل على مباحث فريدة في نوعها، و فيها ما تكون -تارةً- جديدةً على الفكر الأُصولي تماماً، أي: أنها لم تبحث من قبل، وأُخرىٰ تكون مغيّرة لما اختاره الأصحاب في أبحاثهم السابقة ببرهان قاطع وأُسلوب فائق، و ثالثة تكون معدّلة لنفس ما اختاره الأصحاب و مُصلحة له ببيان لم يسبق له نظير.

فمن القسم الأوّل: ماجاء به من البحث الرائع لسيرة العقلاء و سيرة المتشرعة فقد تكرّر لدىٰ أصحابنا المتأخرين رضوان الله عليهم التمسك بالسيرة لإثبات حكم مّا ولكن لم يسبق أحدٌ استاذنا -رحمه الله- فيما أعلم في بحثه للسيرة و إبراز أُسس كشفها، والقوانين الّتي تتحكم فيها، والنكات التي ينبني الاستدلال بها على أساسها، بأُسلوب بديع و منهج رفيع و بيان متين.

و من هذا القسم -أيضاً- بحثه القيّم عمّا أسماه بنظريّة التعويض، وهو وإن كان أقرب إلى فنّ البحوث الرّجالية منه إلى الأُصول، ولكنه قد بحثه بالمناسبة ضمن مباحث حجية خبر الواحد و وضّح فيه كيف أننا نعوّض -أحياناً- المقطع السندي المشتمل على الضعف البارز في سند الحديث بمقطع آخر غير بارز لدىٰ الناظر بالنظرة الأوّليّة، و هذا الأمر و إن وجدت بذوره لدىٰ من تقدّم على الأُستاذ -رحمه الله- ولكن لم أر أحداً قبله يتعرض لهذه الفكرة على مستوىٰ البحث العلمي و يدقّق في أُسس هذا التعويض و أقسامه.

و من القسم الثاني: بحثه البديع في حجية القطع الذي أثبت فيه أن رأس الخيط في البحث إنما هو مولوية المولى و حدودها، وانحدر من هذا المبدأ الى الآثار التي تترتب على ذلكَ، وانتهىٰ إلى إبطال ما بنىٰ عليه المحقّقون جيلا بعد جيل من قاعدة قبح العقاب بلابيان، و آمن بمنجزية الاحتمال، و أن البرآءة التي نؤمن بها هي البراءة الشرعية اما البرآءة العقلية فلا.

و من هذا القبيل إبطاله لحكومة الأُصول بعضها على بعض حينما تكون متوافقة في النتيجة، كحكومة استصحاب الطهارة على قاعدة الطهارة، أو الأصل السّببي على الأصل المسبَّبي الموافق له، و كذلك إبطاله لحكومة الأمارة

على الاصل لدى توافقها فى النتيجة.

و منه -أيضا- إبطاله لما اشتهر من جريان أصالة الطهارة في ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة على تفصيل يأتي في محلّه إنشاء الله.

و منه أيضا بحثه البديع فى الوضع و إبرازه لنظرية القرن الأكيد.

و من القسم الثالث بحثه الرائع عن حقيقة المعاني الحرفية، حيث يوافق فيه على أصل ما اختاره المحققون المتأخرون من كون المعاني الحرفية هي المعاني النسبية والمغايرة هويةً للمعاني الاسمية، ولكن مع إدخال تعديل و إصلاح جوهريّين علىٰ ما أفاده الأصحاب -رضوان الله عليهم-.

و من هذا القبيل بحثه الّذي لم يسبق له نظير عن الجمع بين الأحكام الظّاهرية والواقعية، حيث اختار نفس ما أثبته المحققون من إمكانية الجمع بينهما و عدم التنافي والتعارض فيما بينهما، ولكن مع التعديل الجوهري لطريقة الاستدلال وكيفية الجمع.

و قبل أن أترك هذه النقطة لايفوتني أن أُشير إلى أنّ من أبحاثه البديعة أيضاً أبحاثه عن الترتب و عن التزاحم و عن قاعدة لاضرر الّتي تعارف البحث عنها في الأُصول رغم أنها قاعدة فقهية.

و هو -رضوان الله عليه- إضافة إلى ماليه من تحقيقات جديدة و مطالب فريدة في نوعها في علم الأُصول من أوّله إلى آخره، كانت له محاولتان جديدتان في أُسلوب عرض علم الأُصول على الحوزة العلمية وتربية الطلاب عليها:

الاولى- التغيير في ترتيب مباحث الأُصول و تبويبها و التقديم والتاخيرفيما بينها و طريقة تقسيم الابحاث و هذا ما انعكس عملاً في كتبه الموسومة بـ(دروس في علم الأُصول) و فيما كتبه تلميذه السّيّد محمود الهاشمي تقريراً لبحث الأُستاذ و هوالكتاب المسمىٰ بـ(تعارض الادلّة الشرعيّة)، و ذلك ايماناً منه (رحمه الله) بأن الترتيب الذي تعارف لدى السابقين لمباحث علم الأصول ليس ترتيبا فنّياً قائماً على أساس نكات طبيعيّة لتقديم و تأخير الأبحاث فانتهج هو -رحمه الله- منهجاً جديداً في ترتيب علم الأصول راعىٰ فيه نكات فنيّة للتقديم والتأخير.

والثّانية- صياغة علم الأُصول فيما يسّمىٰ بالسطح العالي في حلقات مترتبة وفق المراحل التي ينبغي أن يمرّبها الطالب، حيث كان يعتقد-رضوان الله عليه- بأنّ مادرجت عليه الحوزات العلميّة من دراسة عدّة من الكتب الأُصوليّة كتمهيد للوصول إلى مايسمىٰ ببحث الخارج و إن كان صحيحاً ولكن ما تعارفوا عليه من انتخاب كتب متعددة تمثّل مراحل مختلفة من العصور الماضية لعلم الأُصول ليس على ما ينبغي، والطريقة الفضلىٰ هي أن يصاغ آخر التّطورات العلمية ضمن مراحل متدرجة لتنمية الطالب و تعليمه، كما هو الأُسلوب المتعارف في المناهج الحديثة لسائر العلوم، و هذا ما جسدّه -رضوان الله عليه- في كتبه المسماة بـ(دروس في علم الأُصول) الممنهجة على ثلاث مراحل تحت عنوان الحلقات.

وفي علم الفقه:

ترى إبداعاته -رضوان الله عليه- لا تقل عن إبداعاته في علم الأُصول، و قد طبع من أبحاثه الفقهية أربعة مجلدات باسم «بحوث في شرح العروة الوثقىٰ» فيها من التحقيقات الرشيقة التي لم يسبقه بها أحد مالا يحصىٰ، وأُشير هنا كمثال إلى بحثين من أبحاثه التي ينبهر بها الفقيه الألمعي.

أحدهما: بحثه الرائع في تحقيق نكات قاعدة الطّهارة الوارد في المجلد الثاني من البحوث المشتمل على عمق و شمول لا تراهما في أبحاث اخرىٰ عن تلك القاعدة.

والثاني: بحثه القيّم في مسألة اعتصام ماء البئر عن كيفية التخلّص عن الروايات الدالّة على الانفعال، و هو وارد -أيضاً- في المجلّد الثاني من البحوث، حيث ساق البحث بأُسلوب فائق لم أره لدى باحثي المسألة قبله.

ولم يوفّق -رضوان الله عليه- لكتابة الكثير عن الفقه المستدل ماعدا المجلدات الاربعة في الطهارة، و ما درّسه من الفقه المستدل أكثر مما كتبه، كما و قد درّس قسماً من أبحاث الخمس و غير ذلك.

والّذي كان يصبو إليه -رحمه الله- هو تطوير بحث الفقه من عدة جوانب،

وفّق لبعضها بمقدار ما كتب أو درّس، ولم يوفق للبعض الآخر. و تلكَ الجوانب هي مايلي:

١- تعميق دراسته بنحو لم يسبق له مثيل، و قد وفّق لذلك بمقدار ما كتب أو درّس.

٢- تبديل النزعة الفردية والنظرة الموضعية إلى النزعة الاجتماعية والنظرة العالمية في البحوث التي تتطلب ذلك. و هاتان النظرتان أو النزعتان لهما الأثر البالغ في كيفية فهم القضايا الفقهية، فمثلاً: أخبار التقيّة والجهاد تفهم بإحدىٰ النظرتين بشكل وبالنظرة الأُخرىٰ بشكل آخر، و أدلة حرمة الرّبا قد تفهم بإحدىٰ النظرتين بشكل يمكن معه تحليل نتيجة الربا ببعض الحيل، وتفهم بالنظرة الأُخرىٰ بشكل آخر لايؤدّي إلى هذه النتيجة. و ما إلى ذلكَ من الأمثلة الواسعة في الفقه.

٣- توسيع أُفق البحث الفقهي لشتّىٰ أبواب الحياة بالشكل المنسجم مع متطلبات اليوم، و بأُسلوب يتجلىٰ به أن الفقه يعالج كل مناحي الحياة، ويواكب الوضع البشري الفردي والاجتماعي حتىٰ النهاية، و بشكل يتضح أن البحث الفقهي متحرك يواكب حركة الحياة. و قد شرع -رحمه الله- لتجسيد هذا الجانب في رسالته العملية المسماة بالفتاوىٰ الواضحة، إلاّ أنّ استشهاده قد حال بينه و بين إكمال الكتاب.

٤- تطوير منهجة عرض المسائل و تبويبها بالشكل المنعكس فى مقدّمة الفتاوى الواضحة.

٥- و كان -رحمه الله- عازماً على أن يبحث فقه المعاملات بشكل مقارن بين فقه الإسلام والفقه الوضعي، كي يتجلّىٰ أن الفقه الإسلامي هو الجدير بإدارة الحياة وإسعادها دون غيره، و قد حالت جريمة البعث الكبرى بينه و بين إتحافنا بهذا البحث القيّم.

وفي الفلسفة:

ألّف الأُستاذ الشهيد -رحمه الله- كتاب «فلسفتنا» الّذي قارع فيه

الفلسفات المادّية والمدارس الفلسفية الحديثة الملحدة، بالأخص الديالكتيكية الماركسية، بأُسلوب بديع وبراهين قويمة ومناهج رائعة، وهذا الكتاب قد أصدره بجهود تظافرت مدّة عشرة أشهر فحسب.

والرأي الّذي اعتنقه -رحمه الله- في «فلسفتنا» في نظريّة المعرفة قد عدل عنه إلى رأي آخر في كتابه المسمّىٰ بـ «الأسس المنطقية للاستقراء» يختلف عن رأيه الأوّل في عدد مهم من أقسام المعرفة البشريّة.

وقد بدأ أخيراً بتأليف كتاب فلسفي معمّق ومقارن بين آرآء الفلاسفة القدامىٰ والفلاسفة الجدد، وبدأ ببحث تحليل الذهن البشري، ولم يوفّق لإتمامه، ولا نعلم بمصير ما كتبه في ذلك، ولعله صودر من قبل البعث العميل الكافر ضمن ما صودر من كتبه وممتلكاته.

وفي المنطق:

قد تعرّض الأُستاذ الشهيد -ره- ضمن أبحاثه الأُصوليّة لدىٰ مناقشته للأخباريين في مدىٰ حجية البراهين العقلية إلى نمط التفكير المنطقي الأرسطي، ونقده بما لم يسبقه به أحد، وبعد ذلكَ طوّر من تلك الأبحاث وأكملها وأضاف إليها مالم يكن يناسب ذكره ضمن الأبحاث الأُصولية، فأخرجها بأروعَ صياغة باسم كتاب «الأسس المنطقيّة للاستقراء». ومن جملة ما أوضحه في هذا الكتاب عدم بداهة قسم من العلوم التي يقول المنطق الأرسطي ببداهتها، كالمحسوسات بالحس الظاهري، والمتواترات، والتجريبيات، والحدسيات، وأنّ هذه العلوم إنما تبتني على أساس حساب الاحتمالات وليس على أساس البداهة والضرورة.

وفي الأخلاق:

تعرّض الأُستاذ الشهيد (رحمه الله) لأرقىٰ بحث أخلاقي علميّ ضمن أبحاثه الأُصوليّة لدىٰ البحث عن الحسن والقبح العقليّين بمنهج لم يسبق له نظير.

وفي التفسير:

تعرّض -رضوان الله عليه- في أواخر حياته لأبحاث تفسيرية قيّمة تختلف في أُسلوبها عن نمط التفاسير التجزيئية المتعارفة، أعطاها عنوان «التفسير الموضوعي» و تلكَ أبحاث ألقاها في محفل عام للبحث، ولم يكن الحضور فيه خاصا بفضلاء طلاّبه أو المحققين العلماء، ولذا لم يكن من المتوقع أن يُلقي هذه الأبحاث بما هو المأمول منه من مستوىٰ العمق والدقّة، إذ ذلك يناسب الحضور الخاص وليس الحضور العام، و مع ذلك ترىٰ في تلك الأبحاث من العمق والتحليل الدقيق ما يبهر العقول، و يدل على مدىٰ شموخ المستوىٰ الفكري لهذا المفكّر العظيم.

وفي الاقتصاد:

كتب أُستاذنا الشهيد كتاب «اقتصادنا» لنقد المذاهب الاقتصادية الماركسية والرأسمالية، و توضيح خطوط تفصيلية عن الاقتصاد الاسلامي، ولا أقول: انه لم يوجد قبله فحسب كتاب في الاقتصاد الاسلامي بهذا المستوىٰ بل أقول: لم يوجد حتىٰ يومنا هذا الذي مضىٰ على تأليف كتاب «اقتصادنا» حوالي ربع قرن مَن كَتَب بمستواه.

وفي التاريخ:

كتب -رحمه الله- تاريخاً تحليلياً عن قصة (فدك) و كان عمره وقتئذٍ حوالي سبع عشرة سنة، و ترىٰ في هذا الكتاب الذي يمثل السنين الأُولى من بلوغه سنّ التكليف، مايُعجبك من روعة التأليف و عمق التحقيق والتدقيق، و مما يزيدك إعجاباً بهذا الكتاب أنه جاء فيه ببعض المناسبة بعض المناقشات الفقهية الدقيقة لماجاء في كلمات أكابر الفقهاء، و هذا مالا يصدر عادة إلاّ من العلماء المحققين الكبار في سنين متأخرة من أعمارهم الشريفة.

فلقد ناقش -رحمه الله- في كتاب «فدك» ما وقع من بعض أكابر العلماء

كصاحب الجواهر -رضوان الله عليه- من الاستدلال على نفوذ علم القاضي بكون العلم أقوىٰ من البينة المعلوم إرادة الكشف منها، ناقش ذلك بقوله:

« وألاحظ أنّ في هذا الدليل ضعفاً مادياً لأن المقارنة لم تقم فيه بين البيّنة و علم الحاكم بالإضافة إلى صلب الواقع، وإنما لوحظ مدىٰ تأثير كل منهما في نفس الحاكم، و كانت النتيجة حينئذٍ أن العلم أقوىٰ من البيّنة لأن اليقين أشد من الظّنّ، و كان من حق المقارنة أن يلاحظ الأقرب منهما إلى الحقيقة المطلوب مبدئياً الأخذ بها في كل مخاصمة، ولا يفضل علم الحاكم في هذا الطور من المقايسة على البينة، لأن الحاكم قد يخطأ كما أن البيّنة قد تخطأ، فهما في شرع الواقع سواء، كلاهما مظنّة للزلل والاشتباه».

وايضا ذكر المرحوم الشيخ آقا ضياء العراقي الذي يعتبر من أكابر المحققين في العصر المتأخر ذكر في كتابه رداً على من استدل لنفوذ علم القاضي بأدلة القضاء بالحق و العدل: «أنه قديكون المراد بالحق والعدل هوالحق والعدل وفق مقاييس القضاء، لاالحق والعدل وفق الواقع، وكون علم القاضي من مقاييس القضاء أول الكلام» واستشهد -رحمه الله- على ذلك بالرّواية الدالة على عقاب رجل قضى بالحق و هو لا يعلم، ببيان أنه لو كان موضوع القضاء هوالحق الواقعي لاالحق وفق مقاييس القضاء، لكان قضاء من قضى بالحق -و هو لايعلم- صحيحاً وضعاً وتكليفاً، ولا عقاب عليه إلاّ بملاك التجري.

و أورد عليه أستاذنا الشهيد (رحمه الله) في كتاب «فدك» بأن هذه الرواية لا تدل على عدم موضوعيّة الواقع للحكم، غاية ما هناك أن نقيّد الأدلة التي ظاهرها كون موضوع الحكم هوالحق والعدل الواقعيين بالعلم، بمقتضى دلالة هذه الرواية على عقاب من قضىٰ بدون علم، فيصبح الواقع جزء موضوع والعلم به جزء آخرللموضوع، ولا بأس بذلك.

و على أية حال فهذا كتاب تاريخي تحليلي بديع عن قصة واحدة من التاريخ، و هي قصة (فدك).

هذا، و بعد ردح من الزمن جاءت لأُستاذنا الشهيد أبحاث في منتهى الروعة، في تحليل تاريخ حياة أئمتنا الأطهار -عليهم السلام- من زاوية عملهم

لإعلاء كلمة الله على وجه الأرض، كان يلقيها على طلاّبه في أيام وفيات الأئمة -عليهم السلام- كأُطروحة شاملة متناسقة لكل أئمة اهل البيت -عليهم السلام- في المنهج الّذي نهجوه لخدمة الإسلام الحنيف.

و جميع أبحاثه -رضوان الله عليه- تَرى فيها إضافة الى الدقّة والعمق مع السعة والشمول منهجيّةً فنيّةً رائعة فى طريقة العَرض.

مؤلفاته:

يحضرني الآن من مؤلفاته ـ رضوان الله عليه ـ مايلي:

١ـ فدك في التاريخ، طبع في سنة ١٣٧٤ هـ.

٢ـ غاية الفكر في علم الأصول، طبع منها جزء واحد في سنة ١٣٧٤ هـ. وقد ذكر السيد الشهيد (رحمه الله) في أول هذا الجزء أنه شرع في تأليف هذا الكتاب قبل ثلاث سنين تقريباً.

٣ـ فلسفتنا طبع في سنة ١٣٧٩ هـ.

٤ـ اقتصادنا طبع في سنة ١٣٨١ هـ في مجلّدين.

٥ـ المعالم الجديدة للأُصول طبعت في سنة ١٣٨٥ هـ لكلية أُصول الدين.

٦ـ الاسس المنطقية للاستقراء، طبعت بتاريخ ١٣٩١ هـ.

٧ـ البنك اللاربوي في الاسلام، طبع قبل الأُسس المنطقية للاستقراء.

٨ـ المدرسة الاسلامية، ألف منها جزئين.

ا ـ الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية.

ب ـ ماذا تعرف عن الاقتصاد الاسلامي ؟

٩ـ بحوث في شرح العروة الوثقىٰ، ألّف منها أربعة اجزاء، وكان تاريخ الطبعة الأُولى لأول جزء منها سنة ١٣٩١.

١٠ـ دروس في علم الاصول، في ثلاث حلقات، والحلقة الثالثة منها في

مجلدين طبعت في سنة ١٣٩٧ هـ.

١١ـ بحث حول المهدي.

١٢ـ بحث حول الولاية.

١٣ـ الاسلام يقود الحياة، ألف منه ست حلقات في سنة ١٣٩٩ هـ بمناسبة نجاح الثورة الاسلامية في ايران:

ا ـ لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية في ايران.

ب ـ صورة عن اقتصاد المجتمع الاسلامي.

ج ـ خطوط تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الاسلامي.

د ـ خلافة الانسان و شهادة الانبياء.

هـ ـ منابع القدرة في الدولة الاسلامية.

و ـ الأُسس العامة للبنك في المجتمع الاسلامي.

١٤ـ بحث في المرجعية الصالحة والمرجعية الموضوعية و سيأتي نصّ ذلك ـ إنشاء الله ـ ضمن هذه الترجمة.

١٥ـ الفتاوى الواضحة، رسالة عملية ألّف منها جزءاً واحداً، ثم أضاف إليها في الطبعة الثانية مقدمة بعنوان (موجز في أُصول الدين) بحث فيها بحثاً مختصراً رائعاً عن المرسل، والرسول، والرسالة، كما يوجد في آخر الكتاب بحث بديع و ممتع بعنوان نظرة عامة في العبادات.

١٦ـ تعليقة على رسالة عملية للمرحوم آية الله العظمىٰ السيد الحكيم و هي الرّسالة المسماة بـ(منهاج الصالحين).

و من طرائف الأُمور أن الأُستاذ الشهيد ـ رحمه الله ـ مضت عليه برهة من الزمان كان له مقلدون كثيرون في شتىٰ المدن العراقية ولعله في خارج العراق أيضاً، و كان يمتنع عن طبع رسالة عمليّة، لأنّه كان شاباً آنذاك، ولعلّ قسماً من المجتمع لم يكن يستسيغ طبع رسالة عمليّة لعالمٍ شاب مع وجود مراجع كبار متقدّمين في السنّ فكان بعض مقلديه يضطرون إلى استنساخ تعليقته على الجزء الأوّل من منهاج الصالحين بخط اليد، و مازلت أنا محتفظا في مكتبتي بنسخة منها استنسختها بيدي.

و بعد فترة من الزمن اقتنع -رضوان الله عليه- بأنه حان وقت الطبع، فطبع تعليقته على الجزء الأول من منهاج الصالحين، وأكملها في الطبعة الثالثة بإضافة التعليق على الجزء الثاني من المنهاج.

١٧- تعليقة على صلاة الجمعة من الشرائع، مازالت غير مطبوعة ولدي نسخة استنسختها بيدي.

١٨- تعليقة على الرسالة العملية للمرحوم آية الله العظمىٰ الشيخ محمدرضا آل ياسين المسماة بـ(بلغة الراغبين) علّق -رحمه الله- عليها في وقت كان عمره الشريف حوالي سبع عشرة سنة و مازالت التعليقة غير مطبوعة.

١٩- تعليقة على مناسك الحج لأُستاذه آية الله العظمىٰ السيد الخوئي، وهي غير مطبوعة، و مازالت محتفظاً منها بنسخة خطية. و قد كتب (رحمه الله) هذه التعليقة عندما أراد التشرف إلى الحج.

٢٠- موجز أحكام الحج و هو رسالة عملية في الحج.

وهناك كتاب باسم «المدرسة القرآنية» ليس بقلمه الشريف، ولكنه استنساخ لمحاضراته الممتعة الّتي أفادها في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، و هي عبارة عن أربع عشرة محاضرة، والمحاضرة الاخيرة ليست في التفسير و إنّما هي في الوعظ والإرشاد، وقد ألقىٰ هذه المحاضرات في أواخر عمره المبارك، و أنا -وقتئذٍ- كنت في قم المقدسة، فلم أحظ بشرف درك هذه المحاضرات القيّمة، لكنني مازلت محتفظاً بنسخة صوتية منها، و قد ضجّ الناس في المحاضرة الأخيرة منها بالبكاء.

كما وهناك محاضرات أُخرىٰ له (رحمه الله) في حياة الأئمة -عليهم السلام- كتب قسم منها استنساخاً من الشريط الصوتي لأبحاثه.

وهناك كتب أُخرىٰ لتلامذته بعنوان تقرير ابحاثه الشريفة.

وهناك كتابات متفرقة له -رضوان الله عليه- من قبيل بعض افتتاحيّات مجلّة «الأضواء» الّتي طبعت بعد ذلك باسم رسالتنا وغيرها.

و قبل أن أنتقل إلى موضوع آخر أودّ أن اقول: إن مطالعة تأليفاته القيّمة كافية في معرفة مدى مواكبة هذا الرجل العظيم لظروف الوقت و مشاكلها

ووضعه للحلول الشافية لها، فحقاً إن أستاذنا الشهيد لم يكن من أولئك المفكّرين التقليديّين الذين لايفكّرون إلاّ في ما تعارف بحثه في الأزمنة السالفة، بل كان عالِماً بزمانه، طبيباً روحيّاً يعالج في كتبه أمراض المجتمع الحاضر، مواكباً لمشاكل الأمّة الاسلاميّة وآلامها وآمالها، يقارع الفلسفات المادّية الحديثة بكتاب (فلسفتنا)، ويُثبت التلازم بين الايمان بالعلم الحديث والتجربة وبين الايمان بالله تعالى، بما له من منطق رصين في كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء)، ويعارض الأصول الاقتصادية الكافرة الحديثة مع إعطاء البديل الإسلامي في كتاب (اقتصادنا) وفي كتيّبات اقتصادية، وحينما يُستفتىٰ من قبل بعض المؤمنين في الكويت عن طريقة تأسيس البنك بلا ربا يؤلّف في الجواب كتابا في البنك اللاربوي، وحينما يتحقّق انتصار الاسلام في إيران يكتب ستّ حلقات لتغطية الحاجات الفكرية الاسلامية المستجدّة في إيران على أساس الإنتصار، وما إلى ذلك مما يدلّ على مواكبته ـ رضوان الله عليه ـ للحياة ولحاجات المسلمين بحكمة وحنكة فائقتين.

رعايته لمشاريع اسلاميّة:

لم تكن رعاية أستاذنا الشهيد -رضوان الله عليه- تختصّ بالمشاريع الاسلامية التي تكون من تأسيسه او تنسب اليه في عرف المجتمع، بل كان لايبخل عن بذل الرعاية لكل مشروع اسلاميّ حتى غير المنتسب اليه ما لم يأب أصحابه عن ذلك ، و من امثلة ذلك مايلي:

١- مدرسة العلوم الاسلامية:

كانت هذه مدرسة علميّة مؤسّسة من قبل المرجع المرحوم آية الله العظمى السيد محسن الحكيم -تغمّده الله برحمته، و هي مدرسة ذات صفوف منظّمة لطلاّب العلوم الدينية، و كانت لأستاذنا الشهيد -رحمه الله- رعاية ابويّة خاصّة لهذه المدرسة عن طريق عدد من طلاّبه الأفاضل الذين كانوا يُشرفون على هذه المدرسة او يدرّسون فيها.

٢- جماعة العلماء فى النجف الاشرف:

كان هذا مشروعاً إسلاميّاً قام به ثلّة من العلماء الأكابر في النجف الاشرف في عهد عبدالكريم قاسم و كان أستاذنا الشهيد -رحمه الله- آنذاك في عنفوان شبابه، و لم يكن عضواً في جماعة العلماء، و رغم ذلك كان يرعىٰ بأبوّته

هذا المشروع المبارك و كان يرتبط بشكل و آخر بعلقيّته المتميّزة الجبّارة و هنا أترك الحديث لسماحة السيد محمدباقر الحكيم حفظه الله لكي يحدّثنا بعض الكلام عن جماعة العلماء، فإليك بعض المقاطع من مقالِه الذي نشر في مجلّة الجهاد العدد الرابع عشر الصادر بتاريخ جمادى الثانية من سنة ١٤٠١ هـ قال حفظه الله :

(لابدّ من أجل أن نفهم عمق الأحداث التي سوف أتناولها والمواجهة التي وقعت بين الإمام الشهيد الصدر رضوان الله عليه و حزب البعث في العراق من أن نرجع الى بدايات سنة ١٣٧٨ أي بعد التغيير في الحكم الذي حصل في العراق بعد انقلاب الرابع عشر من تموز عام ١٩٥٨م.

فقد ظهرت على سطح المسرح السيّاسي في العراق مجموعة من التيّارات السياسيّة والفكريّة بعد أن حصل الشعب العراقي نتيجة الانقلاب على بعض المكاسب السياسيّة والاجتماعيّة.

وقد احتدم الصراع في المرحلة الأولى بين التيار الماركسي ـ الذي كان يقوده الحزب الشيوعي العراقي والذي كان يحصل على الدعم المعنويّ من قائد الانقلاب عبدالكريم قاسم من جانب و مجموعة التيارات السياسية الأخرى، كالتيّار القومي الذي كان يجمع بين الناصريين و البعثيين و غيرهم والذي كان له وجود سياسي في الحكم و في الشارع بسبب الدعم الذي كان يحصل عليه من الجمهورية العربية المتحدة حينذاك بقيادة جمال عبدالناصر، وكالتيار الاسلامي الذي كانت تتعاطف معه جماهير واسعة من الشعب العراقي المسلم دون أن يكون له وجود سياسي قوي عدا بعض الأحزاب السياسية الإسلاميّة الصغيرة.

وقد وجد علماء النجف الأشرف أنّ من الضروري أن يطرح الاسلام كقوة فكريّة و سياسيّة أصيلة تنتمي إلى السماء و تمتدّ جذورها في الشعب المسلم.

و ولدت من أجل ذاك أطروحة (جماعة العلماء) التي يمكن أن نقول بحق أن وجودها يرتبط بشكل رئيسي بعقليّة السيّد الشهيد الصدر واهتمامات المرجعيّة الدينية و طموحاتها الكبيرة التي كانت تتمثل بالمرحوم الامام السيد

محسن الحكيم بالاضافة إلى الشعور بالحاجة الملحّة لمثل هذه الأطروحة لدىٰ قطّاع واسع من الأمة. ورغم أن السيّد الشهيد رضوان الله عليه لم يكن أحد أعضاء جماعة العلماء لصغر عمره إلاّ أنّه كان له دور رئيسي في تحريكها وتوجيهها كما ذكرت ذلكَ في مذكراتي عن جماعة العلماء في النجف الاشرف.

و من خلال ذلك تمكن علماء النجف الأشرف أن يطرحوا الخطّ الإسلامي الصحيح، و يعملوا على إيجاد القوّة السياسيّة الاسلاميّة المتميّزة.

و قد باشرت جماعة العلماء - بالرغم من قوّة الاحداث و عدم توفر الخبرة السياسيّة الكافية و تخلف الوعي الإسلامي السياسيّ في الأمّة - عملها من أجل إرساء قواعد هذا الخط الاصيل و ذلكَ من خلال بعض المنشورات والاحتفالات الجماهيريّة و الا تصالات ببعض قطاعات الشباب و إصدارها لمجلّة الأضواء الإسلامية التي كانت تشرف عليها لجنة توجيهيّة مكوّنة من شباب العلماء كان لها اتصال وثيق بالسيد الشهيد الصدر..

بعد مضي أقل من عام تمكّنت جماعة العلماء من بناء قاعدة اسلاميّة شابّة، و لذا قرّرت هذه الجماعة إصدار نشرة الأضواء الاسلاميّة كأداة للتعبير عن وجودها من ناحية ولمواصلة السير في الطريق الذي رسمته من ناحية ثانية...

و قد بعثت مجلّة الأضواء من خلال خطّها الفكريّ والسياسيّ و من خلال ما رسمته من معالم الطريق الاسلامي و خطوطه العريضة و بالأخص الخطوط التي كانت ترسم ضمن موضوع (رسالتنا) الذي كان يكتبه السيد الشهيد الصدر باسم جماعة العلماء و باذنها طبعاً بعث الروح الاسلاميّة في قطّاعات واسعة من الجماهير...

و سافرت الى لبنان في سنة ١٣٨٠ هـ حيث كانت طموحاتنا أن ننقل افكارنا الى ذلكَ البلد، و ودعت السيد الأستاذ الشهيد حيث كان في الكاظميّة حينذاك بعد أن عشت معه أيّاما، و كنت أراسله باستمرار في رسائل طويلة و كان يجيبني بأخرىٰ يتحدث فيها عن عواطفه الفيّاضة و همومه الاسلاميّة. هذه الرسائل التي أرىٰ فيها أنّها أعزّ ما أحتفظ به من ذكريات تلكَ الأيّام.

و في هذه الرسائل بدأ السيد الاستاذ الشهيد يحدثني عن هجمة قاسية شرسة قام بها حزب البعث تسترت ببعض أهل العلم من أعضاء جماعة العلماء و غيرهم الذين انكشف لهم حقيقة هذا الحزب كما تكشفت لنا حقيقته نتيجة الوعي الإسلامي الذي بعثه السيد الشهيد فينا...

فلقد كانت الواجهة في هذه الهجمة بعض من ينتسب الى اهل العلم، ولكن كانت يد حزب البعث وراءها حيث يطرح السيد الاستاذ في بعض رسائله بأنّ المحامي (حسين الصافي) الذي كان معمماً من قبل، و من عائلة علميّة وله صِلات شخصيّة و طيدة ببعض أهل العلم، و مسئول حزب البعث العربي في النجف الأشرف كان وراء هذه الحملة و تحدث إلى بعض الأشخاص لإثارتهم. فقد كتب السيد الشهيد في صفر من سنة ١٣٨٠ هـ يقول:

«... لقد كان بعدكَ انباء وهنبثة و كلام و ضجيج و حملات متعدّدة جُنّدت كلّها ضد صاحبك و بغية تحطيمه ... ابتدأت تلكَ الحملات في أوساط الجماعة التوجيهية المشرفة على الأضواء أو بالأحرىٰ لدىٰ بعضهم و من يدور في فلكهم فأخذوا يتكلمون و ينتقدون ثم تضاعفت الحملة و إذا بجماعة تنبري من أمثال (حسين الصافي) -ولا ادري ما اذا كانت هناكَ علاقة سببية و ارتباط بين الحملتين أولا- تنبري هذه الجماعة... فتذكر عني و عن جماعة ممن تعرفهم شيئاً كثيراً من التهم من الأمور العجيبة...».

و من الملاحظ انّه استعمل البعثيّون في هذه الحملة اسلوبين رئيسيين:

الاوّل- اسلوب الاتهام بأن هذه المجلة لا تعبّر عن راي جماعة العلماء. و إنّما هي تعبّر عن رأي تنظيم سياسيّ ديني سريّ و يستغل اسم جماعة العلماء. و قد كان الاتهام بالتنظيم السياسي في تلكَ الفترة الزمنيّة يعتبر تهمة شنيعة بسبب التخلّف السياسي الديني في أوساط المتدينين و بالأخص أهل العلم منهم.

الثاني- موضوع (رسالتنا) الذي يكتب باسم جماعة العلماء، وكان يكتبه السيد الشهيد الصدر دون أن يعرضه على احد منهم فقد كتب السيد الشهيد نفس الفترة يقول:

«كما أنّ هناك زمة من الاشكالات والاعتراضات لدىٰ جملة من الناس أو الآخونديّة في النجف على النشرة و خاصة (رسالتنا) باعتبار أنها كيف تنسب إلى جماعة العلماء مع أنها لم توضع من قبلهم ولم يطّلعوا عليها سلفاً، و إنّ في ذلكَ هدراً لكرامة العلماء، هذا في الوقت الذي يقول الأخ... إنّ الكلمة في بغداد متفقة على أنّ رسالتنا كتابة تجديد وابتكار تختص بمستواها الخاص عن بقيّة الأضواء».

و قد كتب في ٦/ربيع الأوّل/١٣٨٠ «لا استطيع ان اذكر تفصيلات الأسماء في مسألة جماعة العلماء و حملتها على الأضواء... ولكن أكتفي بالقول بأن بعض الجماعة كان نشيطاً في زيارة أعضاء جماعة العلماء لإثارتهم على الأضواء و على (رسالتنا) حتىٰ لقد قيل إنّ الشيخ الهمداني الطيب القول قد شوّهت فكرته عن الموضوع... و هذا الذي حصل بالنسبة للشيخ الهمداني حصل بالنسبة إلى جملة من الطلبة مع الأختلاف في بعض الجهات...».

و قد كتب ايضاً: «فإنني اجيبك على سؤالكَ فيما يخصّ من موقف الخال، فإنّ الشيخ الخال كان في الكاظميّة بعيداً عن الأحداث نسبيّاً ولم يطّلع إلاّ على سطحها الظاهريّ، و هو ماضٍ في تأييده للأضواء و مساندته لها و قد طلب... أن يكتب إلى بعض جماعة العلماء لتطييب خاطرهم و جلب رضاهم عن الأضواء... فكتب إلى... و أخبره بأنّ الأضواء لم تكن تصدر إلاّ بعد مراقبته و اشرافه و إنها تناط الآن... كما أخبره بأنّ كاتب (رسالتنا) سوف ينقطع عن الكتابة[1]...».

و أيضاً كتب السيّد الشهيد: «فقد حدّثني شخص في الكاظميّة إنّه اجتمع به في النجف الأشرف فأخذ يذكر عني له سنخ التهم كالها حسين الصافي من دون مناسبة مبرّرة. و على كل حال عسىٰ أن يكون له وجه صحة في عمله إنشاءالله».

و قد كانت لهذه الإثارة دور كبير في تحريك جماعة العلماء بالخصوص ضدّ

---

(١) وبالفعل انقطع الاستاذ الشهيد عن كتابة رسالتنا ولهذا ليست جميع الأعداد لرسالتنا من الأستاذ الشهيد.

السيّد الشهيد و المجلّة بخلاف الأسلوب الأوّل فإنّ دوره الأساسيّ كان في أوساط المتشدّدين من أهل العلم البعيدين عن التيار الاسلامي و همومه ومشاكل الأمّة و انحرافاتها الفكريّة والسياسيّة و لذا كان تاثيره على جماعة العلماء محدوداً...

و قد أحسن السيّد الأستاذ الشهيد الصدر في معالجة الموقف بهدوء حيث تمكّن أن يثبت حينذاك أنّه لاينتمي إلى تنظيم سياسي معيّن، كما أنّه منحت اللجنة التوجيهيّة لجماعة العلماء الاشراف الفعلي على المجلة و على موضوع (رسالتنا). و تمسّك بالصبر والسكوت فقد كتب يقول: و امّا واقع الأضواء هنا فهو واقع المجلة المجاهدة في سبيل الله و قد هدأت -والحمدلله- حملة جماعة العلماء عليها بعد أن تمّ اشعارهم بأنّهم المشرفون عليها غير أنّ حملة هائلة -على ما اسمع- يشنّها جملة من الطلبة، و من يسمىٰ بأهل العلم أو يحسب عليهم، و هي حملة مخيفة و قد أدّت -على ما قيل- إلى تشويه سمعة الأضواء في نظر بعض أكابر الحوزة حتىٰ كان جملة ممن يسميهم المجتمع الآخوندي مقدّسين أو وجهاء لايتورّعون عن إلصاق التهم بالأضواء و كل من يكتب فيها...».

و من الجدير بالذكر أنه كان الإخوان في اللجنه التوجيهيّة يتسامحون في تقديم ما يكتبونه إلى الجماعة للإشراف المباشر عليه خوفاً من ملاحظات تبديها الجماعة تمسّ الصيغ الجديدة التي كانوا يقدّمونها للأفكار الإسلاميّة التي كانت تمدّ التيار الإسلامي الواعي بالوقود والعطاء.

ولكنّ التجربة التي مارسوها بعد الضجّة- دلّت على أن جماعة العلماء كانت على درجة من الوعي تجعلها لا تعارض مثل هذه الأفكار بل تمنحها التأييد والقبول. لأنه يشهد رضوان الله عليه بعد ذلكَ في تاريخ ١٨ ربيع الأوّل يقول: «واسرة الأضواء التي لاغبار عليها وجه من الوجوه مورد للاطمئنان الكامل، و هم يعرضون مقالاتهم على الثلاثة[1] و لم يصادفوا لحدّ الآن مشكلة

(١) الظاهر ان المقصود هم: اية الله الشيخ مرتضىٰ ال ياسين واية الله الشيخ حسين الهمداني واية الله الشيخ خضر الدجيلي تغمدهم الله برحمته.

مبدئيّة في هذا المقام والحمدلله ربّ العالمين».

«حدسي أنّ الأضواء سوف تستمر إن شاء الله تعالى لأنّها تتمتّع الآن برصيد قويّ من الداخل والخارج، فمن الخارج بلغت عدد الاشتراكات... و من الداخل تتمتع برضا جماعة العلماء».

و هكذا تمكّن السيد الشهيد (رضوان الله عليه) بحكمته و صموده و صبره أن يواصل طريقه مع إخوانه و تلامذته في الجهاد، و أن يقفوا جميعاً في وجه هذه الهجمة الشرسة التي استغلّت أخسّ المشاعر في الإنسان و استعملت أخبث الأساليب. و تمكن بسبب ذلكَ الخط الإسلامي الأصيل أن يستمرّ في تفاعله مع الأمّة والتأثير فيها).

انتهىٰ ما أردت نقله من مقاطع من مقال سماحة السيّد الحكيم حفظه الله.

٣ـ كليّة أصول الدين:

و كانت كليّة أصول الدين هى الأخرى من المشاريع التى لم تكن تنسب فى عرف المجتمع وقتئذٍ إلى استاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ ولكنّها كانت تحظىٰ برعايته الابويّة البارّة، و قد كتب الأستاذ كتاب المعالم الجديدة في علم الأصول لأجل هذه الكليّة كى يدرّس فيها.

و قد جاء في كتاب الجهاد السياسي مانصّه: «كان السيد الشهيد مشاركاً فى مشروع تأسيسها وافتتاحها، ثم كان مساهماً بالقسط الاوفر في منهجها و طريقة عملها و شئونها المهمّة والثقافيّة بالخصوص. و فيما عدا ذلكَ فإنّ السيّد الشهيد قد كتب مادّة (علوم القران) للسنة الاولى و نصف السنة الثانية، و ظلّت هذه المادة تدرّس لمدّة الأربع سنوات الأولى، كما كتب مادة الإقتصاد الإسلامي والذي كان يدرّس في الكليّة أيضا. كما أنّ مساهمة السيّد الشهيد في مجلة رسالة الاسلام التي تصدرها الكليّة كانت مساهمة فعّالة».

طلاّبه:

ربّى ـ رضوان الله عليه ـ جيلين من العلماء النوابغ:

الجيل الأوّل: نخبة من الفضلاء الأذكياء التحقوا بدرسه في أوّل أو أوائل الدورة الأُولى لأبحاثه الأُصولية، و بعضهم كان متشرفاً بالتلمذة لديه من قبل ذلك، حيث كان يحضر درس استاذنا الشهيد فى «كفاية الأُصول» للآخوند الخراساني (رحمه الله) قبل شروعه في تدريس ما يسمّى ببحث الخارج، فتخرّجوا على يده ـ قدس سره ـ على مستوى الاجتهاد، أو ما يقرب من الاجتهاد.

والجيل الثاني نخبة ثانية من الفضلاء الأذكياء، التحقوا بدرسه في أواخر الدورة الأُولى لأبحاثه الأُصولية، واستمروا معه في الدورة الثانية إلى أن تخرجوا على يده ـ رحمه الله ـ على مستوى الاجتهاد، أو ما يقرب منه.

وهناك طلاّب آخرون استفادوا ـ أيضاً ـ من منهله العذب، على الخصوص في الدورة الثانية التي أصبح الحضور فيها عامّا تقريباً.

وله ـ رضوان الله عليه ـ صفوة من الطلاب من الجيلين الذين أشرنا اليهما، ومن غيرهما، وصل مستوىٰ تبادل العواطف بينهم و بين أُستاذهم إلى ما قد يصعب تصوره على غيرهم الذين لم يعيشوا تلكَ الحالة التي لا توصف، فأُولئك الصفوة كانوا مخلصين لأُستاذهم و محبّين إياه بأشد من حبهم لآبائهم وأولادهم، وكانوا يفدونه بأنفسهم.

كان يتشرف بعضهم بخدمة الأُستاذ في بيته الواقع في سوق العمارة قريبا من مدرسة السيد البروجردي الصغرى، في البرهة التي كانوا يحسّون فيها بأن النهار مظلم أمامهم كاللّيل أو أشد ظلاماً، على أثر طغيان البعث الكافر وعتوّه، ورغم هذا حينما كانوا يجلسون بحضور الأُستاذ في بيته، و يصغون إلى دُرر الكلام التي ينثرها عليهم، كانوا ينسون كل شئ، غارقين في الالتذاذ بصحبته بما يفوق الوصف، و كأنهم في دارالخلد.

أمّا الأُستاذ فكان يغمر أُولئك الصفوة بحنانه و رأفته وعواطفه النّبيلة وحسّه المرهف العظيم، لم يعرف نظيره من الآباء والأُمّهات تجاه أولادهم. وأكتفي هنا بتسجيل مثال واحد يجسّد لكَ مدى عواطفه الشفافة الرقيقة تجاه تلاميذه البرره، ألاوهي الرسالة الصوتية التي أرسلها إلى من هاجر من طلاّبه إلى إيران -وقتئذٍ- فراراً من البعث الكافر، و إليكم نصّ الرّسالة:

بسم الله الرحمن الرحيم

«السلام عليكم أيها الأحبّة من أبيكم البعيد عنكم بجسمه، القريب منكم بقلبه، الّذي يعيشكم في أعماق نفسه و في كُلّ ذكرياته، لأنكم تعبير حيّ حاضر عن تاريخه و ماضيه، و امتداد نابض بواقعه و حاضره، و أمل كبير لمستقبل هذه الأمّة.

يا صفوة الأحبّة نبلاً و وفاءً و إخلاصا وحباً، يا من افتقدتُهم أو افتقدت قربهم -على الأصح- وأنا أحوج ما أكون إليهم، و أشد ما أكون طلباً لعونهم، يا من بنيتهم ذرّة فذرّة، و واكبت نموّهم الطّاهر قطرة فقطرة، وعشت معهم السّرّآء و الضّرّآء واليسر والبلاء، و لم ينفصلوا عني في أي لحظة من لحظات اللّيل العبوس، أو النهار المشرق، يا من أجدهم رغم ابتعادهم، و أجدهم في كل ما حولي رغم خلوّ الديار منهم، و كيف لا أجدكم يا أولادي معي و كل شئ في نفسي أو خارج نفسي يذكّربكم، ويشير إليكم، وينبّه إلى أيامكم، وهل هناك أقوى دلالة و أعمق إشارة في هذا المجال من الفراغ الّذي خلّفتموه في هذه الرّحاب، في هذه الديار، هذا الفراغ الّذي يصرخ بأسمائكم باستمرار، لأنه فراغ رهيب عاطفيّا و منطقيّاً، إنّ بصمات أصابعكم على كل جوانب

حياتي أينما التفتّ، أينما توجهت وجدت لهذا أو ذاك منكم، فأين الطيّبون البررة؟ و أين أُولئكَ الذين كان هذا الانسان الّذي رعاهم يجد في قربه منهم معنىٰ من معاني حياته؟ و امتداداً من امتدادات أمله؟ أين الأوّلون الّذين سبقوا إخوانهم بالهجرة قبل سنين! و أين الباقون و اللاّحقون الذين تتابعوا خلال سنين جماعات و وحدانا. إنّ مَثَل أبيكم كما كتبت إلى أحدكم[1] مثل الشجرة تنمو أغصانها وتورق، و تمتدّ في الفضاء عالياً، ولكن تتمزق من داخلها، جذورها وأعصابها الممتدة في الأرض.

إنّ لحظات سوف تبقىٰ خالدات ـ وكل لحظاتكم خالدات في نفس أبيكم ـ إنّ لحظةَ وقوفك أيّها السعيد[2] في فوهة السُلّم و أنت تودّعني و تبكي، إن تلكَ اللحظة ما نسيتها ولن أنساها أبداً، لانها اللحظة الّتي تصور البنوّة البارّة. إن تلكَ اللحظة التي ودّعتني فيها يا آقاي أخلاقي[3]، و أنت تعيش لحظة من أحرج لحظاتك، ودّعتني و كنت أُحسّ بأنكَ تُنتزع انتزاعاً، وأنّكَ تتمزق تمزّقاً، إن تلكَ اللّحظة لايمكن أن أنساها.

إن تلك اللحظة التي لم تستطع فيها يا أبا أحمد[4] أن تودّعني، أوأن أُلقي نظرةً أخيرة عليك، إن تلكَ اللحظه تمزّقني أنا تمزّقاً و تمزيقاً. ولئن كنت أعيش مأساة فراقكم أيّها الأحبّة، فأنا ـ في الوقت نفسه ـ أشعر من خلال هذه المأساة بانتصاركم، لأنكم أثبتّم من خلالها كلّ ما يودّ الأب أن يراه في أبنائه من ثبات و نبل و شهامة و إخلاص و وفاء، و هذا أقصىٰ ما يُسعد الاب، و ما يشعره بامتداده في أبنائه، فأنتم معي على الرغم من الزّمان، و على الرغم من المكان، ولتكن هذه المعيّة في الله، و من أجل الله، تعبيراً حيّاً عن لقائنا باستمرار، إلى ان يجتمع الشمل، و تعود الاغصان إلى الشجرة الأُمّ.

إن مقوّمات الصّمود والثبات والاستمرار في الحياة هي الحبّ والأمل

---

(١) كان هذا المضمون مكتوباً في رسالة منه (رحمه الله) إليّ.

(٢) المقصود هوالشيخ سعيد النعماني وهو أحد مخلصيه الأعزّاء، وهويعيش اليوم في طهران.

(٣) هوالشيخ عباس الأخلاقي، أحد طلاّبه البررة، وهو اليوم يعيش في قم المقدسة.

(٤) هوالسيد عبدالهادي الشاهرودي، أحد طلابه المخلصين وهويعيش اليوم كأمام جمعةٍ في(علي آباد كتول).

والثقة، و نحن جميعاً نملك هذه العناصر الثلاثة، نسأل الله سبحانه و تعالى أن يقرّ عيني بكم و يرعاكم بعينه الّتي لا تنام، و يجعل منكم دائماً و أبداً المستوىٰ الأمثل في سلوكه و ورعه وإيمانه و درسه و علمه، لكي تكونوا المثل والقدوة والامتداد و الأمل الكبير في حياة المسلمين. والسّلام عليكم من قلب لا يمّل الحديث معكم ورحمة الله وبركاته».

و كان الأُستاذ ـ رحمه الله ـ حينما سجّل هذه الرسالة في الكاسيت لإرسالها إلى طلاّبه، كانت الدموع تجري من عينيه على ما قاله الشيخ محمد رضا النعماني و هو أحد طلابه الأعزّاء، قال حفظه الله: «لو تراه وهو يتحدث ـ و أنا الوحيد الذي رأيته يتحدث ـ والدّموع تجري من عينيه و أراه يعصر بيديه، ولولا وجودي معه في الغرفة فلست أدري ماذا سيصنع، و ماذا سيقول، فهو حياءً مني تماسك و صبر حتىٰ خرجت هذه الكلمة».

ولست أنا بصدد سرد أسماء طلابه الأعزاء و قد وردت اسماء بعضهم في ثنايا كتابنا هذا، ولو كنت بصدد سرد أسمائهم لصعب على ذاكرتي حصرهم و هم كثيرون و منتشرون في بلاد الله العريضة، ولكني أذكر هنا إسمين ممن تتلمذوا على يده في درس الكفاية، و استمروا معه فيما اصطلح عليه في الحوزات العلمية ببحث الخارج، وأذكر اسماً واحداً من الجيل الثاني الذين التحقوا ببحثه الشريف في أواخر الدورة الأُولى:

١ ـ السيد محمد باقر الحكيم:

ابن المرحوم آية الله العظمىٰ السيد محسن الحكيم ـ رحمه الله ـ تتلمذ على يد الأُستاذ الشهيد في درس الكفاية، و استمرّ معه في بحث الخارج، وحضر قسماً كبيراً من البحث فقهاً و أُصولاً، واعتقل من قبل البعث الكافر المسيطر على العراق الجريح مرتين، و حكم عليه في المرة الثانية بالسجن المؤبّد، و بعد مضيّ سنة و نصف تقريباً على سجنه شمله ما يسمىٰ بالعفو العام من قبل الدولة، وبعد فترة من الزمن خرج من العراق إلى سوريه، واليوم يعيش في إيران الاسلام ويمارس دوره السياسي رئيساً للمجلس الأعلى للثورة الاسلامية في العراق.

٢ـ السيد نورالدين الإشكوري:

ابن المرحوم حجةالاسلام السيد علي الاشكوري ـرضوان الله عليهـ تتلمذ على يد الأُستاذ الشهيد في الكفاية، واستمرّ معه في بحث الخارج فقهاً وأُصولاً، إلى أن ذهب كعالم دين إلى (ذي الكفل) ثم انتقل كعالم ـأيضاًـ إلى الكاظمية، كان يمارس نشاطه الديني مع الناس، و يدرّس في نفس الوقت ثلة من علماء الكاظمية وبغداد، ثم انتقل مرة أُخرىٰ الى (ذي الكفل) و بعده انتقل إلى الحلّة واستمرّ في نشاطه الديني مع الناس في الحلّة والإشراف على وضع عدد من علماء الحلّة، إلى أن سفّرته الحكومة الجائرة في العراق إلى إيران، و عندئذٍ مارس فترة من الزمن نشاطه العلمي في قم المقدسة، ثم انتقل كعالم دين إلى قزوين، ثم نفته حكومة الشاه المقبور من مقرّ عمله إلى بلد من البلاد الواقعة في الجانب الشمالي لخراسان يسمىٰ (درگز) قريبا من الحدود الروسية، ثم أُفرج عنه في أواخر أيّام الشاه التي أُفرج فيها عن باقي العلماء المبعّدين ـأيضاًـ نتيجة للضعف الذي اصيبت به الحكومة في مقابل الثورة الاسلامية.

وهو اليوم يعيش في كرج و يمارس عمله كعالم دين في تلكَ المنطقة.

٣ـ السيد محمود الهاشمي:

ابن المرحوم الحجة السيد علي الحسيني صاحب كتاب الدراسات ـرحمه اللهـ إلتحق ببحث الأُستاذ في أواخر الدورة الأُولى واستمرّ معه في الدورة الثانية إلى قسم ممّا يسمّى بالمباحث العقليّة إلى أن هاجر إلى إيران، و حضر في تلكَ المدة أبحاثه الفقهيّة أيضاً. أُعتقل من قبل حزب البعث في العراق، و عذّب تعذيباً لايطاق، بتهمة انتمائه إلى حزب الدّعوة الاسلامية، ثم أُفرج عنه بعنوان البراءة من التهمة، وحظى أخيراً بإجازة الاجتهاد من قبل أُستاذنا الشهيد ـرحمه اللهـ في ٢٧/ربيع الثاني/١٣٩٩ هـ.

وهو اليوم يمارس نشاطه العلمي في قمّ المقدسة، و يمارس نشاطه السياسي ناطقاً رسمياً للمجلس الأعلى للثورة الاسلامية في العراق.

الأخلاق الفاضلة لأُستاذنا الشهيد:

لاأستطيع أن أقول شيئاً تحت هذا العنوان عدا كلمة واحدة: وهي أن أخلاقه الفاضلة كانت تذكّرنا بما سجلّ التاريخ عن الأنبياء والمرسلين، والائمة المعصومين -عليهم السّلام-، وحكاه لنا القرآن الكريم عن الرّسول الأعظم -صلى الله عليه وآله وسلم- بقوله تعالى: (إنَك لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ) و بقوله تعالى (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ الله لِنْتَ لَهُمْ، وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ القَلْبِ لانْفَضُّوْا مِنْ حَوْلِك).

و قد يترائىٰ للقارئ الكريم أني مبالغ فيما قلت، غير أنك تستطيع أن تستدل على ذلك ببعض الحكايات التي مضىٰ ذكرها تحت عنوان «ذكريات عن حياته -قدس سره-» و كذلك بعض الحكايات الّتي سيأتي ذكرها -إنشاء الله- في فصل استشهاده، نقلاً عن الشيخ محمدرضا النعماني حفظه الله.

أولاده:

تزوج -رحمه الله- بإحدىٰ بنات عمه وهي أُخت السيد موسى الصدر رئيس المجلس الشيعي الأعلى في لبنان، ورزقهما الله تعالى خمس بنات وابناً واحداً سمي بجعفر وهو رابع الأولاد.

إستراتيجيّته السياسية في العمل الإسلامي:

إن الأُستاذ الشهيد (رحمه الله) مرَّ بأدوار عديدة في عمله الإسلامي، والتطور المشهود في أساليب عمله يرجع إلى عدة أسباب:

١ـ إن العمل المتكامل في فترة طويلة نسبياً من الزمن، بطبيعته يتطلّب المرحليّة والتطوّر والتغيّر بمرور الزمن، بمعنىٰ أنّ ما يصح من العمل في مرحلة منه قد لايصح في المرحلة المسبقة، والعكس هنا ـأيضاًـ صحيح.

٢ـ إن تبدّل العوامل الخارجيّة الّذي قد لايكون من أول الأمر بالحسبان، يؤثر لامحالة على طريقة العمل.

٣ـ إن أصل النظرية في أُسلوب العمل قدتنضج و تتكامل و تتطور في ذهن الإنسان بمرور الزمان، مما يؤثر على أُسلوب العمل و يؤدّي إلى تطويره.

إن أُستاذنا الشهيد ـرحمه اللهـ أسّس في أوائل شبابه حزباً إسلاميّا باسم «حزب الدّعوة الاسلامية» و كان هذا في وقته تقدماً ملحوظاً في الوعي السياسي، بالنسبة لمستوى الوعي المتعارف آنئذٍ في الحوزة العلمية في النجف الأشرف، حتىٰ أن كثيراً من المتديّنين بالتديّن الجافّ آنذاك كان يرمي من ينتمي إلى حزب إسلامي ـفضلاً عمن يؤسّس حزباً إسلاميّاًـ بالانحراف عن خط الاسلام الصحيح، وبالارتباط بالاستعمار الكافر، وكل من كان يدّعي ضرورة إقامة الحكم الإسلامي كان يُتّهم بمثل هذه الإتهامات، لأنّ إقامة

الحكم الإسلامي لا تكون في نظرهم إلاّ بعد ظهور الإمام صاحب الزمان، عجلّ الله فرجه الشريف.

أما تاريخ تأسيسه ـ رحمه الله ـ لهذا الحزب، فهو عبارة عن شهر ربيع الأوّل من سنة ١٣٧٧ هـ، حسب ما قاله الحاج محمد صالح الأديب حفظه الله، وهو يعدّ أحد اعضاء النواة الأُولى، أو يُعدّ إحدىٰ اللّبنات الأوّليّة لبناء صرح الحزب.

و ـ أيضاً ـ قال الحاج محمد صالح الأديب: إنّ السّيّد الشهيد (رحمه الله) خرج من التنظيم بعد تأسيسه إيّاه بحوالي أربع سنين و نصف أو خمس سنين.

و كانت قصة خروجه من التنظيم على ما حدثنا الحاج الأديب حفظه الله، مايلي:

«كثر الكلام من قبل بعض المغرضين لدىٰ المرحوم آية الله العظمىٰ السّيّد الحكيم ـ قُدّس سرّه ـ على الشّهيد الصّدر (رحمه الله) بحجة تأسيسه للحزب أخيراً جاء (حسين الصافي) و هو رجل بعثي لئيم جاء إلى المرحوم آية الله الحكيم و قال: إن السّيّد الصدر و آخرين ممن ذكر أسماءهم، قد أسسوا حزباً باسم حزب الدعوة الإسلاميّة، و بهذا سيهدمون الحوزة العلميّة، وبدأيهدّد ويتكلّم ضدّ من أسماهم مؤسسين للحزب، فنهره آية الله العظمىٰ السيد الحكيم و قال له: أفأنت أحرص على مصالح الحوزة العلمية من السيد الصدر؟!! ثم أخرجه من بيته بذلّ و هوان، ثم أرسل ـ رضوان الله عليه ـ أحد أولاده إلى السيد الصدر (رحمه الله) و قال له عن لسان والده: إنّ دعم كل الوجودات الإسلاميّة و الأعمال الإسلامية هو من شأنك و مما ينبغي لكَ أن تقوم به، أمّا أن تحسب على جهة إسلامية معيّنة و حزب خاص فهذا مما لاينبغي لمن هو مثلكَ في المقام العلمي و الاجتماعي الشامخ، والذي يجب أن يكون دعامة لكل الأعمال الإسلاميّة من دون التأطّر بأطار خاص. قال السيد الشهيد (قدّس سره) سأُفكر و أتأمّل في الأمر، و في اليوم الثاني أرسل (رحمه الله) رسالة مفصّلة إلى حزب الدّعوة عن طريق الحاج محمد صالح الأديب، و كانت خلاصة ما هو مكتوب في الرسالة بعد التّأكيد الشّديد على ضرورة استمراريّة

عمل «حزب الدعوة الاسلامية» والاشادة الكبيرة بذلكَ : أنّ آية الله الحكيم طلب مني أن لا أكون في التّنظيم، و أنا أفهم أنّ هذا رأي إلزامي له، و عليه فأتوقف الآن عن الانتماء إلى التنظيم، طالباً منكم الاستمرار بجدّ في هذا العمل، وأنا أدعمكم في عملكم الإسلامي المبارك ». انتهىٰ ما أخذته من الحاج صالح الأديب حفظه الله.

و بعد ذلكَ مضت الأيام واللّيالي، إلى أن تصدّى السيد الشهيد الصدر -رحمه الله- للمرجعيّة بالتدريج من بعد وفاة المرحوم آية الله العظمىٰ الحكيم، وطرح أخيراً فكرته عن ضرورة الفصل بين جهاز المرجعيّة الصالحة والتنظيم الحزبي، بسبب أن المرجعيّة الصالحة هي القيادة الحقيقيّة للأُمّة الإسلاميّة وليس الحزب، وانما الحزب يجب عليه أن يكون ذراعاًمن أذرع المرجعيّة و تحت أوامرها،والتشابك بين التّنظيم الإسلامي والجهاز المرجعي يربك الأمور.

و ما يدرينا لعلّ الأُستاذالشهيد (رحمه الله) كان مؤمناً بهذه الفكرة منذ تأسيسه للحزب، و إن أجّل إبرازها للوقت المناسب، فلم يكن هناك تناقض بين المرحلتين من عمله.

و قد أنشأ -رحمه الله- في بيته ضمن العشرة الأخيرة من سني عمره المبارك ، مجلساً أُسبوعيّاً كان يضمّ عينة طلاّبه، و كان يتداول معهم البحث في مختلف الأُمور الاجتماعية و القضايا الأساسية، و كانت تطرح في هذه الجلسات الكثير من مشاكل المسلمين في شتىٰ أرجاء العالم، و كان يبرز لمن يحضر هذه الجلسات مدىٰ تبنيّ الأُستاذ الشّهيد لتلبية حاجات المسلمين في كل مكان من البلاد الإسلامية و غيرها، و تفكيره الدائب في كل ما ينفع الإسلام والمسلمين، و تخطيطه الحكيم للحوزات العلمية، وملأ الشواغر العلمائية في كل بلد يوجد فيه تجمّع إسلامي، ولإرشاد العاملين ضدّ الكفر والطّاغوت في جميع البلدان،و تنشيط الحيويّة في المسلمين جميعاً، و ما إلى ذلكَ ولست هنا بصدد سرد الأبحاث الّتي كانت تدار في تلكَ الجلسات الاسبوعية إلاّ بالمقدار الراجع من تلكَ الأبحاث إلى ما نحن بصدده من بيان استراتيجيته -رحمه الله- في العمل السياسي، و هي ثلاث نقاط :

أوّلاً- موقفه من العمل المرحلي المعروف عن حزب الدعوة الاسلامية الذي تبنّاه هو -رحمه الله- عند تأسيس الحزب.

ثانيا- اطروحته للمرجعيّة الصالحة والمرجعيّة الموضوعيّة.

ثالثاً- رأيه في مدىٰ صحة اشتراك الحوزة العلميّة في الاحزاب السياسيّة الإسلاميّة.

العمل المرحلي لحزب الدعوة:

أما الأوّل- وهو العمل المرحلي لحزب الدعوة الاسلامية الذي تبنّاه هو -رضوان الله عليه- لدىٰ تأسيسه للحزب، فالمعروف اليوم عن حزب الدعوة هوالايمان بمراحل أربع للعمل:

١- مرحلة تكوين الحزب و بنائه، والتغيير الفكري للأُمّة.

٢- مرحلة العمل السياسي التي يتم بضمنها جلب نظر الأُمّة إلىٰ الأُطروحة الإسلامية للحزب، و مواقفه السياسية، و تبنّيها لتلكَ المواقف، و دفاعها عنها.

٣- مرحلة استلام الحكم.

٤- مرحلة رعاية مصالح الاسلام و الأمّة الإسلامية بعد استلام الحكم.

ولكن الذي نقله الأُستاذ -رضوان الله عليه- في تلك المجالس الأُسبوعية لطلاّبه، هي المراحل الثلاث الاولى كما هو مثبت في النشرات الاولية للحزب، ولم يتعرّض للمرحلة الرابعة.

و على أية حال، فقد تناول الأُستاذ -رحمه الله- هذا العمل المرحلي بالبحث ولم يكن غرضه من ذلكَ شجب أصل كبرىٰ المرحليّة في العمل فإنها من أوليات العمل الاجتماعي، وقد طبّقها -رضوان الله عليه- فيما كتبه عن عمل المرجعيّة الصالحة، وإنما الذي بيّنه في بحثه عن ذلكَ، هوالنقاش في مصداق معيّن بلحاظ الانتقال من المرحلة الأُولى إلى المرحلة الثانية، و خلاصة ما قاله بهذا الصدد هي: إننا حينما نعيش بلداً ديمقرا طيّاً يؤمن باحترام الشعب وآرائه، ولا تجابههم السّلطة بالتقتيل والتشريد بلا أيّ حساب و كتاب، يكون

بالإمكان افتراض حزب مّا يبدأ عمله بتكوين بنية ذاتية بشكل سرّي، ثم يبدأ في مرحلة سياسية علنية، و محاولة كسب الأُمّة إلى جانبها، و جرّها إلى تبنّي تلكَ المواقف السياسية، ولكن الواقع في مثل العراق ليس هكذا، ففي أيّ لحظة تُحس السّلطة الظالمة بوجود حزب إسلامي منظّم يعمل وفق هذه المراحل لتحكيم الإسلام، تقتل وتشرّد و تسجن و تعذّب العاملين و تخنق العمل في تلكَ البلاد قبل تمامية تعاطف الامة معه، و تَحرّكها إلى جانبه، فما لم يصادف هناكَ تحوّل آخر دولي في العالم يقلب الحسابات ليس بإمكان الحزب أن ينتقل من مرحلته الأُولى إلى المرحلة الثانية. قال (رحمه الله) هذا الكلام بحدود سنة ١٣٩٢ الهجرية.

والّذى تحقّق بعد ذلك في واقعنا المعاش هو انتصار المرجعية الصالحة في إيران بقيادتها للأمّة الإسلامية الخاضعة لها، ولولا قيام الدولة المباركة في ايران بجهود الأُمّة ككلّ و بقيادة المرجعية الرشيدة المتمثلة في الإمام الخميني -دام ظلّه- لم يكن هناك معقل للإسلاميّين يلجأوون إليه، ولم تكن أرض لهم ينطلقون منها في عملهم، ولكن الله تعالى قد منّ على العباد بهذه الدّولة الّتي لولاها لما بقي حتىٰ اليوم في العراق مسجد للصّلاة، أو مرقد لإمام معصوم، فضلاً عن بقاء عمل إسلامي منظّم فيه.

المرجعية الصالحة والمرجعية الموضوعية:

و أما الثاني- فقد بحث -رحمه الله- طيلة عدة أسابيع أطروحة لما أسماه (بالمرجعية الصالحة) و لما اسماه (بالمرجعية الموضوعية)، و أردف ذلكَ ببيان بعض المقترحات التي ينبغي أن تقوم بها المرجعية الصالحة، و بعد انتهائه من هذا البحث أمرني بكتابة كل ما جرىٰ فيه فامتثلت أمره و كتبت ما تلخص في تلكَ الأبحاث، فأخذه الأُستاذ (رحمه الله) و أعاد هو بصياغته الخاصة كتابة أبحاث المرجعية الصالحة والمرجعيّة الموضوعيّة بقلمه الشريف، ولم يكتب المقترحات الّتي كان قد أردف البحث بها.

و نحن هنا نتعرّض أوّلاً لذكر ما كتبه بقلمه الشريف فى ترسيم وضع

المرجعية الصالحة والمرجعية الموضوعية مع تغيير يسير لفظي كوضع بعض العناوين الجانبية في الأثناء، ثم نتعرّض لخلاصة المقترحات التي كان قد أردف البحث بها ولم يكتبها:

أما ما كتبه بقلمه الشريف فهو مايلي:

بسم الله الرحمن الرحيم

إن أهمّ ما يميز المرجعية الصالحة تبنيها للأهداف الحقيقية التي يجب أن تسير المرجعية في سبيل تحقيقها لخدمة الاسلام، وامتلاكها صورة واضحة محدّدة لهذه الأهداف، فهي مرجعية هادفة بوضوح ووعي تتصرف دائماً على أساس تلكَ الأهداف بدلاً من أن تمارس تصرفات عشوائية وبروح تجزيئية وبدافع من ضغط الحاجات الجزئية المتجدّدة.

وعلى هذا الأساس كان المرجع الصالح قادراً على عطاء جديد في خدمة الإسلام وإيجاد تغيير افضل لصالح الإسلام في كل الأوضاع التي يمتد اليها تاثيره ونفوذه.

أهداف المرجعية الصالحة

ويمكن تلخيص أهداف المرجعية الصالحة رغم ترابطها وتوحّد روحها العامة في خمس نقاط:

١ـ نشر أحكام الإسلام على أوسع مدىٰ ممكن بين المسلمين، والعمل لتربية كل فرد منهم تربية دينية تضمن التزامه تبلك الاحكام في سلوكه الشخصي.

٢ـ إيجاد تيّار فكري واسع في الأمّة يشتمل على المفاهيم الإسلامية الواعية من قبيل المفهوم الاساسي الذي يؤكد بأن الاسلام نظام كامل شامل لشتىٰ جوانب الحياة، واتخاذ ما يمكن من أساليب لتركيز تلك المفاهيم.

٣ـ إشباع الحاجات الفكرية الإسلامية للعمل الإسلامي، وذلك عن طريق إيجاد البحوث الإسلامية الكافية في مختلف المجالات الإقتصادية والإجتماعية والمقارنات الفكرية بين الإسلام وبقية المذاهب الاجتماعية،

وتوسيع نطاق الفقه الإسلامي على نحو يجعله قادراً على مدّ كل جوانب الحياة بالتشريع، و تصعيد الحوزة ككل إلى مستوىٰ هذه المهامّ الكبيرة.

٤ـ القيمومة على العمل الإسلامي والإشراف على ما يعطيه العاملون في سبيل الإسلام في مختلف أنحاء العالم الإسلامي من مفاهيم و تأييد ما هو حق منها و إسناده و تصحيح ما هو خطأ.

٥ـ إعطاء مراكز العالمِية من المرجع الى ادنىٰ مراتب العلماء الصفة القيادية للأمّة بتبنّي مصالحها والاهتمام بقضايا الناس و رعايتها و احتضان العاملين في سبيل الاسلام.

و وضوح هذه الاهداف للمرجعية و تبنيها و إن كان هو الذي يحدّد صلاح المرجعية و يحدث تغييراً كبيراً على سياستها العامة و نظراتها الى الامور و طبيعة تعاملها مع الامة، ولكن لايكفي مجرد وضع هذه الأهداف و وضوح إدراكها لضمان الحصول على اكبر قدر ممكن من مكاسب المرجعية الصالحة، لأنّ الحصول على ذلك يتوقف إضافة الى صلاح المرجع و وعيه واستهدافه على عمل مسبق على قيام المرجعية الصالحة من ناحية، و على إدخال تطويرات على اسلوب المرجعية و وضعها العملي من ناحية اخرىٰ.

أما فكرة العمل المسبق على قيام المرجعية الصالحة فهي تعني أن بداية نشوء مرجعية صالحة تحمل الاهداف الانفة الذكر تتطلب وجود قاعدة قد آمنت بشكل و آخر بهذه الأهداف في داخل الحوزة و في الامة و إعدادها فكرياً وروحياً للمساهمة في خدمة الإسلام و بناء المرجعية الصالحة، إذ مالم توجد قاعدة من هذا القبيل تشارك المرجع الصالح افكاره و تصوراته و تنظر إلى الأمور من خلال معطيات تربية ذلك الإنسان الصالح لهايصبح وجود المرجع الصالح وحده غير كاف لإيجاد المرجعية الصالحة حقاً و تحقيق أهدافها في النطاق الواسع.

و بهذا كان لزاما على من يفكر في قيادة تطوير المرجعية الى مرجعية صالحة ان يمارس هذا العمل المسبق بدرجة ما، وعدم ممارسته هوالذي جعل جملةً من العلماء الصالحين ـ بالرغم من صلاحهم ـ يشعرون عند تسلّم المرجعية بالعجز

الكامل عن التغيير لأنهم لم يمارسوا هذا العمل المسبق، ولم يحددوا مسبقاً الأهداف الرشيدة للمرجعية والقاعدة التي تؤمن بتلك الاهداف.

تطوير أسلوب المرجعية

و أما فكرة تطوير اسلوب المرجعية و واقعها العملي فهي تستهدف:-

أوّلاً- إيجاد جهاز عملي تخطيطي و تنفيذي للمرجعية يقوم على اساس الكفائة والتخصّص و تقسيم العمل و استيعاب كل مجالات العمل المرجعي الرشيد في ضوء الأهداف المحددة.

و يقوم هذا الجهاز بالعمل بدلاً عن الحاشية التي تعبّر عن جهاز عفوي مرتجل يتكوّن من اشخاص جمعتهم الصدف والظروف الطبيعية لتغطية الحاجات الآنية بذهنية تجزيئية و بدون اهداف محددة واضحة.

و يشتمل هذا الجهاز على لجان متعددة تتكامل وتنمو بالتدريج إلى أن تستوعب كل إمكانات العمل المرجعي، و يمكن ان نذكر اللجان التالية كصورة مثلىٰ و هدف أعلى ينبغي أن يصل اليه الجهاز العملي للمرجعية الصالحة في تطوره و تكامله.

١- لجنة اولجان لتسيير الوضع الدراسي في الحوزة العلمية، و هي تمارس تنظيم دراسة ماقبل (الخارج) والإشراف على دراسات الخارج، وتحدد المواد الدراسية، وتضع الكتب الدراسية، و تجعل بالتدريج الدراسة الحوزوية بالمستوىٰ الذي يتيح للحوزة المساهمة في تحقيق أهداف المرجعية الصالحة وتستحصل معلومات عن الأنتسابات الجغرافية للطلبة و تسعىٰ في تكميل الفراغات و تنمية العدد.

٢- لجنة للإنتاج العلمي، و وظائفها إيجاد دوائر علمية لممارسة البحوث ومتابعة سيرها و الإشراف على الإنتاج الحوزوي الصالح وتشجيعه ومتابعة الفكر العالمي بما يتصل بالإسلام والتوافر على إصدار شئ كمجلة او غيرها والتفكير في جلب العناصر الكفوّة إلى الحوزة أو التعاون معها إذا كانت في الخارج.

٣- لجنة أو لجان مسئوولة عن شئوون علماء المناطق المرتبطة و ضبط

اسمائهم و أماكنهم و وكالاتهم و تتبع سيرهم و سلوكهم و اتصالاتهم والإطلاع على النقائص والحاجات والفراغات و كتابة تقرير إجمالي في وقت رتيب أو عند طلب المرجع.

٤ـ لجنة الإتصالات وهي تسعىٰ لايجاد صلات مع المرجعية في المناطق الّتي لم تتصل مع المركز، و يدخل في مسئووليتها إحصاء المناطق ودراسة امكانات الإتصال بها و إيجاد سفرة تفقديّة إمّا على مستوىٰ تمثيل المرجع أو على مستوىٰ آخر و ترشيح المناطق التي أصبحت مستعدة لتقبّل العالِم و تولي متابعة السير بعد ذلكَ و يدخل في صلاحيتها الإتصال في الحدود الصحيحة مع المفكرين والعلماء في مختلف انحاء العالم الإسلامي و تزويدهم بالكتب والإستفادة من المناسبات كفرصة الحج.

٥ـ لجنة رعاية العمل الاسلامي والتعرّف على مصاديقه في العالم الاسلامي و تكوين فكرة عن كل مصداق و بذل النصح و المعونة عندالحاجة.

٦ـ اللجنة المالية التي تعنىٰ بتسجيل المال و ضبط موارده و إيجاد و كلاء ماليين والسعي في تنمية الموارد الطبيعية لبيت المال و تسديد المصارف اللازمة للجهاز مع التسجيل والضبط.

ولا شك في أن بلوغ الجهاز إلى هذا المستوىٰ من الإتساع والتخصص يتوقف على تطور طويل الأمد، و من الطبيعي أن يبدأ الجهاز محدوداً و بدون تخصصات حَدّية تبعاً لضيق نطاق المرجعيّة و عدم وجود التدريب الكافي. والممارسة والتطبيق هوالذي يبلور القابليات من خلال العمل، ويساعد على التوسيع والتخصص.

و ثانياً ـ إيجاد إمتداد أُفقي حقيقي للمرجعيّة يجعل منها محوراً قويّاً تنصب فيه قوىٰ كل ممثلي المرجعية والمنتسبين اليها في العالم، لأنّ المرجعية حينما تتبنّىٰ اهدافاً كبيرة و تمارس عملاً تغييراً واعيا في الأمة لابد أن تستقطب أكبر قدر ممكن من النفوذ لتستعين به في ذلك و تفرض بالتدريج وبشكل وآخر السير في طريق تلك الأهداف علىٰ كل ممثليها في العالم.

وبالرغم من انتساب كل علماء الشيعة تقريباً إلى المرجع في الواقع المعاش

يلاحظ بوضوح أنه في أكثر الأحيان انتساب نظري و شكلي لايخلق المحور المطلوب كما هو اضح.

و علاج ذلك يتم عن طريق تطوير شكل الممارسة للعمل المرجعي، فالمرجع تأريخياً يمارس عمله المرجعي كله ممارسة فردية، ولهذا لا تشعر كل القوىٰ المنتسبة اليه بالمشاركة الحقيقية معه في المسؤولية والتضامن الحاد معه في المواقف، و أما اذا مارس المرجع عمله من خلال مجلس يضم علماء الشيعة والقوىٰ الممثلة له دينياً و ربط المرجع نفسه بهذا المجلس فسوف يكون العمل المرجعي موضوعياً، و إن كانت المرجعية نفسها بوصفها نيابة عن الإمام قائمة بشخص المرجع، غير أن هذه النيابة القائمة بشخصه لم تحدّد له أسلوب الممارسة و إنما يتحدّد هذا الأسلوب في ضوء الأهداف والمصالح العامة.

و بهذا الأسلوب الموضوعي من الممارسة يصون المرجع عمله المرجعي من التأثر بانفعالات شخصه، و يعطي له بعداً و امتداداً واقعياً كبيراً اذ يشعر كل ممثلي المرجع بالتضامن و المشاركة في تحمل مسؤوليات العمل المرجعي و تنفيذ سياسة المرجعيّة الصالحة التي تقرر من خلال ذلك المجلس. و سوف يضم هذا المجلس تلك اللجان التي يتكون منها الجهاز العملي للمرجعية، و بهذا تلتقي النقطة السابقة مع هذه النقطة.

ولئن كان في اسلوب الممارسة الفردية للعمل المرجعي بعض المزايا كسرعة التحرك و ضمان درجة أكبر من الضبط والحفظ و عدم تسرب عناصر غير واعية إلى مستوىٰ التخطيط للعمل المرجعي فان مزايا الأسلوب الآخر أكبر وأهم.

و نحن نطلق على المرجعيّة ذات الاسلوب الفردي في الممارسة اسم المرجعيّة الذاتيّة، وعلى المرجعيّة ذات الاسلوب المشترك والموضوعي في الممارسة اسم المرجعيّة الموضوعيّة.

و هكذا يظهر أن الفرق بين المرجعية الذاتية والمرجعية الموضوعية ليس في تعيين شخص المرجع الشرعي الواقعي، فان شخص المرجع دائماً هو نائب الامام ونائب الامام هو المجتهد المطلق العادل الأعلم الخبير بمتطلبات النيابة، و هذا يعني ان المرجعية من حيث مركز النيابة للامام ذاتية دائماً و إنما الفرق بين

المرجعيتين في اسلوب الممارسة.

و ثالثاً- امتداداً زمنيّاً للمرجعية الصالحة لا تتسع له حياة الفرد الواحد.

فلابدّ من ضمان نسبي لتسلل المرجعية في الإنسان الصالح المؤمن بأهداف المرجعية الصالحة، لئلاّ ينتكس العمل بانتقال المرجعية إلى من لايؤمن باهدافها الواعية، ولابدّ أيضاً من أن يهيّأ المجال للمرجع الصالح الجديد ليبدأ ممارسة مسئوولياته من حيث انتهىٰ المرجع العامّ السابق بدلاً عن أن يبدأ من الصفر و يتحمّل مشاق هذه البداية و ما تتطلبه من جهود جانبية، و بهذا يتاح للمرجعية الإحتفاظ بهذه الجهود للاهداف و ممارسة ألوان من التخطيط الطويل المدىٰ.

ويتم ذلكَ عن طريق شكل المرجعية الموضوعية، إذ في اطار المرجعية الموضوعية لايوجد المرجع فقط بل يوجد المرجع كذات ويوجد الموضوع وهوالمجلس بما يضمّ من جهازيمارس العمل المرجعي الرشيد، وشخص المرجع هو العنصر الذي يموت، واما الموضوع فهو ثابت ويكون ضماناً نسبياً إلى درجة معقولة بترشيح المرجع الصالح في حالة خلوّالمركز، وللمجلس وللجهاز- بحكم ممارسته للعمل المرجعي ونفوذه وصلا ته وثقة الأمّة به- القدرة دائماً على إسناد مرشحه و كسب ثقة الأمة الى جانبه.

و هكذا تلتقي النقطتان السابقتان مع هذه النقطة في طريقة الحلّ.

مراحل المرجعية الصالحة

و للمرجعية الصالحة ثلاث مراحل:

١- مرحلة ما قبل التصدي الرسمي للمرجعية المتمثل بطبع رسالة عملية، وتدخل في هذه المرحلة ايضا فترة ما قبل المرجعية اطلاقاً.

٢- مرحلة التصدّي بطبع الرسالة العملية.

٣- مرحلة المرجعية العليا المسيطرة على الموقف الديني.

و أهداف المرجعيّة الصالحة ثابتة في المراحل الثلاث، و في المرحلة الأولى يتم إنجاز العمل المسبق الذي اشرنا إليه سابقاً إلى ضرورته لقيام المرجعية الصالحة.

و طبيعة هذه المرحلة تفرض أن تمارس المرجعية ممارسة أقرب الى الفردية بحكم كونها غير رسمية و محدودة في قدرتها و كون الأفراد في بداية التطبيق والممارسة للعمل المرجعي، فالمرجعية في هذه المرحلة ذاتية، و ان كانت تضع في نفس الوقت بذور التطوير الى شكل المرجعية الموضوعية عن طريق تكوين أجهزة استشارية محدودة و نوع من التخصص في بعض الأعمال المرجعية.

و أما في المرحلة الثانية فيبدأ عملياً تطوير الشكل الذاتي إلى الشكل الموضوعي لكن لاعن طريق الإعلان عن أطروحة المرجعية الموضوعية بكاملها ووضعها موضع التنفيذ في حدود المستجيبين، لأن هذا وإن كان يولّد زخماً تأييدياً في صفوف بعض الراشدين في التفكير ولكنه من ناحية يفصل المرجعية الصالحة عن عدد كبير من القوىٰ و الأشخاص غير المستعدين للتجاوب في هذه المرحلة، و من ناحية اخرىٰ يضطرها إلى الإستعانة بما هوالميسور في تقديم صيغة المرجعية الموضوعية و هذا الميسور لايكفي كمّاً ولا كيفاً لملأ حاجة المرجعية الموضوعية.

بل الطريق الطبيعي في البدأ بتحقيق المرجعية الموضوعية ممارسة المرجعية الصالحة لأهدافها و رسالتها عن طريق لجان و تشكيلات متعددة بقدر ما تفرضه بالتدريج حاجات العمل الموضوعية و قدرات المرجعية البشرية والاجتماعية، و يربط بالتدريج بين تلك اللجان والتشكيلات، و يوسّع منها حتىٰ تتمخض في نهاية الشوط عن تنظيم كامل شامل للجهاز المرجعي.

ويتأثّر سيرالعمل في تطوير أسلوب المرجعية وجعلها موضوعية بعدة عوامل في حياة الأُمّة فكرية و سياسية و بنوعية القوىٰ المعاصرة في الحوزة للمرجعية الموضوعية ومدىٰ وجودها في الأمة ومدىٰ علاقتها طرداً او عكساً مع أفكار المرجعية الصالحة ولابد من أخذ كل هذه العوامل بعين الإعتبار والتحفظ من خلال مواصلة عملية التطوير المرجعي عن تعريض المرجعية ذاتها لانتكاسة تقضي عليها، إلاّ اذا لوحظ وجود مكسب كبير في المحاولة ولو باعتبارها تمهيداً لمحاولة اخرىٰ ناجحة يفوق الخسارة التي تترتب على تفتت المرجعية الصالحة التي تمارس تلك المحاولة.

انتهى ما جرىٰ على قلم أستاذنا الشهيد لترسيم وضع المرجعية الصالحة

والمرجعية الموضوعية، وقد طبع هذا البحث أكثر من مرّة، إحداها ماجاء في مجلّة صوت الأمّة العدد الخامس للسنة الاولى.

أما المقترحات التى كان قد أردف البحث بها ولم يكتبها فنحن هنا نتعرض إلى خلاصة من تلك المقترحات، وهي مايلي:

١ـ اقتراح إنشاء حوزات علمية فرعية في المناطق التي تساعد على ذلك، ترفد بها الحوزة العلمية الأمّ.

٢ـ اقتراح إيجاد علماء في الفقه والأُصول والمفاهيم الاسلاميّة في سائر أصناف الناس، فليكن لنا من ضمن الأطبّاء علماء، ومن ضمن المهندسين علماء، و ما إلى ذلكَ من الأصناف، ولا يشترط في هؤلاء العلماء التخصّص والاجتهاد في الفقه والأُصول، و يكون كل من هؤلاء مصدر إشعاع في صنفه، يبثّ العلم والمعرفة وفهم الأحكام الشرعية والمفاهيم الإسلاميّة فيما بينهم[1].

٣ـ ربط الجانب المالي للعلماء والوكلاء في الأطراف بالمرجعية الصالحة، فلايعيش الوكيل على ما تدرّ عليه المنطقة من الحقوق الشرعية، بل يسلّم الحقوق كاملة إلى المرجعية، وتموّله المرجعية ليس بالشكل المتعارف في بعض الأوساط من إعطاء نسبة مئوية من تلكَ الأموال كالثلث أو الربع، مما يجعل علاقة الوكيل بالمرجعية سنخ علاقة عامل المضاربة بصاحب رأس المال، بل بشكل تغطية مصاريف الوكيل عن طريق عطائين من قبل المرجعية:

الاول ـ راتب شهري مقطوع يكفل له قدراً معقولاً من حاجاته الضرورية.

والثاني ـ عطاء مرن وغير محدد يختلف من شهر إلى شهر، وقد لايعطى في بعض الأشهر، وقد يضاعف أضعافاً مضاعفة في بعض الأشهر، ويكون المؤثر

---

(١) قال الشيخ محمدرضا النعماني حفظه الله: وقد بدأ السيد الشهيد بتنفيذ هذه الفكرة ولو بشكل متواضع حين كبرت مرجعيته وامتدّت، إذ بدأ يشجّع عدداً من الأطباء والمهندسين والأساتذة على دراسة الفقه والأصول والمنطق وكافة المواد الدّراسيّة المقررة والمتعارفة في الحوزة العلمية، وبنفس الوقت شجّع بعضهم على الانخراط في الحوزة العلمية وترك تخصّصاتهم السابقة، وكان السيد الشهيد يستهدف من تشجيع بعضهم على الانخراط في الحوزة العلمية مايلي:

١ـ الإسراع في تربية علماء يملكون ثقافة عصرية إلى جانب ثقافتهم الحوزوية.

٢ـ الارتفاع بالمستوى الاجتماعي للحوزة العلمية، اذ أن وجود عناصر ذات مستوىً رفيع في نظر المجتمع كالأطبّاء والمهندسين، سوف يغيّر من نظرة أُولئك الذين يحملون انطباعاً سلبيا عن الحوزة العلمية.

في تقليل وتكثير هذا العطاء عدة أمور:

أحدها ـ احتياجاته بما هو إنسان أو بما هو عالم في المنطقة فانها تختلف من شهر إلى شهر.

والثاني ـ مقدار ما يقدّمه للمرجعية من أموال وحقوق شرعية.

والثالث ـ مقدار ما يقدّمه للمنطقة من أتعاب و جهود.

والرابع ـ مقدار ما ينتج في تلكَ المنطقة من نصر للإسلام.

كما أن هذه الأُمور الأربعة قد تؤثر ـ أيضاً ـ في تحديد مقدار العطاء المتمثل في الراتب المقطوع[1].

٤ ـ دعم المرجعية الصالحة لمكتب صالح و نظيف من بين المكاتب، و هي التي كانت تسمىٰ في النجف (بالبرّانيّات)، بحيث يصبح ما يصدر من ذاك المكتب ممثّلاً في نظر الناس بدرجة خفيفة لرأي المرجعية، وفائدة ذلكَ: أن المرجعية الصالحة قد تريد أن تنشر فكرة سياسية أو اجتماعية أو غير ذلك من دون أن تتبنّاها مباشرة لمصلحة في عدم التبنّي المباشر، أو تريد أن تفاوض السلطة في أمر من الأُمور بشكل غير مباشر، فذاك المكتب يتبنّىٰ أمثال هذه الأُمور.

الحوزة العلمية والتحزب:

وامّا الثالث ـ وهو رأيه في مدىٰ صحة اشتراك الحوزة العلمية في الأحزاب السياسية الاسلامية، فقد رسم ـ رضوان الله عليه ـ في تلكَ الأبحاث الأُسبوعيّة

---

(١) قال الشيخ محمدرضا النعماني حفظه الله: وفعلاً فقد نفّذ شهيدنا العظيم هذه الفكرة، ولم تبق مجرد فكرة فبعد ان تحسّن الوضع المالي للمرجعية بدأ السيد الشهيد باعطاء رواتب لوكلائه ولو بشكل محدود، وقد كانت لتنفيذ هذه الفكرة آثار إيجابية عظيمة، يمكن تلخيصها بمايلي:

١ ـ استقلال العالم استقلالاً تاماً، فهولم يعد بحاجة إلى محاباة أصحاب الاموال الذين كانوا قديحوّلون العالم إلى أداة بأيديهم، وأصبح العالم ينفّذ إرادة المرجعية وما تتطلبه مصلحة الإسلام.

٢ ـ بدأ الكثير من المدن والمناطق تطالب المرجعية بعالم يقيم لديها، إذ أن العقبة التي كانت تقف أمامهم هوالفقر والحاجة المالية لكثير من أهالي هذه المناطق، اذلم تكن لديهم القدرة المالية على تغطية شئون العالم الدينية، ومن الواضح للجميع الآثار السلبية التي تترتب على عدم وجود ممثل للمرجعية في المدن والمناطق.

خطوطاً ثلاثة ذكر: أن اثنين منها خطّان ثابتان، و واحداً منها خطّ متحرك :

الخط الأوّل- ضرورة الفصل بين جهاز المرجعية الصّالحة والعمل الحزبي.

والخطّ الثاني- عدم البأس باشتراك طلاب الحوزة العلميّة غير المرتبطين بجهاز المرجعيّة الصالحة، في العمل الحزبي الإسلامي.

و هذان خطان ثابتان.

والخط الثالث- و هو ما أسماه بالخط المتحرّك -أنّ من كان عضواً في جهاز المرجعيّة الصالحة و هو في نفس الوقت عضو في حزب الدعوة الإسلاميّة، ويكون انسحابه من صفوف الحزب مؤدّياً إلى إرباك الوضع في داخل الحزب يبقىٰ محتفظاً بارتباطه بالحزب إلى حين مايرى أنّ انفصاله لايؤدي إلى مثل هذا الارتباك ، فعندئذٍ ينفصل عن الحزب.

و كان تاريخ تحديده-رحمه الله- لهذه الخطوط الثلاثة بحدود أوائل سنة ١٣٩٣ الهجرية.

و بعد هذا حينما اعتقلت السلطة الكافرة في العراق ثلة من العلماء الأعلام، و ثلّة من المؤمنين الكرام، و كان بضمنهم الشهداء الخمسة الشيخ عارف وصحبه، وكان بضمنهم أيضا السيد الهاشمي، و كنت أنا -وقتئذٍ- في إيران وأفرجت السلطة بعد ذلكَ عن جماعة منهم السيد الهاشمي، وبقي جماعة آخرون في الاحتجاز، أصدر الأُستاذ الشهيد (رحمه الله) كلمته المعروفة الّتي ذكرفيها فصل الحوزة العلمية كاملة عن العمل الحزبي وكان هذا بتاريخ ١٠/شعبان ١٣٩٤هـ.

و كتبت بعدئذٍ رسالة إلى أُستاذنا الشهيد، أستفسره فيها عمّا هوالمقصود الواقعي عن هذه الكلمة فذكرت له: أن المحتملات عندي أربعة:

١- ان يكون المقصود بهذه الكلمة لحاظ مصلحة في أصل ذكرها و نشرها كتقيّة (وعلى حد تعبير علماء الأُصول تكون المصلحة في الجعل).

٢- أن يكون المقصود بهذه الكلمة أُولئك العلماء والطّلاّب المرتبطون بمرجعيتكم، وإن اقتضت المصلحة ابرازها على شكل العموم.

٣- ان يكون المقصود بهذه الكلمة فصل طلاب الحوزة العلمية في العراق

عن العمل الحزبي درءاً للخطر البعثي الخبيث عنهم، الذي يؤدّي إلى إبادتهم.

٤ـ أن يكون المقصود بها فصل جميع الحوزات العلمية في كل زمان ومكان عن العمل الحزبي الاسلامي (و على حدّ تعبير الأُصوليين تكون القضية قضية حقيقية وليست خارجية) و على الاحتمال الأخير يكون تعليقي على هذه الكلمة: أن هذا الإجراء سيؤدّي في طول الخط إلى انحراف الحركة الاسلامية الحزبية عن مسار الإسلام الصحيح نتيجة لابتعادهم في اجوائهم الحزبية عن العلماء الاعلام.

فكتب لي (رضوان الله عليه) في الجواب: إني قصدت المعنىٰ الأوّل والثاني والثالث، دون الرابع.

و كان هذا كلّه قبل انتصار الثورة الاسلاميّة في ايران.

أما بعد انتصار الثورة الاسلامية في إيران، فقد عزم الأُستاذ الشهيد ـ رحمه الله ـ على تصعيد معارضته لحكومة البعث في العراق و نزوله إلى الميدان بشكل سافر نسبيّاً، و بهذا لم يبق مورد لمسألة الاهتمام بدرء الخطر البعثي الّذي كان أحد ملاكات تلك الكلمة (أعني فصل الحوزة العلميّة عن العمل الحزبي) فإنّ الحوزة العلمية الواعية ستقع لامحالة وجهاً لوجه أمام السلطة الجائرة، والخطر محدق على أيّ حال. وفي هذا التاريخ جاء السيد الهاشمي حفظه الله إلى ايران، و أخبرني بأن السيد الاستاذ بعث على أحد الوجوه البارزة آنئذٍ لحزب الدعوة الاسلاميّة، و قال له فيما قال: إن كلمتي التي أصدرتها حول انفصال الحوزة عن العمل الحزبي قد انتهىٰ أمدها.

أقول: إني لاأفهم من هذا الكلام انتهاء أمد هذه الكلمة بالقياس إلى جهاز المرجعية الصالحة المفروض فيها ان تكون فوق الحركات والأحزاب، وتكون في موقع الأُبوّة والقيادة للأُمّة بجميع اجنحتها و أفرادها، و إنما أفهم منه انتهاء أمد هذه الكلمة باعتبار المعنىٰ الثالث من المعاني الثلاثة التي قصدها منها.

أساس الحكم:

اما رأي الاستاذ الشهيد ـ رحمه الله ـ حول أساس الحكومة الاسلامية في زمان غيبة المعصوم، فقد مرَّ ـ أيضاً ـ بمراحل عديدة، فحينما أسّس حزب الدعوة الاسلامية كان يرىٰ أن أساس الحكومة الاسلامية في زمن الغيبة هي الشورىٰ، و هذا ما اثبته فيما كتبه لحزب الدعوة باسم «الأسُسُ» مستدلاً بقوله تعالى (وامرهم شورىٰ بينهم) و بعد ذلك ترك هذا الرأي، و قال أخيراً بمبدأ ولاية الفقيه، تمسّكاً بالتوقيع المعروف عن الأمام صاحب الزمان ـ عجّل الله فرجه الشريف: (أما الحوادث الواقعة فارجعوافيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجّتي عليكم) وقد انعكس هذا الرأي في رسالتيه العمليّتين: (الفتاوىٰ الواضحة، والتعليق على منهاج الصالحين).

وقد بحثنا هذين المبدأين و هما مبدأ الشورىٰ و مبدأ ولاية الفقيه في كتابنا (اساس الحكومة الاسلامية) بتفصيل.

و بعد انتصار الثورة الأسلامية في إيران، عدّل رحمه الله رايه في أساس الحكومة في زمن الغيبة، فقال بما يكون مزيجاً من الشورىٰ وولاية الفقيه، على ماهو منعكس في بعض حلقات مانشر عنه باسم (الإسلام يقود الحياة) و قد بحثناه مفصّلاً في آخر كتابنا الذي كتبناه في بحث اللُّقطة.

اعتقالاته (رحمه الله):

اعتقل -رضوان الله عليه- بسبب ظلم البعث الكافر الحاقد على الدّين المسيطر على العراق، أربع مرّات:

أوّلاً:

اعتقل في سنة (١٣٩٢هـ) و كان ذلكَ -في الظن الغالب- في شهر رجب، أو في أواخر جمادىٰ الثانية، والقصة كما يلي:

ذكر -رضوان الله عليه- ذات يوم أنه بلغني خبر يقول: إن البعثيين سيعتقلونني في هذه اللّيلة، و في صبيحة تلكَ الليلة عرفنا أنه لم يقع شيءمن هذا القبيل.

وفي اللّيلة الثانية ابتلي صدفة بالتسمّم أو ما يشبهه، ممّا كان يحتمل أداؤه إلى الموت، فطلب إيصاله إلى المستشفى، و كنت أنا والمرحوم السيد عبدالغني -رحمه الله- بخدمته، ولا أذكر ما إذا كان شخص آخر -أيضاً- معنا أولا، فأخذناه إلى مستشفىٰ النّجف، و بعد فترة من الزمن جاءت زوجته أمّ جعفر وأُخته بنت الهدىٰ إلى المستشفىٰ لعيادته، ثم رجعتا إلى البيت، و رجعت أنا أيضاً إلى بيتي، وبقي معه في المستشفىٰ المرحوم السيد عبدالغني الأردبيلي (رحمه الله)، واطّلعنا بعد ذلكَ على أنّ الأمن العراقي طوّق في تلك اللّيلة بيت

الأُستاذ، واقتحم البيت لغرض اعتقاله، فقال لهم الخادم: (و كان خادمه -وقتئذٍ- محمد علي الأفغاني) إن السيد غير موجود، ولا أعلم أين ذهب السّيّد. فبدأوا بضرب الخادم ليعترف لهم عن مكان السّيّد، إلاّ أنّه أبىٰ و أصرّ على إنكاره رغم علمه بمكان السيد، و جاءت أُخته (بنت الهدىٰ) و قالت لهم: إن السيد مريض، و قد انتقل إلى مستشفىٰ النجف فانتقل الأمن إلى مستشفىٰ النجف، و طوّقوا المستشفىٰ، و طالبوا المشرفين على المستشفىٰ بتسليم السيّد، فقالوا لهم إن السيد مريض و حالته خطرة، و إذا أردتم نقله فنحن لانتحمل مسئولية ذلكَ إذا مامات بأيديكم، و أخيراً: وقع الاتفاق على أن ينقل السيد تحت إشراف الأمن إلى مستشفىٰ الكوفة، على أن يكون معه المرحوم السيد عبدالغني الأردبيلي بعنوان مرافق المريض، و هكذا كان، فقد نقلوا السيد الأُستاذ إلى مستشفىٰ الكوفة، و وضعوه في ردهة المعتقلين، و عندالصباح ذهب السّيّد محمد الغروي إلى مستشفىٰ الكوفة كي يطلع على حال السيد الأُستاذ، فالتقىٰ بالمرحوم السيد عبدالغني (رحمه الله) فقال له: إن الأمن قد وضعوا قيد الحديد على يده الكريمة، فأخبرني السيد الغروي بذلكَ، فذهبت أنا إلى بيت السيد الإمام الخميني دام ظله، حيث كان -وقتئذٍ- يعيش في النجف الأشرف، و تشرفت بلقائه وحكيت له القصة، ثم كثرت في صبيحة ذاك اليوم مراجعة الناس- على الخصوص طلاب العلوم الدينية والعلماء العظام، أمثال المرحوم آية الله الشيخ مرتضىٰ آل ياسين، والمرحوم الحجة السيد محمدصادق الصدر- إلى مستشفىٰ الكوفة يطالبون بلقاء السيد، والجلاوزة يمنعونهم عن ذلك، و دخل البعض على السيد رغماً على منع الجلاوزة، و كاد أن يستفحل الاضطراب في وضع الناس؛ فخشيت الحكومة من نتائج الأمر، فرفعت القيد من يد السيد، و بعد فترة و جيزة أطلقت سراح السّيّد الاستاذ، و وضع في القسم العادى (غير ردهة المعتقلين) في مستشفىٰ الكوفة، و بعد ذلكَ رجع إلى مستشفىٰ النجف، و بعد أن تحسنت حالته الصحية رجع إلى البيت و تكثرت زيارة الناس والوفود إليه، واستمر الأمر بهذا الوضع إلى أيام -وفاة الامام موسىٰ الكاظم- عليه السلام- حيث أقام السيد الشهيد في بيته مأتما للامام

الكاظم(ع) كعادته في كل سنة، و كان المجلس يغصّ بأهله، و كان الخطيب في ذاك الحفل السيد جواد شبر. و كان يقول السيد الأُستاذ (رحمه الله): إن هذا الاعتقال قد اثّر في انشداد الأمة إلينا أكثر من ذي قبل، و تصاعد تعاطفها معنا.

و كان المفهوم لدينا وقتئذٍ أن مرض السيد (رحمه الله) كان رحمة وسبباً لتأخير تنفيذ ما يريده البعثيون من أخذه مخفوراً إلى بغداد، إلى أن اشتهرت القصة وضجّ الناس واضطرت الحكومة إلى إطلاق سراحه من دون الذهاب به الى بغداد.

ثانياً:

أُعتقل -رحمه الله- في سنة (١٣٩٧) الهجرية في شهر صفر، في أعقاب انتفاضة الأربعين و كنت أنا -وقتئذٍ- في إيران.

قال الشيخ محمد رضا النعماني «لقد اهتمّ السيد الشهيد بالتخطيط لانتفاضة صفر سنة ١٣٩٧ الهجرية، فقد كان -رضوان الله عليه- قد أمرني بتقديم الأموال لكافة المواكب، وأن لاأردّ أيّ طلب من أي موكب أو (تكية) صغيرة كانت أو كبيرة، و كان يقول: إن هذه المواكب شوكة في عيون حكام الجور، إن هذه المواكب وهذه المظاهر هي الّتي زرعت في نفوس و قلوب الأجيال حبّ الحسين(ع) وحبّ الاسلام، وبالتالي يجب أن تبقىٰ رغم حاجتها إلى تهذيب و تعديل يناسب العصر.

كان السيد الشهيد يتابع أحداث الانتفاضة متابعة دقيقة، سواء في داخل النجف أو في الطريق بين النجف و كربلاء، و كان -رضوان الله عليه- في غاية السرور حين تتوارد عليه الأنباء بنجاح الانتفاضة و شجاعة الزوّار في تحدّي السّلطة الجائرة، و كذلكَ أنباء وقوف بعض قطعات الجيش العراقي، و عدد من أعضاء حزب البعث الحاكم إلى جانب الثوار الأبطال، و كان -رضوان الله عليه- يأمل أن يستفيد في المستقبل من هذه العواطف والمواقف.

لكن السلطة البعثية الجائرة و كعادتها في قمع الانتفاضات بالنار، شنّت

حملة واسعة من الاعتقالات والتصفيات الجسدية، ولم تكن لتتخطّى شهيدنا العظيم -رضوان الله عليه- ولكن كيف؟ ولماذا قررت السلطة اعتقاله، في الوقت الّذى لم تكن للسيد الشهيد نشاطات محسوسة أو ظاهرة يمكن ان تُبرَّر بها جريمة الاعتقال أمام الأُمة؟

إنّ مما لاشك فيه، أن السلطة كانت مضطربة و خائفة من أحداث النجف، خائفة من روح التّحدّي العظيمة الّتي أبداها زوّار سيدالشهداء عليه الصلاة والسلام.

و خائفة من إصرارهم على تنفيذ قرار الذهاب مشياً على الأقدام من النجف إلى كربلاء..

و خائفة من مواقف الغيارىٰ والشرفاء من أبناء النجف الذين وقفوا وجهاً لوجه أمام محافظ النجف -آنذاك - المجرم جاسم الركابي، حين أبلغهم بقرار السلطة منع المشاة من الذهاب إلى كربلاء، ليقولوا له: والله سنذهب مشياً على الأقدام و نزور الحسين، و كان في طليعتهم الشهيد السعيد عباس عجينه -رحمه الله-.

و عبرّت عن خوفها حين تراجعت عن قرار المنع على لسان محافظ النجف في الساعات الأخيرة، قبل انطلاق مسيرة المشاة إلى كربلاء..

وحين ظلّ رجال السلطة يتوسلون بالعلماء والمراجع لدعوة المشاة إلى عدم التنديد بالسلطة وسبّ الرئيس المقبور البكر ونائبه المجرم صدام..

لقد شعرت السلطة انّها أُهينت أُصيبت في سمعتها و شوكتها بإقدام أبناء العراق البررة، أنصار الحسين(ع) الّذين قدّموا العديد من الشهداء في هذه المناسبة، و كان لابدّ للسلطة الحاقدة أن تنتقم وتفرغ حقدها و غضبها وتثأر من الأمّة -و من أبناء النجف بالذّات- و من المرجعيّة، المرجعية الواعية الرشيدة و ما تمثلة من قيم، و ما ترمز إليه من معان، فأرادت أن تنتقم من الأُمة فشنّت حملات إرهابية واسعة من الاعتقالات، أدّت إلى استشهاد عدد من أنصار الحسين(ع) نظير الشهيد صاحب البوكلل و رفاقه والحكم بالسجن المؤبّد على عدد آخر من الأنصار.

و أرادت أن تنتقم -بحقد- من المرجعية فكان اعتقال السيد الشهيد -رضوان الله عليه- في الساعة التاسعة صباحاً، جاء أحد ضباط الأمن المجرمين، إلى دارالسيد الشهيد تمهيداً لمجيء مدير أمن النجف المجرم (ابوسعد)، وحين اجتمع هذا الأخير بالسيد الشهيد قال له: ان السيد عزت الدوري- و كان وزيراً للداخلية- آنذاك -يودّ لقاءك في بغداد.

ذهب السيد الشهيد -رحمه الله- إلى بغداد معتقلاً. وهناك التقىٰ بمدير الأمن العام ليبلغه رسالة حقد من القيادة العفلقية، وسيلٍ من كلمات التهديد والوعيد بألوان من الانتقام. و في هذه المرة عُذّبَ السيد الشهيد و ضرب، وبقيت آثاره عليه بعد الافراج عنه حتى كان لايقوىٰ على صعود السُلّم إلاّ بصعوبة كان يخفيها. لقد سمعت هذا منه، و كان يقول: كنت أحرص على كتمان ذلك كي لايؤدّي إلى انهيار أو خوف البعض، ممن لم يوطّن نفسه علىٰ الصّمود والثبات.

و في نفس اليوم أُفرج عن السيد الشهيد فعاد إلى النجف وكتم ما أصابه.

و حين عاد السيد الشهيد من الاعتقال سألته عما جرىٰ له في التحقيق حول انتفاضة صفر، فكان من جملة ما قال: إن مدير الأمن العام قال له: اننا نعلم أنك وراء هذه الأعمال العدوانية، ونعلم أنك قدّمت لهم الأموال، لكننا نعرف كيف ننتقم منك في الوقت المناسب، وظل يهدّدني بالإعدام و يقول: لولا انشغالنا بالقضاء على هؤلاء المشاغبين لنفّذنا الأعدام الآن ولكن سترىٰ بعد حين مصيرك » انتهىٰ النقل عن الشيخ النعماني.

ثالثاً:

اعتقل -رحمه الله- في سنة ١٣٩٩ الهجرية في السادس عشر أو السابع عشر من رجب حسب الاختلاف الواقع في الهلال -آنذاك- وأُطلق سراحه في نفس اليوم.

ولعل خير ما كتب عن اعتقال السيد الشهيد (رحمه الله) في رجب، و ما اكتنفه من أحداث سابقة ولا حقة، هو ما كتبه الشيخ محمدرضا النعماني

حفظه الله. واليكَ نصّ كلام الشيخ مع تغيير يسير:

توجس السلطة وخوفها:

في الفترة التي سبقت أحداث رجب، وتلت انتصار الثورة الاسلامية في ايران، مُنيت السلطة البعثية العميلة بخوف ورعب شديدين، فقد أحست أن حدث انتصار الثورة الاسلامية في إيران يشكّل خطورة كبرىٰ تهدّد مستقبل الحكم، ولانعجب من ذلكَ لأن العراق هوالبلد الأوّل المرشّح لثورة إسلامية أُخرىٰ، فكلّ شئ في العراق كان يسير بهذا الاتجاه، ولعل موقف السلطة من مرجعية السيد الشهيد، و من الحوزة العلمية، و من الحركة الاسلامية في العراق عام ١٩٧٤م و ما قبله، أوضح مؤشّر على هذه الحقيقة، فالأحداث كانت تسير باتجاه إقامة حكومة إسلامية، ولم يكن يخفىٰ ذلك على السلطة.

و من ظواهر الرعب تأكيد السلطة العميلة على لسان مديرالأمن العام (البرّاك) للسيد الشهيد، بأن (القيادة) تؤيّد الثورة الاسلامية في إيران، ولا تقف منها إلا موقف المساند، وأشار إلى البرقية التي بعثها البكر المقبور للأمام الخميني (دام ظله) بعد انتصار الثورة، و قال: إن العراق كان من الدّول الأُولى التي أيّدت الثورة الاسلامية في إيران!

و في هذا اللقاء قال السيد الشهيد: إذا كان موقفكم من الثورة الاسلامية في إيران بهذا المستوىٰ، فلماذا منعتم العراقيين عن تأييد الثورة الاسلامية في ايران من خلال التظاهرات الّتي منعتموها واعتقلتم المتظاهرين، رغم كونهم لم يستهدفوا إلاّ تأييد الثورة الاسلامية في ايران؟...

فقال البرّاك: إن المواقف السياسية، و منها الموقف تجاه الثورة الإسلامية في إيران، تحدَّد من قِبل (القيادة السياسية) فهي وحدها المسئولة عن ذلكَ وليس من حق أحد أن يعارض أو يؤيد إلاّ من خلال القرار السياسي الّذي تتخذه (القيادة السياسية).

فقال السيد الشهيد: إنّكَ قلت قبل قليل إن القيادة السياسية أيدت الثورة، وأن العراق كان من أوائل الدول المؤيدة لها، أليس موقف الجماهير

ينسجم مع هذا القرار؟

فقال البراك : نعم ولكن اتخاذ مواقف سياسية من مسئوليّتنا، وليس لأحد أن يتدخل في هذه الأُمور.

و من الواضح أن صدور هذا الكلام من السلطة المغرورة والغارقة في بحر الكبرياء والعظمة الفارغة، لايصدر إلاّبسبب الخوف والرعب الذي خيّم على قلوبهم، وإلاّ فإنّ أعمالهم و ممارساتهم تدلّ على عكس ذلك، فهم الذين تجاهلوا الثورة الاسلامية وأحداثها الرائعة، ولم تواكب وسائل أعلامهم أحداث الثورة إلاّ بعد أن اصبحت الثورة الخبر الأوّل الذي يتصدر كل نشرات الأخبار العالمية، وأصبح تجاهلها يعتبر نكسة إعلامية وحالة شاذة. وهم الذين قالوا على لسان المجرم صدام التكريتي (الشاه باقٍ باقٍ باقٍ) على أمل أن يبقىٰ الشاه. وهم الذين أرادوا منع الامام الخميني من قيادة الثورة من النجف، واضطرّوه إلى مغادرة العراق إلى فرنسا، و هم الّذين قمعوا التظاهرات التي أيّدت الثورة الاسلامية في إيران، والتي خرجت بعد صلاة المغرب من جامع الخضراء في النّجف الأشرف. فكيف يمكن أن نوفق بين ما يدعيّه البراك وغيره وبين الممارسات العملية السلبية تجاه الثورة ومؤيّديها!

و من مظاهر الرعب هو تشويش إذاعة طهران الناطقة باللّغة العربية الّتي تسمع في كافة أنحاء العراق.

إنّ اذاعة الجمهورية الاسلامية ـ القسم العربي ـ أصبحت بعد انتصار الثورة الاسلامية المحطّة الأُولى والرئيسية بالنسبة للعراقيين، و بدأت تشق طريقها في التأثير على العراقيين، ليس في أوساط المتدينين والموالين للثورة الاسلامية فقط، بل وحتىٰ في أوساط البعثيّين أنفسهم، فقبل قرار منع الاستماع إليها و معاقبة المخالفين، كانت مجاميع كبيرة من كوادر حزب البعث الحاكم يستمعون لها في مقرات الحزب نفسه، وبلغ تعلّق العراقيين بإذاعة طهران حدّاً أقلق السلطة فقد بدأت المفاهيم والأفكار التي تطرحها الإذاعة تنتشر بسرعة وتشيع، وظل نشيد (خميني اي إمام، خميني اي إمام) يتردّد في مدارس العراق، رغم كونه باللّغة الفارسية، ولم تجد السلطة من سبيل إلاّ إصدار قرار بمنع الاستماع لإذاعة

طهران، و معاقبة المخالفين، و كذلك تشويش المحطة كي لايتيسّر الاستماع إليها.

ومن المؤشّرات المهمة في هذا المجال، الزيارات المتكررة التي قام بها مختلف المسؤولين للسيد الشهيد، بهدف إظهار حالة من الودّ والمحبة، على أمل بناء علاقات جيدة، يُستهدف منها إنهاء حالة المعارضة لهم من قبل المرجعية بعد ذلكَ الشوط الطويل من السعي المتواصل لتصفية السيد الشهيد، والقضاء على مرجعيته الرشيدة قبل انتصار الثورة الاسلامية في ايران. و في الوقت نفسه كثّفت مديرية الأمن العامة مراقبتها للسيد الشهيد بشكل لم يسبق له نظير. وأتذكر في هذا المجال أن السلطة بعثت بأحد عملائها -في بداية حرب نفسية- ليخبر السيد الشهيد بأنه عَلِمَ- من مصادر موثوقة! -أن السلطة تنوي عدم التساهل مع السيد الشهيد، لوأنه حاول القيام بأعمال ضدّ السلطة، و أن نهاية السيد الصدر ستكون حتميّة في أول اعتقال يقع! ثم التمس من السيد الشهيد -حرصاً على حياته و سلامته!!- أن لايقوم بشئ. و في تلكَ الفترة كثرت أمثال هذه الأعمال من قبل أشخاص كنا نعرف خبث سريرة بعضهم وسذاجة البعض الآخر ممن لايعي أبعاد الدور الذي كُلّف به.

و على كل حال، فإن الظواهر والمؤشرات التي برزت في تلكَ الفترة كانت تدلّل -بمالا يقبل الشّك- على أنّ حالة من الخوف والذعر، قد سيطرت على الحكام وأفقدتهم رشدهم وجعلتهم يتخبطون و يتناقضون في مواقفهم وتصريحاتهم، و من الجدير أن نشير إلى التعميم الذي أصدرته قيادة الحزب العميل عن موقفها الحقيقي تجاه الثورة الاسلامية في ايران، بعد أن تفشت ظاهرة تأييد الثورة الاسلامية حتىٰ في داخل صفوف حزب البعث، فقد أكدّ التعميم أن مواقف (بعض الرفاق) من الثّورة الإسلامية لاينسجم مع موقف الحزب والقيادة السياسة، وطلب منهم اتخاذ موقف سلبي من الثورة الاسلامية باعتبارها (رجعيّة) و حرّضهم على ترويج الإشاعات ضدّ الثورة، و ذكر نموذجاً لذلكَ هو مطالبة الجمهورية الاسلاميّة الدول الاستكبارية بإرجاع الاموال الّتي سرقها الشاه المقبور و أودعها في بنوكهم، فصوّر (التعميم) هذا الحدث بأنه

الاساس الذي دفع الإمام الخميني إلى الثورة ضدّ الشاه، و طلب منهم (توعية) الشعب على هذه الحقيقة.

كل ذلكَ من أجل إطفاء وهج الثورة في نفوس مختلف صفوف الشعب العراقي، بما فيها أوساط حزب البعث الحاكم.

ولكن الحقيقة أن السلطة لم تحقق من أعمالها المكاسب التي توختها، بل يمكن أن نقول: إن المردودات السلبية كانت كبيرة جداً، فقد توضحت الصورة و عرفت الجماهير الموقف الحقيقي للسلطة من الثورة الإسلامية، ممازاد من إصرار الجماهير المسلمة على التمسك بموقفها المؤيّد والمساند للثورة الإسلامية في إيران.

لماذا ركزّت السلطة على السيّد الشهيد؟

السلطة البعثية العميلة وأجهزتها الأرهابية، ركزت مراقبتها -بعد انتصار الثورة الاسلامية- على السيد الشهيد وراقبته مراقبة شديدة ودقيقة، فقد بذلت السلطة كل ما يمكن، واعتمدت مختلف الوسائل والاساليب لمعرفة كل صغيرة و كبيرة عن السيد الصدر -رضوان الله عليه- و تركزت الجهود على التعرّف على نوع الصلة بين السيد الشهيد وبين الثورة الاسلامية وقائدها العظيم الإمام الخميني.. هل ستقوم الثورة بدعم الحركة الاسلامية في العراق بهدف قيام جمهورية إسلامية في العراق؟

هل سيتم تنسيق و تعاون بين الشهيد الصدر و بين الإمام الخميني؟

هل ستقوم إيران بتحرير العراق عسكرياً و إسقاط الحكم البعثي العميل بعلم السيد الصدر و إشرافه؟.

اسئلة كثيرة كانت تراود السلطة عن نوع العلاقة و مستوىٰ التنسيق بين السيد الشهيد والامام القائد.. و هي بلاشك تقلق السلطة وتجعلها تحسب كل صيحة عليها.

ولنا أن نتسائل: هل أنّ توجّس السلطة و موقفها الحائر مجرّد تصورات واحتمالات؟ أم أنه يستند إلى أدلّة ملموسة أو ظواهر لايمكن تفسيرها أو تبريرها إلاّ بهذا الاتجاه؟

ولا أُريد أن اجيب عن ذلكَ إلاّ بمضون بعض مجريات التحقيق والاستجواب الذي أُجري مع السيد الشهيد حين اعتقل في ١٧ رجب عام ١٣٩٩هـ.

و ملخّص مجريات التحقيق مع شهيدنا الغالي في هذا المجال، تركّزت على مايلي:

١- حين رفض الأمام السيد الخميني شروط السلطة العميلة الّتي أرادت فرضها عليه في مقابل البقاء في العراق، قرر سماحته مغادرة العراق إلى الكويت وتمّ سفره المبارك في ساعة مبكرة صباحاً، وحين علم السيد الشهيد بقرار الأمام القائد قرّر (رضوان الله عليه) زيارة الأمام رغم ما يترتّب على ذلكَ من آثار و حساسيات أمنية من ناحية السلطة العميلة، حيث كانت قوات الأمن قد طوّقت منزل السّيّد الامام والشارع والأزقّة المؤدية إليه. و قرّر السيد الشهيد الذّهاب إلى منزل الأمام قبل أن يطّلع على سفر الامام إلى البصرة وتحدّث في ذلك الوقت بكلام معناه: أن الذهاب إلى منزل الامام في هذه الظروف ضرورة دينية لأنه تأييد و مساندة للامام في هذا الظّرف الصّعب. وذهب الشهيد الغالي إلى منزل الأمام وجلس مدة من الزمن، و هو المرجع الوحيد الذي وقف هذا الموقف المشرّف في وقت عزّ فيه من يجرؤ على التقرب من الزقاق الذي يقع فيه منزل الأمام، فضلاً عن الدخول فيه.

وأتذكر أن البعض قالوا للسيد الشهيد: إن قوات الأمن يمنعون من يريد الوصول إلى منزل السيد الأمام فردّ السيدالشهيد قائلاً: على كل حال سأذهب، وليحدث ما يحدث.

وقد سُئل السيد الشهيد حين اعتقل في رجب، عن السبب الذي جعله يتحدّى السلطة -في تلكَ الظروف العصيبة- و يذهب لزيارة بيت الأمام.

٢- السلسلة القيمة التي كتبها السيد الشهيد (الأسلام يقود الحياة) كلمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الأسلامية في ايران، وصورة عن اقتصاد المجتمع الاسلامي، و غير ذلك.

إن هذه السلسلة عبرّت بوضوح عن موقف السيد الشهيد، و تفاعله مع

الثورة الاسلامية في إيران و قائدها العظيم الامام الخميني، و إن شئت فاقرأ ماجاء في (لمحة فقهية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية) حين يبيّن السيد الشهيد المسئولية التاريخية للثورة الاسلامية في إيران على صعيد الجمهورية، وعلى صعيد العالم، فيقول:

« و في الخارج تستهدف الدولة:

أوّلاً- حمل نور الأسلام و مشعل هذه الرسالة العظيمة إلى العالم كله.

ثانياً- الوقوف إلى جانب الحق والعدل في القضايا الدولية و تقديم المثل الأعلى للأسلام من خلال ذلك.

ثالثاً- مساعدة كل المستضعفين والمعذبين في الأرض و مقاومة الاستعمار والطغيان و بخاصة في العالم الأسلامي الذي تعتبر إيران جزءاً لايتجزء منه. إن دولة القرآن العظيمة لا تستنفد أهدافها...».

ولم يكن يخفى على السلطة مغزى هذه الكلمات القيمة عن مسئولية الجمهورية الأسلامية تجاه العراق، و باقي دول العالم الأسلامي، ولذا فقد سُئل السيد الشهيد عن دوافع كتابة هذه الحلقات.

٣- بعث السيد الشهيد أحد تلاميذه[1] إلى الجمهورية الاسلامية، ليكون حلقة وصل بين السيد الشهيد والأمام السيد الخميني، لغرض التنسيق ومواكبة حركة الثورة الاسلامية، و قد احست السلطة بذلكَ فأثارها، و لذلك رُكّز في التحقيق مع السيد الشهيد على هذه النقطة.

و قد سألت السيد الشهيد (رحمه الله) عن جوابه، فقال: لم أُجب بشئ لأني أعلم أن السلطة تعرف هذا الموضوع، اكتفيت بالقول: فسّروه بما شئتم. فقال مدير الأمن: إن معلوماتنا تؤكّد أن الهدف كان التنسيق بينكم و بين السيد الخميني! فردّ السيد الشهيد: فليكن ذلكَ.

فقلت للسيد الشهيد -رضوان الله عليه- أليس هذا الجواب اعترافاً بتلك الحقيقة؟ فقال (رحمه الله) حين اعتقلت حسبت ان الشهادة تنتظرني في بغداد،

---

(١) وهو السيد محمود الهاشمي حفظه الله.

و أحسست أن المسئوليّة التي كانت تثقل كاهلي وتسبب لي الهموم والآلام قد انتهت، فلم أكن أحسب للآثار التي ستترتب على جوابي، هل أنها تشكّل خطورة عليّ أم لا.

٤ـ مجموعة الرسائل والبرقيات التي بعثها سماحته إلى الامام السيد الخميني، و إلى الشعب الايراني الشقيق. فقد قال البراك (مدير الأمن العام) ما هوالسبب الذي جعلكَ تنفرد دون باقي العلماء لتقف هذا الموقف الصريح متجاهلاً أن هناكَ سلطة و حزباً يحكمون القطر، لهم الكلمة الحاسمة والأخيرة في المواقف السياسية وغيرها.

من ناحية أُخرىٰ: إن السلطة تدرك أهمية السيد الشهيد، وقابلياته الهائلة في مجال الفكر والتخطيط، والحس السياسي، و قدرته العظيمة في مجال التأثير على الشعب العراقي، ولم يكن بوسع السلطة تجاهل تجربتها المعقدّة والطويلة مع السيد الشهيد قبل انتصار الثورة الاسلامية في إيران، هذه التجربة التي كانت حصيلتها للسلطة فشلاًعلى فشل، و هزيمة إثر هزيمة، فما من جولة ـرغم آثارها وجراحها المؤلمةـ إلاّ و كان النصر إلى جانب السيد الشهيد (رحمه الله).

إن السلطة العميلة كانت مقتنعة بأنّ السيد الصدر هو مركز البركان وهوالخطر الوحيد الذي يتهدّدها، خاصة بعد انتصار الثورة الاسلامية في إيران، والآثار النفسية والمعنوية التي أوجدتها في نفوس العراقيين، و في مقدّمتها حالة التهيؤ والاستعداد لثورة إسلامية في العراق بقيادة الشهيد السعيد السيد الصدر ـرضوان الله عليهـ.

برقية الامام:

و جاءت برقية إمام الأمّة السيد الخميني، لتقطع الشكَ باليقين عن العلاقة بين الشهيد الصدر والأمام الخميني.

إن السيد الشهيد لم يستلم البرقية التي بعثها الأمام السيد الخميني، فقد احتُجزت ولم تُسلّم للسيد الشهيد، ولكني كنت قد سجلتها من إذاعة طهران، و أسمعتها السيد الشهيد بعد إذاعتها بدقائق، وهذا نصها:

«سماحة حجة الأسلام والمسلمين الحاج السيد محمدباقر الصدر دامت بركاته: علمنا أن سماحتكم تعتزمون مغادرة العراق بسبب بعض الحوادث، إنني لاأرىٰ من الصالح مغادرتكم مدينة النجف الأشرف، مركز العلوم الأسلامية و إنني قلق من هذا الأمر، آمل إن شاءالله إزالة قلق سماحتكم، والسّلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

روح الله الموسوي الخميني»

الموقف التاريخي المشرّف للعراقيّين:

في تلكَ الفترة كانت إذاعة طهران العربيّة هي الأذاعة الأُولى من حيث استماع العراقيين لها، فكان من الطبيعي أن يستمع الشعب لبرقية إمام الأُمة و يتعرّف على مغازيها و ما تعنيه. والبرقية لم تكن عاديّة بحيث لا تلفت الانتباه فقد أكدّ إمام الأمة على نقطتين أساسيتين:

١ـ مغادرة السيد الشهيد (رحمه الله) للعراق، و ما تعنيه من فراغ كبير للنجف والعراق.

٢ـ ما يتعرّض له السيد الشهيد من مضايقات وضغط من قبل السلطة البعثية العميلة.

للأسباب هذه كان وقع البرقية عظيماً في كافة أوساط الشعب العراقي، فكانت بداية جديدة لمرحلة جديدة من الصراع بين الإسلام والكفر، فبدأت تتقاطر الوفود إلى النجف الأشرف من كافة أنحاء العراق تطالب السيد الشهيد بالبقاء في العراق وعدم مغادرته له.

وقفة مع الوفود:

من الضروري ان نقف عند هذه الظاهرة التي تستحق الدراسة والتقييم، فالوفود كانت متميزة، متميزة في اشخاصها و شعاراتها و هتافاتها واستمراريّتهاو تحديها للسلطة الجائرة:

١ـ الشمول.

من الملاحظ أن طابع الشمول كان ظاهرة بارزة، فلم تقتصر على محافظة دون أُخرىٰ، أو شريحة دون أُخرىٰ، بل شملت معظم محافظات العراق ومختلف شرائح المجتمع العراقي.

و للتاريخ أُسجل للقارئ نماذج من الوفود التي زارت السيد الشهيد، وجددت له البيعة و عاهدته على التأييد والمساندة حتىٰ آخر قطرة دم.

بغداد:

جاءت عدة وفود من بغداد نذكر منها:

١ـ وفد الشهيد السعيد حجة الاسلام السيد قاسم المبرقع ـ من مدينة الثورة.

٢ـ وفد الشهيد السعيد حجةالاسلام الشيخ قاسم ضيف. من مدينة البيّاع.

٣ـ و فدحجة الاسلام الشيخ النمدي ـ الكاظمية.

محافظة واسط:

١ـ وفد الشهيد السعيد آية الله السيد قاسم شبر ـ قضاء النعمانية.

٢ـ وفد أهالي الكوت مع سماحة حجة الاسلام الشيخ عفيف النابلسي.

٣ـ وفد أهالي العزيزية و ناحية الزبيدية وضواحيها مع سماحة الشهيد السعيد حجةالاسلام السيد عزالدين الخطيب.

البصرة:

وفد على راسه حجةالاسلام السيد عصام شبر

العمارة:

وفد حجةالاسلام الشهيد السعيد الشيخ عبدالامير محسن العماري.

وغيرها من الوفود من قبيل وفد الناصرية و ديالى و كركوك والديوانية وكربلاء والسماوة.

٢ـ من الملاحظ أن الوفود كما انها شملت مختلف محافظات وانحاء العراق، كذلكَ شملت مختلف أوساط المجتمع، فتجد الكهل والشّابّ والمرأة والطفل، وتجد العامل والفلاح والكاسب والاستاذ والطالب الجامعي، وطالب الأعدادية والأبتدائية. وإضافة إلى ذلكَ: تجد مختلف الرُّتب العسكرية حتىٰ

ضمّ أحد الوفود من المناطق الجنوبية عدداً من الطيارين العسكريين، أو العاملين في القوة الجوية.

٣ـ الشعارات الّتي رددتها الوفود كانت رائعة، و معبّرة عما في نفوس أبناء العراق تجاه السيد الشهيد والأمام الخميني: (باسم الخميني والصدر، الاسلام دوماً منتصر) و (عاش عاش عاش الصدر، والدين دوماً منتصر) لقد عبّرت الوفود من خلال شعاراتها عن تمسكها بالأسلام، وتأييدها للثّورة الأسلامية، والمرجعية الرشيدة.

٤ـ الظّاهرة الأُخرىٰ الملفتة للأنتباه هي الكثافة العظيمة حيث اكتظت النجف بالألوف من خيرة أبناء العراق، وكان السيد الشهيد يستقبل هذه الوفود من الصباح الباكر و حتىٰ ساعة متأخرة من اللّيل، حتىٰ ظهرت عليه علامات الأرهاق والتعب الشديد، لدرجة أنه في بعض الأحيان كان يعجز من مجرد الكلام.

٥ـ التحدّي الصارخ للسّلطة و هذا ما اعترف به أكثر من مسئول بعثي كبير.

٦ـ استمرارية تقاطر الوفود كانت ميزة. ولولا بعض الآثار التي حدت بالسيد الشهيد إلى الاكتفاء بهذا القدر، لاستمر زخم الوفود وتقاطرها إلى فترة طويلة، حيث كانت تصلنا الأخبار تباعاً عن تهيّؤ وفود أُخرىٰ من مختلف أنحاء العراق، ولكن السيد الشهيد أمر وكلاءه إبلاغ الأُمّة بأنه لن يغادر العراق، وسيبقىٰ معكم حتىٰ النفس الأخير، ولا داعي لتجشم عناء السفر.

إن أهم الأسباب الّتي دعت السيد الشهيد لاتخاذ هذا الموقف هو:

أولاً ـ إن الآلاف من المؤمنين والمجاهدين استطاعوا أن يعبروا بوضوح عن موقف الشعب العراقي الأصيل من المرجعية الرشيدة والثورة الاسلامية.

ثانياً ـ حَرصَ السيد الشهيد على عدم كشف كافة الأوساط الموالية والمؤمنة بالمرجعية وبالثورة الاسلامية، إذ أن سلطات الأرهاب كانت تراقب الوفود بدقة، وهي لن تتورع ـ إن قررت الانتقام ـ من تصفية الملايين.

تقييم السيد الشهيد للوفود:

اكثر من مرةٍ عبرَّ السيدالشهيد عن موقفه تجاه كل الوفود الّتي زارته. عبرَّ عن اعتزازه و تقديره و شكره، وكان الأمل يملأ قلبه في أن يعود الاسلام إلى مسرح الحياة على أيدي هؤلاء الأبطال.

وأشير هنا الى ماجاء فى نداء السيد الشهيد: «أيّها الشعب العراقي المسلم: إني أخاطبكَ أيّها الشعب الحر الأبيّ الكريم، وأنا أشد الناس إيماناً بك و بروحك الكبيرة، و بتاريخك المجيد، و أكثرهم اعتزازاً لما طفحت به قلوب أبنائكَ البررة من مشاعرالحب والولاء والبنوّة للمرجعية، إذ تدفّقوا إلى ابيهم يؤكّدون ولاءهم للأسلام بنفوس ملؤها الغيرة والحميّة والتقوىٰ، يطلبون مني أن أظل أُواسيهم وأعيش آلامهم عن قريب، لأنها آلامي، وإني أود أن أُؤكّدلكَ يا شعب آبائي وأجدادي أني معكَ و في أعماقك، ولن أتخلىٰ عنكَ في محنتك و سأبذل آخر قطرة من دمي في سبيل الله من أجلك».

و أعتقد أن هذا المقطع من النّداء لايحتاج إلى تعليق، فهو يطفح بمشاعر السيد الشهيد تجاه أبناءالعراق البررة و يجسّدها تجسيداً حيّاً.

موقف السلطة:

لم تحسب السلطة المجرمة أن يكون ردّ الشعب العراقي المسلم بهذا المستوىٰ، إذكان زخم الوفود مفاجأة بكل معنىٰ الكلمة، ولذلكَ احجمت عن اتخاذ أيّ إجراء قمعي فوري، لأنها لا تعرف مستوىٰ التحرك، وهل للجيش صلة بالموضوع أولا. وفضلت مراقبة الوضع والتريّث إلى حين.

ولنا أن نتسائل عن رأي السلطة، كيف كانت تنظر إلى هذا الوضع؟ وماذا كان يعني في رأيها تقاطر الوفود إلى النجف لتأييد السيد الشهيد ومبايعته؟

وهنا أُشير إلى تصريحين بهذا الشأن:

الأول: اعتراف مدير أمن النجف بأن ما حدث كان ثورة، وأوشكت على

النجاح لولا (حزم) السلطة[١].

الثاني: ما نقله السيد علي بدرالدين عن أحد أعضاء ما يسمىٰ بمجلس قيادة الثورة؛ فقد قال: إن السيد محمدباقر الصدر قام بثورة كادت أن تنجح، ونحن من الآن سوف نتعامل معه على هذا الأساس، ولولا أنه فاجأنا بهذا التحرك، لعرفنا كيف نتعامل مع هؤلآء (العملاء) الذين حرّكهم ضدنا... الخ.

والحقيقة: إن هذا التقييم هوعين الواقع، فما حدث في رجب كان ثورة حقيقية ضدّ السلطة، ولولا العجز عن توفير السّلاح والعتاد لنجحت الثورة في جانبها العسكري بعد ان نجحت في الجوانب الأُخرىٰ.

أمّا الأجراءات الّتي اتخذت لقمع التحرك في رجب، فهي كالتالي:

١ـ استدعاء عشرات الألوف من قوات الأمن والجيش اللاّشعبي للتواجد في النجف، و تطويق شوارعها و ازقّتها و فرض السيطرة عليها.

٢ـ فرض حالة التأهب والاستعداد في الجيش، والجيش اللاشعبي، والحزب.

٣ـ تسجيل أسماء و عناوين الوافدين إلى النجف.

٤ـ تصوير الوافدين (فتوغرافياً) و تسجيل أصواتهم.

٥ـ و في المرحلة الأخيرة بدأت حملة شاملة لاعتقال جميع من زار السيد الشهيد (رحمه الله).

إعتقال و كلاء السيد الشهيد (رحمه الله):

تركزّت الحملة في أوّل الأمر على اعتقال و كلاء السيد الشهيد، أمثال السادة الأعلام:

١ـ السيد قاسم شبر.

٢ـ السيد حسين السيد هادي الصدر.

---

(١) و سيأتي ذكر هذه القصة لدى ذكرالمفاوضات التى جرت مع السيد الشهيد فى فترة الاحتجاز.

٣- السيد حسين السيد اسماعيل الصدر.
٤- السيد قاسم المبرقع.
٥- السيد محمد حسين المبرقع.
٦- السيد جاسم المبرقع.
٧- الشيخ عبدالجليل مال الله.
٨- الشيخ محمدعلي الجابري.
٩- السيد عباس الشوكي.
١٠- الشيخ سامي طاهر.
١١- الشيخ قاسم ضيف.
١٢- الشيخ عبدالجبار البصري.
١٣- الشيخ مهدي السماوي.
١٤- السيد عبدالرحيم الياسري.
١٥- الشيخ خزعل السوداني.
١٦- الشيخ عبدالامير محسن الساعدي.
١٧- السيد عزالدين الخطيب.

وغيرهم من الوكلاء في مختلف المناطق، كما شمل الاعتقال عدداً من العلماء من غير وكلاء السيد الشهيد، ممن ساهم في انتفاضة رجب.

واستمرت حملات الاعتقال في كافة أوساط الشعب العراقي بصورة وحشية وقاسية، بما لايوصف، ولايمكن معه عدّ المعتقلين أو إحصاؤهم.

جواب السيد الشهيد على برقيّة الأمام:

إن الكثيرين أصرّوا على السيد الشهيد أن يتجنب الدخول في صراع مع البعثين بهذا المستوىٰ، وكانت حجتهم هي الطبيعة الدموية والعدوانية لهذه الزمرة، فهم لن يترددوا من اتخاذ اقسىٰ الأجراءات لأدنىٰ معارضة أو موقف يُشمّ منه ذلك. و في هذا السياق رجح البعض أن يكون جواب السيد الشهيد على برقية إمام الامة بشكل لايؤدي إلى إثارة السلطة وتحفيزها على اتخاذ موقف حاد.

إلاّ أن السيد الشهيد رفض الاستماع إلى هذه النصائح، و قرّر أن يكون الجواب بالشكل الذي يناسب وضع إمام الامة و مقامه، و كذلك وضع المرحلة الجديدة من الصراع، خاصة بعد أن عرف الجميع مستوىٰ العلاقة بين السيد الشهيد و الأمام الخميني ـ دام ظله ـ و بالتدقيق في عبارات البرقية الجوابية ندرك حجم العلاقة و مستوىٰ الوفاء والأخلاص والتفاني الّذي يُكنّه السيد الشهيد للثورة الاسلامية ولقائدها العظيم، وهذا نص البرقية:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

سماحة آية الله العظمىٰ الأمام المجاهد السيد روح الله الخميني دام ظله.

تلقيت برقيتكم الكريمة التي جسّدت أُبوّتكم ورعايتكم الروحية للنجف الاشرف الّذي لايزال منذ فارقكم يعيش انتصاراتكم العظيمة، و اني أستمّد من توجيهكم الشريف نفحة روحية، كما أشعر بعمق المسؤولية في الحفاظ على الكيان العلمي للنجف الأشرف، وأودّ أن أُعبّر لكم بهذه المناسبة عن تحيّات الملايين من المسلمين والمؤمنين في عراقنا العزيز، الّذي وجد في نور الاسلام الّذي أشرق من جديد على يدكم ضوءاً هادياً للعالم كلّه، و طاقة روحية لضرب المستعمر الكافر والاستعمار الأمريكي خاصة، ولتحرير العالم عن كلّ أشكاله الأجرامية، و في مقدمتها جريمة اغتصاب أرضنا المقدسة فلسطين، ونسأل المولىٰ سبحانه و تعالى أن يمتّعنا بدوام وجودكم الغالي، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الخامس من رجب ١٣٩٩ هـ النجف الاشرف

محمدباقر الصدر

لقد أخبرني (رضوان الله عليه) إن من النقاط التي ركّزوا عليها أثناء التحقيق في رجب، كان بعض فقرات البرقية الجوابية التي بعثتها إلى الأمام الخميني، وانصبّت الأسئلة على أُمور ثلاثة:

١ـ ماهو المقصود من رعاية الأمام الخميني للنجف؟ هل هناكَ مساعدات مالية أو عسكرية وصلت من إيران لمساعدتك في التحرك ضدّنا؟.

٢ـ من خوّلكَ نقل تحيّات ملايين العراقيين إلى السيد الخميني؟.

٣ـ ما معنىٰ التوجيه الذي تتلقّاه من السيد الخميني؟.

يقول السيد الشهيد كنت قد أجبت على أسئلتهم بماينا سب حجم التحرك، و حجم الثورة الاسلامية، فقد كنت مصمماً على الاستشهاد في سبيل الله، ولذا كنت أتعمّد أن لاأُجيب على بعض الأسئلة بغرض إقلاقهم وإرعابهم، ولكن ظلّ البرّاك يُلّح على إجابة محدّدة، و بقيت ـ أيضاً ـ أتعمّد الغموض وكلما انتقل البرّاك إلى أسئلة أُخرىٰ بعيدة عن موضوع البرقية عاد مرة أُخرىٰ إلى البرقيّة وكرّر الأسئلة بشكل و آخر.

اعتقال السيد الشهيد:

لم يكن اعتقال السيد الشهيد بعد أحداث رجب أمراً محتملاً فحسب، بل كان السيد الشهيد يتوقع في أي لحظة أن يعتقل، ولكن لاللتحقيق أو لاذلال المرجعية، كما في المرات السابقة، بل للاستشهاد في سبيل الله، و كان (رضوان الله عليه) قد هيّأ نفسه لذلك، و كان من عادته قبل كل اعتقال أن يُسلّم (الخاتم) إلى من يثق به، لكي لايقع بيد السلطة بعد الاستشهاد. و هكذا فعل في رجب بعد ثلاثة أيام من بداية تقاطر الوفود إلى مبايعته.

في يوم الاثنين المصادف ١٦ رجب عام ١٣٩٩هـ بدأت قوّات الأمن تكثّف من دوريّاتها و مراقبتها لمنزل السيد الشهيد، والأزقّة القريبة منه، وبقيت أرقب الوضع حتىٰ الساعة التّاسعة مساءً، حيث منعت السلطة التجول في الزقاق، و منعت المارّة تمهيداً لاعتقال السيد الشهيد.

أخبرت السيد الشهيد وأُخته العلوية الشهيدة، و قلت للسيد: إن المجرمين ينوون اعتقالكم غداً، فالدلائل تشير إلى ذلكَ.

لم يتأثر السيد الشهيد، ولم يأبه للعشرات من الأمن المدجّجين بالسلاح الذين يجوبون الزقاق، فذهب إلى مضجعه و نام و هو في غاية الاطمئنان، بعد أن استعد وتهيّأ لكل ما يمكن أن يقع له على أيدي هؤلاء الجلاّدين.

قرار المواجهة المباشرة:

قرّر السيد الشهيد أن يتعامل مع المسؤولين بمستوىٰ جديد، فصمّم على أن ينهج نهج جدّه الحسين -عليه السلام- ويتمسّك بمبدأ (لاأُعطيكم بيدي إعطاء الذّليل ولا أُقرّكم إقرار العبيد). إن موقف السيد الشهيد هذا ناشٍ من تصميمه على الدخول في مواجهة مباشرة مع السلطة، إذ لامعنىٰ للثورة بدون ذلكَ. و كان -رضوان الله عليه- يستهدف من ذلكَ تهيئة الأجواء للشعب العراقي للسير معه في نفس الاتجاه، رغم يقين شهيدنا الغالي بأن الشهادة هي المحطة التي سينتهي إليها في آخر المطاف، ولم يكن هذا المصير يقلق مفجّر الثورة، لأنه لم يكن يفكّر إلاّ بقضيته و رسالته التي هي رسالة الأسلام.

إن السيد الشهيد يعرف السلطة و طبيعتها الأجرامية، و كان يعرف أن لغتها الوحيدة هي المشانق والسجون، ولم يكن بحاجة إلى التكهّن بمصيره لوأراد مواجهتها، لأنه يعرف مسبقاً النتيجة، وما أشبهه بجدّه الحسين -عليه السلام- حين كان يجسّد أمامه مصرعه (كأني بأوصالي تقطّعها عسلان الفلوات) وهكذا كان شهيدنا العظيم يرىٰ مصرعه، يرىٰ الأيدي الاثيمة تمتد إلى قلبه الطاهر لتقطعه بسيوف حقدها. ومع ذلك كان (رحمه الله) يرىٰ أن ذلكَ يهون و يسهل إذا كان ينتهي إلى إقامة حكومة إسلامية في العراق.

لااقول هذا الكلام بسبب علاقتي أوجبي للسيد الشهيد (رحمه الله) بل الوقائع والأدلة هي الشاهد وهي البرهان على ما أقول، وسنعيش معاً تلكَ اللّحظات خلال فترة الحجز حين رفض شهيدنا العظيم كل الفروض التي قدمتها السلطة لإرضائه، أو لفك الحجز، أو لإنهاء الثورة، ووقف كالجبل الأشمّ حتىٰ كأنّك تراه وقد نزع الله عزوجل من كيانه غريزة حبّ الحياة، وأبدلها بغريزة حبّ الاستشهاد، فكان من الطبيعي أن يتخذ (رحمه الله) هذا الموقف مادام قد بدأ الثورة، و أذن لشعلتها أن تتوهج و تستمر حتىٰ إقامة حكومة الأسلام في العراق.

الاعتقال:

في صباح يوم الثلاثاء السابع عشر من رجب جاء المجرم مدير أمن النجف، وطلب اللقاء بالسيد الشهيد. في هذا اللقاء قال مدير الأمن: إن السادة المسؤولين يريدون الاجتماع بكم في بغداد. فأجابه السيد الشهيد بانفعال شديد، و قال له: إن كنت تحمل أمراً باعتقالي فنعم أذهب، و إن كانت مجرد زيارة، فلا.

واضاف: إنكم كممتم الأفواه، و صادرتم الحريات، و خنقتم الشعب، تريدون شعباً ميّتاً يعيش بلا إرادة ولا كرامة، وحين يعبّر شعبنا عن رأيه، أو يتخذ موقفاً من قضيّة مّا، حين تأتي الألوف لتعبّر عن ولائها للمرجعيّة وللاسلام، لا تحترمون شعباً، ولا ديناً، ولاقيماً، بل تلجأون إلى القوة، لتكمّوا الأفواه و تصادروا الحريات و تسحقوا كرامة الشعب.

أين الحرية التي تدّعونها؟!

أين هذا الشعب الذي تدّعون أنكم تدافعون عنه؟! أليس هؤلآء الآلاف الذين جاءوا ليعبروا عن ولائهم للمرجعية هم ابناء العراق؟! ماذا ستقولون للجماهير و أنتم تسحقون قيمهم بأيديكم؟!

و ظلّ الشهيد الغالي يصرخ بوجه هذا المجرم، و كانت مفاجئة عظيمة له أذهلته وجعلته يلوذ بالصمت، ولم يتمكن من الرد ولو بكلمة واحدة.

ثم قال (رضوان الله عليه) هيّا لنذهب إلى حيث تريد.

خرج السيد الشهيد و كنت برفقته، و كذلكَ الأخ الشيخ طالب الشطري، والشهيدة السعيدة بنت الهدىٰ، و عقيلته الطّاهرة أُمّ جعفر، ورافقنا أيضاً خادم السيد (الحاج عباس).

كانت قوّاتُ الأمن أكثر من مأتي شخص، تتألف من قوات الأمن والجيش الشعبي، و أعضاء منظمة حزب البعث العميل في النجف، و كلّهم مدجّجون بالسلاح والعتاد.

بنت الهدىٰ تهزم الجموع:

خلال مسيرنا في الزّقاق المؤدّي إلى شارع الأمام زين العابدين، سبقتنا الشهيدة بنت الهدى، لتأخذ مكانها هناك استعداداً لألقاء خطبتها التي هزمت فيها الجموع التي تحشّدت لاعتقال السيد الشهيد.

وقفت كأنها زينب لم تأبه بالمجرمين الذين تتقطّر وجوههم شرّاً و حقداً ووحشيّة، لم ترهبها رشّاشات الكلاشنكوف، وبدأت خطبتها التّاريخية ـ التي تعتبر وثيقة مهمّة من وثائق الثّورة الأسلامية في العراق ـ قالت (رضوان الله عليها):

أُنظروا...

أخي وحده، بلاسلاح، بلا مدافع و رشاشات أما أنتم بالمئات... أُنظروا ـ وأشارت إلى الجموع هنا وهناك ـ بالمئات، فهل سألتم أنفسكم: لِمَ هذا العدد الكبير ولَم كل هذه الأسلحة؟

لأنكم تخافون... إي والله! تخافون لأنّكم تعلمون أنّ أخي ليس وحده، بل معه كل العراقيين.

إنكم تخافون، و والله لولا ذلكَ لما جئتم لاعتقال أخي في هذه الساعة المبكرة من هذا الصباح...

لماذا لاتجيئون إلاّ والنّاس نيام؟ لماذا تختارون هذا الوقت؟ هل سألتم أنفسكم؟ هل هذا إلاّ دليلٌ على ما أقول.

و ما أن أتمت الشهيدة خطبتها حتىٰ تفرّق الحشد الأثيم، واختفىٰ في الأزقّة و بقيت سيارات الأمن و من فيها في سكون و ثبات، لم يتحرك أحد حين خطبت الشهيدة و كأن على رؤسهم الطير. ثم توجهت بخطابها إلى شهيدنا العظيم، و قالت: إذهب يا اخي، الله معكَ، فهذا هو طريقنا، و هذا هو طريق أجدادك الطاهرين.

إستمر خطاب الشهيدة الخالدة أكثر من خمس عشرة دقيقة، فلم يجرؤ أحد من الجلاوزة على منعها، فقد كان صوتها الزينبيّ و كلماتها الثائرة أقوىٰ من

كل قوة، لقد أربكت الجلاوزة و أرعبتهم، ولم تدع لهم من سبيل إلاّ الأختفاء في الأزقّة.

الشهيدة قرّرت الاستشهاد:

بعد أن اعتقل السيد الشهيد (رحمه الله) عادت الشهيدة إلى المنزل، فقلت لها: كان المفروض أن تتريّثي قليلاً كي تتبين الأُمور و تتوضّح، إن هذا الخطاب من الممكن أن يؤثر عليكم سلباً، ويفتح صفحة جديدة لكم في سجلاّت الأمن، و تزداد مراقبة الأمن لكم، إضافة إلى الآثار الّتي ستترتّب على السيد.

فقالت الشهيدة (رحمه الله) إن المسئولية الشرعية والواجب الديني هوالّذي دفعني لاتخاذ هذا الموقف، ان زمن السكوت انتهىٰ، ولابدّ أن نبدأ صفحة جديدة من الجهاد، لقد سكتنا طويلاً، و كلّما طال سكوتنا كبرت محنتنا، وازدادت أتعابنا، لماذا أسكت و أنا ارىٰ مرجعاً مظلوماً يقع في قبضة هؤلاء المجرمين؟

قلت: إن هولاء المجرمين لايتورّعون من أن تمتد ايديهم القذرة إليكم، ويمكن أن ينالك الاعدام.

فقالت: والله إني أتمنىٰ الشهادة في سبيل الله، ولقد قرّرت أن استشهد منذ اليوم الأول الذي جاءت فيه الوفود، فأنا أعرف هذه السلطة، و أعرف وحشيتهم و قساوتهم، وأعلم أن الرجل والمرأة عندهم سواء، أمّا أنا فسيّان عندي أن أعيش أو أموت، مادمت واثقة أنّ موقفي كان لله و من أجله تعالى.

لقد كنت أستمع للشهيدة، وكأني أستمع لزينب بنت أميرالمؤمنين(ع) إنها تتكلم من أعماقها كلام الواثقة كل الثقة بعقيدتها وقضيتها. لقد جسّدت بنت الهدىٰ إيمانها العظيم و صلابتها الهائلة، ليس في حادث اعتقال السيد الشهيد فقط، بل وفي طيلة فترة الاحتجاز و في يوم اعتقالها كما سيأتي.

الشهيدة تثير الجماهير:

عادت الشهيدة إلى المنزل، ولكن لتبدأ صفحة أُخرىٰ من جهادها العظيم، إذ أنها لم تكتف بموقفها الشجاع الأول، و بقيت تفكر فيما يجب أن تفعله في هذه الساعات الحرجة والحاسمة، وكأنها تقول أنا ابنة عليّ (ع) لن أسكت، ولن أصبر على الضيم.

لقد رأيتها تمشي وتتكلّم، ولكنها كانت تعيش بروحها في عالم آخر، تفكر في الخطوة القادمة والحلقة الأُخرى، و استطاعت أن تهز المشاعر، و تثير في نفوس المؤمنين العزم و التصميم على التحرك و فعل كل شئ ثأراً للمرجع المظلوم شهيد السجون السيد الصدر (رحمه الله)، فكانت التظاهرة الاحتجاجيّة العظيمة التي أرعبت حكام بغداد الخَوَنة وجعلتهم في مأزق صعب، إضطرهم إلى الأفراج عن السيد الشهيد (رحمه الله).

ولكن كيف بدأت هذه الخطوة؟ و كيف استطاعت شهيدتنا العظيمة ان تنجح في الأعداد لتظاهرة في يوم و ساعة و ظرف تكاد تكون فيه مثل هذه الأعمال مستحيلة، بسبب الوضع الأمني الخانق والطوق الأرهابي المفروض على شعبنا؟.

حين اعتقل شهيدنا العظيم في ساعة مبكّرة كان النّاس نياماً، والشوارع خالية ولم يشهد حادث الاعتقال إلاّ نفر يسير ممن تواجد صدفة في ذلكَ الوقت. مع ذلك فكّرت شهيدتنا العظيمة بالذهاب إلى الحرم العلوي الطاهر، لأعلام الناس بالحادث، ولكنها لم تجد العدد المطلوب فذهبت ثانية بعد أن اشرقت الشمس واستيقظ الناس، وهناك عند جدّها أمير المؤمنين عليّ (عليه السلام) علا صوتها الزينبي و بدأت تخاطب جدّها، كما فعلت زينب (عليها السلام) بعد قتل أخيها الحسين بعبارات مؤثرة، و كلمات من قلب صادق. واستطاعت أن تحشّد النّاس، وتثير في نفوسهم الغيرة للانتقام من معتقلي المرجع المظلوم.

إلى جانب الشهيدة العظيمة، كانت هناك مجموعة من الطلبة والمؤمنين[١] قد هزّهم الحدث و رفعهم الايمان إلى التحرك بنفس الاتجاه فتجمّعوا في الحرم الشريف، و بدأوا بقراءة دعاء الفرج كاسلوب للتجمّع والتهيؤ و كان الأخ

---

(١) و أحدهم السيد علي اكبر الحائري الذي كتب يقول في شرح القصة مايلي:

عندما أُعتقل السيد الشهيد (رحمه الله) في ساعة مبكّرة من صباح يوم السابع عشر من رجب سنة ١٣٩٩ الهجريّة، كانت الشهيدة (بنت الهدى) اوّل من خرجت لإشاعة هذا النبأ و كسر طوق التعتيم البعثي الذي كانوا يحيّمونه على جرائمهم، فنطقت نطقها صارخةً في حرم الإمام امير المؤمنين عليه السلام، و أدّت دورها البطولي الرائع في إبلاغ خبر اعتقال هذا المرجع العظيم من قبل جلاوزة السلطة الغاشمة. و سرعان ما اشتهر هذا النبأ في أوساط المؤمنين المخلصين للسيّد الشهيد (رحمه الله). في النجف الأشرف، و كان الخبر في بادئ الأمر على شكل شائعةٍ غير مؤكّدة، وكان جلاوزة الأمن واقفين على باب دار السيد الشهيد يراقبون الأوضاع عن كثب خشية وقوع حادثه أو ردّ فعل معيّن.

و بعد التأكّد من الخبر وقع الاضطراب والبلبلة في أوساط المؤمنين، و كانت تخيم علينا جميعاً حالة التحيّر والشك في الوظيفة العمليّة، رغم احساس الجميع بضرورة وقوع ردّ فعلٍ جماهيري عظيم تجاه هذه الجريمة النكراء التي قامت بها السلطة الظالمة، ولكن كلّ يقول: ماذا نصنع؟. كيف نتحرّك؟. ماهي الوظيفة؟ ما هو الاسلوب؟...

و أنا بدوري شعرت أيضاً بأنّ هذه ساعة حرجة لابدّ فيها من اتخاذ موقف سريع، فذهبت مع أحد الاخوة المؤمنين -من طلاب السيد الشهيد رحمه الله- إلى بيت شخصٍ آخر من زملائنا الأعزاء، فعقدنا هناك اجتماعاً ثلاثياً للتخطيط حول ما يجب صنعه في هذه الساعات الحرجة، فكانت نتيجة هذا الاجتماع هو التصميم القاطع بتنظيم مظاهرة جماهيريّة للاحتجاج على هذه الجريمة النكراء، مع وضع الخطة الكاملة من حيث: تعيين مكان التجمّع، و ساعة الانطلاق، وكيفية الإعداد. فقد عيّنا الحرم الشريف مكاناً للتجمّع و صمّمنا على الانطلاق من هناك على رأس الساعة العاشرة بعد قراءة دعاء الفرج -وانما اخترنا دعاء الفرج ضمن الأدعية المأثورة باعتبار أنّ هذا الدعاء ينتهي باسم الإمام الحجة (عج)، و سيقوم الناس بطبيعتهم احتراماً لاسم الإمام (ع) فيكون هذا القيام إعداداً للانطلاق في المظاهرة- وهكذا كان، فقد خرجت أنا و صاحبي من بيت ثالثنا لنبلّغ المؤمنين بهذا القرار، فررنا بأكثر المدارس العلميّة في النجف، و بلّغنا من وجدنا فيها من الطلاب والمؤمنين، والتقينا بمن التقينا من المومنين ايضاً في الطرق والشوارع و بلغناهم بالأمر

ولمّا قرب الموعد ذهبت الى الحرم الشريف وانتظرت هناك إلى أن حان الوقت واجتمع عدد من المؤمنين، ولم أجد صاحبي الذي كنت أتعاون معه في القضيّة ولا ذاك الثالث الذي انطلق القرار من بيته. فصمّمت على أن أبدأ بالأمر، فشرعت بقراءة دعاء الفرج، و كان الجميع يردّدون معي جملةً جملة، إلى أن بلغنا إسم الإمام الحجّة عجلّ الله تعالى فرجه الشريف، فقمنا جميعاً إجلالاً له عليه السلام، ثمّ بدأت الشعارات: الله اكبر، الله اكبر، نصر من الله و فتح قريب، عاش عاش عاش الصدر... وانطلقت المظاهرة بركضةٍ سريعة.

وهنا لابدّ لي الإشارة إلى مشاركة المرأة المسلمة العراقية في هذه الانتفاضة حيث تواجد عدد من المؤمنات الرساليات في الحرم الشريف واشتركن في بداية المظاهرة إلّا أنّ سرعة حركة المظاهرة منعتهنّ عن امكان الالتحاق بالرجال عند الخروج من الحرم الشريف، فتفرّقن بطبيعة الحال، و تعرّض بعضهنّ إلى المراقبة والملاحقة من قبل أعضاء جهاز الأمن الإرهابي في العراق.

ولمّا انطلقت المظاهرة التحق بنا جمع غفير من المؤمنين من خارج الحرم الشريف، و سرعان ما اتسع العدد أيضاً عندما دخلت المظاهرة شارع الإمام الصادق (ع). وحاولت أجهزة الأمن الإرهابيّة بشتى الأساليب أن تفرّق المتظاهرين منذ خروجهم من الصحن الشريف فلم تستطع، حتى اقتحمت سيارة الأمن جموع المتظاهرين و هم في شارع الإمام الصادق (ع)، فلم تحصل الاّ على ضربات قاسية على زجاجها من قبل المتظاهرين. ←

حجة الاسلام السيد علي اكبر الحائري- و هو أحد تلاميذ السيد الشهيد والمقربين إليه- هو أوّل من جاء الىٰ منزل السيد الشهيد واستفسر عن حادث الاعتقال، وهوالّذي قرأ دعاء الفرج في الحرم الشريف. و بدأ الناس بالتجمع، و بعد ذلكَ انطلقوا في تظاهرة، أقول انها عظيمة ليس في كمّها بل في الآثار الّتي نتجت عنها وترتبت عليها، وفي روح التحدّي التي اتّسمت بها.

انطلقت التظاهرة من الحرم الشريف، و بدأت التظاهرة صغيرة فهي لا تضمّ إلاّ الصفوة من أبناء الشهيد الصدر، ولكن سرعان ما كبرت واتسعت فقد انضم إليها عدد من الناس الذين اتفق وجودهم هناك و كانت شعارات المتظاهرين تندّد بالسلطة و أعمالها الإجرامية و تطالب بالإفراج عن الشهيد الغالي (رضوان الله عليه).

المواجهة المسلحة:

في السوق بدأت أجهزة الأمن محاولتها لتطويق المتظاهرين الأبطال ابناء الصدر الشهيد، و قبل ذلكَ قام تجّار النجف في السوق الكبير بأغلاق محلاّتهم، بعد أن علموا أن التظاهرة حدثت احتجاجاً على اعتقال المرجع المظلوم، و قد عطلت النجف في ذلكَ اليوم أسواقها كتعبير عن استيائهم واحتجاجهم على اعتقال السيد الصدر (رضوان الله عليه).

في السوق الكبير حاولت قوّات الأمن تطويق المتظاهرين تمهيداً لاعتقالهم، ولكنهم واجهوا من ابناء الصدر مقاومة شجاعة، حيث اشتبك رجال الأمن مع المتظاهرين، و رغم أن المتظاهرين لا يملكون حتىٰ أبسط أنواع

ثمّ واصلت المظاهرة طريقها في شارع الإمام الصادق(ع) إلى أن واجهت قوى أمنية مكثفة من جهة الأمام، فحرفت مسيرها إلى جهة السوق الكبير من أحد الأزقّة المؤدّية إليه، ولمّا دخلنا السوق وجدنا المحلاّت كلها معطلّة، فواصلنا السير في داخل السوق إلى أواخر السوق حيث وقع الاشتباك بين المتظاهرين و جهاز الأمن الارهابي، رغم تجرد المتظاهرين من كل سلاح. و تعالت اصوات اطلاق الرصاص من قبل الجلاوزة، ثم رجع المتظاهرون فى داخل السوق باتجاه الحرم الشريف حيث كان الجلاوزة ينتظروننا على مدخل السوق، فاضطررنا الرجوع مرة أخرى من إحدى الأزقّة إلى شارع الإمام الصادق(ع). و بدأ التفرّق من هناك حيث هرب من هرب والقي القبض على من القي.

ثم بدأت عملية إلقاء القبض على الناس بصورة عشوائية في اكثر شوارع النجف الأشرف، ممّا يدلّ على مدى الرعب والوحشة التي ابتلت بها الجلاوزة على أثر هذه المظاهرة.

الاسلحة النارية إلاّ انهم هزموا قوة الأرهاب بعد أن كبّدوهم عدداً من الجرحىٰ، واستطاع عدد كبير منهم الإفلات من قبضة السلطة المجرمة بينما تمكنت بعض مفارز الأمن من اعتقال آخرين.

إلى جانب تظاهرة النجف المتميّزة، إنطلقت تظاهرات أُخرىٰ في مدينة الكاظمية المقدسة والبصرة و ديالى و غيرها من مدن العراق الأُخرىٰ.

وهنا يجب أن لا ننسىٰ دور بنات الزّهراء(ع)، فقد كانت هناك مجموعة من خيرة المؤمنات قد اشتركن في هذه التظاهرات، رغم علمهن بالعواقب الخطيرة التي تترتّب فيما لو وقعن في قبضة السلطة، وكانت الشهيدة (رحمه الله) تذكرهن بالأسماء باعتزاز و تقدير و إكبار، و هكذا كان شهيدنا الغالي يرفع يديه إلى السّماء يدعوالله تعالى لهنّ، ولكل المخلصين والمجاهدين الذين وقفوا مع الاسلام في محنته في رجب، و ما تلاه من أشهر الحصار والمعاناة.

لماذا أُفرج عن شهيدنا الغالي؟:

كما أشرنا سابقا: إن اعتقال السيد الشهيد في رجب كان بهدف التصفية الجسدية وليس مجرّد التحقيق عن أحداث رجب العظيمة، فقد أكدّ سيدنا الشهيد أن كل الدلائل كانت تشير إلى ذلكَ، منها أُسلوب التعامل، الكلمات البذيئة التي يسمعها من هذاوذاك، التهديد القاسي و غير ذلك. وحين حضر المجرم فاضل البّراك و بدأ باستجواب السيد كان الجوّ يؤكد تلكَ الحقيقة، ولكن بعد ساعة واحدة من بداية التحقيق دخل أحد ضباط الأمن وسلّم فاضل البراك ورقة صغيرة تغيّر بعدها أُسلوب التحقيق، واعتذر البراك للسيّد عن اعتقاله وقال له: في الحقيقة لم يكن هدفنا الاعتقال بل التفاهم حول هذه الأُمور التي وقعت، و بدأ يلاطف السيد الشهيد (رحمه الله).

يقول السيد الشهيد -رضوان الله عليه-: لقد أحسست من التغيّر المفاجئ أن حدثاً ما قد وقع ولكن ماهو؟ ولماذا تغيّر الأُسلوب بهذه السرعة؟.

لم يُخف البراك الحقيقة، فقال للسيّد الشهيد: إن تظاهرات كبيرة جداً في النجف والكاظمية قد خرجت احتجاجاً على اعتقالكم، بينما حقيقة الأمر أن

مجيئكم إلى هنا لم يكن اعتقالاً، و إنّما وقع اشتباه من قبل الرفيق (ابوسعد) حيث فسّر طلبنا بالاجتماع بكم (بالاعتقال)، بينما نحن لم نقصد ذلك، و أنت الآن حرّ في البقاء أو الذهاب. ثم قال: ولأجل أن نبرهن لكم عن حسن نوايانا فإنكم ستذهبون إلى النجف بسيارتي الخاصة.

نعم إن التظاهرات الّتي نظّمها أبناء الصدر الشهيد كانت السبب في الأفراج عن السيد الشهيد، ولولاها لنفذّت جريمة الأعدام في ذلكَ التاريخ.

لقد أفادتنا مصادر قريبة من بعض رجال السلطة أن برقيّة أُرسلت من النجف إلى المقبور أحمد حسن البكر، أكدت له خطورة الوضع في النجف والعواقب التي ستترتب على استمرار اعتقال السيد الصدر، وأشارت إلى تظاهرة النجف و تعطيل الأسواق فيها، إلى غير ذلك. و على أثر هذه البرقية تراجعت السلطة مرغمة و أفرجت عن السيد الشهيد.

مساعد مدير الشعبة الخامسة في مديريّة الأمن، قال لبعض من يخصّ السيد الشهيد: ليعلم السيد محمدباقر الصدر أنه إذا كانت الظروف لا تسمح فعلاً بأعدامه، فإننا نعرف كيف ننتقم من أنصاره و أتباعه، و نجعله مقصوص الجناحين.

إن السيد علي بدرالدين نقل للسيد الشهيد خلال فترة الحجز تفاصيل الوضع عن أحداث رجب داخل مايسمىٰ بالقيادة، حيث كانت له صِلات صداقة مع بعضهم، و قال: إن (القادة) أرعبتهم هذه التظاهرات، وأدهشتهم جرأة المتظاهرين والروح العالية التي جعلتهم يتجاهلون وحشية السلطة وإجراءآتها القاسية.

حين أراد شهيدنا العظيم مغادرة مديريّة الأمن وجد أن السلطة قد احتجزت مرافقيه وهما الأخ الشيخ طالب الشطري والأخ السيد محمود الخطيب، حيث كانا قد رافقا السيد الشهيد إلى بغداد، فرفض (رحمه الله) الذهاب إلاّ بعد الأفراج عنهما والسماح لهما بالعودة إلى النجف، فقال مدير الشعبة الخامسة المجرم أبو أسماء: سيدنا بعد ساعات يطلق سراحهما والمسألة مجرّد إجراءات روتينيّة. ولكن السيد الشهيد رفض ذلكَ وأصرَّ على الأفراج عنهما،

وفعلاً عاد السيد الشهيد وعادا معه أيضا.

حين اعتقل السيد الشهيد قام أحد المؤمنين (.....) بالاتصال هاتفياً بأحد المسؤولين في الجمهورية الأسلامية و أطلعه على قضية اعتقال السيد الشهيد والأوضاع المتأزمة والخطيرة التي تحيط به وما يتهدّد شهيدنا الغالي من أخطار، وقد أعلنت إذاعة الجمهورية الاسلامية (القسم الفارسي) خبر اعتقال السيد الشهيد، و شهيدنا العظيم لازال في الطريق متجهاً إلى بغداد.

كيف بدأ الاحتجاز؟

كما ذكرنا سابقاً: لم يكن الأفراج عن السيد الشهيد قدحصل باختيار السلطة وارادتها، أو أنّ الحسابات قد صفيّت معه. بل الضرورة والظروف المعقّدة أجبرتهم على امتصاص جزء من غضب الجماهير المسلمة الثائرة حتىٰ حين وذلك بالإفراج عن سيدنا الشهيد الصدر.

ولنترك السلطة والإجراءات التي تعتزم اتخاذها ضدّ شهيدنا العظيم، لنتعرّف على انطباعات السيد الشهيد عن هذا الموضوع و ما لمسه منهم في مديريّة الأمن العامة:

قالى لي (رحمه الله) كنت واثقاً بأن السلطة تعتزم إعدامي، و كانت مجريات التحقيق تدل على ذلكَ، وخاصة التأكيد على نوع وحجم الصلة والعلاقة بالسيد الخميني دام ظلّه، وتفسيرهم لها تفسيراً سياسياً أو (تآمراً) للاطاحة بالسلطة البعثية العميلة، و من الطبيعي -في قوانين البعث- أن ينال الإعدام كل من يتهم بهذه التهمة.

قال المجرم البراك مخاطباً السيد الشهيد: لوكان احد غيرك - ومهما كان- لنفذنا فيه عقوبة الإعدام، ولكن لاعتبارات خاصة تتريث القيادة في اتخاذ قرار الإعدام!

هذا الكلام أو نظيره سمعه السيد الشهيد منهم مرّات عديدة خلال فترة إعتقاله في شهر رجب، ولم يكن يخفىٰ على شهيدنا العظيم مغزاه، إذن فالإعدام هوالقرار الذي كانت تفكر به السلطة لحسم الثورة و قائدها العظيم.

ولم يكن السيد الشهيد (رحمه الله) يخشىٰ هذا المصير، و هذه هي النقطة المهمة، فالسيد الشهيد (رحمه الله) كان يتمنىٰ الإستشهاد في سبيل الله، بسبب قناعته بان أهمّ عنصر لنجاح الثورة الإسلامية في العراق هوأن يراق دمه الزكي، لتبقىٰ الشعلة التي تنير الطريق و يُأجج الحماس في نفوس العراقيين للاطاحة بسلطة البعث العفلقية، وهوالقائل: إن العراق بحاجة إلى دم كدمي»!.

وعلى هذا الاساس صمّم السيد الشهيد على أن يبدأ مرحلة جديدة من التعامل مع السلطة تناسب المرحلة الجديدة للثورة، وهذا ما حدث، واحست به السلطة خلال إعتقاله واستجوابه في شهر رجب.

فمثلاً حين جاء مدير أمن النجف الاشرف مع أكثر من أربعمائة من أزلامه و أعوانه لاعتقال شهيدنا العظيم، واجهه السيد الشهيد مواجهة عنيفة. و في مديرية الأمن كان يرفض و يمتنع من الإجابة عن بعض الأسئلة رغم إصرار البراك مدير الأمن العام و تهديده له بالإعدام اذا لم يُقنع (القيادة السياسية) بإجابة وافية و كاملة عنها. و كان شهيدنا المظلوم يقول: «كنت قد هيأت نفسي للإستشهاد؛ فلا أُبالي اَوَقع الموت عليّ أم وقعت على الموت»!

بعد الإفراج عن السيد الشهيد إثر التظاهرات الإحتجاجية التي خرجت في النجف والكاظمية والثورة والخالص و غيرها؛ أخبرته بأن المؤمنين حين علموا باعتقالكم خرجوا في تظاهرات إحتجاجاًعلى اعتقالكم، واستطاعت السلطة أن تعتقل عدداً منهم و تزجّهم في السّجون...

فتأثر السيد الشهيد كثيراً، فأمر أحد الأشخاص القريبين منه أن يتصل هاتفيا بمدير الأمن العام و يبلغه: أن السيد الصدر يطالب بالإفراج عن جميع المعتقلين دون استثناء، و بعكسه فإنّ السيد الصدر سوف يغلق داره، و يمتنع عن العودة إلى حياته الإعتيادية إحتجاجاًعلى ذلك!

بعد هذا الإتصال طلب البرّاك فترة قصيرة ليبلغ (القيادة) بالموضوع، وبعد ذلك سيبلغ السيد الصدر بالجواب، و قال: أنا اتوقع خيراً إن شاءالله.

و قبل أن نتعرّف على جواب (القيادة) يجب أن نشير إلى أنّ عدداً من قوّات الإرهاب في النجف قد قُتلوا أو جُرحوا على أيدي المؤمنين المتظاهرين،

فكان من الصّعب على السّلطة أن تغضّ النّظر عن ذلك ، فالتغاضي سيشجع المؤمنين على أعمال أكثر جرأة و شجاعة، و من جانب فان تهديد السيد الصدر لهم بإغلاق داره يشكّل خطورة أُخرىٰ أعظم من سابقتها، خاصة و إن الامُور لازالت غامضة و مجهولة عن حجم التحرك الثوري في رجب، لذلك كان جواب مدير الأمن العام إيجابياً؛ فقد اتّصل هاتفيا وأبلغ السيد الشهيد: بأن (القيادة) قررّت الافراج عن جميع المعتقلين.

اما الواقع فلم يكن كذلكَ : فالذي ظهر فيما بعد هو ان السلطة العفلقية أرادت أن تناور كعادتها؛ ففي الوقت الذي (تقنع) السيد الصدر بالعودة إلى حياته الطبيعية تقوم بالإفراج عن بعض المعتقلين ممن اعتقلوا لمجرد الظن والتهمة،أو ممن ليست لهم علاقة بالتظاهرة الإحتجاجية، تحاشياً من نقمة جماهيرية أُخرىٰ ، بينما تستمرّ السّلطة في الوقت نفسه باعتقال آخرين، و بدأت الاخبار تتواتر عن عمليات اعتقال مكثفة لأعداد كبيرة من المؤمنين، و من وكلاء السيد الشهيد، والعلماء الذين ساهموا أو اشتركوا في الوفود، و في مقدمة هولاء: سماحة الحجة السيد قاسم شبر (رحمه الله) و حجج الاسلام: الشّيخ عفيف النابلسي، والشّيخ حسن عبدالسّاتر، والسيّد المبرقع، وغيرهم؛ حيث كانت السّلطة قدرصدتهم و سجّلت أسماءهم في نقاط التفتيش بواسطة العملاء المحلّيين في مناطقهم.

أحسّت السلطة بأنّ لعبتها انكشفت، ولم يقع السيد الصدر تحت تاثير الوعود، فقرّر إغلاق الباب احتجاجاً على السلطة.

إضافة إلى ذلكَ فإن السلطة أوعَزت إلى قواتها باعتقال كل داخل وخارج من وإلى منزل السيد الشهيد، و مراقبة منزله والازقة المحيطة والقريبة منه، مراقبة دقيقة و مستمرة ليلاً و نهاراً.

هذا الإجراء كشف عن جانب من مخطط السلطة؛ فهي تنتظر اللحظة المناسبة للقضاء على الثورة و تصفية مفجرها السيد الصدر؛ فقرّر (رحمه الله) الاحتجاج على ذلك بالاعتصام و عدم العودة إلى الحياة الطبيعية، ليعلم الشعب أنّ المواجهة مستمرة بين المرجعيّة والسّلطة الحاكمة.

التخطيط لمحاولة اغتيال السيد الصدر:

حينما اصبح واضحاً للسلطة قرار السيد الشهيد الاحتجاجي، إتّصل مدير الأمن العام: فاضل البراك، و قبله مساعده المجرم المعروف بـ(أبي أسماء) مدير الشعبة الخامسة، وطلبا من السيد الصدر: التخلي عن قراره، وقالا: إذا كنا لم نفرج عن عدد من المعتقلين فإن ذلكَ يعود الى أمرين؛ الاول: أنَّ هناك إجراءات روتينية تفرض التأخير قليلاً والمسألة مجرد وقت فقط، والثاني: أنّ بعض هولاء (إعتدوا) على بعض قوىٰ الأمن الداخلي بالأسلحة والرّمي، ومع ذلك فانا شخصياً ـ والكلام للبراك ـ سأبذل كل جهدي من أجل الإفراج عن هؤلاء أيضاً، وقال: إن هدفنا هو أنْ لا تسوء العلاقات أو تتعكّر الأجواء.

أما الحقيقة فليست كذلك؛ إذ وصلت السيد الشهيد معلومات موثقة: أنّ السلطة إنّما أرادت أن يعود السيد الصدر الى حياته الطبيعية فيذهب كعادته في كل يوم إلى الحرم الشريف و إلى مسجد الشيخ الطوسي للبحث؛ ليتاح للسلطة اغتياله في حادث شجار يفتعل بين بعض المرتزقة المجرمين من قوىٰ الأمن، في الوقت الذي يتفق فيه وجود السيد الشهيد بالقرب منهم، إمّا في سوق العمارة أو في شارع الإمام زين العابدين(ع) فيقوم أحدهم باطلاق النار على صاحبه ويكون ـ حسب الخطة ـ ضحية هذا الشجار السيد الصدر، ثم يتم بعد ذلك إعدام المجرمين على أساس قتلهم للسيد الصدر، و بذلكَ يتخلصون من السيد الشهيد دون أن يتحملوا مسؤليّة أو تبعات إعدامه!

والذي زاد الشكوك و عزّز هذه المعلومات هو أنّ مساعد مدير الامن المجرم أبو أسماء إتّصل هاتفياً مرّات عديدة و طلب من السّيد أن يباشر الدّراسة، وكانت الإتّصالات فقط لهذا الغرض. والأمر الآخر هو: أنّ بعض شرطة الأمن سألوا خادم السيد: متىٰ سيباشر السيد أبحاثه و دروسه؟. ولهذا السبب أيضاً تظاهروا بفك الحجز عن السيد الشهيد في الشهر الأخير من الاحتجاز، فقد استهدفوا إعادة الكرّة لعلهم يفلحون في اغتيال المرجع المظلوم بدل إعدامه بشكل مباشر.

الإبلاغ الرّسمي بالإحتجاز:

بعد أن فشلت السّلطة العميلة في محاولا تها الإجرامية لاغتيال السيد الشهيد، أبلغتنا السّلطة بالإحتجاز، فقد اتّصل مساعد مدير الأمن العام المجرم (أبوأسماء) مدير الشعبة الخامسة، وأخبر: بأن السيد محتجز، ولا يحقّ له الخروج من المنزل.

ورافق ذلكَ أنَّ السلطة المجرمة قامت بقطع الماء و الكهرباء والتلفون عن منزل السيد الشهيد و بقينا أياماً بهذه الحال».

انتهىٰ ما اردت نقله هنا من الشيخ النعماني حفظه الله بتغيير يسير.

و قبل أن أنتقل الى ذكر الإعتقال الرابع، أذكرهنا إتصالاً هاتفيا لأستاذنا الشهيد -ره- في أيام احتجازه في البيت: إتصل بأحد الأشخاص في إيران و قرأ عليه ما يكون كجواب على برقية أرسلها السيد الامام الخميني (دام ظله) إليه يستفسره عن حاله، و أكبر الظن أنّ الأُستاذ الشهيد قدسمع البرقية بتوسط إذاعة إيران.

و على ايّة حال، فنصّ الجواب مايلي:

«سماحة آية الله العظمى الامام المجاهد السيد الخميني دام ظله؛استمعت الى برقيتكم التي عبرتم بها عن تفقدكم الابويّ لي، وانّي إذ لايتاح لي الجواب على البرقية- لأنّي مودع في زاوية البيت ولا يمكن أن أرى أحداً أويراني أحد- لايسعني الّا أن أسأل المولى -سبحانه و تعالى- أن يديم ظلّكم مناراً للاسلام، ويحفظ الدّين الحنيف بمرجعيّتكم القائدة، أسأله تعالى أن يتقبّل منّا العناء في سبيله، و أن يوفّقنا للحفاظ على عقيدة الأمّة الإسلاميّة العظيمة، وليس لحياة أيّ انسان قيمة إلّا بقدر ما يعطي لأمّته من وجوده وحياته و فكره، و قد أعطيتم للمسلمين من وجودكم وحياتكم و فكركم ما سيظلّ به على مدى التاريخ مثلاً عظيماً لكلّ المجاهدين، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته».

رابعاً:

أعتقل -رحمه الله- بعد ظهر يوم السبت فى الساعة الثانية والنصف يوم ١٩/ج ١/ ١٤٠٠، و جاء بعض الجلاوزة فى ليلة الأربعاء بعد نصف الليل المصادف ٢٣/ج ١/ ١٤٠٠ إلى بيت احد أبناء عمّ أستاذنا الشهيد، و هو المرحوم الحجّة السيّد محمّد صادق الصدر- قدّس سره-لغرض إحضاره في عمليّة دفن أستاذنا الشهيد بعد إرائتهم لجثمانه الطاهر ايّاه، و قد واروه فى مضجعه بحضور السيد محمد صادق (رحمه الله).

و إليك تفصيل الكلام عن استشهاده، و عن دوافع السلطة الجائرة الى قتله:

إستشهاده رضوان الله عليه:

إنّ استاذنا الشهيد الصدر (رحمه الله) لوكان يكف عن خدمة المبدأ والعقيدة، و يصبو الى الدّعة والرّاحة والإلتذاذ بالزّعامة، لكان صدام يغفر له ما سلف منه من تأسيس حزب الدعوة الإسلامية، و تأليف الكتب المبدئية، وتربية علماء للإسلام، و ما إلى ذلكَ من خدماته الجليلة. ولكن هيهات للمرجعية الصالحة أن تخضع لمتطلّبات الكفر، وتخضع لطاغوت الزّمان، وكانت المؤشّرات لدىٰ البعث الكافر في العراق، ولدىٰ الاستكبار العالمي تدل على ان الصدر لوترك لكان خمينيا ثانياً في العالم الاسلامي، وهي كثيرة، منها مايلي:

١- إفتاؤه بحرمة الإنتماء الى حزب البعث العميل.

٢- إفتاؤه بالكفاح المسلح ضد حزب البعث الكافر.

٣- دعمه للثورة الاسلامية في إيران ولقيادة الامام الخميني (دام ظله) بكل ما أُوتي من قوّة، و أكتفي هنا بذكر بعض الأرقام من دعمه للثورة الإسلامية ولقائدها الفذّ العظيم، و هي: رسالتان و برقية، أرسل الأولى الى الشعب الإيراني المسلم قبل انتصار الثورة الإسلامية، حينما كان الإمام الخميني (دام ظله) في باريس وأرسل الثانية بعد انتصار الثورة الإسلاميّة المباركة الى طلابه الأعزّاء الذين هاجروا إلى إيران، وأرسل البرقية إلى العرب الساكنين في إيران.

واليكَ نصّ الرّسالتين والبرقيّة:

الرسالة الأُولى؛ وهي موجهة الى الشّعب الإيراني قبل الانتصار:

بسم الله الرحمن الرحيم.

والصلاة والسلام على محمد خير خلقه، و على الهداة الميامين من آله الطاهرين.

و بعد: فاننا في النجف الأشرف إذ نعيش مع الشعب الإيراني بكل قلوبنا و نشاركه آلامه و آماله، نؤمن أنّ تاريخ هذا الشعب العظيم أثبت أنّه كان ولايزال شعباً أبيّاً شجاعاً، و قادراً على التّضحية والصّمود، من أجل القضيّة الّتي يؤمن بها، و يجد فيها هدفه و كرامته. و نحن إذا لاحظنا مسيرة هذا الشّعب النّضالية خلال الفترة المنظورة من هذا القرن، وجدنا أنّه خاض فيها -بكل بطولة و إيمان- عدداً من المعارك الباسلة في سبيل الحفاظ على كرامته، وتحقيق ما آمن به من طموحات خيّرة و أهداف عالية؛ فمن قضية (التبغ) التي استطاع فيها هذا الشعب العظيم أن يكسر الطوق الذي أراد حكّامه ومخدوموهم المستعمرون أن يطوّقوا به وجوده، إلى قضايا (المشروطة) التي قاوم فيها الشرفاء الاحرار من أبناء هذا البلد الكريم ألوان التحكّم والإستبداد، في وقت كان العالم الاسلامي فيه غارقاً في أشكال مؤلمة من هذا الاستبداد، إلى الممارسات الفعليّة لهذا الشعب المكافح التي قدّم من خلالها حجماً عظيماً من التّضحيات ولايزال يقدّم، وهويزداد يوماً بعد يوم إيماناً و صموداً و تأكيداً على روحه النضالية.

بين هذه الملاحم النضاليّة يبدو عمق الشّخصية المذهبيّة للفرد الإيراني المسلم، والدّور العظيم الذي يؤديه مفهومه الديني، و تمسكه العميق بعقيدته و رسالته و مرجعيته، في مجالات هذا النضال الشريف، و في كل هذه الملاحم نلاحظ: أنَّ الرّوح الدّينية كانت هي المعين الذي لاينضب للحركة، و أنّ الشّعارات الاسلامية العظيمة كانت هي الشعارات المطروحة على الساحة، وأنّ المرجعية الرشيدة كانت هي الزعامة الّتي تلتف حولها جماهير الشّعب المؤمنة، وتستلهمها في صمودها و جهادها، ولا توجد هويّة لشعب أصدق

انطباقاً عليه و تجسيداً لمضمونه، من الهوية التي يتجلىٰ بها في ساحة الجهاد والبذل والعطاء، ولم يعبّر شعب عن حريته النضالية تعبيراً أوضح وأجلىٰ بما عبّربه الشعب الإيراني المسلم عن هويته الاسلامية، في كل ماخاضه من معارك شريفة كانت التعبئة لكل واحدٍ منها تتّسم باسم الإسلام، و كانت المشاعر والقلوب تتجمع على أساسه، و كانت القوىٰ الرّوحية والمرجعية الصالحة هي التي تتقدّم المسيرة في نضاله الشريف. ولئن كان الشعب الإيراني قد عبّر عن هويته النضاليّة الاصيلة باستمرار: فإنّ نهضته الحية المعاصرة لهي التّعبير الأروع عن تلكَ الهوية النضالية المؤمنة، التي عبّر بها الشعب الإيراني عن نفسه ولايزال، و هي من أعظم ذخائر الإسلام وطاقاته التي يملكها في التاريخ الإسلامي الحديث.

و تشير هذه الهوية النضالية في خلال التجارب الجهادية التي مارسها ولايزال يمارسها شعب إيران المسلم، إلى عدد من الحقائق تبدو واضحة كل الوضوح، و من الضّروري أن تشكّل إطاراً أساسياً ثابتاً لرؤية هذا الشعب لطريقه.

و من تلكَ الحقائق الثابتة: أنَّ الشَّعب الإيراني كان يحقّق نجاحه في نضاله بقدر التحامه مع قيادته الرّوحية و مرجعيّته الدينيّة الرشّيدة التحاماً كاملاً. واستطاع هكذا أنْ يحوّل الشعارات التي نادىٰ بها الى حقيقة. و ما من مرة غفل فيها هذا الشعب المجاهد من هذه الحقيقة أو استغفل بشأنها إلّا وواجه الضياع والتآمر.

فالمرجعيّة الدينيّة الرّشيدة والقيادة الرّوحية هي الحصن الواقي من كثير من ألوان الضّياع والإنحراف. و من تلكَ الحقائق: أنَّ القيادات الروحية كانت تقوم بدورها هذا و تنجزه انجازاً جيّداً، بقدر ما يسودها من التلاحم والتعاضد والوقوف جنباً الى جنب. و ما من مرة استطاع الشعب الإيرانّي المسلم ان يحقّق نصراً إلّا و كان للتّلاحم والتّعاضد المذكور دور كبير في امكانية تحقيق هذا النصر.

و من تلكَ الحقائق أيضاً: أنَّ المبارزة الشريفة لكي تضمن وصولها إلى

هدفها الاسلامي لابدّ أنْ تتوفّر في ظلّها نظرة تفصيليّة واعية وشاملة لرسالة الإسلام و مفاهيمها و تشريعاتها في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية.

و بقدر ما تتوفر من أساس فكري و رصيد عقائدي للمبارزة ـ هذه النظرة التفصيلية التي تميّز المعالم الفكرية للهوية النضالية ـ تكتسب المبارزة القدرة أكثر فأكثر على ممارسة التغيير و تحقيق أهدافها الإسلامية، وحماية شخصيتها العقائدية من تسلّل الآخرين.

و هكذا نرىٰ أنّ المبارزة الشريفة التي تقود الشعب الإيرانيّ المسلم في كفاحه تدعو اليوم ـ اكثر من أيّ يوم مضى ـ بعد أنْ وصلت إلى هذه المرحلة الدّقيقة من مسيرتها، واكتسبت ولاء الامّة ـ كلّ الامّة ـ على الساحة؛ أقول: إنّها مدعوّة اليوم ـ أكثر من أيّ يوم مضىٰ ـ إلى أن تنظر بعين إلى الحاجات الفعلية لمسيرتها، و تنظر بعين أُخرىٰ إلى حاجاتها المستقبلية، و ذلكَ بان تحدّد معالم النظرة التفصيلية من الآن فيما يتصل بأيديولوجيتها و رسالتها الاسلامية الشريفة، و كما أنّها مرتبطة في النظرة الأُولى إلى الحاجات الفعلية للمسيرة وتقييمها و تحديد خطواتها بالمرجعية الدينية المجاهدة، كذلك لابدّ أنْ ترتبط بالنظرة الثانية ـ و في تحديد معالم أيديولوجية إسلامية كاملة ـ بالمرجعية الدينيّة الرّشيدة التي قادت كفاح هذا الشعب منذسنين؛ لأنّ المرجعيّة هي المصدر الشرعي والطبيعيّ للتعرّف على الأسلام و أحكامه و مفاهيمه.

كما نرىٰ ايضاً أنّ المبارزة الشريفة قد حقّقت مكسباً كبيراً حينما أفهمت العالم كلّه بخطأ ما كان يتصوره البعض: من أنّ الإسلام لايبرز للسّاحة الا كمبارز للماركسيّة، وليس من هَمِّه بعد ذلكَ أنْ يبارز الطبقة الأُخرىٰ، فإنّ هذا التصور كان يستغلّه البعض في سبيل اسباغ طابع التخلّف والتبعيّة على المبارزة الاسلامية وقد تمزّق هذا التصوّر من خلال المبارزة الشريفة التي برزت على الساحة الايرانيّة باسم الإسلام، و بقوة الإسلام، و بقيادة المرجعية الدينية الرشيدة، لتقاوم كياناً أبعد ما يكون عن الماركسيّة والماركسيّين.

و قد أثبت ذلكَ: أنّ الإسلام له رسالته وأصالته في المبارزة، و أنّ الإسلام الذي يقاوم الماركسيّة هونفسه الإسلام الذي يقاوم كل ألوان الظلم

والطّغيان، و أنَّ على المبارزة الشريفة ـ و قد آمن الشعب الايراني بقيادته الاسلامية ـ أنْ تكون على مستوىٰ هذه المرحلة، و أن تدرك بعمق ما يواجهها من عداء عظيم لتحقيق أهدافه الكبيرة في عملية التغيير، لأنّ بناء إيران إسلامياً ليس مجرد تغيير في الشكل والاسماء، بل هو ـ إضافة الى ذلكَ ـ تطهير للمحتوى من كل الجذور الفاسدة، وملء المضمون ملأً جديداً حيّاً، تتدفق فيه القيم القرآنيّة و الاسلاميّة في مختلف مجالات الحياة.

ولاشك في أنَّ البطولة الفريدة الّتي تحقّقت بها المبارزة في عمليّة مكافحة الواقع الفاسد وهدمه، تؤكّد كفاءتها لادراك هذه المسئووليات و عمقها الروحي والإجتماعي والتّاريخي.

ونسأل المولى ـ سبحانه و تعالى ـ أن يرعى التّضحيات العظيمة التي يقدّمها الشّعب الايرانيّ المجاهد، بقيادة علمائه، و يجعل من الدّماء الطّاهرة الّتي أراقها السّفاكون على السّاحة شموعاً تضيء بالنّور، لتخرج إيران من ظلمات الإستبداد والإنحراف إلى تطبيق الإسلام الشّامل في كلّ مجالات الحياة.

وليست القافلة الاخيرة من الضّحايا في مدينة (مشهد) المقدّسة إلاّ حلقة جديدة من مجازر الطغاة.

تغمدّ الله الشهداء بعظيم رحمته، وألحقهم بشهدائنا السابقين، والصّديقين والصّالحين، و حسن أُولئكَ رفيقا، و العاقبة للمتقين، وسيعلم الذين ظلموا أيّ منقلب ينقلبون.

محمدباقر الصدر

الرّسالة الثانية ـ وهي موجّهة بُعيد الإنتصار إلى طلاّبه الذين كانوا قد هاجروا إلى إيران، واليكَ نص الرّسالة:

بسم الله الرّحمٰن الرّحيم

أولادي و أعزائي! حفظكم الله بعينه التي لا تنام.

السلام عليكم جميعاً ورحمة الله وبركاته.

أكتب إليكم في هذه اللحظات العظيمة، التي حقق فيها الإسلام نصراً حاسماً و فريداً في تاريخنا الحديث، على يد الشعب الإيراني المسلم، و بقيادة

الامام الخميني (دام ظله) و تعاضد سائر القوىٰ الخيّرة والعلماء الاعلام، و إذا بالحُلم يصبح حقيقة، و إذا بالأمل يتحقق، وإذا بالافكار تنطلق بركاناً على الظّالمين، لتتجسّد و تقيم دولة الحق والإسلام على الارض، وإذا بالإسلام الذي حبسه الظّالمون والمستعمرون في قمقم؛ يكسر القمقم بسواعد إيرانيّة فتيّة، لا ترهب الموت، ولم يثن عزيمتها إرهاب الطواغيت، ثم ينطلق من القمقم ليزلزل الأرض تحت أقدام كل الظّالمين، و يبعث في نفوس المسلمين جميعاً- في مشارق الارض و مغاربها- روحاً جديدة و أملاً جديداً.

إنّ الواجب على كل واحد منكم، و على كل فرد قدّر له حظّه السّعيد أنْ يعيش في كنف هذه التجربة الإسلامية الرّائدة: أنْ يبذل كل طاقاته و كلّ مالديه من إمكانات وخدمات، ويضع ذلك كله في خدمة التجربة، فلا توقّف في البذل والبناء يُشاد لأجل الإسلام، ولاحدّ للبذل والقضية ترتفع رايتها بقوة الإسلام، و عمليّة البناء الجديد بحاجة الى طاقات كل فرد مهما كانت ضئيلة.

و يجب أن يكون واضحاً أيضاً: أنَّ مرجعية السيد الخميني- التي جسّدت آمال الإسلام في إيران اليوم- لابدّ من الإلتفاف حولها، و الإخلاص لها، وحماية مصالحها، والذّوبان في وجودها العظيم بقدر ذوبانها في هدفها العظيم؛ وليست المرجعيّة الصّالحة شخصاً و إنّما هي هدف و طريق، وكل مرجعيّة حققت ذلكَ الهدف والطريق فهي المرجعيّة الصّالحة الّتي يجب العمل لها بكل اخلاص. والميدان المرجعيّ أوالسّاحة المرجعية في إيران يجب الابتعاد بها عن أيّ شئ من شأنه ان يضعف أو لايساهم في الحفاظ على المرجعيّة الرّشيدة القائدة.

أخذ الله بيدكم، و أقرّ عيونكم بفرحة النصر، وحفظكم سنداً و ذخراً. والسلام عليكم ياأحبتي ورحمة الله وبركاته.

التوقيع: ابوكم

البرقيّة- وهي مرسلة الى الشعب العربي في إيران، حينما بدت بدايات المخالفة من قبل بعضهم للوضع الاسلامي القائم بقيادة السيد الامام (دام ظله) واليكَ نصّ البرقيّة:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

شعبنا العربيّ المسلم العزيز في إيران، المجاهد: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

وبعد؛ فاني أُخاطبكم باسم الإسلام، و أدعوكم -وسائر شعوب إيران العظيمة- لتجسيد روح الأُخوّة الإسلاميّة، التي ضربت في التّاريخ مثلا أعلى في التّعاضد و التّلاحم في مجتمع المتّقين، الذي لافضل فيه لمسلم على مسلم الاّ بالتّقوىٰ، مجتمع عمّاربن ياسر و سلمان الفارسيّ و صهيب الرومي و بلال الحبشيّ، مجتمع القلوب العامرة بالفكر والإيمان، المتجاوزة كل حدود الأرض المفتوحة باسم السماء و رسالة السماء، فلتتوحّد القلوب ولتنصهر كلّ الطّاقات في إطار القيادة الحكيمة للإمام الخميني و في طريق بناء المجتمع الإسلامي العظيم الذي يحمل مشعل القرآن الكريم الى العالم كلّه. والسّلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

محمدباقر الصدر

النجف الاشرف ١٦/رجب

٤- ندآءاته الثّلاثة إلى الشّعب العراقي المضطهد بصوته الشريف ضمن الكاسيت، والتي أصدرها في أواخر حياته المباركة، وقداذيعت بصوته الشريف من إذاعة إيران بعد استشهاده -رحمه الله- وإليكَ نصها:

النداء الاول:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

والحمدلله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمد وعلى آله الطاهرين وصحبه الميامين.

ايها الشعب العراقي المسلم!

إني أُخاطبك -أيّها الشّعب الحرّ الأبي الكريم- وأنا أَشّدُّ إيماناً بكَ، وبروحكَ الكبيرة، بتأريخك المجيد، وأكثرهم إعتزازاً بما طفحت به قلوب أبنائكَ البررة من مشاعر الحبّ والولاء والبنوّة للمرجعيّة، إذ تدفّقوا إلى أبيهم يؤكّدون ولاءهَم للإسلام، بنفوس ملؤها الغيرة والحميّة والتّقوىٰ، يطلبون منّي أَنْ اَظَلّ

إلىٰ جانبهم أُواسيهم وأعيش آلامهم عن قرب، لانها آلامي.

و إني أودّ أنْ أُؤكّد لكَ -يا شعب آبائي وأجدادي- أنّي معَكَ و في أعماقكَ، ولن أتخلّىٰ عنكَ في محنتك و سأبذل آخر قطرة من دمي في سبيل الله من أجلك! وأودّ أنْ أُؤكدللمسئولين: أنَّ هذا الكبت الذي فُرض بقوّة الحديد والنّار على الشّعب العراقيّ، فحرمَه من أبسط حقوقه و حرّياته في ممارسة شعائره الدّينية، لايمكن أن يستمر، ولايمكن أنْ يعالج دائماً بالقوّة والقمع.

إنّ القوّة لوكانت علاجاً حاسماً دائماً لبقي الفراعنة والجبابرة!

أسقطوا الأذان من الإذاعة فصبرنا!

وأسقطوا صلاة الجمعة من الإذاعة فصبرنا!

وطوّقوا شعائر الإمام الحسين(عليه السلام) ومنعوا القسم الأعظم منها فصبرنا!

وحاصروا المساجد وملأوها أمناً وعيوناً فصبرنا! و قاموا بحملات الإكراه على الإنتماء إلى حزبهم فصبرنا! وقالوا: إنها فترة انتقال يجب تجنيد الشعب فيها فصبرنا! ولكن إلى متىٰ؟! إلى متىٰ تستمرّ فترة الإنتقال؟! إذا كانت فترة عشرة سنين من الحكم لا تكفي لإيجاد الجوالمناسب لكي يختار الشعب العراقيّ طريقه؛ فأيّ فترة تنتظرون لذلك؟!

و إذا كانت فترة عشرة سنين من الحكم المطلق لم تتح لكم -ايها المسئولون- إقناع الناس بالإنتماء الى حزبكم إلّا عن طريق الإكراه، فماذا تأملون؟!

وإذا كانت السّلطة تريد أنْ تعرف الوجه الحقيقي للشّعب العراقي فلتجمّد أجهزتها القمعيّة أُسبوعاً واحداً فقط، ولْتسمح للناس بأن يعبّروا خلال أُسبوع عما يريدون. إنّى أُطالب باسمكم جميعاً؛ أُطالب بإطلاق حريّة الشّعائر الدينيّة، و شعائرالإمام أبي عبدالله الحسين عليه السلام.

و أُطالب باسمكم جميعاً: بإعادة الأذان وصلاة الجمعة، والشعائر الاسلامية إلى الإذاعة.

و أُطالب باسمكم جميعاً: بإيقاف حملات الإكراه على الإنتساب إلى حزب

البعث على كلّ المستويات.

وأُطالب باسم كرامة الانسان: بالإفراج عن المعتقلين بصورة تعسّفية، وإيقاف الاعتقال الكيفيّ الذي يجري بصورة منفصلة عن القضاء.

و أخيراً؛ أُطالب باسمكم جميعاً، و باسم القيم التي تمثلونها: بفسح المجال للشعب ليمارس بصورة حقيقية حقّه في تسيير شؤون البلاد، و ذلكَ عن طريق اجراء إنتخاب حرّ ينبثق عنه مجلس يمثّل الأُمة تمثيلاً صادقاً.

و إنّي اعلم أنّ هذه الطّلبات سوف تُكلّفني غالياً، وقد تكلّفني حياتي، ولكن هذه الطّلبات ليست طلب فرد ليموت بموته و إنّما؛ هذه الطلّبات هي مشاعر أمّة و إرادة أُمّة، ولايمكن أنْ تموت أُمّة تعيش في أعماقها روحُ محمد وعليّ، و الصفوة من آل محمد وأصحابه. و إذا لم تستجب السلطة لهذه الطّلبات، فإني أدعو أبناء الشّعب العراقيّ الأبيّ إلى المواصلة في حمل هذه الطلبات، مهما كلّفه ذلكَ من ثمن لأنّ هذا دفاع عن النفس و عن الكرامة، وعن الإسلام رسالة الله الخالدة، والله وليّ التّوفيق.

٢٠/رجب/١٣٩٩

محمّدباقر الصدر

النّداء الثّاني:

بسم الله الرّحمٰن الرّحيم

والحمدلله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمد وعلى آله الطّاهرين، وصحبه الميامين.

يا شعبي العراقيّ العزيز!

يا جماهيرالعراق المسلمة التي غضبت لدينها و كرامتها، ولحريتها وعزّتها،ولكل ما آمنت به من قيم و مثل! أيّها الشعب العظيم!

إنّكَ تتعرّض اليوم لمحنة هائلة، على يد السفّاكين والجزّارين، الذين هالهم غضب الشعب و تململ الجماهير، بعد أن قيّدوها بسلاسل من الحديد، و من الرّعب و الإرهاب، وخيّل للسّفاكين أنّهم بذلكَ انتزعوا من الجماهير شعورها بالعزّة والكرامة، و جرّدوها من صلتها بعقيدتها و بدينها و بمحمّدها العظيم،

لكي يحوّلوا هذه الملايين الشّجاعة المؤمنة من أبناء العراق الأبيّ إلى دمى وآلات، يحرّكونها كيف يشاؤون، و يزقّونها ولاء (عفلق) و أمثاله من عملاء التّبشير والإستعمار، بدلاً عن ولاء محمّد و عليّ (صلوات الله عليهما).

ولكنّ الجماهير دائماً هي أقوىٰ من الطغاة مهما تفرعن الطغاة، و قد تصبر ولكنّها لا تستسلم، و هكذا فوجئ الطّغاة بأن الشّعب لايزال ينبض بالحياة، ولا تزال لديه القدرة على أن يقول كلمته! و هذا هوالذي جعلهم يبادرون إلى القيام بهذه الحملات الهائلة على عشرات الآلاف من المؤمنينُ والشّرفاء من أبناء هذا البلد الكريم، حملات السجن والاعتقال والتعذيب والإعدام، و في طليعتهم العلماء المجاهدون، الذين يبلغني أنّهم يستشهدون الواحد بعد الآخر تحت سياط التعذيب!.

وإنّي في الوقت الذي أُدرك فيه عمق هذه المحنة التي تمرّ بكَ ياشعبي! ياشعب آبائي وأجدادي- أُؤمن بأن استشهاد هؤلاء العلماء، واستشهاد خيرة شبابك الطاهرين وأبنائك الغيارىٰ تحت سياط العفالقة، لن يزيدكَ إلّا صموداً و تصميماً على المضيّ في هذا الطريق، حتىٰ الشهادة او النصر!.

وأنا أُعلن لكم -يا أبنائي- أنّي صَمَمْتُ على ٱلشّهادة! ولعل هذا آخر ما تسمعونه مني، وإنّ أبواب الجنّة قدفتحت لتستقبل قوافل الشّهداء؛ حتىٰ يكتب الله لكم النّصر! وما ألذّ الشهادة التي قال عنها رسول الله (صلى الله عليه و اله): إنها حسنة لا تضرّ معها سيئة. والشهيد بشهادته يغسل كل ذنوبه مهما بلغت.

فعلىٰ كلّ مسلم في العراق، و على كلّ عراقي في خارج العراق: أن يعمل كلّ ما بوسعه -ولو كلّفه ذلكَ حياته- من أجل إدامة الجهاد والنضال لإزالة هذا الكابوس عن صدر العراق الحبيب، و تحريره من العصابة اللاإنسانية، و توفير حكم صالح فذٍّ شريف، يقوم على أساس الإسلام.

والسّلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

١٠/ شعبان

محمدباقر الصّدر

النّداء الثّالث:

بسم الله الرّحمٰن الرّحيم

والحمدلله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على محمدوعلى آله وصَحبه الميامين.

يا شعبي العراقيّ العزيز!.

أيّها الشّعب العظيم!.

إنّي أُخاطبك في هذه اللّحظة العصيبة من محنتك و حياتك الجهاديّة، بكل فئاتك و طوائفك: بعربكَ وأكرادكَ، بسنّتك و شيعتك، لأنّ المحنة لاتخصّ مذهباً دون آخر، ولا قوميّة دون أُخرىٰ، و كما أنّ المحنة هي محنة كلّ الشّعب العراقيّ، فيجب أن يكون الموقف الجهاديّ، والرّدّ البطوليّ، والتلاحم النضالي، هو واقع كلّ الشّعب العراقيّ.

وإنّي منذ عرفت وجودي و مسئوليّتي في هذه الأمّة، بذلت هذا الوجود من أجل الشّيعي والسّني على السّواء، ومن أجل العربيّ والكرديّ على السواء، حيث دافعت عن الرّسالة التي توحّدهم جميعاً، وعن العقيدة التي تضمهم جميعاً، ولم أعِش بفكري وكياني إلّا للإسلام: طريق الخلاص وهدف الجميع.

فأنا معكَ يا أخي وولدي السّنّي! بقدر ما أنا معكَ يا اخي وولدي الشيعي! أنا معكما بقدر ما أنتما مع الإسلام؛ و بقدر ما تحملون من هذا المشعل العظيم لإنقاذ العراق من كابوس التّسلّط والذّل و الاضطهاد.

إنّ الطّاغوت وأولياءه، يحاولون أنْ يوحوا إلى أبنائنا البررة من السّنة: أنّ المسألة مسألة شيعة وسنة، ليفصلوا السّنة عن معركتهم الحقيقية ضدّ العدوّ المشترك.

وأُريد أنْ أقولها لكم -يا أبناء عليّ والحسين، و أبناء أبي بكر و عمر: أنّ المعركة ليست بين الشّيعة والحكم السّني.

إنّ الحكم السنّيّ الذّي مثّله الخلفاء الرّاشدون، والذي كان يقوم علىٰ أساس الإسلام والعدل، حمل عليّ السّيف للدّفاع عنه، إذْ حارب جندياً في حروب الرّدة تحت لواء الخليفة الأول (أبي بكر)، و كلّنا نحارب عن

راية الإسلام، و تحت راية الإسلام، مهما كان لونها المذهبيّ.

إنّ الحكم السّنّيّ الّذي كان يحمل راية الإسلام قد أفتىٰ علماء الشّيعة- قبل نصف قرن- بوجوب الجهاد من أجله، و خرج مئاتُ الآلاف من الشيعة و بذلوا دمهم رخيصاً من أجل الحفاظ على راية الإسلام، و من أجل حماية الحكم السنّيّ الذي كان يقوم على أساس الإسلام.

إنّ الحكم الواقع اليوم ليس حكماً سنياً، و إن كانت الفئة المتسلّطة تنتسب تأريخيّاً الى التّسنّن.

إنّ الحكم السّنّي لايعني حكم شخص ولد من أبوين سنّيين، بل يعني حكم أبي بكر و عمر، الّذي تحدّاه، طواغيت الحكم في العراق اليوم في كلّ تصرّفاتهم، فهم ينتهكون حرمة الإسلام و حرمة عليّ و عمر معاً في كلّ يوم، و في كل خطوة من خطواتهم الإجرامية.

ألا ترون -يا أولادي و إخواني- أنّهم أسقطوا الشعائر الدّينيّة الّتي دافع عنها عليّ و عمر معاً؟!.

ألا ترون أنّهم ملأوا البلاد بالخمور، وحقول الخنازير، و كلّ و سائل المجون والفساد الّتي حاربها عليّ و عمر معاً؟!

ألا ترون أنّهم يمارسون أشدّ الوان الظلم والطّغيان تجاه كل فئات الشعب؟! و يزدادون يوماً بعد يوم حقداً علىٰ الشّعب، وتفنناً في امتهان كرامته والإنفصال عنه، والإعتصام ضدّه في مقاصبرهم المحاطة بقوىٰ الأمن والمخابرات، بينما كان عليّ و عمر يعيشان مع النّاس وللنّاس و في وسط النّاس ومع الآمهم وآمالهم.

ألا ترون إلى إحتكار هؤلاء للسلطة احتكاراً عشائرياً، يسبغون عليه طابع الحزب زوراً و بهتاناً؟! و سدّ هؤلاء أبواب التّقدّم أمام كل جماهير الشّعب سوىٰ أُولئكَ الذين رضوا لأنفسم بالذّل والخنوع، وباعوا كرامتهم و تحوّلوا إلى عبيد أذِلاّء.

إنَّ هؤلاء المتسلّطين قد امتهنوا حتىٰ كرامة حزب البعث العربيّ الاشتراكيّ، حيث عملوا من أجل تحويله من حزب عقائديّ إلى عصابة

تطلب الإنضمام اليها والإنتساب لها بالقوّة والإكراه، وإلّا فأيّ حزب حقيقيّ يحترم نفسه ـ في العالم ـ يفرض الإنتساب اليه بالقوة؟!.

إنّهم أحسّوا بالخوف حتّى من الحزب العربيّ الإشتراكي نفسه الذي يدّعون تمثيله أحسوا بالخوف منه إذا بقي حزباً حقيقياً له قواعده الّتي تبنيه، ولهذا أرادوا أن يهدموا قواعده، لتحويله إلى تجميع يقوم على أساس الإكراه والتّعذيب ليفقدأيّ مضمون حقيقيّ له.

يا إخواني و أبنائي من أبناء الموصل والبصرة .. من أبناء بغداد و كربلاء والنّجف .. من أبناء سامرّاء والكاظميّة .. من أبناء العمارة والكوت والسّليمانيّة .. من أبناء العراق في كلّ مكان، إنّي أُعاهدكم بأنّي لكم جميعاً، و من أجلكم جميعاً، وأنّكم جميعاً هدفي في الحاضر والمستقبل .. فلتتوحّد كلمتكم، ولتتلاحم صفوفكم تحت راية الإسلام، و من أجل إنقاذ العراق من كابوس هذه الفئة المتسلّطة، و بناء عراق حرّ كريم، تغمره عدالة الإسلام، و تسوده كرامة الإنسان، ويشعر فيه المواطنون جميعاً ـ على اختلاف قوميّاتهم و مذاهبهم ـ بأنّهم إخوة، يساهمون جميعاً في قيادة بلدهم و بناء وطنهم، و تحقيق مثلهم الإسلاميّة العليا، المستمدّة من رسالتنا الإسلامية وفجر تاريخنا العظيم. والسّلام عليكم و رحمة الله و بركاته.

محمّدباقر الصّدر ـ النّجف الأشرف

هذا كلّه بعض ما يؤشّر ـ في أواخر حياة استاذنا الشهيد ـ إلى أنّه لوكانت تستمرّ حياته المباركة لكانت تتكرّر تجربة إيران الاسلام على يديه في العراق. لا أقول: أنّ سلطة العراق الكافرة والإستكبار العالمي اطّلعا على كلّ هذه النّقاط و غيرها، لكنّي أقول: إنّهما اطلعا حتماً على القدر الكافي مما يشير إلى هذه النّتيجة، إذن فاغتياله ـ رحمه الله ـ حذراً من تكرّر تجربة إيران الاسلام كان أمراً طبيعياً جداً للاستكبار العالمي و للسّلطة المحلّيّة.

ولنترك أخيراً الحديث للشّيخ محمدرضا النّعمانيّ حفظه الله كي يكمّل لنا قصّة الإستشهاد، ذلكَ لأنّ الشّيخ النّعماني هوالتّلميذ الوحيد الّذي عاش في بيت الأُستاذ الشّهيد في أيّام احتجازه في البيت، الّتي اتّصلت باستشهاده

(رضوان الله عليه) فلنقتطع هنا للقارئين مقاطع من نصّ كلامه مع تغيير يسير.

بعض مواقفه الإيمانية:

قال حفظه الله:

«قبل أن أبدأ بالحديث عن المواقف المبدئية و الاصيلة لفجر الثورة الاسلامية في العراق سيدنا الشهيد الصدر ـ رحمه الله ـ أودّ أن أبدأ ببعض الجوانب الّتي لازالت تعيش في نفسي و في وجداني حتىٰ هذه اللحظة:

إخوتي الأعزّاء: حين كان السيد الشهيد ـ رضوان الله عليه ـ حيّاً كنت أسمع ـ وهو كان يسمع ـ إتّهاماً بانه إنسان عاطفيّ أكثر من اللّازم، خاصّة وإنّ ظواهر الأُمور كانت تدلّ على ذلكَ، ولكن لاأحد يعرف سرّ وأساس عاطفة السيد الشهيد (رحمه الله) إلاّ أُولئكَ الّذين عاشوا معه و واكبوه في السّرّاء والضّرّاء.

إنّني من خلال تماسّي المباشر بالسيّد الشّهيد طيلة سنين طويلة، أدركت أنَّ الجانب العاطفيّ في حياة السّيد الشّهيد جانب ظاهر و بارز، ولكن لنا أن نَسْأل ماهو الأساس الّذي يقوم عليه هذا الجانب من حياة السّيد الشهيد؟ هل هو مجرّد دافع غريزيّ فطريّ؟ أو هو قائم على أساس دافع إلَهي! و تكون العاطفة عاطفة من أجل الله سبحانه و تعالى، و من أجل هذا الّدين العظيم الذي ضحّىٰ من أجله؟

لدينا أرقام تثبت أنَّ الصّحيح هوالثّاني. و هنا أودّ أنْ أُشير إلى بعض النّماذج:

حينما صدرحكم الإعدام على الشّهداء الخمسة: المرحوم الشّيخ عارف البصريّ وصحبه ـ رضوان الله عليهم ـ دخلت ذات يوم في حدود السّاعة الثّالثة ظهراً الى مكتبة السّيد الشّهيد ـ ره ـ فوجدته في المكتبة يبكي بكاءً شديداً، فقلت له: سيدي و مولاي: إنْ كنت أنتَ هكذا تصنع إذن فماذا يجب أن أصنع أنا؟! حينئذٍ كفكف ـ ره ـ دموعه و قال لي: يا ابني! والله لو أنَّ البعثيّين خيّروني بين إعدام خمسة من أولادي وبين إعدام هولاء لاخترت إعدام أولادي

وضحيّت بهم، لأن الإسلام اليوم يحتاجهم (يعني الشيخ عارف وصحبه).

هذه العاطفة ليست عاطفة غريزية من سنخ العواطف المتعارفة، هذه عاطفة كعاطفة أمير المؤمنين (عليه السّلام) فهو يقتل المئات في ساحات الوغىٰ ثم في نفس الوقت يجلس إلى جانب طفل يتيم يمسح رأسه و يبكي!

الموقف الثّاني الذي لازال في نفسي: حينما وصلَنا خبر إعدام السّيد الشّهيد قاسم شبّر والسّيد قاسم المبرقع، وحينما سمع السّيد الشّهيد خلال فترة الاحتجاز بإعدام هؤلاء الشهداء الابرار مع العشرات من خيرة ابناء العراق، قبض السيد الشهيد -ره- على شيبته الكريمة و رفع رأسه إلى السّماء و قال: إلَهي! بحقّ أجدادي الطّاهرين؛ ألحقني بهم!.

الشّئ الّذي أعجز عن نقله -أيّها الاخوة- حالة السّيد و وضعه حينما قبض لحيته الكريمة والدّموع تجري من عينيه و هو ينادي ربه بقلب صافٍ: إلَهي! بحقّ أجدادي الطّاهرين؛ ألحقني بهم. و كانت الدّعوة مستجابةً، فلم تمض أشهر قليلة إلاّ وقد استشهد (رضوان الله عليه).

موقف آخر! في يوم من الأيّام -في فترة الاحتجاز- و في حدود الساعة الثانية والنصف ظهراً كنت نائماً في مكتبته إذ انتبهت من النّوم على صوت السيّد -ره- و هو يقول: لاحول ولا قوّة إلاّ بالله العليّ العظيم، إنّالله و إنّا إليه راجعون. فظننت أنّ حدثاً جديداً قد حدث، فقلت له: سيّدَنا! خَيراً إنشاء الله؟ فقال: كنت أنظر إلىٰ هولاء الأمن -الّذين كانوا يطوّقون منزل السيّد الشّهيد ويحتجزونه- فرأيتهم عطاشىٰ والعرق يتصبّب من جباههم؛ فتألّمْت عليهم، و ودت لوكان بوسعنا سقيهم. فقلت: سيّدي! هؤلاء المجرمون حجزونا وروّعوا عائلتكم و أطفالكم! فقال: إبني صحيح هذا الذي تقول، ولكنّ هؤلاء أيضا يجب أنْ نرقّ عليهم، لأنّ هؤلاء إنّما انحرفوا إمّا لأنّ ظروفهم لم تكن مساعدة، أولانّهم لم يحصلوا على تربية صالحة، ولم يعيشوا في بيئة سليمة، ولو خلّوا وطبعهم أو وجدوا البيئة المناسبة والصّالحة لكانوا من المؤمنين والمتديّنين.

بهذه الروح الكريمة ينظر السيّد الشّهيد إلى اعدائه! فهو سليل جدّه الحسين (عليه السلام) الّذي جاد بمالديه من ماء على الجيش الذي قتله فيما بعد.

وهكذا فعل السيّد الشّهيد ـ ره ـ إذ سقاهم بواسطة خادمه (الحاجّ عبّاس) ماءً بارداً، شربوه وهم يحتجزونه.

و كأنّ حالة الصّفاء الموجودة لدى السيّد والمتركّزة في أعماقه أثّرت ـ في فترة الإحتجاز ـ لاشعورياً بهؤلاء الذين يحتجزونه من حيث لايعلمون، إذ أنّ بعضهم أُعدموا بسبب مواقف شجاعة و جريئة أقدموا عليها من أجل السيّد الشّهيد.

لقد علمت بخبر إعدام بعضهم، و كنت اعرف أسماءهم، إذ كنت أسمع ما يجري بينهم من خلال النافذة، و بعض الوسائل الاخرىٰ فتعرّفت على جلّهم، و عندئذٍ اخبرت السيّد ـ ره ـ بأنّ فلانا اعدموه و فلاناً اعدموه فذكّرني بالقصّة السّابقة، و قال: يجب أنْ تحمل في قلبك الرّحمة لكلّ مسلم، فهذه هي رسالتنا.

و من المواقف التي لازالت تؤثّر في نفسي ولن أنساها: هو أنّه بعد مضيّ مدّة من الحجز قامت السّلطة العميلة بقطع الماء والكهرباء والتّلفون، و منعت دخول و خروج أيّ إنسان الى بيت السّيد حتىٰ خادم السّيد، و كانت هناك كمّية من المواد الغذائيّة موجودة في دار السيّد، و هي كمية قليلة نفدَت خلال مدة قصيرة، ولم يبق عندنا إلاّ صندوق من الخبز اليابس التالف، فبدأت عائلة السّيد ترتّب هذا الخبز اليابس كطعام شعبي (يعرفه العراقيّون بالمثرودة) و بقينا مدّة على هذا الحال، و في يوم من الأيّام كنت بخدمة السّيد الشّهيد ظهراً نتغدّىٰ في ساحة البُرّاني. لاحظ السّيد الشّهيد في وجهي التّأثر والتّألّم؛ إذْ كان يعزّ عليَّ أن أرىٰ هذا الرّجل العظيم على هذه الحال! فقال لي: إنني! والله إنّ ألذّ طعام ذقته في حياتي هو هذا، قلت: كيف؟ قال: لأنه في سبيل اللّه ومن أجل الله.

موقف آخر من المواقف العظيمة: حينما بدأ الإحتجاز و بعد شهر رمضان المبارك، إتّصل هاتفياً مدير أمن النجف المجرم (أبوسعد) وطلب الإجتماع بالسيد، و كان قد عاد قبل ايام من لندن و بعض العواصم الأُوروبيّة، لمّادخل إلى منزل السّيد دخل خاسئاً ذليلاً وهو يحمل مشروعاً لفكّ الحجز، فقال في جملة ما قال: سيّدنا إنّ هٰؤلاء العراقيّين الّذين في لندن و في اوروّبا

قلّبوا الدّنيا علينا لاجلك نحن ماذا صنعنا بك؟! إنّهم نشروا صورك في كلّ مكان، و رفعوا لافتات ضدّنا، و أصدروا مناشير ضدّنا، نحن ماذا فعلنا حتّى يواجهونا بهذا الشّكل؟!.

و كنت أنا في مكان ما أسمع ما يجري بينهما، و بعد أن انتهى اللّقاء قال لي السّيد الشهيد: أسمعت؟ فقلت: نعم؛ فرفع رأسه إلى السّماء- و هو يقبض لحيته الكريمة بيده والدّموع تجري من عينيه- ونادى العراقيّين بقوله: «بأبي أنتم لقدنصرتم الإسلام.، ونصرتم القرآن»! و ظلّ يردّد: «بأبي أنتم».

هذا الموقف من العراقيّين المقيمين في خارج العراق أثّر في نفس السّيد الشّهيد تأثيراً كبيراً، لأنّه أثبت للسّلطة: أنّ المرجعيّة قوّة ممتدّة إلى كلّ مكان و أنّ الأُمّة واعية ومدركة، بخلاف ما كانت تظنّه السّلطة.

و هكذا كان أمل السّيد من العراقيين جميعاً، و كان أحد أهمّ الدّوافع الّتي جعلت السيد -ره- يصرّ على آختيار الإستشهاد -رغم الإمكانات التي كانت متاحة لإنقاذه من مخالب السّلطة- أنّه كان يعتقد بأنّ العراقيّين سيثأرون لدمه، ولن يقبلوا بأقلّ من إسقاط الحكم التّكريتي العميل و إقامة حكومة إسلاميّة! و قد كنت أسمع السّيد الشّهيد -ره- يكرّر قوله: «إنْ لم يُرَق دمي أستبعد أن يسقط هذا الحكم»!. و كان أمله في كلّ واحد منّا أنْ نكون بمستوى آمال السّيد و بمستوى كلمته «بأبي أنتم»!

هل لبّينا هذه الدّعوة؟!

وهل حقّقنا للسّيد ما كان يرجوه من دمه؟! وهل نحن حقاً بمستوى أنْ يخاطبنا المرجع المظلوم بقوله «بابي انتم»؟!

موقف آخر: وصلتنا في يوم من أيام الحجز رسالة من بعض النّجفيين غيرالمعروفين بالتديّن، كان فيها عشرة او خمسة عشر ديناراً، والرّسالة مكتوبة بلغة شعبية و بسيطة، فيها الوان التهجم على السّلطة، و فيها الولاء والمحبّة للسّيد الشهيد، ثم تقول الرسالة ما معناه: «سيّدنا! نحن لا نصلّي ولا نصوم! لكنّا نراك مظلوماً، وهؤلاء البعثيون ظلموك وقد جمعنا هذاالمال البسيط نرجو منك قبوله لأنّك محجوز وتحتاج الى المال، ونحن إنشاء الله نأتي غداً في السّاعة

الثّالثة بعدالظّهر لنقتل هولاء المجرمين ـ الأمن ـ الذين يحتجزونك » ! .

بعض هؤلاء الأشخاص الموقّعين على الرّسالة كنت أعرفهم معرفة إجمالية ، فلمّا سألني السّيد ـ ره ـ عنهم أخبرته بوضعهم ، فشككنا أن تكون هذه محاولة من السّلطة للتعرّف إن كان هناك صلة للسّيد ـ ره ـ بالخارج اَوْ لا ، ولكنْ كان المحكّ ما في الرسالة من وعدٍ لقتل أفراد الأمن غداً بعد الظّهر.

وقبل الموعد بربع ساعة تقريباً صعدت مع السّيد الى الغرفة المطلّ شباكُها على الزّقاق الذي تتواجد فيه قوّات الأمن ، و بقينا ننتظر.

في الوقت المحدّد رأينا ثلاثة أشخاص ، ملثّمين اقتحموا هذه المجموعة ؛ و ثلاثة آخرين إقتحموا المجموعة الأُخرىٰ من الجانب الآخر ، و بدأوا معركة فريدة ، سقط فيها عدد من أفراد الأمن جرحىٰ ، ولعل بعضهم قد مات فيما بعد ، ثم لاذوا بالفرار ولم يتمكّنوا من القبض عليهم .

السّيد الشّهيد استأنس لمّا رآىٰ ذلك و قال : «الاسلام يحنّ حتىٰ إلى هؤلاء» . و كان ـ ره ـ يعتقد أنّ دمه الزّكي لو أُريق فإنه سوف يحرّك حتىٰ هذه الطّبقة من النّاس فضلاً عن الواعين والمؤمنين .

موقف آخر: كان بعض المؤمنين يرسلون الى السيد في فترة الاحتجاز بعض المبالغ ، فكان ـ ره ـ يرفض استلامها رغم حاجته إليها ، فقلت له في مرّة من المرّات : سيّدنا لماذا ترفض المال و نحن في الحجز و هذا الحجز قديطول ؟! فقال لي : إن والدي السيد حيدر رحمه الله (وكان والده من علماء مدينة الكاظمية) في اللّيلة الّتي تُوفي فيها ، ما ترك لنا ما نقتات به ، فبقيت تلكَ اللّيلة ـ مع والدتي وأخي المرحوم السيد إسماعيل واختي آمنة ـ من دون طعام العشاء ، إذ لم يكن عندنا ما نشتري به شيئاً نأكله ، وأنا الآن ليس بيني و بين أن ألقىٰ ربّي إلاّ أن يأتي هؤلاء الظّلمة و يقتلوني و أنتقل الى جوار أجدادي الطّاهرين ، فلمن أدَّخِرُ المال ؟! .

هذه هي عاطفة السّيد ـ أيّها الإخوة ـ الّتي أساسها الدّافع الإلهيّ ، والتّقرّب إليه والسّعي إلى رضاه.

القيادة النائبة:

والسّيد الشّهيد -رحمه الله- حينما بدأ التّحرّك بقصد الإطاحة بحكم الطّاغوت واعلاء كلمة الله، إعتقد أنّه هو بنفسه سوف لن يوفّق لتحقيق الهدف في حياته، لأنه يعرف صدّاماً و طبيعته الإجراميّة، و يعرف النّظام الحاكم و قساوته، ولذلك فقد وضع مخطّطاً لاستمرار وإنجاح الثّورة -و إن كان لم يوفّق لتنفيذه- بعد استشهاده، وهوما اسماه (بالقيادة النّائبة). وعلى أيّة حال فتخطيطه لاستمرار الثّورة وكذلكَ تخطيطه لأُسلوب الشهادة كان على هذا النحو:

قرّر السّيد الشّهيد -ره- تشكيل القيادة النّائبة -الّتي كان من المفروض أن تقود الثّورة في حالة فراغ السّاحة من نَفسه الزّكيّة- و كان تصوّر السيد الشهيد -الاوّلي- لفكرة القيادة النائبة كالتالي:

اوّلاً- يقوم السّيد الشّهيد بانتخاب عدد محدود من أصحاب الكفاءة واللّياقة ينيط بهم مسئوليّة قيادة الثّورة بعد استشهاده.

ثانياً- يضع السّيد الشّهيد قائمةً بأسماء مجموعة اخرىٰ من العلماء والقياديّين الرساليّين، ويكون للقيادة النائبة التي انتخبها السّيد الشّهيد اختيار ايّ واحد منهم حسب ما تقتضية المصلحة، ليكون عضواً في القيادة، كما أنّ للقيادة اختيار أيّ عنصر آخر لم يرد اسمه في هذه القائمة لينضم اليها، و ذلكَ حسب متطلّبات وحاجة الثّورة.

ثالثاً- يُصدّر السّيد الشّهيد عدّة بيانات بخطّه -وتُسجَّل ايضا بصوته- يطلب فيها من الشّعب العراقي الإلتفاف حول القيادة النّائبة وامتثال اوامرها وتوجيهاتها.

رابعاً- يطلب من الإمام القائد السّيد الخميني (دام ظلّه الشريف) دعم القيادة، بعد أنْ يوصيه بهم.

خامساً- في المرحلة الاخيرة يقوم السّيد الشّهيد بالقاء خطاب في الصّحن الشّريف بين صلاتي المغرب والعشاء يعلن فيه عن تشكيل القيادة النائبة، ويعلن عن أسماء أعضائها، ويطلب من الجماهير مساندتها و دعمها. و قد

أمرني السّيد الشّهيد ـ ره ـ بشراء مسدّس ليستفيد منه في حالة منع الأمن له من الخروج إلى الصّحن الشّريف، وكان يقول: «وسوف أستمرفي خطابي حتّى تضطر السّلطة إلى قتلي في الصحن، لأجعل من هذا الحادث بداية عمل القيادة النّائبة».

وكان يقول: «ليس كلّ النّاس يحرّكهم الفكر، بل هناك من لايحرّكه إلاّ الدّم»! يعني (ره) أنّه ـ لاشكّ ولا ريب ـ لو أنّ الآلاف من أبناء العراق يرون السّيد الشّهيد ـ بهذا الوجه المشرق بالايمان والنور ـ صريعاً في صحن جدّه (ع) والدماء تنزّف من بدنه الشّريف، فسوف يتأثّرون بالمستوىٰ المطلوب الّذي يتوقّعه السيد (رحمه الله).

وظلّ السّيد الشّهيد يفكّر و يخطّط في الوسائل الكفيلة لإنجاح مشروع القيادة النّائبة، ولم أره طيلة فترة الحجز اهتمّ لأمر كاهتمامه بمشروع القيادة النّائبة، فقد كان يعلّق عليه الآمال، ويرىٰ فيه الحلّ للمشاكل الّتي قد تواجه الثّورة في مسيرتها نحو تحقيق حكم الله في الارض، وذلك بعد فراغ السّاحة منه بعد استشهاده (رضوان الله عليه).

ولكن «ما كلّ ما يتمنّى المرءيدركه» فلأسباب خارجة عن إرادة شهيدنا العظيم لم يقدّر لمشروع القيادة النائبة أن يرى النور، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم.

المفاوضات التي أُجريت معه:

أما المفاوضات التي أُجريت مع السّيد خلال فترة الإحتجاز: فقد حدثت لقاءات عديدة مع السّيد خلال تلك الفترة، كان أوّلها: اللقاء الذي حدث بين السّيد و بين المجرم (ابي سعد) مدير أمن النّجف؛ قال له المجرم ـ متناسياً كل ما صدر منهم من اعتداءآت على السّيد: نحن ماذا صنعنا كي تتعامل معنا هكذا؟! فقال له السّيد: ماالذي صار؟ فقال المجرم: إنّ حادثة (رجب) كانت ثورة ناجحة لولا حزم القيادة السّياسّية (يعني لولا العنف والإرهاب والإضطهاد الّتي مورست بحقّ أبناء العراق البررة، الذين جاؤوا يبايعون السّيد الشّهيد على الولاء والثّورة؛ فلولا الإجراءات القمعيّة الّتي اتّخذت بحقّ هولاء

لكانت ثورة ناجحة) قال له السّيد: «أنتم ضغطتم على حرّية النّاس ومنعتموهم عن التّعبير عن آرائهم و ولائهم للمرجعيّة، فجاؤوا إلى هنا ليعبّروا عن بعض ما في نفوسهم فما هو ذنبي»؟!.

ثم طلب المجرم من السّيد أنْ يفتح باب البيت و يعود إلى وضعه الطّبيعي، و يستقبل كلّ من يأتي لزيارته، فرفض السّيد ذلك[1].

ثمّ استمرّ مسلسل المفاوضات إلىٰ الفترة التي سبقت استشهاد السّيد -ره- بأُسبوع، عندئذٍ جاء ممثل صدّام وهو (الشّيخ عيسىٰ الخاقاني) مع احد ضباط مخابرات القصر الجمهوري وهو تكريتي يُعرف بـ(ابي علي). تكلّم الشيخ الخاقاني مع السّيد -ره- أوّلاً بنغمة عربية؛ فقال له: «إنّ صدّاماً بعثني إليكَ والأخ أبوعلي (يشير إلى ضابط المخابرات) يعرف ذلك، ونحن نحاول حلّ الأزمة و ترطيب الجوّ و إعادة الأُمور إلى طبيعتها»... ثم تحدث عن عرب خوزستان وما يعانون من اضطهاد وتنكيل من قبل قادة الجمهورية الاسلامية، لالشيء سوىٰ أنّهم عرب، و قال: «يجب أن نفكّر جميعاً في إنقاذهم»! ثم اقترح أن يقوم السّيد الشّهيد بتأسيس حوزةٍ عربيّة في النّجف الاشرف، و تساءل: «لماذا تكون حوزة النّجف الاشرف دائماً تحت سيطرة الإيرانيّين!

نحن يجب ان نؤسس حوزة عربيّة! و أنت -سيّدنا- زعيم الحوزة والمرجع الأعلىٰ فيها»!

فقال له السّيد -ره- إنّ ميزة النّجف الاشرف الّتي يعتزّ بها النّجف هي أنّها جامعة مفتوحة لكلّ الجنسيّات والقوميّات، يدرس فيها العربيّ والفارسيّ وغيرهما، فما معنىٰ أن تكون الحوزةُ عربيّة فقط؟ الحوزة العربيّة موجودة فعلاً الى جانب الحوزات الأُخرىٰ.

ثم تناول السّيد مسالة الإضطهاد المزعوم لعرب خوزستان و تحدّث عن ذلك بما خيّب آمال الخاقاني.

ثم ذهب الشيخ عيسى الخاقاني، و جاء مرّة ثانية مع ضابط الأمن فقال

(١) كأنّما كان هذا مصيدة لمعرفة من تبقّىٰ من المخلصين.

للسّيد: «إنّ السّلطة تريد أن تفكّ الحجز عنكَ، إلاّ أنَّ لديها شروطاً، بمعنىٰ أنّها تريد منك أنْ توافق على الشّرط الأوّل، وإلاّ فَعلى الشّرط الثّاني وإلاّ فَعلى الثّالث، وهكذا؛ أمّا عدم الإستجابة لأيّ واحد من تلكَ الشروط فيعني الإعدام، والله أنا سمعت صداماً يقول: اذا لم يستجب محمّدباقر الصّدر لشرط من هذه الشّروط فسوف أُعدمه»!.

والشّروط هي:

الشرط الأوّل- أن يتخلّىٰ عن تأييد ودعم الثّورة الاسلاميّة في إيران و عن تأييده للسّيد الخمينيّ.

الشّرط الثّاني- إصدار بيان تأييد لبعض مواقفنا، و إن كان يصعب عليك تأييد مواقفنا الحزبية الخاصّة فأيّدْ مواقفنا الوطنيّة وانجازاتنا، كحلّ قضيّة الأكراد بمنحهم الحكم الذّاتي، أو تأميم النفط مثلاً.

الشّرط الثّالث- أنْ تُصدّر فتوىٰ بتحريم الإنتماء إلى حزب الدّعوة الإسلاميّة.

الشّرط الرّابع- أن تنسخ تحريمك الإنتماء الى حزب البعث، و تُصدّر فتوىٰ تجيز فيها الانتماء اليه.

الشّرط الخامس- أن يجيئك مراسل صحيفة اجنبيّة او عراقيّة يسألك مسائل فقهيّة انت تضعها، وأجب عليها بما أحببت»[1].

عندئذٍ التفت السّيد الى الشّيخ عيسىٰ الخاقاني و قال له: «فاذا لم استجب»؟ قال الشيخ عيسىٰ: «كما قلت لك سيدنا -والله- لقد سمعت من لسان صدّام أنّه قال: سوف أُعدمه. فقال له -ره-: «أخبر صدّاماً أنّي بانتظار تنفيذ وعده».

ثم قال للخاقاني «: إنّي كلّ ما كنت اطمح اليه في الحياة وأسعىٰ له فيها هو: أنْ تقوم حكومة للإسلام في الأرض، والآن بعد أنْ أُقيمت في إيران بقيادة السّيد الامام فإنّ الموت والحياة عندي سواء لأنّ الحلم الذي كنت أحلم به وأتمنّىٰ

(١) كأنّ المقصود بهذا هو نشر مقابلة صحفية مع السّيد الشّهيد تنشر في الجرائد والصّحف، كي تعرف الامة أن لاعداء بين السّلطة الحاكمة والسّيد الشّهيد، لتخفّ حالة التوتّر الموجودة لدى النّاس.

تحقيقه قد تحقّق والحمدلله. أمّا مطالبتي بتأييدي للمواقف فهي تناقض ما كنتم تطلبونه منّي قبل هذا من عدم التّدخّل في الأُمور السّياسيّة. وأما حزب الدّعوة؛ فلا أُحرم الإنتماء إليه،، وأمّا تحليلُ الإنتماء إلى حزب البعث؛ فلا أُجيز الإنتماء إليه، و أمّا المقابلة فأنا غيرمستعدٍّ لها».

ثم التفت -ره- إلى ضابط مخابرات القصر الجمهوري التّكريتيّ وقال له: «يا ابا علي! أخبرصدّاماً أنّه في أيّ وقت يريد إعدامي فليفعل»!.

والله -ايّها الاخوة- إنّ ضابط مخابرات في القصر الجمهوري عاش و تربّىٰ في احضان صدام و هولاوّل مرّة يرىٰ السّيد الشّهيد؛ وقع تحت تأثير السّيد، فقبّل يده الطّاهرة والدّموع تجري من عينيه، وأخذ يضرب بيده على فخذه ويقول: «حيف؛ والله حيف»!.

هذا الضّابط لم تكن له علاقة بالسيد، لا بل إنّ السّيد يُعتبر عدوّه اللّدود، كيف تأثّر بالسّيد؟! تأثّر به لأنّه رأىٰ فيه الصّدق والتّفاني من أجل المبدأ.

انّني -والله- طيلة فترة الاحتجاز كنت أرىٰ السّيد الشّهيد -ره- يتفانىٰ من أجل الإسلام، و من أجل المسلمين، و من أجل العراقيّين المؤمنين المجاهدين، ولم اَره يفكّر بنفسه و مصيره، و ما سوف يعاني قبل الإعدام من تعذيب وحشيّ في غرف وأقبية الأمن العام.

تفاني السّيد الشّهيد تفانٍ عظيم، واخلاصه اخلاصٌ عظيم، والشئ الذي أودّ أن أقوله: هو أنّه مهما فعلنا و مهما قمنا و أدّينا من أعمال جهادية ضدّ السّلطة الظّالمة، كوفاء للسّيد الشّهيد، لايفي ذلك بجزء يسير من حقّه علينا، لأنّ السّيد الشّهيد تعذّب واستشهد من أجلنا، وإلاّ فإنّه كان بإمكانه أنْ يجنّب نفسه كلّ المشاقّ والصّعاب والآلام الّتي تحمّلها، ويعيش كأيّ مرجع آخر، ويجنّب نفسه الاستشهاد و هو في هذا العمر.

قصّة استشهاده (رحمه الله):

اما استشهاده -ره- فكان مروّعاً و مؤثراً، فقد جاء مدير أمن النجف ظهراً و بدون علم مسبق وقال للسيد -ره-: إنّ المسئولين يَوَدّون اللّقاء بك في

بغداد!. فقال السّيد: «إنْ كانت زيارة فلا أذهب، و إن كان اعتقالاً فاعتقلني»! فقال مدير الأمن: «سيّدنا! إعتقال»! فأخذ السّيد الشّهيد، وهو في كامل الاطمئنان بالإستشهاد ولقاء الله تعالى و أجداده الطاهرين، إذ كان (رضوان الله عليه) قد رأى رؤيا بعد انتهاء المفاوضات مع الشّيخ الخاقاني: كأنّ أخاه المرحوم السّيد اسماعيل الصّدر، وخاله اية الله المرحوم الشّيخ مرتضى آل ياسين، كلّ واحد منهما جالس على كرسيّ و قدجعلوا كرسيّا في الوسط للسّيد -ره- وملايين النّاس من البشر ينتظرونه، فقال لي -ره- بعد أن قصّ عليّ هذه الرؤيا: أنا أبشّر نفسي بالشّهادة! وفعلاً في نفس الاسبوع استشهد (رضوان الله عليه).

بعد يوم من اعتقال السّيد -ره- جاء أحد ضبّاط الأمن الى بيت السّيد وقال: «إنّ السّيد يريد أُخته العلويّة بنت الهدى» و هذه المرأة المظلومة التي لازالت مواقفها و بطولا تها وصمودها وحياتها الحافلة بالجهاد مجهولة - ذهبت وكأنّها أسد في شجاعتها و ثباتها و تماسكها غير مبالية بشيئ!

بعد اعتقال بنت الهدى بيوم جاؤوا الى المرحوم الحجّة السّيد محمّد صادق الصّدر، و أروه جثمان السّيد الشهيد وتمّ الدّفن بحضوره، وقد شاهد آثار التّعذيب في رأسه الشّريف، ولم يسمحوا له برؤية بدنه الشّريف، والله يعلم بما قد فعلوا ببدنه الطّاهر.

هذا الدّم الطّاهر الزّكيّ، هو في الواقع أمانة في أعناقنا، فالسّيد الشّهيد حينما كان يقول لنا: يا أبنائي؛ كان يقولها من قلب صادق، و شعور حقيقي، يرانا ابناء له، فاذالم نثارلهذا الدّم الطّاهر و نتنازل عن كلّ شئ من اجله، فمن ذا الّذي يثأر له و ينتقم من ظالميه؟ و يقرّعين محمد (صلى الله عليه وآله) وعليّ والزّهراء والحسن والحسين (عليهم السّلام)؟ إنّ السّيد الشّهيد من هذه الذرية الطّاهرة،و من هذه الشجرة المباركة، فليس من المعقول أن نسكت على دمه الّذي هوكدم الحسين(ع)، ونفس المظلوميّة التي أصابت الحسين سيدالشهداء أصابت الشهيد والمرجع المظلوم السيد الصّدر (رضوان الله عليه)».

إنتهى ما اردت نقله من نصّ كلام الشيخ النعماني (حفظه الله) بتغيير

يسير أمّا عن ألوان التعذيب الّتي مورست بشأن أستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ وأخته الفاضلة فلا يوجد ـ طبعاً ـ لدينا نقل ثقة، ولكن توجد لدينا نقول تنتهي الى بعض المجرمين، ولا أراني قادراً على كتابتها، ولكنّني اقول على سبيل الإجمال: لو صدق عُشرٌ من أعشار ما نقلوه فهو ممّا لا اظنّه واقعا طول تاريخ العالَم، وحقّاً يثقل على النفس البشرية سماع جزء يسير منه، فما ظنّك بالقدرة على تحمّله، وهذا يعني أن لأستاذنا الشهيد بُعداً آخر انكشف أمام العدوّ إلى جانب ما يعرف عنه المجتمع من أبعاد فهو معروف ببُعده الفكري والعلمي، و هو معروف بِبُعده الايماني والروحي، وهو معروف ببُعده القيادي والريادي وهو معروف ببُعده الخُلُقيّ العظيم، و قد انكشف أخيراً أمام العدوّ اللئيم بُعد آخر من أبعاده ـ رضوان الله عليه ـ و هو مستوى صموده الكبير و تحمّله لما لا تتحمّله الجبال الرواسي تكاد السماوات يتفطّرن منه وتنشقّ الأرض وتخرّ الجبال هدّا، وإنّا لله وإنّا إليه راجعون، وسيعلم الذين ظلموا أيّ منقلب ينقلبون.

ولقد أُثكل المسلمون في كلّ أنحاء العالم باستشهاده، وسادت مظاهر العزآء والحداد والتظاهرات والإضرابات و مجالس التّأبين كلّ أرجاء العالم الإسلامي، وقد رثاه الشّعراء بقصائد رائعة، و من أروعها ما أنشأه المرحوم السّيد الدّكتور داود العطّار والتي مطلعها:

باقرَ الصّدر! منّا سلاما ... أيُّ باغ سقاكَ الحِماما؟
أنت أيقظتنا، كيف تغفو؟ ... أنت اقسمت: أنْ لَن تناما

والقصيدة معروفة.

وابّنه العلماء الأعلام والمراجع العظام وعلى رأسهم: اية الله العظمىٰ، مفجّر الثّورة الإسلامية في إيران، وقائد المسيرة الاسلامية في العالم، سماحة الإمام روح الله الموسويّ الخمينيّ (دام ظله) الذي قال في تأبينه ما كانت ترجمته باللغة العربية كالتالي:

بسم الله الرّحمٰن الرّحيم

إنّا لله و إنّا إليه راجعون!

تبيّن -ببالغ الأسف- من خلال تقرير السّيد وزير الشؤون الخارجيّة، والّذي تمّ التّوصّل إليه عن طريق مصادر متعدّدة وجهات مختصة في الدول الاسلامية، و حسب ما ذكرته التّقارير الواردة من مصادر أُخرىٰ: أنّ المرحوم آية الله الشّهيد السّيد محمّدباقر الصّدر وشقيقته المكرّمة المظلومة، والتي كانت من اساتذة العلم والاخلاق ومفاخر العلم والأدب، قد نالا درجة الشّهادة الرفيعة على أيدي النظام البعثيّ العراقي المنحطّ، و ذلك بصورة مفجعة!.

فالشهادة تراثٌ ناله أمثال هذه الشخصيات العظيمة من أوليائهم، والجريمة والظّلم أيضا تُراث ناله، امثال هؤلاء-جُناة التاريخ -من أسلافهم الظّلمة.

فلاعجب لشهادة هؤلاء العظماء الّذين أمضوا عمراً من الجهاد في سبيل الأهداف الإسلامية، على أيدي أشخاص جناة قضوا حياتهم بامتصاص الدّماء والظّلم، و إنّما العجب هو أنْ يموت مجاهدوا طريق الحقّ في الفراش دون أنْ يلطّخ الظّلمة الجناة أيديهم الخبيثة بدمائهم!.

ولا عجب أن ينال الشّهادة المرحوم الصّدر و شقيقته المظلومة، وإنّما العجب أنْ تمرّ الشّعوب الإسلاميّة، و خاصّة الشّعب العراقيّ النّبيل، وعشائر دجلة والفرات، و شباب الجامعات الغيارىٰ، وغيرهم من الشبّان الأعزّاء في العراق، على هذه المصائب الكبرىٰ الّتي تحلّ بالإسلام وأهل بيت رسول الله (ص) دون أن تأبه لذلك، وتفسح المجال لحزب البعث اللّعين لكي يقتل مفاخرهم ظلماً الواحد تلو الآخر.

والأعجب من ذلكَ هو أنّ يكون الجيش العراقيّ وسائر القوىٰ النّظاميّة آلةً بيد هؤلاء المجرمين، يساعدونهم على هدم الإسلام والقرآن الكريم.

إنّني يائس من كبار القادة العسكريين، ولكنني لست يائساً من الضبّاط والمراتب والجنود، و ما أتوخّاه منهم هو: إمّا أنْ يثوروا أبطالاً و ينقضّوا على أساس الظّلم، كما حدث في إيران، و إمّا أنْ يفرّوا من معسكراتهم

وثكناتهم، و ألايتحمّلوا عار مظالم حزب البعث.

فأنا غير يائس من العمال و موظّفي حكومة البعث المغتصبة، وآمل أن يضعوا أيديَهم بأيدي الشّعب العراقيّ، وأنْ يزيلوا هذا العار عن بلاد العراق.

ارجوه تعالى أن يطوي بساط ظلم هؤلاء الجناة.

وها أنا اعلن الحداد العامَّ لمدّة ثلاثة أيّام اعتباراً من يوم الأربعاء الثّالث من شهر (اردیبهشت) الثّالث والعشرين من نيسان كما أُعلن يوم الخميس عطلة عامّة، وذلكَ تكريماً لهذه الشّخصيّة العلميّة، ولهذا المجاهد الذي كان من مفاخر الحوزات العلمية، و من مراجع الدّين ومفكّري المسلمين.

وارجو الخالق تعالى أنْ يعوّضنا عن هذه الخسارة الكبرىٰ والعظيمة على الإسلام والمسلمين.

والسّلام على عبادالله الصّالحين.

الثّاني من شهر أُرديبهشت سنة ١٣٥٩

روح الله الموسويّ الخمينيّ

هذا كلّ ما اردت تسجيله هنا من ترجمة مختصرة عن حياة شهيدنا الغالي: آية الله العظمىٰ، مفجّر الثورة الاسلامية في العراق، السّيد محمّدباقر الصّدر تغمّده الله برحمته.

وأقول: إنّها ترجمة مختصرة؛ لأن حياته الشّريفة رغم قصرها -حيث لم يُكمل رحمَه الله السّابعة والاربعين من عمره- زاخرة ببحر من العطاء والجهاد والفداء والتّضحيات، وليست هذه التّرجمة عدا اغتراف غرفة من هذا البحر، وبامكانك -ايها القارئ الكريم- أنْ تَطّلع -بمطالعة الكتب الأخرىٰ التي كُتبت عنه (رحمه الله) وباستنطاق سائر طلابه وغيرهم ممن أدركوه و عاشروه- على معلومات أُخرىٰ كثيرة عن حياته المباركة التي كانت كلّها وقفاً لخدمة الدّين والعلم، ولا زالت ثمرات مشاريعه القيّمة تدرّ على المسلمين بالخيرات والبركات، فهو رغم اغتيال الإستكبار العالميّ له سيبقىٰ خالداً مدىٰ الأعوام والدّهور من خلال عطاءاته الّتي لا تنتهي، ومعين علمه و جهاده الّذي لاينضب.

ولقد صدق المرحوم الدّكتور السّيد داود العطّار ـ رحمه الله ـ اذ قال :

يا اباجعفر سوف تبقىٰ مِشعلاً هادياً يتسامىٰ
كذب البعث مازلت فينا كالخميني تهدي الأناما

فسلام الله عليه يوم ولد ويوم استشهد ويوم يبعث حياً .

٢٠/شعبان/١٤٠٦هـ
تلميذه الصّغير
كاظم الحسينيّ الحائريّ

مباحث الأصول

تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى

الشهيد السيد محمد باقر الصدر «قدس سره»

الجزء الأول

من

القسم الثاني

تأليف

السيد كاظم الحسيني الحائري

مباحث الأصول

بحث القطع

١ ـ المقدمة .

٢ ـ حجيّة القطع .

٣ ـ المتجري .

٤ ـ اقسام القطع .

٥ ـ الموافقة الالتزامية .

٦ ـ الدليل العقلي .

٧ ـ العلم الاجمالي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله علىٰ نعمائه و بلائه، والصلاة والسلام على (محمّد) سيّد أنبيائه، وعلىٰ الأئمة المعصومين من آله صفوة أوليائه.

و بعد، فإنّ قلبي يقطر دماً، ويتقطّع ألماً، حينما أراني مُقدِماً على طبع أبحاث أستاذي الشّهيد القيّمة و آرائه الفذّة وهو غائب عنّا، لانستطيع الاستفادة من إشرافه على هذا العمل، قد غيّبته عن أبنائه و عن الأمّة الاسلاميّة يدُ الظلم و الطغيان المتمثّلة بزمرة البعث الكافرة العميلة المسيطرة على عراقنا الجريح، تلك الزمرة الحاقدة التي لم يُروِ عطشها الدّمويّ كل تلك الدّماء الزاكيات التي أراقتها على مذابح التعذيب و التنكيل، و في أقبية السّجون، و على أعواد المشانق، حتّى مدّت يدها الى أكرم نفسٍ أنجبته أرض العراق المعاصر، و أعظم عبقريةٍ تجلّت في سماء الفكر الإسلاميّ الحديث، فلذة كبد الرسول (صلّى الله عليه وآله)، والمرجع الاسلامي الذي أضاء بنوره سماء العالم الاسلامي، و القائد الذي قلّما شهدت المسيرة الإسلاميّة نظيراً له في التّاريخ القريب، سيدنا و مربّينا و أستاذنا، الشهيد السعيد، آية الله العظمىٰ السيّد محمّدباقر الصّدر، تغمّده الله برحمته.

و إنّي إذ أبتهل إلىٰ الله تعالىٰ أن يتغمّده برضوانه أسأله تعالىٰ أن يمنّ بنصره العاجل علىٰ عباده المؤمنين فيأخذوا بثأرهم من هذه الزمرة العميلة الجاثمة على

صدر أمتنا في العراق، و أن يصبّ عليهم عذابه و نقمته العاجلة في الدنيا قبل عذاب الجحيم، و أن يَقُرَّعيون المؤمنين بانتصار الثورة اسلاميّة في العراق تحت قيادة إمام الأمة و زعيمها المُلهَم، قائد الثورة الإسلاميّة الإمام الخميني (أدام الله ظله) إنّه سميع مجيب.

و ها هو بحث القطع من الأبحاث الاصولية القيّمة التي أدلىٰ بها أستاذنا الشهيد خلال دورته الاصولية، و قد بلغ هذا الموضع من البحث بتاريخ: ربيع الثاني من السنة (١٣٨٣) الهجرية.

صفر/١٤٠٦هـ

كاظم الحسيني الحائري

بحث القطع

المقدّمة

في التقسيم الذي جاء في اول «الفرائد»

وتتضمّن ايضاً:

١- تفسير عمليّة الإفتاء.

٢- حكم المجتهد غير الأعلم.

بسم الله الرحمن الرحيم

بدأ الأستاذ الشهيد (رحمه الله تعالى) بالكلام حول التقسيم الذي ذكره الشيخ الأعظم (الانصاري) رحمة الله عليه في أوّل فرائده، حيث قال:

«إعلم أن المكلّف إذا التفت الى حكم شرعي فإما أن يحصل له الشكّ فيه، أو القطع، أو الظنّ.»

قال استاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ:

يقع الكلام هنا في عدّة جهات:

الجهة الأولى:

في موضوع التقسيم

وهو في كلام الشيخ (رحمه الله) عبارة عن (المكلّف). وأورد عليه المحقّق الخراساني (قدّس سرّه) في تعليقته على الرسائل صريحاً ـ على ما اتذكر ـ وفي الكفاية تلويحاً: بأنّ ظاهر كلمة المكلّف فعليّة الكلفة، كما هو شأن المشتقّات الظاهرة في فعليّة التلبس بالمبدأ، بينما قد لا تكون عليه كلفة في تلك الواقعة التي إلتفت إليها. ولذا أبدل هذا العنوان في الكفاية بعنوان «البالغ الذي وضع عليه القلم» وكأنّ مقصوده وضع مطلق قلم الحكم ولو لم يكن قلم التكليف كما هو الحال في موارد الإباحة، وإلّا لم يبق فرق بين التعبيرين(١)؛ وعلى أيّ حال فهذا لا يعدو أن يكون

---

(١) يرى صاحب الكفاية ـ على ما يبدو من تعليقته على الرسائل ـ فرقاً آخر أيضاً بين التعبيرين وهو: أنّ التعبير الأوّل قد يوحي إلى تنجّز التكليف، بينما ليس الكلام في خصوص من تنجّز عليه التكليف، وإنّما الكلام في من وضع عليه القلم سواءً وصل الحال إلى مستوى التنجّز أم لا. ومقصوده ـ قدّس سرّه ـ من التنجّز إمّا هو المعنى المصطلح من التنجّز العقليّ أو مرتبة الفعليّة التامّة حسب ما يراه من ثبوت المراتب للحكم. وعلى أيّ حال فالصحيح أنّ كلمة المكلّف ليس لها ظهور في فعليّة التكليف الإلزاميّ أو تنجّزه في خصوص الحكم الّذي إلتفت إليه وشكّ أو ظنّ أو تيقّن به، كي تكون حاجة إلى تبديل العبارة بعبارة أُخرى، وإن كان لها ظهور في الفعليّة فإنّما ظهورها في فعليّة الحكم عليه في الجملة ولو بلحاظ بعض الاحكام، وهو مساوق لكلمة البالغ، أي الّذي أنهى دور السّقوط الكلّيّ للتكاليف عنه.

نقاشاً لفظيّاً لاينبغي البحث عنه، والمراد واضح. والعمدة في المقام البحث عن أمرين:

شمول التقسيم لغير البالغ

الأمر الأوّل: إنّ الموضوع لهذا التقسيم هل ينبغي أن يكون خصوص البالغ -بأيّ تعبير عبّرنا عنه- أولاً وجه لاختصاصه به، بل ينبغي شموله لغير البالغ الذي يكون مميّزاً، بحيث يكون رفع التّكليف عنه من باب المنّة لا من باب عدم قابليّته لتوجّه التّكليف إليه؟ الصّحيح هو الثّاني، وذلك لأنّ غير البالغ -أيضاً- ربّما تحصل له شبهة حكميّة لابدّ له عقلاً من تحصيل مؤمّن تجاهها.

وإنّما قيّدنا الشّبهة بكونها حكميّة لأنّ تأسيس قواعد الشبهة الموضوعيّة كقاعدة الفراغ والتجاوز ليس من وظيفة علم الاصول، والاستصحاب إنّما يجعل من أبحاث مسائل علم الأصول بلحاظ دعوى جريانه في الأحكام أيضاً.

أمّا كيف يشكّ غير البالغ في الحكم؟ فهذا ما يمكن تصوّره بعدّة انحاء:

١- أن يشكّ فيما جعل حدّاً للبلوغ: هل هو الدّخول في الخامسة عشرة، أو إكمالها مثلاً؟.

٢- أن يشكّ في مفهوم ما جعل حدّاً للبلوغ كما لو شكّ في مفهوم الإنبات سعةً وضيقاً.

٣- أن يحتمل ثبوت بعض الأحكام على غير البالغ كما صرّح بعض الفقهاء بثبوت الأحكام النّاشئة من قاعدة الملازمة بين حكم العقل بالقبح والحرمة الشرعيّة كحرمة الظّلم على غير البالغين كثبوتها على البالغين.

فلابدّله من تحصيل مؤمّن من قطع أوظنٍّ معتبر أوالعمل بوظيفة الشّاكّ الشّرعيّة أوالعقليّة.

فلوفرضناأنّ الشّخص غيرالبالغ كان مجتهداً رجع في القسم الأوّل مثلاً إلى العموم والإطلاق المثبت للتّكليف، لحجّيّة العام عندالشكّ في تخصيص زائد منفصل، فإن لم يتمّ عنده عموم أواطلاق رجع إلى الأصول النافية للتّكليف. وفي القسم الثّاني يرجع إلى استصحاب عدم تحقّق مفهوم الإنبات مثلاً ـ إن تمّ عنده الاستصحاب في مورد الشّبهات المفهومية، ورآه مقدّماً على عموم العام أوالاطلاق ـ وإن لم يتمّ عنده الاستصحاب في ذلك، رجع إلى عموم التّكليف وإطلاقه؛ وإن لم يتمّ العموم والاطلاق، اورآه معارضاً للاستصحاب في الشّبهات الحكميّة من دون تقديم احدهما على الآخر(١) رجع إلى الأصول النّافية للتّكليف؛ وفي القسم الثّالث يرجع إلى إطلاق دليل رفع التّكليف عن الصبيّ مالم يثبت عنده المقيّد له، فلو

---

(١) أفاد استاذنا الشّهيد ـ رضوان اللّه عليه ـ: أنّه لوقلنا بجريان استصحاب موضوع المخصّص في الشبّهة المفهومية، فعندئذٍ: لوعلمنا من الخارج أنّ صدق عنوان موضوع المخصّص لغة ملازم لانتفاء حكم العامّ، وكان المولى سنخ مولًى يترقّب منه كونه بصدد بيان المعنىٰ اللّغوي، بأن لم تكن نسبته ونسبتنا إلى المعنىٰ اللّغوي على حدٍّ سواءٍ، دلّ العامّ بالملازمة على عدم صدق ذلك العنوان، فيكون حاكماً على الاستصحاب، وإن لم يكن المولى كذلك وقعت المعارضة بين العامّ والإستصحاب، وإن لم نعلم من الخارج بذلك وإنّما كان لدينا عامّ وخاصّ متنافيان لايمكن اجتماع حكمهما على مورد واحد فالعام بعمومه يدلّ على ثبوت حكمه في مورد الشّكّ المفهوميّ في عنوان الخاص وصدق ذلك يلازم خروج هذا المورد من دليل الخاص إمّا تخصصاً بأنْ لايكون عنوان الخاص صادقاً في علم اللّه لغة عليه، أوتخصيصاً بأن يكون عنوان الخاص صادقاً عليه، ومع ذلك لايصدق عليه حكم الخاص، وعندئذٍ إن قلنا بتقدم التخصّص على التخصيص لدى الدّوران بينهما، كما لوكان الخاصّ بلسان العموم بناءً على أنّ تخصّص العام أولى من تخصيصه قدّم العام على الاستصحاب، وإلاّ كما لوكان الخاص بلسان الاطلاق مع عدم كون التخصّص اولى من التقييد، تعارض العام والاستصحاب.

رأى أنّ الملازمة العقليّة الثابتة بين حكم العقل وحكم الشرع واسعة بسعة طرفيها بحيث تشمل غير البالغ قيّد بها اطلاق أدلّة الرفع.

شمول التقسيم لغير المجتهد

الأمر الثّاني: أن الموضوع لهذا التقسيم هل ينبغي أن يكون خصوص المجتهد لاختصاص الوظائف المقررة للظّانّ والشّاك به أوليس كذلك؟.

اختار المحقّق النائيني ـ قدّس سرّه ـ وجملة من المحقّقين الأوّل. والتّحقيق أنّه ينبغي هنا البحث في مقامين:

الأوّل: أنّه هل يكون غير المجتهد داخلاً في هذا التقسيم ولولأجل كونه كالمجتهد في الجملة في ثبوت وظيفة الشّكّ والظّنّ له؟ فإنّ ثبوت وظيفة الشّكّ والظّنّ له في الجملة كافٍ في دخوله في التّقسيم.

والثّاني: أنّه هل يثبت لغير المجتهد تمام الوظائف المقرّرة للظّانّ والشّاكّ كالمجتهد أولا؟

أمّا المقام الأوّل: فالصّحيح أنّ غير المجتهد ينبغي إدخاله في التّقسيم فإنّه مكلّف بالاحكام الشّرعيّة بلااشكال فلابدّ له من الالتفات إليها، وإذاالتفت إليها فتارةً يحصل له القطع بالحكم، كمافي الاحكام الضّروريّة القطعيّة له، وعندئذٍ يعمل بقطعه، وهذاهوالقسم الأوّل، وأُخرى لايحصل له القطع به ولكن يوجد لديه طريق ظنّي إلى الحكم ـ كفتوى المجتهد ـ وعلى هذاالتقدير: تارةً يحصل له القطع بحجّيّة ذاك الطّريق الظّني فيدخل في القسم الثّاني، وأُخرى يشكّ في ذلك، أولايوجد مجتهد، أولايتمكّن من الرّجوع إليه، فيدخل في القسم الثّالث، و يعمل بمايحكم به عقله من الأصول العقليّة، من براءة أواحتياط أوتفصيل. فحال غير المجتهد في الأقسام هوحال المجتهد عيناً. إلاّ أنّه قديُدّعى أنّ الطّرق الظّنّيّة للمجتهد كثيرة، ولغيره منحصرفي فتوى المجتهد. وهذا لايوجب خروج غير المجتهد عن المقسم.

وأمّا المقام الثّاني: فمن المستحسن بيانه ضمن البحث عن عنوان «عمليّة الإفتاء للعاميّ» وأنّ المجتهد كيف يصحّ له إفتاء العاميّ و بيان حكمه له؟ ولا بأس بأن نلحق بذلك ـ في خاتمة البحث ـ الكلام حول حكم المجتهد غير الأعلم: هل يجوز له العمل بفتواه، أو يجب عليه الرّجوع إلى الأعلم كما يجب على غير المجتهد الرّجوع إلى المجتهد؟ وبهذا يكتمل بحث فنّي مهمّ قد أهمله الأصحاب، فإنهم لم ينقّحوا في موردٍ من الموارد عمليّة الإفتاء للعاميّ، ولا مسألة رجوع غير الأعلم إلى الأعلم وعدم رجوعه إليه:

١ ـ تفسير عمليّة الإفتاء:

وليس المقصود من هذا البحث البرهنة على جواز التقليد، بل المقصود ـ بعد تسليم جواز التّقليد بأدلّته المذكورة في محلّها ـ إيضاح الطريقة التي يتمّ بها تعقّل إفتاء المجتهد للعاميّ وتقليد العاميّ له.

فنقول: إنّ المرتكز في الأذهان هو أن الإفتاء عبارة عن عمليّة بيان ما عرفه مَن هو من أهل الخبرة لمن ليس من أهل الخبرة، كما هو الحال في جميع موارد رجوع الجاهل الى العالم.

وتصوير ذلك واضح بالنّسبة للأحكام الواقعيّة التي عرفها المجتهد بالقطع واليقين، لأنّ الحكم الواقعيّ ثابت بشأن الجميع سواءٌ في ذلك المجتهد والعاميّ، وإنّما الفرق بينهما أنّ المجتهد ذو خبرة و بصيرة يتمكّن بها من درك الحكم، بخلاف العاميّ، فرجوعه إليه كرجوع النّاس في شتّى الفنون والعلوم من الطبّ والهندسة وغيرهما إلى أهل الخبرة.

ولكن يقع الإشكال فيما إذا لم يكشف المجتهد الحكم الواقعي بمستوى القطع واليقين، فاضطرّ إلى التنزّل إلى الحكم الظاهري الثّابت بأصل أو أمارة، فسوف تواجه عمليّة الإفتاء في الغالب مشكلة اختصاص الحكم الظّاهري بالمجتهد ليس من جهة أخذ عنوان الاجتهاد في موضوعه بل لأنّه

مقيّد بقيد لا يتحقّق إلّا في المجتهد، فحجّيّة خبر الواحد ـ مثلاً ـ مشروطة بالفحص عن المعارض والمخصّص والمقيّد والحاكم، والّذي يقدر على ذلك هو المجتهد وليس العاميّ، وحجّيّة استصحاب النّجاسة في الماء المتغيّر الزّائل تغيّره، تتوقف على يقين سابق، وفحص في الأخبار، وهما لا يحصلان إلّا للمجتهد وأصالة الاشتغال إنّما تجري عند تحقّق العلم الاجماليّ بأحد حكمين وهو إنّما يحصل للمجتهد... وعندئذٍ فالمجتهد بأيّ شئ يفتي العاميّ؟ بالحكم الواقعي أم بالحكم الظّاهري؟ فإن اراد إفتاءه بالحكم الواقعي لم يجز له ذلك لأنّ حاله في ذلك حال العاميّ، غاية الأمر إمكان افتراض كونه ظاناً بالحكم الواقعي، ولكن الظّنّ لا يغني عن الحقّ شيئاً. وان أراد إفتاءه بالحكم الظّاهري ورد عليه: أنّ هذا الحكم مختصّ بالمجتهد نفسه، ولم يتحقّق موضوعه بشأن العاميّ، و يكون حاله حال حكم الولاية والقضاء المختصّين بالفقيه ولا معنى لأن يفتي أحداً بما يختصّ بنفسه.

على أنّه قد يتّفق عدم ثبوت الحكم بشأن المجتهد أيضاً، كما في إفتاء الرّجل المجتهد للمرأة بحرمة نظرها إلى الرّجال بلاريبة ـ مع عدم قطعه بالحرمة الواقعيّة ـ فهنا يشتدّ الإشكال اذ يقال: إن اراد الإفتاء بالحكم الواقعيّ، فهو غير عالم به. وإن اراد الإفتاء بالحكم الظّاهري، فهو غير ثابت بشأنه ولا بشأن المرأة التي تقلّده، أمّا الأوّل: فلعدم حرمة نظر الرّجل إلى مثله، وأمّا الثّاني: فلعدم تماميّة قيود الحكم الظّاهري غالباً بشأن العاميّ.

وهذا الإشكال لو استعصى على الحلّ بحسب الطّبع الاوّلي للتقليد، بمعنى أنّه لم يمكن تطبيق قاعدة الرّجوع إلى أهل الخبرة ابتداءً على التّقليد، كشفنا بنفس جواز التقليد عن أمر يتمّ به المطلوب، و يثبت به الحكم الظاهري للعاميّ ـ إذ المفروض مسلّمية جواز التّقليد ـ وذلك كدعوى أنّ فحص المجتهد يقوم مقام فحص العاميّ، فيتمّ بشأنه موضوع حجّيّة خبر الواحد، و كذلك يقينه وشكّه و...

و بيان حقيقة الحال في هذاالإشكال يستدعي البحث عن ثلا ثة امور:

أوّلاً: هل أنّ الأحكام الظّاهريّة خاصّة ـ بغضّ النّظر عن دليل جواز التقليد ـ بالمجتهد أولا؟.

ثانياً: لوثبت اختصاص الحكم الظاهري ـ ابتداءً ـ بالمجتهد، فهل يمنع ذلك عن مصداقيّة التّقليد لقاعدة الرّجوع إلى أهل الخبرة قبل اكتشاف نكتة خاصّة من دليل جواز التّقليد، أولا؟.

ثالثاً: ماهي النكتة التى تحلّ مشكلة التقليد لولم يمكن حلّها فى المرحلتين الاولى والثّانية، وانحصرالأمرفي حلّها بالرجوع الى دليل جوازالتقليد، لاكتشاف نكتة الحلّ؟ وتختلف النّتيجة باختلاف النّكتة، كما تختلف النّتيجة بالحاجة إلى نكتة مستفادة من جواز التّقليد، وعدم الحاجة إليها ـ لاشتراك الحكم الظّاهري بينهما ابتداءً، أولعدم مانعيّة اختصاصه بالمجتهد عن تطبيق قانون الرّجوع إلى أهل الخبرة في المقام ـ وبهذا يخرج البحث عن كونه بحثاً علميّاً صرفا و ينتهي إلى نتيجة عمليّة.

ولنبحث الآن الأمر الثّاني، ثمّ الثّالث، ثم الأوّل، فلدينا مقامات ثلا ثة للبحث:

المقام الأوّل ـ في أنّه بناءً على اختصاص الحكم الظّاهري بالمجتهد، هل يمكن إدخال التّقليد في قاعدة الرّجوع إلى أهل الخبرة، بلاحاجة إلى اكتشاف نكتة خاصّة مستنبطة من دليل جواز التّقليد، أولا؟.

غاية مايمكن استفادته من مجموع كلماتهم في الموارد المتفرّقة لتوجيه الحال بحيث ينطبق قانون الرّجوع إلى أهل الخبرة على التقليد في أحكام الشّريعة هوأن يقال: إنّ حجّيّة الدّليل وإن كانت حكماً ظاهريّاً خاصّاً بالمجتهد ـ حسب الفرض ـ ولكنّ المحكيّ بالدّليل هوحكم واقعيّ مشترك بين العاميّ والمجتهد، وحجّيّة الدّليل عبارة عن طريقيّته وجعله علماً تعبّداً،

فالمجتهد بإمكانه أن يفتي بالحكم الواقعي الشّامل للعاميّ، لأنّه عالم به ـ ولو تعبّداً ـ ولايفتي بالحكم الظّاهريّ كي يقال: إنّه مختصّ بالمجتهد فلايكون التّقليد فيه مصداقاً للرّجوع إلىٰ أهل الخبرة. ولكن الملحوظ في ذلك:

أوّلاً: أنّ هذا لوتمّ، فهو يختصّ بمورد الأمارات الحاكية عن الواقع، دون مورد الأصول العمليّة التي ليس مفادها حكماً واقعيّاً، كي يتمّ فيه القول بأنّ مفاد دليل حجّيّتها هوالعلم التعبّديّ بالواقع وطريقيّتها إلى الواقع، فلايمكن للمجتهد أن يفتي في موردها بالحكم الواقعي لعدم علمه به، ولابالحكم الظاهري لاختصاصه بالمجتهد حسب الفرض.

وثانياً: أنّ هذا لوتمّ في الأمارات، فإنّما يتمّ على مبنى واحد، وهو مبنىٰ جعل الطّريقيّة ـ كما ذهب إليه المحقّق النائيني «رحمه الله» ولايتمّ على سائرالمباني، كجعل الحكم المماثل وغيره، فعلى سائر المباني ـ غيرجعل الطريقيّة ـ لايمكن للمجتهد الإفتاء بالحكم الواقعي لعدم علمه به، ولا بالحكم المماثل اوغيره من الأحكام الظّاهريّة لأنّها تختصّ بالمجتهد.

وثالثاً: أنّ هذا لايتّم حتىٰ في الأمارات على مبنى جعل الطّريقيّة والعلم تعبداً واعتباراً، وذلك لأنّ موضوع الرّجوع إلى أهل الخبرة ليس مجرّد كون من يرجع إليه عالماً، ولذا أفتوا بعدم جواز التّقليد ممّن حصل له العلم بالحكم عن طريق الرّمل والاسطرلاب والنّوم، ونحوذلك، بل الموضوع هو خبرويّته، بأن يكون عالماً عن خبرة، والعلم الاعتباري والجعليّ لايحقّق خبرويّة بالنّسبة للإنسان، فلنفرض أنّ دليل جعله عالماً أصبح حاكماً على أدلّة حرمة الإفتاء بغيرعلم، لأنّه أخرجه بالتّعبّد عن موضوع الحرمة ـ وهوعدم العلم ـ ولكنّ هذا غير كافٍ لحلّ مشكلة التّقليد الّذي هوعبارة عن الرّجوع إلى أهل الخبرة، ودليل اعتباره عالماً إنّما دلّ على علمه بالاعتبار

ولم يدلّ على اعتباره علماً عن خبرة(١).

وقد اتّضح بهذا العرض: أنّه ـ بعد تسليم اختصاص الحكم الظاهري بالمجتهد ـ لايمكن تطبيق قاعدة الرّجوع إلى أهل الخبرة على المقام، من دون افتراض مؤونة زائدة تكشف ببركة دليل جواز التقليد.

المقام الثّاني ـ في أنّه لولم يمكن تطبيق قاعدة الرّجوع الى أهل الخبرة على التّقليد في الأحكام الشرعيّة ابتداءً، لعدم اشتراك العاميّ للمجتهد في الحكم، فما هي النّكتة التي نستكشفها من دليل التّقليد في سبيل تحقّق الإشتراك في الحكم وتتميم عمليّة التقليد؟.

يمكن تتميم عمليّة التقليد بجعل دليل التّقليد كاشفاً عن مؤونة زائدة في المقام وهي تنزيل حالات المجتهد من الفحص واليقين والعلم الإجمالى و... منزلة ثبوتها للعاميّ ففحصه فحصه و يقينه يقينه و... و بتعبير آخر يقال: إنّ العاميّ فحص بوجوده التّنزيلي وتيقّن بوجوده التّنزيلي و... فالأحكام الظّاهرية تصبح بذلك مشتركة بين المجتهد والعاميّ، فيفتيه المجتهد بالحكم الظّاهري، و يرجع إليه العاميّ في ذلك لكونه عالماً به عن خبرة. والتّنزيل بالنسبة لموارد الحكم العقلي ـ كالبراءة العقليّة ـ لابدّ أن يكون بمعنىٰ جعل حكم شرعي مماثل للحكم العقلي وفي رتبته.

وتختلف الثّمرة العمليّة لهذا الوجه عن القول باشتراك الحكم بين

---

(١) لايخفىٰ أنّ هناك إشكالاً على أصل مبنىٰ تماميّة الحكومة أوالورود لدليل جعل شيء مّا علما بالإعتبار على أدلّة آثار العلم، وهوأنّ موضوع تلك الآثار كان هوالعلم الوجدانى لاالاعتباري، إلّا أن يكون مرجع جعل العلم بالاعتبار ـ في الحقيقة ـ إلى مبنىٰ التّنزيل. أمّا بعد فرض غضّ النّظر عن هذا الاشكال المبنائيّ، إما بتخيّل كفاية اعتبار غير العلم علماً في الحكومة أو الورود، أو بإرجاعه إلى مبنىٰ التّنزيل، أوبأن نتكلّم ـ أساساً ـ على مبنىٰ تنزيل الإمارة منزلة العلم، لاعلى مبنىٰ اعتبارها علماً، فهذا الاشكال المذكور هنافي المتن قديقبل الدّفع بأن يقال: إنّ المفهوم عرفاً من دليل تنزيل خبرالواحد مثلا منزلة العلم كونه نازلاً منزلة العلم المتعارف المساوق للخبرو يّة دون مثل العلم الحاصل من الرّمل والإسطرلاب.

العاميّ والمجتهد بغضّ النظر عن جواز التقليد من وجوه أهمّها إثنان:

الأوّل: أنّه يسقط على هذا الوجه أهمّ ادلّة التقليد وهو سيرة العقلاء، فإنّ سيرة العقلاء إنّما قامت على رجوع الجاهل إلى اهل الخبرة ولم تقم على تلك المؤونة الزّائدة وهي تنزيل حالات المجتهد منزلة ثبوتها للعاميّ.

والثّاني: إنّه على هذا الوجه لا يجوز للمجتهد الإفتاء إلاّ اذا أحرز جواز تقليد العاميّ له بأن أحرز عدالة نفسه، وعرف أنه أعلم من غيره، أوتساويه لغيره ـ بناءً على جواز تقليد أحد المتساويين ـ وذلك لأنّ حكمه الظّاهري انما يثبت كونه حكماً ظاهريّا للعاميّ بجواز تقليده الدّالّ على ذاك التّنزيل، فلو لم يَعلم بذلك لم يعلم بكون مايفتي به حكماً للعامي كي يفتيه به ـ إلاّ اذا أحرز موافقته في الرأي لمن يجوز له تقليده ـ وهذا بخلاف ما لو قلنا باشتراك الحكم بين المجتهد والعاميّ ابتداءً و بغضّ النّظر عن جواز التقليد(١).

---

(١) لايخفىٰ أنّ الثّمرة الثّانية ليست من الثّمرات المهمّة إذ للمجتهد أن يفتي بفتواه بأن يقول: هذا حكم الله في حقي وحقّ من يجوز له تقليدي. وليس عليه تشخيص الصّغرىٰ. نعم قد يشكل الأمر من ناحية كون التصدّي للإفتاء مع عدم جواز تقليده إغراءً للنّاس بجواز تقليده وتضليلاً لهم. إلاّ أنّ هذا ليس ثمرة لبحثنا فإنّه يرد على كلّ المباني في المقام.

يبقىٰ أنّ هناك ثمرات جانبيّة أُخرىٰ، فقد تظهر الثّمرة في بعض فروع النّيابة فلو قلنا: إنّ الاستنابة ظاهرة في كونها لأجل عمل النّائب بحكم المنوب عنه وكان النّائب مقلّداً لمن لم يكن يجوز تقليده للمنوب عنه في حال حياته فقد يقال: إنّه لو فرضنا الحكم مشتركاً بين المجتهد والعاميّ ابتداءً جاز للنّائب العمل وفق فتوىٰ من يقلّده لأنّ حكمه كان حكماً للمنوب عنه أيضاً، أمّا لو افترضنا أنّ الاشتراك في الحكم إنّما هو في طول التّنزيل وجواز التّقليد، لم يجز للنّائب العمل وفق فتوىٰ من يقلّده، بل عليه أن يعمل وفق فتوىٰ من كان يجب تقليده على المنوب عنه، لأنّ تلك الفتوىٰ هي الحكم الثابت بشأن المنوب عنه.

وكذا الحال في بعض فروع صلاة الجماعة: فلو صلّى الإمام القصر في حالةٍ يفتي فيها من يقلّده المأموم بالقصر، ولكنّ الإمام كان مجتهداً لا يفتي بالقصر، وإنّما صلاّها ←

ولنا مسلك آخر متوسّط بين مسلك التّنزيل ومسلك اشتراك الحكم إبتداءً و بغضّ النّظر عن دليل التقليد، وهو أن يقال: إنّ الحكم الّذي يفتي به المجتهد وإن لم يكن مشتركاً بينه و بين العاميّ بغض النّظر عن دليل التّقليد، ولكن بالنّظر إلى دليل التّقليد يتمّ الاشتراك بلاحاجة إلى فرض مؤونة زائدة وهي التّنزيل. و بيان ذلك: أنّ التّقليد في كلّ مسألة سابقة يثبت موضوع الحكم الظاهري في المسألة اللاحقة فيقلّد فيها، وهذا يشبه مايقال في بحث الإخبار مع الواسطة ـ وإن لم يكن مثله تماماً ـ مثاله: أنّ المجتهد إذا علم بأحد حكمين فوجب عليه الاحتياط، فعلمه بذلك وإن لم يكن منزّلاً منزلة علم العاميّ، ولكن فتواه بثبوت أحد الحكمين على سبيل الإجمال حجّة في حقّ العاميّ فيتحقّق له العلم بأحَد الحكمين اعتباراً، فيجب عليه الاحتياط، فيفتيه المجتهد بوجوب الاحتياط. وأيضاً:

رجاءً، أو إحتياطاً بنيّة الجمع بين القصر والإتمام مثلاً، فهل يصحّ إئتمام المأموم في المقام أولا؟ إن قلنا باشتراك الحكم بغضّ النّظر عن جواز التّقليد، صحّ الائتمام، لأنّ صلاة الإمام في رأى المأموم صحيحة، وإلاّ لم يصحّ، لعدم إحراز صحّة صلاة الإمام، إذلم يجز له التّقليد كي يصبح شريكاً لمن يقلّده المأموم في الحكم.

وقد تظهر الثّمرة في انحلال العلم الإجمالي الكبير أيضاً، فلوقلنا بأنّ الأمارة على بعض الأطراف وفق المعلوم بالإجمال تحل العلم الاجتمالي، ولكن الأصل المثبت للتّكليف في بعض الأطراف لايحلّه، فبناءً على اشتراك الحكم بين المجتهد والعاميّ ابتداءً وخلق العلم اعتباراً بلاحاجة إلى التّنزيل، تكون الأمارات القائمة للمجتهد على الأحكام الإلزاميّة كافية لحلّ العلم الاجماليّ الكبير بالنّسبة للعاميّ، لأنّ فتواه وفق الأمارات أمارة للعاميّ، و بناءً على عدم الاشتراك إبتداءً والتّنزّل إلى فكرة تنزيل حالات المجتهد منزلة ثبوتها للعاميّ، فقد يقال: إنّ هذا التّنزيل قوّته قوّة الأصل، والنّتيجة تتبع أخسّ المقدّمات، فلاينتهي الأمر إلى انحلال العلم الإجمالي الكبير بالنّسبة للعاميّ. وإن كان الصّحيح أنّ الإمتياز الحقيقيّ للأمارة على الأصل يمكن انحفاظه في مثل صيغة التّنزيل ولا تختصّ الأماريّة بفرض خلق العلم واعتباره على ماسيتّضح ـ إنشاءالله ـ في محلّه.

لو علم المجتهد بنجاسة الماء المتغيّر بملاقاة النّجس كان ذلك حجّة في حقّ العاميّ، فقد تمّ له العلم اعتباراً بالنّجاسة، فيثبت بشأنه الاستصحاب عند زوال التّغير، فيفتيه المجتهد بعد زوال التغيّر بالنّجاسة استصحاباً.

وأمّا بالنّسبة للفحص: ففحص المجتهد عن المعارض لما دلّ على وجوب صلاة الجمعة مثلاً ـ والّذي أدّى إلى إفتائه بوجوب صلاة الجمعة لعدم وجدانه للمعارض ـ يفيد العاميّ، بأن يقال: إن فحص كلّ شخص بحسبه، ففحص المجتهد يكون بالتتبّع في كتب الأخبار، وفحص العاميّ يكون باطلاعه على إفتاء مجتهده بما كان من نتيجة فحص المجتهد، ففحص العامي عن عدم المعارض عبارة عن فحصه عن إخبار المجتهد بعدم المعارض.

وقد ظهر بما ذكرناه: أنّ نفس وجود فتوى المجتهد في المسألة السّابقة يكفي في صحّة فتواه في المسألة اللاحقة بالنّسبة لغير جهة الفحص، وأمّا بالنسبة للفحص فلابّد له أن يقصد في افتائه للعاميّ: أنّ هذا هو حكمك الظّاهري لو اطّلعت على استنباطي. وهذه الفتوى مالم تصل إلى العامي لاأثر لها، وبمجرّد وصولها إليه يتمّ في حقّه موضوع الحكم الظاهريّ، لتحقّق الفحص، إذ ليس عليه فحص أكثر من ذلك.

وهذا المسلك يتّحد مع مسلك التّنزيل في الثّمرة الثّانية التي مضى بيانها: من عدم جواز الإفتاء للمجتهد إلّا بإحراز جواز تقليده للعاميّ، لأنّ ثبوت الحكم للعاميّ على هذا المسلك ـ أيضاً ـ كان فرعاً لجواز التقليد.

ويمتاز هذا المسلك على مسلك التّنزيل بلحاظ الثّمرة الأولى، وهي سقوط أهمّ أدلّة التقليد ـ أعني سيرة العقلاء ـ فإنّ السيرة لا تسقط ـ على هذا المسلك ـ لأنّنا لم نحتج في التّقليد إلى مؤونة زائدة، كتنزيل حالة المجتهد منزلة ثبوتها للعاميّ، كي يقال بعدم قيام السّيرة عليها.

ويمتاز مسلك التّنزيل على هذا المسلك بموافقة نتيجته لما هو المركوز في

جميع الأذهان من اتّحاد المجتهد والعاميّ -دائماً- في الحكم الّذى يستنبطه، فإذا كانت حالات المجتهد منزلة منزلة ثبوتها للعاميّ في جميع الآثار والأحكام، اذن اتّحد العاميّ مع المجتهد في الحكم دائماً، بينما يكون علم المجتهد -بناء على مسلكنا الّذى أشرنا إليه- علماً إعتبارياً للمقلّد، لا تنزيلياً، فقد يقع الاختلاف في الحكم بينهما، وذلك فيما إذا وجد حكم يختصّ بالعلم الوجداني دون الاعتباري، فإنّ هذا الحكم يثبت في حقّ العاميّ على مسلك التّنزيل، لثبوت العلم الوجداني له تنزيلاً، ولا يثبت في حقّه على هذا المسلك، مثال ذلك: أنّه لو بنينا على ماذهب إليه بعض من التّفصيل -في كون العلم الإجمالي علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة وعدمه- بين العلم الوجداني والاعتباري، بكون الأوّل كذلك دون الثّاني، فالعلّيّة التّامّة للتّنجيز ثابتة للمجتهد لدى علمه الوجداني بأحد حكمين إلزاميّين، وغير ثابتة للعاميّ، لأنّ علمه اعتباري وليس وجدانياً، فربّما تجب الموافقة القطعيّة على المجتهد دون العاميّ. فهذا المسلك مخالف من حيث النّتيجة لما هو المركوز في جميع الأذهان من اتّحاد المجتهد والعاميّ -دائماً- في الحكم الّذي يستنبطه(١).

إلّا أنّ هذا الارتكاز لم يعلم كونه ماخوذاً من مدرك صحيح كي يكون

---

(١) لايخفىٰ أنّ هذه النّتيجة المخالفة للارتكاز يوجد في مقدماتها -أيضا- ماهو خلاف الارتكاز، وهو فرض العلم الاعتباري سبباً للتّنجيز والتّعذير، فإنّ العلم الاعتباريّ -بالمعنىٰ، الّذي يختلف جوهريّاً عن العلم التّنزيليّ- يكون تأثيره في التّنجيز والتّعذير غير معقول، كما سيبيّن -إنشاء الله- في المستقبل، وهو -في نفس الوقت- خلاف المرتكز العقلائي. ولكن بالامكان تبنّي نفس المسلك الأخير وهو (أنّ التّقليد في كلّ مسألة ينقّح موضوع التّقليد في المسألة الّتي بعدها) مع تبديل فرض تفسير حجّيّة فتوى المجتهد للمقلد بمعنىٰ كونها علماً اعتباريّاً له، بتفسيرها بمثل تنزيل فتواه للمقلّد منزلة العلم في الأثر، و بهذا تنتفي في المقام النّتيجة المخالفة للارتكاز.

حجّة، بل هوناش من عدم الإلتفات إلى هذه المطالب.

وقد تلخّص من كلّ ماذكرناه أنّ عمليّة الإفتاء والتّقليد في غير موارد قطع الفقيه بالحكم الواقعي، يمكن تفسيرها بأحد مسالك اربعة:

الأوّل: ماسيأتي ـ إنشاءاللّه ـ تحقيقه في المقام الثّالث من شمول الأحكام الظّاهريّة بنفس أدلّها للعاميّ فيفتيه المجتهد بها.

والثّاني ـ مامضىٰ في المقام الأوّل من دعوى أنّ المجتهد يصبح ببركة الحكم الظّاهري عالماً اعتباراً بالحكم الواقعي للعاميّ فيفتيه به.

والثّالث ـ ماذكرناه في هذاالمقام من مسلك التنزيل.

والرابع ـ ماذكرناه في هذاالمقام من المسلك المتوسّط بين الاولين والثّالث(١).

فلو ثبتت صحة المسلك الأوّل فيما يأتي من بحث المقام الثّالث، لم تصل النّوبة إلى المسالك الاخرىٰ، وإلّا وصلت النّوبة إلى تلك المسالك، وعندئذٍ نقول: إنّ المسلك الثّاني قدمضىٰ إبطاله، وأمّاالمسلك الثّالث فيتوقّف على أمرين:

الأوّل ـ أن نمتلك دليلاً على التّقليد غيرسيرة العقلاء، لامضىٰ من أنّ سيرة العقلاء لم تقم على تنزيل حالات العالم منزلة ثبوتها للجاهل. وهذا ثابت في المقام فإنّ دليل التّقليد غيرمنحصر بسيرة العقلاء.

---

(١) و بالامكان افتراض مسلك خامس وهو القول بالعلم الاعتباري للمجتهد بالحكم الواقعي، وحكومته على دليل حرمة الافتاء بغير علم، من دون الإيمان بانطباق قاعدة الرّجوع إلى أهل الخبرة على التّقليدفي المقام، لعدم كون العلم الإعتباريّ خبرة، مع دعوىٰ أنّ توجيه أدلّة جواز التّقليد ـ غير سيرة العقلاء ـ ليس بحاجة إلى افتراض مؤونه زائدة كالتّنزيل، ليتمّ تطبيق قاعدة الرّجوع إلى أهل الخبرة، وذلك ببيان: أنّ تلكَ الأدلّة تدلّ على كفاية العلم الاعتباري في التّقليد رغم عدم الخبرو يّة سنخ مالودلّ الدّليل على جواز تقليد العالم بالحكم عن طريق المنام او الرّمل أو الإسطرلاب.

والثّاني ـ أن لايمكن الأخذ بمفاد دليل التّقليد من دون الإلتزام بمؤونة زائدة ـ وهي مؤونة التّنزيل ـ فتثبت تلك المؤونة بدلالة الاقتضاء. إذن فادمنا نمتلك المسلك الرّابع لا تصل النّوبة إلى المسلك الثّالث لأنّ الرّابع خال عن المؤونة الزّائدة.

نعم لوفرضنا أنّ ماأشرنا إليه من مخالفة نتيجة المسلك الرّابع ـ أحياناً ـ للارتكاز مبطل لهذاالمسلك، تعيّن المسلك الثّالث.

هذا، والواقع أنّ المسلكين الثّالث والرّابع ـ كليهما ـ مخالفان للارتكاز، فإنّ المرتكز هواشتراك الحكم في نفسه ـ و بغضّ النّظر عن التّقليد ـ بين العالم والجاهل، والاعتماد على هذاالارتكاز يعني الكشف إنّاً عن اشتراك الحكم بغض النّظر عن التّقليد ـ إنْ امكن ذلك ـ كمافي مورد الأمارات، أوفي مطلق موارد الأمارات والاصول، على بيان سيأتي ـ انشاءاللّه ـ في ذيل البحث عن المقام الثّالث. وأمّالولم نثق بمفاد هذاالارتكاز ـ ولولفرض قطعيّة بطلانه في موارد الأصول التي ليس فيها علم اعتباريّ ـ لم يمكن الكشف عن الحكم المشترك قبل جواز التّقليد ورجعنا مرّة أُخرىٰ إلى المسلك الرّابع.

ثم إنّ هنا امتيازاً لكلّ من المسلك الأوّل والثّالث والرّابع على المسلك الثّاني، وهو أنّ تلك المسالك ـ غيرالمسلك الثّاني ـ كمايمكن تطبيقها في الأحكام المشتركة بين المجتهد والمقلّد، كذلك يمكن تطبيقها بوضوح في الأحكام الخاصّة بالمقلّد ـ كمسائل الحيض والنفاس للمرأة، إذا كان المجتهد رجلاً ـ وأمّا المسلك الثّاني وهو كون المجتهد ببركة الحكم الظّاهري عالماً اعتباراً بالحكم الواقعي، فقد يشكل في الأحكام المختصّة بالمقلّد، إذليس بشأن المجتهد حكم ظاهري كي يكون ببركته محرزاً للحكم الواقعيّ.

والتّحقيق في المقام: أنّه لامانع ثبوتاً من إمكان تماميّة هذاالمسلك

في الأحكام المختصّة بالمقلّد، وذلك لكفاية ترتّب أثر واحد بشأن المجتهد في ثبوت الحكم الظّاهري له، وذاك الأثر هوجواز الإفتاء بناءً على أنّ العلم الإعتباريّ كمايقوم مقام القطع الطريقيّ كذلك يقوم مقام القطع الموضوعيّ(١)، ولكنّ الكلام في تماميّة ذلك اثباتاً، إذما كان من ادلّة حجّيّة الخبر بلسان (صدّق العادل) أو (ليس لأحدٍ التشكيك فيما يرو يه ثقاتنا) ونحو ذلك ممّا ينظر إلى مرحلة العمل ـ لأنّ القطع والشّك ليسا إختياريّين، فالمقصود هوالتّصديق والتشكيك العمليّان ـ أقول: ماكان من الأدلّة بلسان ترتيب الأثر العمليّ، إنّما يدلّ على جعل العلم واعتباره في خصوص المعلوم الّذي له أثر عمليّ، فلابدّ من افتراض أثر عمليّ للمعلوم كي يثبت العلم الاعتباريّ به، و يترتّب بالتّالي أثر العلم أيضاً، أمّا لولم يكن للمعلوم أثر عمليّ، وكان الأثر خاصّاً بالعلم، فلايشمله الدّليل. نعم لوورد مثلاً: «إن أخبرك الثّقة، فأنت عالم اعتباراً» كان ذلك شاملاً لفرض ترتّب الأثر على العلم وإن لم يترتّب أثرالمعلوم.

المقام الثّالث ـ في أنّ الأحكام الظّاهريّة هل تشمل العاميّ بنفس أدلّتها بلانظر إلى دليل التّقليد، أولا؟.

والإشكال في ذلك كان تارةً من ناحية أنّ القطع والظّنّ والشّكّ بخصوصيّاتها المخصوصة المترتّب عليها الحكم الظّاهريّ لاتحصل للعاميّ

---

(١) ولولاقيامه مقام القطع الموضوعيّ لما أمكن تصحيح التّقليد حتّىٰ في الأحكام المشتركة بالعلم الاعتباري للمجتهد، إلاّ بدلالة الاقتضاء لدليل جواز التّقليد، فإنّ علم المجتهد موضوع لجواز التّقليد فلايقوم العلم الاعتباريّ مقام الموضوعي، و بالتّالي لايتمّ التّقليد إلاّ بنكتة لزوم لغويّة دليل جواز التّقليد الدّالّة بالاقتضاء على قيامه مقام الموضوعيّ، و بهذا يسقط مرّة اخرىٰ أهمّ أدلّة التّقليد وهوسيرة العقلاء إذ لامعنىٰ لفرض دلالة الاقتضاء للسّيرة العقلائيّة.

إلّا نادراً، وأخرىٰ من ناحية أنّ الفحص إنّما يتمكّن منه المجتهد دون العاميّ إلّا نادراً.

والإشكال من الناحية الأولى لايمكن الجواب عليه، فإنّ نفس القطع والشّكّ والظّنّ بتلك الخصوصيّات موضوعة للحكم وهي لاتحصل للعاميّ(١). وأمّاالإشكال من النّاحية الثّانية وهي الفحص فبالنّسبة للاصول ـأيضاًـ لاعلاج له لأنّها مشروطة بنفس الفحص والمفروض عجز العاميّ عن الفحص، وأمّا بالنّسبة للأمارات: فإن قلنا إنّ حجّيّتها مشروطة بنفس الفحص عمّا بأيدينا من الأخبار، فأيضاً لاعلاج له مادام لم يتمّ الفحص من قبل العاميّ، وأمّا إن قلنا: إنّ نفس الخبر الّذي ليس له معارض في معرض الوصول والعامّ الّذي ليس له مخصّص في معرض الوصول و... حجّة، والفحص إنّما هوللكشف عن صغرىٰ الحجّة، فالإشكال في ذلك مرتفع، فإنّ المجتهد يكشف بالفحص عمّاهو حجّة عليه وعلى العاميّ.

فتحصّل أنّ المسلك الأوّل إن تمّ فإنّما يتمّ في الجملة، ونحن نحتاج غالباً إلى الرّجوع إلى غيره من المسالك.

(بقي في المقام شيء) وهو أنّ ماذكرناه من الإشكال في عمليّة الاستفتاء: من أنّ الحكم الظّاهريّ ـابتداءً وقبل جواز التّقليدـ مختصّ بالمجتهد، أمر مغفول عنه في اذهان عامة النّاس ـمن المجتهد والعاميّـ فالمرتكز هوأنّ مايستنبطه المجتهد يكون من أوّل الأمر مشتركاً بينه وبين العاميّ، ومن هنايمكن أن يدّعىٰ أنّ مقتضىٰ الإطلاق المقاميّ للأدلّة

(١) لوآمنا في باب الاستصحاب بما احتمله المحقق الخراساني ـرحمه اللهـ من أنّ اليقين السّابق إنّما أُخذ طريقاً إلى أن يكون الاستصحاب حكماً بقائيّاً، أمكن أن يقال في المقام: إن اليقين السّابق للفقيه كافٍ لإفتائه للعاميّ بالاستصحاب في الشّبهات الحكميّة.

اللّفظية للتّقليد امضاء مافي أذهانهم، بمعنىٰ أنّ الشّارع جعل حكماً ظاهريّاً موحّداً للمجتهد والعاميّ بحيث يترتّب عليه آثار الإشتراك الإبتدائيّ.

وتوضيح ذلك: أنّنا تارةً نفترض أنّ الدّليل اللّفظيّ للتقليد دلّ على رجوع العاميّ إلى المجتهد في حكمه لنفس المجتهد، وهذا يعني أنّ حكم العاميّ هوعين حكم المجتهد، وعليه: لايوجد في المقام اطلاق مقاميّ لدليل التّقليد، فإنّه يكفي لكون حكم العاميّ عين حكم المجتهد مابيّنّاه في المسلك الرّابع من أنّ التقليد في كلّ مسألة ينقّح موضوع التقليد في مسألة أخرىٰ، وإن لم يتمّ هذاالمسلك دلّ دليل التّقليد رأساًبدلالة الاقتضاء على مسلك التّنزيل الّذي يوحّد حكم العاميّ مع حكم المجتهد وبذلك ينتهي الحديث. وأُخرىٰ نستظهر من الدليل اللّفظي للتّقليد رجوع العاميّ إلى رأي المجتهد بشأن العاميّ، لارجوعه إلى رأي المجتهد بشأن نفسه، وعندئذٍ يقال: إنّ ظاهر قوله: «رأي المجتهد بشأن العاميّ حجّة للعاميّ» هوأنّ موضوع هذاالحكم بالحجّيّة هورأي المجتهد بشأن العاميّ المفروض وجوده بقطع النّظر عن هذاالحكم، لاالمتوقّف وجوده على نفس هذه الحجّيّة(١)، وهنا: لايمكن حلّ الإشكال بالانتقال مباشرة إلى التّنزيل بدلالة الاقتضاء ومن دون المرور بالإطلاق المقاميّ، وذلك

(١) لايبعد أن يقال: إنّ هذا البيان إنّما يتمّ بعد فرض عدم تماميّة المسلك الرّابع، ولايقاوم المسلك الرّابع، فإنّ ظهور دليل التّقليد في كون الحكم الّذي وقع موضوعاً للحجّيّة ثابتاً بشأن العاميّ قبل التّقليد، ليس بأكثر ممّا هومحفوظ ضمن المسلك الرّابع الّذي يحلّ التّقليد الواحد إلى عدّة تقليدات، و يكون كلّ تقليد سابق محقّقاً لموضوع التّقليد اللاّحق ومثبتاً -قبل التّقليد اللاّحق- للحكم الّذي هومصبّ التّقليد اللاّحق، وكان الحكم في مورد التّقليد الأوّل مشتركاً بينهما قبل التّقليد أيضاً، إذاً فالمسلك الرّابع لايبطل بهذا الوجه ولانستطيع أن نستفيد ببركة هذا الوجه فوائد المسلك الأوّل أوالثّاني.

لان حكم العاميّ قبل جواز التّقليد غيرحكم المجتهد، فحكم المجتهد ـ مثلاً ـ هوالبراءة، للفحص وانحلال العلم الاجماليّ، بينما أنّ حكم العاميّ هوالاحتياط، لعدم الفحص وعدم انحلال العلم الإجماليّ، فكان على المجتهد أن يفتي العاميّ بالاحتياط، وإنّما أفتاه بالبراءة لغفلته عن هذه النّكتة واعتقاده بوحدة الحكم بينه و بين العاميّ قبل جواز التّقليد، فالواقع أنّ المجتهد فهم من دليل التّقليد أنّ الشّارع أمضىٰ وحدة الحكم الظّاهري الثابت قبل جواز التّقليد، واشتراكه بين المجتهد والعاميّ، وعندئذٍ نقول: أنّه كلما تكلّم المتكلّم بكلام يتخيّل النّاس منه شيئاً لالقصور في العبارة، بل لقصور في فهمهم، يكون مقتضى الإطلاق المقاميّ إمضاء ذلك الشّيء، فنستنتج من ذلك كون الأحكام مشتركة بين المجتهد والعاميّ بغضّ النّظر عن التّقليد.

و يبقىٰ علينا أن نتصوّر ثبوتاً وجهاً يناسب هذا الاشتراك فنقول: إنّ الإشكال كان تارةً من ناحية الفحص، وأُخرىٰ من ناحية اليقين، وأمّا الشّك فهو حاصل للعاميّ.

أمّا الفحص، فيمكن أن يفرض عدم كونه شرطاً بنفسه وكون الشّرط عدم ثبوت المعارض أوالحاكم فيمابأيدينا من الأخبار والفحص طريق إليه.

وأمّا اليقين، فيمكن أن يقال: إنّ الشّرط في الاستصحاب ـ مثلاً ـ ليس خصوص يقين الشخص، بل يقينه أو يقين شخص آخر، بشرط موافقة يقين الشّخص الآخر للواقع، هذا كلّه بلحاظ الأمارات والأصول الشّرعيّة.

وأمّا في الاصول العقليّة، فيمكن الإلتزام بجعل حكم شرعي مماثل له بشأن العاميّ، وتصوير ثبوته بشأن العاميّ في المرتبة السابقة على

جواز التقليد هو عين تصويره في الاصول الشّرعيّة، فإن ذاك الحكم المماثل شرعيّ لاعقليّ.

٢ ـ حكم المجتهد غير الأعلم:

ونبحث هنا عن مدى اعتماد غير الاعلم على رأي نفسه، بمعنىٰ انه هل يحصل له العلم بالوظيفة فيعمل بما علمه؟. أو المفروض أنّه لايحصل له العلم فلايمكنه العمل بالرأي من دون مراجعة الأعلم في ذلك، إذ من الواضح أنّه لابدّ ـ دائماً ـ من الانتهاء إلى العلم، وماعداه كالظن لايغني من الحق شيئاً، غاية الأمرأنّ متعلّق العلم هوالحكم الواقعي تارةً والحكم الظاهري اخرىٰ.

والإشكال في اعتماد المجتهد على رأي نفسه يتبلور لدى اجتماع أمور ثلاثة:

١ ـ أن يعتقد المجتهد أويحتمل مفضوليّة نفسه عن غيره.

٢ ـ أن يخالفه الأعلم في فتواه.

٣ ـ أن يكون مورد الخلاف بينهما من الأُمور الفنّية التي يتصور فيها البحث والنّقاش وتغلّب أحدهما على الآخر، لامن الظّهور العرفيّ السّاذج الّذي لايتصوّر فيه ذلك و يبقىٰ كلّ واحد منهما مدّعياً لظهور الكلام في مايراه.

فإذا اجتمعت هذه الفروض الثّلاثة، فغير الأعلم يقطع أو يحتمل أنّه لو ناقشه الأعلم في رأيه لعدل عنه، ومع هذا القطع أوالاحتمال لايحصل له العلم بفتواه فكيف يجوز له العمل برأيه؟

وعدول غير الأعلم عن رأيه بسبب مناقشة الأعلم لرأيه يتصوّر على نحوين:

الأوّل: أن يخرج بذلك عن موضوع الحكم الّذي كان يفتي به إلى

موضوع حكم جديد، وذلك كما في مسألة البراءة التي موضوعها الشّكّ فغير الأعلم قديجرى البراءة بسبب شكّه في الحكم، بينما لوناقشه الأعلم في المسألة قديخرجه من الشّكّ فينتفي موضوع البراءة بالنّسبة له، وكما في تمسّكه باطلاق «أحلّ اللّه البيع» مثلاً الّذي موضوعه الشّكّ في التّقييد، بينما الأعلم يُثبت له التقييد.

والثّاني: أن يظهر له خطأه في الحكم من دون تبدل الموضوع، كما لوقال غيرالأعلم باستحالة الترتّب أوشمول دليل الاستصحاب للاستصحاب المثبت وأثبت له الأعلم خلاف ذلك.

أمّا القسم الأوّل: فالإشكال فيه أهون منه في القسم الثّاني إذ المفروض أنّ مناقشة الأعلم له في الرّأي لا تثبت خطأه، وإنّما تؤثّر في تبديل الموضوع، ومن هنا قديقال: لايجب عليه، تبديل الموضوع بمراجعة الأعلم في بحث المسألة، ويجوز له العمل بمايرتئيه. نعم يبقىٰ هنا إشكال اشتراط التّمسّك بالبراءة أوالإطلاق بالفحص، ومن أنحاء الفحص الرّجوع إلى الأعلم في بحث المسألة.

وهذا الإشكال يمكن دفعه بأن يقال: إنّ دليل وجوب الفحص لايشمل الفحص بهذا المعنىٰ لافي باب الأمارات ولافي باب الأصول.

أمّا في باب الأمارات فالدّليل على وجوب الفحص عندهم أمران:

الأوّل: العلم الاجمالي: ولكنّ العلم الاجمال ـ هنا ـ لم يتحقّق من أوّل الأمر إلّا بمقدار من المخصّص يمكن الحصول عليه بالفحص المستقلّ عن مراجعة الأعلم، إذا كان الفاحص من أهل الفّن ومصداقاً لعنوان الخبير بالصنّاعة كما هوالمفروض، فالعلم الإجمالي لايقتضي اكثر من الفحص المستقلّ عن مراجعة الأعلم.

والثّاني: اختصاص بناء العقلاء أوسيرة المتشرعة على حجّيّة العامّ الصّادر ممّن يعتمد دائما على المخصّصات والمقيدات المنفصلة بمابعد

الفحص، وهذا البناء يمكن دعوىٰ اختصاصه بالفحص المستقلّ ـ أيضاً ـ لمن هوخبير بالصّناعة، ولايبنون على الفحص أكثر من ذلك.

وأمّا في باب الأصول فالدّليل على وجوب الفحص ـ أيضاً ـ أمران:

الأوّل: الإجماع، ومن المعلوم اختصاصه بالفحص المستقلّ، وعدم قيام الإجماع على ضرورة الفحص بمعنىٰ الرّجوع إلى الأعلم في البحث.

والثّاني: أخبار (هلاّ تعلّمت)، وهي ليست في مقام بيان المقدار الواجب من التّعلم، وإنّما هي في مقام بيان أصل وجوب التعلّم(١) فلا تدّل على وجوب الفحص بهذا المقدار، كما يأتي توضيح ذلك في محلّه ـ انشاءالله ـ.

وأمّا القسم الثّاني: فالإشكال فيه أركز منه في القسم الأوّل، ولايتمّ الجواب عليه بما أجبنابه في القسم الأوّل، كما هوواضح.

وهنا نردّ على الإشكال، تارة بالنّقض، وأُخرىٰ بالحلّ:

أمّا الأوّل: فبالنّقض بالأعلم، فإنّه ربما يحصل له احتمال مثل الاحتمال الحاصل لغير الأعلم، وهناك عدّة مناشىء لحصول هذا الاحتمال له:

الأوّل: إنّ الأعلم ليس دائماً في حالة انشراح الصّدر وصفاء الذّهن، بل ربّما يبتلي ببعض الأعراض الصّحيّة أوالرّوحيّة أو المشاكل الحياتيّة ونحوذلك ممايؤثّر على صفاء الذّهن، ممّايجعله يحتمل أنّه لوناقشه غير الأعلم في رأي يرتئيه في هذه الحالة لتغلّب عليه في النّقاش(٢).

---

(١) الأوجه من هذا البيان دعوىٰ انصراف الأمر بالتّعلم إلى المقدار المتعارف من التّعلم، و يكفي فيه فحص الخبير بالفنّ فيما بيديه من الأدلّة، من دون حاجة إلى مراجعة الأعلم في بحث المسألة.

(٢) وقد يلتزم صاحب الاشكال بالنّسبة لهذا المورد من النقض بأنّه متىٰ احتمل الأعلم ذلك وجب عليه انتظار ساعة صفاء الذهن.

الثّاني: إنّ الأعلم ربّما يحتمل بشأن نفسه أن يصبح بالمستقبل اعلم منه في هذه الحال و يعدل عن بعض فتاواه التي يفتي بها الآن.

الثّالث: إنّه ليس الفرق دائماً بين الأعلم وغيره بمراتب كثيرة بحيث لايتّفق أن يصبح الأعلم مغلوباً لغيرالأعلم في النّقاش، بل قديكون الفارق بينهما قليلاً بحيث قديغلب وقد يُغلب، وإن كانت غلبته اكثرمن مغلوبيّته بأضعاف المرّات مثلاً.

الرّابع: إنّه ربّما يفرض أعلم الموجودين مفضولاً بالنّسبة لمجتهد ميّت كالشّيخ الأنصاري -رحمه اللّه- مثلاً ممّا يجعله يحتمل أنه لوكان يناقشه لكان يعدله عن رأيه، أفهل يقال أنّه عندئذٍ لايجوز له الاعتماد على رأيه؟!

إلاّ أنّ هذا الوجه قابل للنّقاش، فإنّ أعلميّة العلماء الرّاحلين إنما تكون بمعنىٰ كونهم أصفىٰ ذهناً وأقوىٰ فهماً وأكثرتأثيراً في دفع عجلة العلم إلى الأمام، بينما المجتهد الحيّ قديكون بمستوىٰ أنزل في هذه الأمور، ولكنّه في نفس الوقت يكون أعلم الأحياء دائماًهوالأعلم،حتىٰ بالنّسبة للأموات، بمعنىٰ الأجود استنباطاً، لأنّ إفادات الماضين بقيت لهذا الشّخص وأضاف اليها إفادات نفسه، فهو أعلم ممّن مضىٰ -وان كانت إفادات من مضىٰ اكثرمن إفاداته هو- ففي فرض النّقاش يكون هوالّذي يغلب الشّيخ الأنصاري -رحمه اللّه- إلاّ أنّ هذه الغلبة تعني في الحقيقة غلبة جماعة من المحققين من حيث المجموع على الشّيخ الأنصاري -رحمه اللّه-(١).

الخامس: إن كون الشّخص أعلم من جميع الماضين والمعاصرين لايعني أنّ اللّه تعالى غيرقادرعلى أن يخلق رجلاً أعلم منه، فيكفي في النّقض أن يعلم الأعلم -أويحتمل- أن اللّه لوخلق رجلاً أعلم منه وناقشه

---

(١) هذا النّقاش إنّما يتمّ عند وجود فاصل زمنيّ كبيربين الماضي والحيّ، أمّا مع قصر الفاصل الزمني فقد يتّفق كون الميّت أعلم من أعلم الأحياء بتمام معنىٰ الكلمة.

لعدله عن بعض فتاواه(١).

السّادس: لولم يكف مجرّد الفرض قلنا إنّ هذاالفرض واقع فإنّ الإمام عليه السّلام أعلم منه فهو يعلم أويحتمل أنّ الإمام(ع) لوناقشه فنيّاً في الرأي لعدله عن رأيه.

والإنصاف أنّ التّأمّل في هذه النّقوض يورث القطع بوجود جواب حلّي لأصل الإشكال، إذ مع تعميم الإشكال للأعلم ينسدّ باب الاجتهاد على الشّيعة كما سدّ من قبل على غيرهم، وهذا ممّا يقطع بخلافه، فينبغي أن تفرض حجّيّة فتوىٰ الأعلم لنفسه مسلمة قبل الجواب الحلّي بحيث يصحّ أن يبحث عن نكتة الحجّيّة على شكل البحث الإنّي. وهذه النّقوض وإن كانت جملة منها قابلة للنّقاش، ولكن تكفي تماميّة بعضها(٢).

---

(١) ينبغي أن يكون النّقض الخامس وفق هذه المنهجة هوالعلم بأنّه سيأتي في المستقبل من هوأعلم منه أو احتمال ذلك-على اقلّ تقدير- و يكون النّقض بالفرض نقضاً سادساً.

(٢) لايخفىٰ أنّ الإشكال في اعتماد غيرالأعلم على فتاوىٰ نفسه من دون مراجعة الأعلم يمكن بيانه بشكلين:

الأوّل: أن يقال: إنّ غيرالأعلم اذا التفت إلى احتمال تبدّل رأيه على تقدير مناقشة الأعلم له في الرأي عجزعن تحصيل الوثوق بمايرتئيه، و بالتّالي يسقط رأيه-غيرالبالغ مستوىٰ الوثوق والاطمينان أوالعلم-عن الحجّيّة، وهكذا ترد أكثر النّقوض السّابقة.

الثّاني: أن يقال:- بعد تسليم حجّيّة رأيه له في الجملة رغم احتمال طروّ التبدّل وذلك لدلالة سيرة العقلاء أوالمشرّعة أو أيّ دليل آخر على ذلك- إنّ حجّيّته مشروطة بالفحص بقدر الإمكان عمّا يعارض هذا الرّأي. وهذا لايرد عليه أكثرتلك النّقوض، فإنّ رجوع غيرالأعلم إلى الأعلم في البحث لوقلنا بوجوبه عندالإمكان لاينبغي نقضه بمثل فرض أعلميّة الميّت أو أعلميّة الإمام عليه السّلام أو أعلميّته هوفي المستقبل أوإمكان أن يخلق اللّه تعالى رجلاً أعلم منه أوماشابه ذلك، إذ في هذه الفروض لايمكنه الفحص بالرّجوع إلى الأعلم والفحص إنّما يجب بقدرالإمكان، أما احتمال الأعلم تبدّل رأيه لوانتظر ساعة صفاءالذّهن أوناقش غيرالأعلم الّذي قد يغلبه في الرّأي ولونادراً فإن وصل إلىٰ مستوى سلب الوثوق بعدم تبدّل ←

وأمّا الثّاني ـ وهو الحلّ ـ فحاصل الكلام في ذلك: أنّ استنباط غير الأعلم تارة يكون مورده ظهور الدّليل اللّفظي كدعوى شمول دليل الاستصحاب للشّك في المقتضي مثلاً، وأُخرى يكون مورده حكم العقل كدعوى استحالة التّرتب أو اجتماع الأمر والنّهي أو إمكانهما.

أمّا القسم الأوّل ـ وهو ما لو أحرز الظّهور بشكل لا يتردّد فيه إلاّ من ناحية مخالفة الأعلم، فنقول: إنّ الدّليل على حجّيّة ذلك هو عين الدّليل على حجّيّة الظّهور من سيرة العقلاء أو المتشرّعة، فسيرة العقلاء أو المتشرّعة كما هي قائمة على حجّيّة الظّهور كذلك هي قائمة على أنّ هذا المستوىٰ عن الإحراز غير العلميّ من قبل من يعدّ من أهل الخبرة والبصيرة بالفنّ كافٍ في إثبات الظّهور(١).

وأمّا القسم الثّاني ـ وهو حكم العقل، فهو تارة يكون عمليّاً راجعاً إلى مسألة الحسن والقبح، وأُخرىٰ يكون نظريّاً كالحكم بالإمكان والإمتناع. أمّا الأوّل: كما لو رأى غير الأعلم عدم قبح الكذب في مورد ما فهو خارج عمّا نحن فيه، لأنّ حكم العقل العملي ليس إلاّ من الأحكام الوجدانيّة، لا الفنّيّة التي تقبل النّقاش، فهو فاقد للشّرط الثّالث من شرائط مورد الإشكال. وأمّا الثّاني: كما لو رأى امتناع اجتماع الأمر والنّهي أو التّرتّب

الرّأي بانتظار ساعة صفاء الذّهن أو المناقشة لغير الأعلم، فقد يقال بوجوب انتظار ساعة الصّفاء أو النّقاش مع الإمكان.

(١) هذا مرجعه إلى مبدأ حجّيّة الظّهور لدى الشّخص كأمارة على ثبوت الظّهور العرفيّ وهذا يرجع في روحه إلى أنّ المسألة دخلت في الفرض الأوّل وهو فرض أنّ عدوله عن رأيه يساوق تبدّل الموضوع له، لا انكشاف الخطأ في الحكم، لأنّ الظّهور المتكوّن في نفسه كان حجّة في الكشف عن الظّهور العرفي وقد تبدّل ذلك إلى ظهور آخر، والواقع أنّ لبّ الجواب بكلّ تشقيقاته يرجع دائماً إلى أحد أمرين: إمّا إنكار كون المورد من الموارد الّتي يتصور فيها الأعلميّة وإمّا دخول المورد في القسم الأوّل الذي مضىٰ حلّ الاشكال فيه.

أو إمكانهما، فخلاصة القول فيه أنّ اجتهاده في مثل اجتماع الأمر والنّهي أوالتّرتّب يعني الفحص عن المقيّد العقليّ لإطلاق (صلّ) لإثبات صحّة الصّلاة في المكان المغصوب أوعند تزاحم الاهم، فإن أدّىٰ اجتهاده إلى الإمكان فهذا يعني أنّه لم يظفر بالمقيّدولايجب عليه الفحص بمعونة الأعلم وهذا داخل في القسم السّابق الذّي مضىٰ أنّ الإشكال فيه أهون، وأنّ الجواب عليه هومنع دلالة دليل الفحص على هذا المقدار من الفحص، وإن أدّى اجتهاده الى الإمتناع فهذا يعني الظّفر بالمقيّد العقلي للاطلاق، وعندئذٍ نقول: إنّ العموم أو الإطلاق الّذي أدّى نظر الخبير البصير الى وجود المقيّد له بحيث لولامخالفة الأعلم لكان عالماً بذلك لايكون حجة في منطق سيرة العقلاء أو المتشرّعة. وأمّا قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشّرع فحالها حال حكم العقل العمليّ، فالملازمة بينهما نفياً واثباتاً أمرٌ وجداني يدركها واحدٌ ولايدركها آخر، ولا تقبل النقاش الفنّي.

الجهة الثانية:

حول التثليث الذى ذكره الشيخ (رحمه الله).

وهو أن المكلف إمّا أن يحصل له القطع او الظن أوالشك.

وهنا ايرادان:

الإيراد الأوّل ـ دعوىٰ لزوم التّداخل لأنّ الظّنّ غيرالمعتبر حكمه حكم الشّكّ مع أنّه داخل في الظّنّ، فإن كان داخلاً فيما أراده الشيخ ـرحمه اللّهـ بالشّكّ لزم ماذكرناه من التّداخل، وإلاّ ورد عليه: أنّه لابد من إدخاله في المراد بالشّكّ لأنّ حكمه هوحكم الشّكّ فتخصيص القسم الثّالث بغير الظّنّ ولولم يكن معتبراً جزاف.

وأمّا الجواب على ذلك بأنّ المقصود هوالتّقسيم باعتبار الأحكام الذّاتيّة(١) وهي ضروريّة الحجّيّة للقطع وامتناعها للشّكّ وإمكانها للظّنّ فغير صحيح، فإنّه إن أُريد بالشّكّ التّرديد ومجموع الاحتمالين فامتناع جعل الحجّيّة له مسلّم، لكن هذا ليس استيعاباً للأقسام، إذ لم يذكر حكم أحد الاحتمالين، مضافاً إلى أنّ إرادة مجموع الاحتمالين

---

(١) كماقد يستظهر ذلك من عبارة الشّيخ الأعظم ـرحمه اللّهـ في أوّل البراءة فراجع.

من الشّكّ خلاف سياق كلام الشّيخ ـ قدّس سرّه ـ حيث جعله في سياق الظّنّ والقطع، وكلّ منهما عبارة عن طرف واحد، إذ لايمكن الظّنّ أوالقطع بكلاالطّرفين، وإن أُريد به أحد الاحتمالين فجعل الحجّيّة له بمكان من الإمكان، فإنّ الاحتمال له كشف ناقص بلاإشكال وان كان معارضاً بكاشف مثله، ومن الممكن أن يجعل المولى الحجّيّة لأحد الكشفين. كما لواعتقد مثلاً أنّ احتمال ثبوت التّكليف أغلب مصادفةً للواقع من احتمال عدمه فجعل احتمال التّكليف حجّة.

والتّحقيق في المقام: أنّه تارةً يفرض أنّ مقصود الشّيخ ـ قدّس سرّه ـ من هذا التّقسيم بيان أقسام مباحث الكتاب، وأُخرىٰ يفرض أنّ مقصوده بيان أقسام موضوع الوظائف العمليّة:

أمّا على الأوّل ـ فيمكن حمل الشّكّ في كلامه على مايعمّ الظّنّ غيرالمعتبر من دون أن يرد عليه إشكال التّداخل، وذلك لأنّ الظّنّ والشّكّ وإن كانا قد يتصادقان في مورد واحد ولكنّهما لايتداخلان من حيث العنوان، فالظّنّ يبحث عنه في باب الظّنّ من حيث أنّه هل هومعتبر أولا، و بعد فرض عدم اعتباره يدخل فيما يبحث عنه في باب الشّكّ وهو البحث عما هوالأصل الجاري في المقام مادام المفروض عدم حجّيته.

إلاّ أنّ هذا الفرض لايناسب مافي عبارة الشّيخ ـ رحمه اللّه ـ من التّرديد حيث يقول: (إمّا أن يحصل له القطع أو الظّنّ اوالشّكّ) فإنّ ظاهر ذلك عدم التّصادق في المورد ايضاً فالمناسب لتعبيره ـ قدّس سرّه ـ هوالفرض الثّاني.

وأمّا على الثّاني ـ فيرد إشكال التّداخل على كلام الشّيخ ـ رحمه اللّه ـ مالم يحمل الظّنّ في كلامه على الظّنّ المعتبر بإخراج الظّنّ غيرالمعتبر من

هذا العنوان وإدخاله في العنوان الثالث وهوالشّكّ، و يشهد لهذا الحمل ماصنعه الشّيخ -قدّس سرّه- في أوّل البراءة حيث ذكر عين هذا التّقسيم وقيّد الظّنّ -على ماأتذكّر- بكونه معتبراً(١).

والإيراد الثّاني - دعوىٰ أنّ التّثليث الّذي جاء في عبارة الشّيخ الأعظم -قدّس سرّه- في غير محلّه و ينبغي تثنية الأقسام كما صنعه المحقّق الخراساني -رحمه اللّه- بناءً منه على تعميم الحكم للواقعيّ والظّاهريّ، فالظّنّ المعتبر على هذا يساوق القطع بالحكم وغير المعتبر ملحق بالشّكّ فلايبقىٰ إلاّقسمان.

والجواب: أنّنا قدذكرنا: أنّ تقسيم الشّيخ -رحمه اللّه- إمّا بلحاظ أقسام كتابه، أو بلحاظ أقسام موضوعات الوظائف العمليّة، فإن كان باللّحاظ الأوّل فالمتعيّن هوالتّثليث، لأنّ أبحاث كتابه ثلاثة -لاإثنان- (بحث القطع، وبحث الظّنّ، وبحث الشّكّ) وإن كان بلحاظ الثّاني فالمتعيّن -أيضاً- هوالتّثليث، فإنّ موضوعات الوظائف ثلاثة: العلم والظّنّ والشّكّ. ولاوجه لإلغاء الثّاني وإرجاع الأقسام إلى قسمين، إذ ليس المقصود إرجاع الأقسام إلىٰ عنوان جامع، وإلاّ أمكن إرجاعها إلى عنوان واحد، وهوالعلم بالوظيفة العمليّة الأعمّ من كونها شرعيّة أوعقليّة.

---

(١) الموجود في عبارة الشّيخ (رحمه اللّه) في أوّل البراءة الإشارة إلى إمكانيّة اعتبار الظّنّ وعدم إمكانيّة اعتبار الشّكّ، وحجّيّة القطع بنفسه، وهذا أقرب إلى مامضى من الحمل على الأحكام الذّاتيّة للقطع والظّنّ والشّكّ ممّا ذكرهنا من الحمل على إخراج الظّنّ غيرالمعتبر من العنوان الثّاني وإدخاله في العنوان الثّالث.

الجهَة الثالثة:

في متعلّق الأقسام:

بعد الفراغ عن أنّه ينبغي تثليث الأقسام لا تثنيتها، هل ينبغي جعل متعلّق هذه الأقسام ـ وهي العلم والظّن والشّك ـ خصوص الحكم الواقعي. أو الأعم من الواقعي والظاهريّ؟.

ذهب السيّد الأستاذ إلى الثّاني، بتقريب: أنّه كمايكون القطع والظّنّ والشكّ بالحكم الواقعي مورداً للأثر كذلك الحال في القطع والظنّ والشكّ بالحكم الظاهري، فلاوجه لتخصيص الحكم بالواقعي.

والموجود في (الدراسات) هوجعل متعلّق الأقسام خصوص الحكم الواقعي لكنّه قد صرّح في البحث بما نقلناه عنه(١).

---

(١) ذكر الأستاذ الشّهيد ـ رضوان اللّه تعالى عليه ـ: أنّه أورد على أُستاذه فيمابين الصّلاة والدّرس بأنّ الأصول العمليّة لاتجري بلحاظ الحكم الظّاهري، حيث أنّ التّنجيز والتّعذير إنّما يكونان بلحاظ الواقع، ولامجال لجريان أصالة البراءة أو الاشتغال بلحاظ الحكم الظّاهريّ، لأنّها إن جرت بلحاظ الحكم الظّاهري على خلاف ماهي جارية بلحاظ الحكم الواقعيّ فلابدّ من الأخذ بماجرى بلحاظ الواقع، وإن جرت بلحاظ الحكم الظّاهري بالشكل المماثل لجريانها بلحاظ الواقع فهي لغو، إذ كان جريانها بلحاظ الواقع مُغنياً عن جريانها بلحاظ الظّاهر.

قال الأستاذ الشّهيد ـ رضوان اللّه عليه ـ انّ كلامي هذا كان وفق مبنىٰ السّيّد الأستاذ ←

. . . . . .

الـقـائل بعدم جريان الاستصحاب في الشّبهة الحكميّة فلا تبقىٰ إلّا أصالة البراءة والاشتغال وقدقلنا: إنّهما إنّما يجريان بلحاظ الواقع.

وقال أُستاذنا الشّهيد ـ رحمه اللّه ـ: إنّ السّيّد الأستاذ أجاب على الكلام بالنّقض فأجبت على النّقض، فأتىٰ بنقضٍ آخر وأجبت عليه، وهكذا إلى النّقض السّابع فأجبت عليه، وأخذ يفكّر في الموضوع إلّا أنّه حان وقت الدّرس فبدأ بالدّرس وانقطعت سلسلة البحث في هذه المسألة.

وقد نقل لي الأُستاذ الشّهيد (رحمه اللّه) تلك النّقوض السّبعة مع أجوبتها من دون الالتزام بالترتيب بين النّقوض بالشّكل الّذي جرى على لسان أُستاذه حيث كان ـ رضوان اللّه عليه ـ ناسياً للترتيب إلّا في النّقض الأوّل الّذي ذكر ـ رحمه الله ـ أنّه هوالنّقض الأوّل من النّقوض السّبعة لأستاذه.

وإليك النّقوض السّبعة مع أجوبتها:

الأوّل ـ إنّنا لو شككنا في تكليف مّا مع احتمال أنّ الشّارع أوجب علينا الاحتياط بالنّسبة له جرت البراءة عن وجوب الاحتياط.

والجواب: أنّ نفس التّكليف الواقعيّ الذي لم يتنجّز لابوصوله بنفسه ولابوصول دليل احتياطه، تجرى عنه البراءة وتغنينا عن إجراء البراءة عن وجوب الاحتياط، بل البراءة عن الواقع حاكمة على البراءة عن الاحتياط، لأنّها دليل اجتهادى على عدم وجوب الاحتياط فيتقدّم على البراءة عن وجوب الاحتياط الّتي هي أصل عملي(١).

الثّاني ـ إذا قامت الأمارة المحتملة الخطأ على حكم إلزامي في شئ معيّن ثمّ وقع الاشتباه بينه و بين شئ آخر فحصل العلم الإجماليّ بأحد الشّيئين بلحاظ الحكم الظّاهريّ جرت أصالة الاحتياط بهذا اللّحاظ.

والجواب: أنّ تلك الأمارة أسقطت الأصول المؤمّنة بالنّسبة للواقع، فكان احتمال الواقع في كلّ واحد من الطّرفين احتمالاً للواقع المنجّز، فيجب الاحتياط فيه بلحاظ نفس الواقع.

الثّالث ـ إذا قامت الأمارة المحتملة الخطأ على حكم إلزاميّ وشككنا في أنّها هل قامت على الوجوب أوعلى الحرمة فقد دار الأمر بين المحذورين ظاهراً، والأصل الجاري فيه يجري بلحاظ هذا الظّاهر.

←

(١) بناءاً على مبنى القوم من حكومة الأمارة على الأصل الموافق لها.

. . . . . .

والجواب: أنّنا إن قلنا: إنّ قيام الدّليل على حكم إلزاميّ مع التّردّد في أنّه هل قام على الوجوب أوعلى الحرمة غير كافٍ في البيان وغير مانع عن البراءة جرت البراءة فيما نحن فيه بلحاظ الواقع إذا لم يتمّ البيان بالنّسبة له.

وإن قلنا: إنّ هذا كاف في البيان وتنجيز الواقع وإنّ الأصل الجاري في المقام إنّما هوأصالة التّخيير لا البراءة، إذن فاحتمال التكليف الواقعيّ المنجّز موجود في كلا الطّرفين من الفعل والتّرك، وعليه فكما أنّ الأمر مردّدبين المحذورين بالنّسبة للواقع في مورد القطع بدورانه بين الوجوب والحرمة ـ بلحاظ أنّ ارتكاب كلّ واحد من الطّرفين موجب لاحتمال مخالفة تكليف منجزّ ـ كذلك الحال في المقام: إذْنفس الاحتمال موجود فيما نحن فيه في كلّ واحد من الطّرفين بلحاظ الواقع وتجري أصالة التّخيير بلحاظ الواقع.

وهنا أفاد الأُستاذ الشّهيد(رض) كلاماً مستقلاً غير مادار بينه و بين أُستاذه في تلك المباحثة، وهو: أنّنا حتّىٰ لوقلنا بجريان البراءة الشّرعيّة فيما لوحصل القطع بإلزام واقعيّ مردّد بين الوجوب والحرمة، أوقامت الأمارة على الجامع بينهما، لاتجري البراءة عندما قامت الأمارة على حكم إلزامي معيّن ثم اشتبه بين الوجوب والحرمة، لأنّ تلك الأمارة القائمةعلى أحدهما بالخصوص حاكمة على البراءة ومانعة عن جريانها(١).

الرّابع ـ إذا صلّى بطهارة استصحابيّة وشكّ بعد ذلك في الرّكوع مثلاً جرت بشأنه قاعدة الفراغ لتصحيح الصّلاة، مع أنّ صحة صلاته من أوّل الأمر لم تكن إلاّصحّة ظاهريّة، لأنّ طهارته استصحابيّة حسب الفرض.

والجواب: ـ بغضّ النّظر عن أنّ هذا خروج عن المقام لأنّ الكلام في الأصول الجارية في الشّبهات الحكميّة، لا الموضوعيّة ـ أنّ قاعدة الفراغ إنّما جرت بلحاظ الواقع كي تحكم بصحّة الصّلاة الواقعيّة من هذه النّاحية وتفيد أنّك قدأتيت بالرّكوع، و بتعبيرآخر: إنّ كل جزء وشرط من أجزاء الصّلاة وشرائطها لابدّ من إحرازه وجداناً اوتعبّداً، وقد أحرز الرّكوع بقاعدة الفراغ والطّهارة بالاستصحاب، فالاستصحاب وقاعدة الفراغ قد جريا في عرضٍ واحدٍ بلحاظ الواقع.

الخامس ـ إذا ثبتت طهارة الشّيْ بأصالة الطّهارة في شبهة حكميّة(٢) ثمّ شكّ في تنجّسه بشبهةٍ حكميّة ـ أيضاً ـ كمالولاقىٰ المتنجّس وشككنا في منجّسيّة ملاقاة المتنجّس، جرىٰ استصحاب تلك الطّهارة الظّاهريّة.

(١) هذا بناءاً على تصوير الحكومة على اساس أنّ الأمارة علمٌ اعتباريّ أو تنزيليّ.

(٢) لا داعي إلى هذا القيد.

و يرد عليه: أوّلاً ـ أنّ الجمع بين التّثليث وتعميم الحكم للواقعيّ والظّاهريّ مستلزم للتّداخل(١)، فانّ القطع بالحكم الظّاهريّ ظنّ معتبر

قال أُستاذنا الشّهيد(رحمه الله) ولاضيرَهنا في إجراء الاستصحاب على مبنى السّيّدالأستاذ رغم أنّ الشّبهة حكميّة، لأنّ السّيد الأُستاذ يرى جريان الاستصحاب في الاحكام الوضعية.

والجواب: أنّ هذا الاستصحاب غيرجار، للقطع ببقاء المستصحب وهوالطّهارة الظّاهريّة لبقاء موضوعها وهوالشّكّ في الطّهارة الواقعيّة، غاية الأمر أنّ منشأ الشّكّ ابتداءً كان شيئاً واحداً، والآن حصلنا على منشأين للشّكّ.

السّادس: جريان الاستصحاب في الملكيّة الظّاهريّة الثابتة بقاعدة اليد إذا شكّ في ارتفاعها بالبيع مثلاً.

والجواب: ـ بغضّ النّظر عن أنّه خروج عمّا نحن فيه لكون الشّبهة موضوعيّة : أنّ الاستصحاب إنّما يجري بلحاظ الملكيّة الواقعية فإنّ استصحابها وإن كان بحاجة إلى اليقين والشّكّ، لكنّ الشّكّ ثابت بالوجدان، واليقين ثابت بالتعبّد بحكم قاعدة اليد(١).

السّابع ـ إنّه في الأُصول المتعارضة لابّد من الرّجوع إلى وظيفة من تخيير أوتساقط أو تقديم أحدهما على الآخر.

والجواب: أنّ الكلام إنّما هوفي جريان الأصل مع كون موضوعه الشّكّ في الحكم الظّاهري لافي رفع ذاك الشكّ وإثبات أحد طرفي الشّكّ، ومورد النّقض من هذا القبيل، فهو خروج عمّا نحن فيه.

أقول: ليس هذا خروجاً عمّا نحن فيه، فإنّ وظيفة التّخيير اوالتّساقط أوتقديم أحدهما بالنّسبة لتلك الأصول كالحكم الظّاهريّ بالنّسبة للحكم الواقعيّ، وليست تشخيصاً وجدانيّاً للأصل الثّابت في الواقع، نعم، الجواب هوما سيأتي في المتن ـ بالنّسبة للأمارات والأصول التّنزيليّة المتعلّقة بحكم ظاهريّ ـ من أنّها تنجزّ الواقع ابتداءً أوتعذّرعنه، رغم أن موضوعها الحكم الظّاهريّ. وبهذا الجواب ـ أيضاً ـ يبطل ما بالإمكان النّقض به من استصحاب حكم ظاهريّ وضعيّ أوتكليفي عندالشّكّ في نسخه، بناءً على جريان الاستصحاب في الشّبهة الحكميّة في ذلك عند كون منشأ الشّكّ هوالنّسخ.

(١) هذا بناءً على أنّ التّقسيم بلحاظ الآثار كما هوالمستفاد من استدلال السّيّد الخوئيّ على ضرورة كون متعلّق الأقسام هوالحكم الجامع بين الواقعيّ والظّاهري باشتراكهما في ترتّب الأثر على مايتعلّق بهما من القطع والظّنّ والشّكّ.

(١) هذا بناءاً على أنّ الأمارات تقوم مقام القطع الموضوعي.

بالواقع في مورد الأمارات وشكّ فيه في مورد الأصول الشّرعيّة.

وثانياً ـ أنّ ماذكرناه من لزوم تعميم الحكم للواقعيّ والظّاهريّ موقوف على تسليم كون الشّكّ في الحكم الظّاهري موضوعاً للوظائف العمليّة الثّابتة بأمارة أو أصل، وكونهما منجّزيْن للحكم الظّاهري، بينما ليس الأمر كذلك.

وهنا خرجنا عن البحث اللفظّي البحت حول التّقسيم الّذي ذكره الشّيخ الأعظم ـ ره ـ الّذي لايعدو عن كونه مناقشة في التّعبير، وانتهينا الى بحث فنّي وحاصل هذا البحث الفنّيّ هو: أنّ الشّكّ في الحكم الظّاهريّ هل هو كالشّك في الحكم الواقعي يكون موضوعاً لوظيفةٍ عمليّةٍ ثابتةٍ بالأمارة أوالأصل، وهما منجّزان لذاك الحكم الظّاهريّ، أولا؟ والكلام في ذلك تارة يقع في الأصول غير التّنزيليّة وأُخرىٰ في الأمارات والأصول التّنزيليّة:

أمّا الأصول غيرالتّنزيليّة: فمحطّ النّظر منها هنا أربعة أُصول، وهي: أصالة البراءة وأصالة الاشتغال الشّرعيّتان والعقليّتان، ولايقع الشّكّ في الحكم الظّاهريّ ـ بماهو كذلك ـ موضوعاً لواحدٍ منها اصلاً.

أمّا أصالة الاشتغال الشّرعيّة فإنّما يجعلها الشّارع بملاك الإهتمام بغرضه، وغرضه إنّما هوفي الحكم الواقعيّ، إذ الحكم الظّاهريّ ليس إلاّ طريقاً صِرفاً ـ ولانقول بالسّببيّه ـ فموضوع إيجاب الاحتياط دائماً هوالشّكّ في الواقع، غاية الأمر أنّ الشّكّ في الواقع تارة يُجعل ـ على الإطلاق ـ موضوعاً لأصالة الاشتغال، وأُخرىٰ يجعل بقيد قيام أمارة مّا على الواقع موضوعاً لها، لكون المصادفة للواقع في ظرف قيام الأمارة أكثر ـ مثلاً ـ فيشتدّ ملاك الإهتمام بالواقع، وهذا غير مسألة وقوع الشّكّ في الحكم الظّاهريّ ـ من حيث هوكذلك ـ موضوعاً لأصالة الاشتغال.

وأمّا أصالة الاشتغال العقليّة ـ فهي أيضاً إنّما تكون بملاك التّحفّظ

على مطلوب المولىٰ عند سقوط الأصول المؤمّنة، وليس مطلوب المولى إلاّ الواقع، والحكم الظّاهريّ طريق صرف، غايةالأمر أنّه قديكون قيام الحكم الظّاهريّ هوالموجب لسقوط الأصول المؤمّنة، كمالو قامت البيّنة على نجاسة أحد شيئين، فوجب الاجتناب من كليهما احتياطاً للعلم الاجمالي، فهذا لايعني أنّ قيام البيّنة صار-بماهو- موضوعاً لوجوب الاحتياط، بل يعني: أنّ قيام البيّنة أسقط الأصول المؤمّنة و بقي احتمال الواقع بلامعذّر فوجب الاحتياط فيه عقلاً.

وأمّا البراءة الشّرعيّة - فسيأتي -إنشاءالله- أنّها في الحقيقة رفع لإيجاب الاحتياط الشّرعيّ، إذن فموضوعها عين موضوعه.

وأمّا البراءة العقليّة-فهي عبارةعن قبح العقاب بلابيان، والعقاب إنّما هوبلحاظ الواقع لابلحاظ الحكم الظاّهريّ الّذي هوطريق محض.

وإن شئت قلت في باب البراءة، شرعيّة كانت أو عقليّة: إنّها لوجرت بلحاظ الحكم الظّاهريّ تساءلنا عن الحكم الواقعيّ هل جرت بلحاظه البراءة أيضا أولا؟ فإن لم تَجْر البراءة بلحاظ الواقع، وكان احتمال العقاب على مخالفة الواقع قائماً، فأيّ فائدة في إجراء البراءة عن الحكم الظّاهريّ عندما لابدّ له من الاحتياط تجاه الحكم الواقعي؟! وإن جرت البراءة بلحاظ الواقع وأصبح مأموناً عن العقاب عليه، فأيّ حاجةٍ يبقىٰ للعبد إلىٰ البراءة عن الحكم الظّاهريّ بعد أن أصبح مأموناً عن العقاب على الواقع، والحكم الظّاهريّ لاعقاب عليه؟!

وأمّا الأمارات والأصول التّنزيليّة - فقديكون الشّكّ في الحكم الظّاهري موضوعاً لها، كما لودلّ الاستصحاب على بقاء حجّيّة خبرالواحد، أو دلّ ظاهر الكتاب على حجّيّته -مثلاً- ولكنّ ذلك منجزٌ للواقع رأساً، وليس منجّزاً أوّلاً للحكم الظّاهري كي يسري -بعد ذلك- التّنجيز منه إلىٰ الواقع، ولذا لوفرضنا أنّه ثبتت بظاهر الكتاب أو

بالاستصحاب حجّيّة خبر الواحد القائم على وجوب صلاة الجمعة ـ مثلاً ـ بينما لم يكن في الواقع خبر الواحد حجّة، وكانت صلاة الجمعة في الواقع واجبةً، وتركها المكلّف رغم ثبوت وجوبها له ظاهراً، كان مستحقّاً للعقاب على المعصية، لا على صِرف التّجرّي، وذلك لأنّه خالف الواقع بلا عذر، بينما لو كان التّنجيز ثابتاً على الحكم الظّاهريّ كي يسري منه إلى الواقع، لم يكن معاقباً بغير عقاب التّجري، لعدم ثبوت الحجّيّة في الواقع(١).

هذا تمام الكلام فيما ذكره الشّيخ الأعظم ـ قدّس سرّه ـ من التّقسيم وموضوعه ومتعلّق الأقسام.

والآن حان لنا الشروع في صلب مبحث القطع. والكلام في ذلك يقع في أمور:

---

(١) وواقع المطلب: أنّ روح الحجّيّة عبارة عن التّنجيز والتّعذير بمعنىٰ: إبراز المولى مايترتّب عليه عقلاً التّنجيز والتّعذير، والحكم الظّاهريّ لايقبل التّنجيز والتّعذير بلحاظ نفسه، لكونه طريقاً محضاً، وغير مشتمل على الملاك النّفسيّ، ولذا لوقطعنا بعدم تنجيز الواقع لامعنىٰ لافتراض حكم ظاهريّ مُلزِم، إذن فحقيقة الأمر هي: أنّ التّنجيز يَثبت رأساً للواقع وبكلمة أُخرىٰ: إنّ روح الحكم الظّاهري عبارة عن الحجّيّة الّتي هي في روحها عبارة عن التّنجين، ولا معنىٰ لتنجيز التنجيز الا تنجيز أصل الحكم.

بحث القطع

حُجّيّة القطع

١ - اساس حجية القطع .

٢ - جعل الحجية و رفعها في القطع .

٣ - قطع القطّاع .

٤ - الفروع الموهمة للترخيص في مخالفة العلم .

حجّيّة القطع

الأمر الأوّل ـ في حجّيّة القطع.

ذكر المحقّق الخراسانيّ ـ قدّس سرّه ـ وغيره: إنّ بحث حجّيّة القطع خارج من مباحث علم الأصول وإنّما يبحث هنا بالمناسبة.

والوجه في ذلك : أنّ حجّيّة القطع لايستنبط منها الحكم الشّرعيّ، فإنّ المفروض في موضوعها هوالوصول إلى الحكم الشّرعيّ لأنّه القطع بالحكم الشّرعيّ، فلو عُرّفت القاعدة الأصوليّة بأنّها ماتقع كبرىٰ في طريق استنباط الحكم الشّرعيّ مثلاً ـ كما قيل ـ فحجّيّة القطع لم تكن كذلك ، بل الأصول العقليّة ـ أيضا ـ ليست كذلك إذ لا توصلنا إلى حكم الشّرع. ولو عطف على ذلك جملة: (أو ما ينتهى إليه في مقام العمل) إدخالاً للأصول العمليّة أمكن القول بأنّ هذا لايُدخِل حجّيّة القطع في التّعريف، لأنّ الانتهاء إليه في مقام العمل يعني أنّه بعد الفحص واليأس ينتهى الأمر في مقام العمل إليه، بينما فرض القطع هو فرض الظّفر بالمطلوب وعدم اليأس.

ويمكن القول في قبال ذلك : بأنّه لايشترط في القاعدة الأصوليّة الوصول عن طريقها إلى الحكم الشّرعيّ مع عطف جملة (أو ماينتهى إليه في مقام العمل) مثلاً بل من أوّل الأمر نقول: إنّ مايقع كبرىٰ في

قياس التّنجيز والتّعذير فهو داخل في علم الأصول، وحجّيّة القطع من هذا القبيل.

وذكر المحقّق الاصفهانيّ ـ رحمه اللّه ـ: إنّ أصول الفقه عبارة عن المبادىء الّتي يصل الفقيه بمعونتها إلى غرضه ولذا سمّيت اصولاً للفقه، وغرض الفقيه بما هو فقيه إنّما هو فهم الحكم الشّرعيّ الّذي هو مفروغ عنه في المرتبة السّابقة على حجّيّة القطع، فهذا البحث خارج عن علم الأصول.

ويرد عليه: منع كون غرض الفقيه بما هو فقيه منحصراً في ذلك بل فهم التّنجيز والتّعذير العقليّين ـ أيضاً ـ داخل في غرضه، ولذا لو لم يجد الفقيه في مسألةٍ ممّا دليلاً على الحكم ـ حتّىٰ على مستوىٰ الأصل العملي الشّرعيّ ـ و وصلت النّوبة في رأيه إلى البراءة العقليّة نراه يفتي في رسالته العمليّة بالإباحة، اعتماداً على ما نقّحه في علم الأصول من البراءة العقليّة، مع أنّها ليست حكماً شرعيّاً.

والتحقيق(١) أنّ حجّيّة القطع خارجة عن المسائل الأصوليّة، لأنّها غير دخيلة أصلاً في عمليّة الاستنباط في الفقه، ولا تُشكّل أيّ مقدّمةٍ في القياس الفقهي، و توضيح ذلك: أنّ هدف الفقيه في استنباطه ليس إلّا الوصول إلى القطع بالحكم أو مايقوم مقام القطع به من الأمارات أو الأصول الشّرعيّة أو العقليّة، وبعد تحصيل القطع لايترقّب الفقيه ـ بما هو فقيه ـ أيّ شيءٍ آخر فمباحث الأمارات والأصول الشّرعيّة والعقليّة وإن كانت من علم الأصول لأنّها دخيلة في القياس الفقهيّ ولو على مستوىٰ تنجيز الحكم، لكن القطع لايعتبر داخلاً في

(١) هذاالبيان لإخراج حجّيّة القطع عن المسائل الاصوليّة لم يذكره أستاذنا الشّهيد ـ رحمه الله ـ هنافي الدّورة الّتي حضرت فيها بحث القطع، وإنّما أخذته من بحثه في تعريف الأصول في أوّل علم الأصول في دورته الأخيرة.

القياس الفقهيّ وإن كان هو ـ أيضاً ـ منجّزاً للحكم، وعلم الفقه شأنه شأن كلّ العلوم الأخرىٰ الّتي تكون الغاية القصوىٰ فيها هي تحصيل القطع بالنّتائج، وبعد فرض حصول القطع لايترقّب شيء.

أساس حجّيّة القطع

ولنبحث الآن أساس حجّيّة القطع:

إنّ حجّيّة القطع لها معنيان:

الأوّل ـ صحّة الاعتماد عليه في مقام اقتناص الواقع كشفاً و عملاً، وهذه هي الحجّيّة بالمعنىٰ المنطقيّ والّتي أسميناها في كتاب (فلسفتنا) بنظريّة المعرفة وليس هنا محلّ بحثها.

والثّاني ـ كونه منجّزاً و معذّراً و هذه هي الحجّيّة بالمعنىٰ الأصوليّ وهي المعنىٰ المبحوث عنه هنا.

وقد ذكروا: أنّ القطع بحكم المولى حجّة، مستدلّين عليه: بأنّ العمل به عدل ومخالفته ظلم، فتكون حجّيّة القطع من صغريات قاعدة حسن العدل وقبح الظّلم.

ومن هنا تختلف المباني في حجّيّة القطع باختلافها في تلك القاعدة، فالمشهور بين الاصوليّين أنّ حسن العدل وقبح الظّلم أمر واقعيّ يدركه العقل من قبيل الإمكان والامتناع، وعلى هذا: فحجّيّة القطع أيضاً من هذا القبيل. وذهب جماعة من الأصوليّين إلى ماهو مبنىٰ الفلاسفة: من أنّ حسن العدل وقبح الظّلم حكم عقلائيّ حكم به العقلاء لصالح نظامهم الاجتماعي وهذا مايُسمّىٰ في المنطق بـ (المشهورات). وعلى هذا فحجّيّة القطع ـ أيضاً ـ من مجعولاتهم.

و ربما يتراءىٰ من بعض العبائر مبنىٰ ثالث واضح البطلان ـ ولعلّه ليس مقصوداً بالعبارة ـ وهو: أنّ حسن العدل وقبح الظّلم حكم إلزامي

للعقل، فالعقل هوالّذي يحكم على الإنسان بوجوب العدل وينهاه عن الظّلم، وعليه فحجّيّة القطع ـ أيضاً ـ من هذا القبيل. ولكن من الواضح أنّ العقل وظيفته الادراك لا الحكم.

وقد أورد السّيّد الأستاذ على المبنىٰ الثّاني بإيرادين انتصاراً للمبنىٰ الأوّل:

الأوّل ـ إنّ حجّيّة القطع لوكانت من مجعولات العقلاء لنظامهم الاجتماعيّ، لما كان حجّةً للفرد الأوّل من البشر، بينما القطع كان حجّة له أيضاً.

والثّاني ـ إنّها لوكانت من مجعولاتهم للنّظام الاجتماعيّ، لم يكن حجّة بالنّسبة للأوامر غير الدّاخيلة في وضعهم الاجتماعيّ الثابتة تعبّداً بالشّرع، فماذا يقال في تلك الأوامر؟!.

ويرد على الأوّل: أنّه إن أراد بحجّيّة القطع لآدم (عليه السّلام) حجّيّته بمعنىٰ أنّه لو رأى مايعاً وقطع بكونه ماء ـ مثلاً ـ لرتّب على قطعه الأثر بشر به عند مايعطش، فهذا مسلّم وثابت في الحيوانات ـ أيضاً ـ لكن هذه هي حجّيّة القطع بالمعنىٰ المنطقيّ. وإن اراد بالحجّيّة معنىٰ التّنجيز والتّعذير، قلنا: لاسبيل لمعرفة حجّيّة القطع لآدم (عليه السّلام) إلّا أحد أمرين:

الأوّل ـ التّجربة بأن نظفر بإنسان عاش وحيداً وفي غير مجتمع عقلائيّ و رأيناه يعتقد بحجّيّة القطع لنفسه. وهذه التّجربة لم تحصل.

والثّاني ـ دعوى أنّ العقل قد أدرك حجّيّة القطع على الإطلاق، بلافرق بين فرض وجود مجتمع عقلائيّ وعدمه وهذا يعني المصادرة على المطلوب.

ويرد على الثّاني: أنّ المقصود بكون القطع حجّة ببناء العقلاء حفظاً للنّظام الاجتماعي ليس هودخل متعلّق الأمر في نظمهم، كي

يقال: إنّ هناك أوامر غير دخيلة في النّظم الاجتماعيّ، بل المقصود به: أنّ العقلاء رأوا أنّ في نفس التزامهم بأوامر رئيسهم مصلحةً اجتماعية، ولو قطعوا في بعض أوامر الرّئيس بأنه اخطأ -مثلاً- في إصدار هذا الأمر وأنّ متعلّقه لم يكن ذا مصلحة اجتماعية، فالمصلحة الاجتماعيّة في نظر العقلاء انّما هي في نفس التّقيّد بأوامر الرّئيس.

والصّحيح: أنّ استنتاج حجّيّة القطع من قاعدة حسن العدل وقبح الظّلم في غير محلّه، سواءً فسرّت القاعدة بالمبنىٰ الأوّل أو بالمبنىٰ الثاني، بيان ذلك(١): أنّ الظّلم عبارة عن سلب ذي الحقّ حقّه، والعدل عبارة عن إعطائه إيّاه وعدم سلبه عنه، فلابدّ أن يفترض في المرتبة السّابقة حقّ كي يقال: إنّ سلبه ظلم، وهذا الحقّ هنا عبارة عن حقّ المولويّة فلو لم نفترض الآمر مولى لم يكن القطع منجّزاً أو معذّراً كما هو واضح. فإن كان المقصود من الاستدلال على حجّيّة القطع بقبح الظّلم وحسن العدل إثبات مولويّة المولى بذلك، كان هذا دوراً واضحاً، فإنّ كون العمل بالقطع عدلاً ومخالفته ظلماً فرع مولويّة المولىٰ، فلايمكن اثبات مولويته بذلك، وإن كان المقصود اثبات حجّيّة القطع بأمر المولى بعد فرض مولويّته في المرتبة السّابقة، وَرَد عليه: أنّه بعد فرض مولويّة المولى فيما نقطع به من أحكامه تثبت الحجّيّة للقطع بلاحاجة إلى قاعدة حسن العدل وقبح الظّلم الّتي يكون جريانها في طول المولويّة، فإنّ مولويّة المولى تعني لزوم إطاعة أمره وقد قطعنا بتحقّق الأمر حسب الفرض.

---

(١) ذكر استاذنا الشّهيد -رحمه الله- في خارج مجلس البحث: إنّ أصل قاعدة حسن العدل وقبح الظّلم قضيّة ضروريّة بشرط المحمول، ووضح ذلك بمايقرب من نفس هذاالبيان، ونحن لم نتعرّض لتوضيح ذلك هنا اعتماداً على ماسيأتي إنشاءالله مفصّلاً في بحث الحسن والقبح العقليّين حيث تعرّض له أُستاذنا الشّهيد -رحمه الله- في بحثه هناك.

وبكلمة أُخرىٰ: إنّ حجّيّة القطع بمعنىٰ التّنجيز والتّعذير ليست إلّا عبارة عما تتحقّق كبراها بفرض مولويّة المولىٰ وصغراها بنفس القطع بحكم المولىٰ، وتكفي في ثبوت النّتيجة تماميّة الصّغرىٰ والكبرىٰ، ولوقطع العبد بحكم مولاه ومع ذلك لم يطعه لم يكن له عذر إلّا أحد أمرين: (الأوّل) منع مولويّة المولى فيما قطع به من أمره والمفروض هوالفراغ عن مولويّته (والثّاني) انكار وصول أمره إليه، والمفروض وصوله بالقطع الّذي هوحجّة بالمعنىٰ المنطقيّ بلا إشكال.

وهذه النّتيجة أعني الحجّيّة يمكن نسبتها إلى القطع باعتبار وقوعه في صغراها، أمّا كونها من ذاتيّات القطع فلا، وإنّما هي من ذاتيّات مولويّة المولى. وإن شئت فعبّر: بأنّها من ذاتيّات القطع بحكم المولى مع فرض التحفّظ على مولويّته فيما قطع به، أي إنّها ذاتيّة لمجموع الصّغرىٰ والكبرىٰ.

ومولويّة المولىٰ على ثلاثة أقسام:

الأوّل ـ أن تكون مولويّة مجعولة لنفس المجتمع كأن يجتمع العقلاء وينصبوا على أنفسهم سلطاناً ليطيعوه باعتبار ما تقتضيه المصالح الاجتماعيّة. وفي هذا القسم تكون سعة دائرة الحجّيّة وضيقها دائرة مدار سعة جعل المولويّة وضيقها فلوفرض ـ مثلاً ـ أنّهم جعلوه مولىً على أنفسهم في أوامره المظنونة دون أوامره المقطوعة كان الظّن هوالحجّة دون القطع.

والثّاني ـ ان تكون مجعولة لمولىً فوق هذه المولويّة كجعل مولويّة الرّسول من قبل الله ـ تعالىٰ ـ. والحجّيّة في هذا القسم ـ أيضاً ـ تتبع دائرة جعل المولويّة سعةً وضيقاً، فلوفرض ـ مثلاً ـ جعل المولويّة في خصوص المظنونات كان الظّنّ هوالحجّة ـ أيضاً ـ دون القطع.

والثّالث ـ أن تكون مولويّة ذاتيّة غير مجعولة لجعل جاعل وفي هذا القسم لا يتصوّر اختصاص المولويّة بغير ما قطع به من أوامره فمن كان له حقّ الطّاعة ذاتاً لا إشكال في ثبوت هذا الحقّ فيما قُطع به من أوامره فيكون القطع به حجّة.

والمفروض هوالفراغ عن المولويّة الذّاتيّة لله تعالىٰ في علم الكلام(١) وليس البحث عنها مربوطاً بعلم الأُصول. وقد تحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ القطع بحكم الشّارع حجّة بلا إشكال.

جعل الحجّيّة ورفعها في القطع

وبعد هذا يبقىٰ أن نرىٰ أنّ هذه الحجّيّة هل هي قابلة للجعل التّشريعي أو الرّدع أولا؟

فهنا مسألتان:

الاولىٰ - إنّ حجّيّة القطع غير قابلة للجعل التّشريعي، لما عَرفت من أنّ حجّيّته بالمعنىٰ الأُصوليّ ثابتة بضمّ مولويّة المولى إلى حجّيّة القطع بالمعنىٰ المنطقي فجعل حجّيّته بالمعنىٰ الأُصوليّ لايكون إلّا بجعل حجّيّته بالمعنىٰ المنطقي أو بجعل المولويّة، ومن الواضح أنّ الشّخص لايمكنه جعل مولويّة نفسه، كما أنّ حجّيّة القطع بالمعنىٰ المنطقي ذاتيّة له فلا تقبل الجعل، اذن فحجّيّة القطع بالحكم الشّرعيّ بمعناها الأُصولي غير قابلة للجعل.

والثّانية - أنّ حجّيّة القطع بحكم الشّارع هل هي قابلة للرّدع أولا؟

ذكر بعض الأخباريين حصول الرّدع من العمل بقطع لم يحصل من الأخبار والروايات، وقد شدد النكير عليهم من قبل الأُصوليّين الى مستوىٰ بدأ يبرز الأمر بما يشبه تشنيع إحدىٰ طائفتين متعاندتين على الأخرىٰ، وعلى أيّ حال فلابدّ من البحث في ذلك بشكل موضوعي فنقول:

إن جميع ماذكروه هنا لإثبات عدم إمكان الرّدع بعد دعوىٰ البداهة يرجع إلى وجوه ثلاثة:

---

(١) على اساس وجوب شكر المنعم كما اشتهر على لسان المتكلّمين وهناك أساس آخر له - أيضاً - وهو الملكيّة الحقيقية لله - تعالى - إذهو خالقنا وموجدنا، إذن فهو مالك لنا بالحقيقة، والأساس الصحيح - فيما ارىٰ - هوالأوّل فحسب.

الأول ـ إن الرّدع عن العمل بالقطع يوجب اجتماع المتضادّين في الواقع إن كان القطع مصادفاً للواقع، وفي الاعتقاد إن كان مخالفاً له، وكما أنّ اجتماع المتضادّين في الواقع مستحيل كذلك الاعتقاد بتحقق المحال مستحيل.

الثّاني ـ إن حكم الشارع بعدم حجّيّة القطع مناقض لحكم العقل بحجّيّته، ولا يصح حكم الشّارع بما يناقض حكم العقل.

الثّالث ـ إن ردع الشّارع عن العمل بالقطع نقض لغرضه.

أقول: تارة يفرض ردع الشّارع عن حجّيّة تمام أفراد القطع وأخرىٰ يفرض ردعه عن بعض أفراده:

أمّا الأوّل: فلا إشكال في بطلانه، إذ لا يمكن أن يترتب أثر على هذا الرّدع، سواء وصل إلى المكلّف أو لم يصل، أما مع عدم الوصول فواضح إذ الأثر فرع الوصول، وأمّا مع الوصول وحصول القطع به فلأن إسقاط تمام أفراد القطع عن الحجّيّة يساوق إسقاط نفس هذا القطع عن الأثر.

وأما الثّاني: وهو الّذي صدرت دعواه من الأخباريين فلا يرد عليه ما ذكرناه في الفرض الأوّل، ويبقىٰ ما مضىٰ من الوجوه الثلاثة لإبطاله، ففي ما يلي نتعرض لتمحيص تلك الوجوه:

أما الوجه الأوّل ـ وهو المضادة بين الواقع والرّدع عن العمل بالقطع، فالتضاد بينهما إمّا أن يكون بلحاظ مبادىء الأحكام وإمّا أن يكون بلحاظ المحرّكية.

أمّا التضاد بلحاظ المبادىء: فهذا الإشكال بعينه يطرح في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي أيضاً، فلابدّ من ملاحظة ما يختار من الجواب هناك، كي نرىٰ أنه هل يجري في المقام أيضاً أو لا؟ والواقع أنّ هذا يختلف باختلاف الأجوبة هناك، فمن كان مختاره هناك جواباً يجري في المقام لا يحقّ له إثبات عدم صحّة الرّدع عن القطع بلزوم التّضاد في المبادىء، فمثلاً:

من قال هناك في حلّ الإشكال بأن الحكم الظاهريّ في طول الشّكّ في الحكم الواقعي الّذي هو في طول الحكم الواقعي، وإنّ تعدد الرتبة كاف في دفع هذا التضادّ، وجب عليه أن يقول هنا أيضاً إن الرّدع عن العمل بالقطع في طول القطع بالحكم الّذي هو في طول الحكم، فيرتفع التضادّ.

وأما التضادّ بلحاظ المحرّكية: فهذا - أيضاً - من إشكالات الجمع بين الحكم الواقعي والظّاهري، ويجاب عليه في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري: بأن الحكم الواقعي لو وصل انتفىٰ موضوع الحكم الظّاهري، ولو لم يصل لم يكن محرّكاً. وهذا الجواب - كما ترىٰ - لا يجري في المقام، إذ الحكم الواقعي واصل بالقطع، فيأتي - لا محالة - السؤال عن أنه كيف يمكن الجمع بين محرّكية الحكم الواصل بالقطع وبين الرّدع عن القطع؟!.

وتحقيق الكلام في المقام: أنّ التحرك نحو أوامر المولىٰ تارة يفترض بداعي المحرّكية الشخصيّة، كما لو تحرّك نحو أوامر المولىٰ حبّاً له، وأخرىٰ يفترض بداعي ما يحكم به العقل من التّنجيز ووجوب الطاعة وحجّيّة القطع، فإن كان المراد من التضادّ بين الرّدع والمحرّكية هو التضادّ بين الرّدع والمحركية الشخصية قلنا: ليس هذا إشكالاً على ردع المولى، فإن المولىٰ من شأنه - دائماً - الردع عن المحركيات الشخصيّة، ولا استحالة في ذلك. وإن كان المراد هو التضادّ بين الرّدع والمحرّكية العقليّة قلنا: هذا رجوع إلى الوجه الثّاني وهو أن ردع الشّارع مناقض لحكم العقل، وهذا ما سنبحثه الآن.

وأما الوجه الثّاني - وهو التضادّ بين ردع الشّارع وحكم العقل، فتوضيحه على حدّ مصطلحات القوم: أن العقل حكم بكون الحجّيّة من ذاتيّات القطع وذاتيّ الشيء يستحيل انفكاكه عنه.

إلا أنّ صرف كون ما حكم به العقل من ذاتيّات القطع لا يكفي في اثبات عدم امكان الرّدع عنه، بل يجب أن يُرىٰ أنّ ما حكم به العقل ويكون من ذاتيّات القطع، هل هو حجّيّة القطع المعلقة على عدم الردع عنها، بحيث يكون

الرّدع رافعاً لموضوع حكم العقل، أوهي الحجّيّة التّنجيزية؟.

فعلىٰ الأوّل يصح الرّدع، وعلى الثّاني لايصح الرّدع، وتعيين أحد الاحتمالين موكول إلى الوجدان ولا برهان عليه.

وأما توضيحه على حد مصطلحاتنا فهو: أن فرض مولويّة المولىٰ هوفرض وجوب طاعته، فالرّدع عن ذلك ردع عن مولويّة المولىٰ، وذلك مستحيل.

وهنا ـ أيضاً ـ نقول: إنّ صِرف كون المولويّة عبارة عن استحقاق الطاعة لايكفي لإثبات عدم صحّة الرّدع، بل يجب أن يرى أنّ جوهر المولويّة هل هو عبارة عن حق الطاعة التّنجيزي أوعبارة عن حق الطاعة المعلّق على عدم إسقاطه؟ فعلى الأوّل لايقبل حق الطّاعة الإسقاط، وعلى الثّاني يقبل الإسقاط، بدون أن يستلزم ذلك إسقاط المولىٰ نفسه عن المولويّة، كي يقال: إنّ هذا مستحيل. وتعيين أحد الاحتمالين هنا ـ أيضاً ـ موكول إلى الوجدان ولا برهان عليه.

وأما الوجه الثّالث ـ وهو كون إسقاط حجّيّة القطع نقضاً للغرض، فإن أُريد بالغرض الملاك الموجود في المتعلق، رجع ذلك إلى الشّق الاوّل من الوجه الاوّل وهو التضاد بحسب عالم المبادىء، وإن اريد به الداعي إلى الجعل حيث يقال: إنّ المولىٰ لوأراد الرّدع عن حجّيّة القطع بما أمر به فما الّذي دعاه إلى أصل الجعل؟! قلنا: إن الداعي إلى أصل الجعل إنّما هو المحرّكية التي يقتضيه العقل فيضيق ويتّسع بضيق تلك المحرّكية العقلية وسعتها، فلوفرضنا ان تلك المحرّكية تعليقية لم تكن مضادة بين الداعي الى الجعل والرّدع عن الحجّيّة، فلم يكن ذلك نقضاً للغرض، فلم يصح هذا الوجه على فرض تعليقية التحريك العقلي، كما لم يصح الوجه الثّاني على هذا الفرض، أي إن الوجهين متلازمان صحّة وبطلاناً. أما أن الصحيح هل هوتعليقيّة التحريك أو تنجيزيته؟ فقد مضىٰ أن تعيين أحد الاحتمالين موكول إلى الوجدان ولا برهان عليه.

أمّا الكلام في تحقيق أصل المطلب فكمايلي:

إن غرض المولى تارة يفترض تعلقه بحصة خاصة من الفعل، وهي الا تيان به بداعي المحرّكية الشخصية على أساس حبّ العبد للمولى لا بداعي التّنجيز العقلي، كما لو أراد المولى أن يمتحن عبده ويرىٰ أنّ حبه للمولى هل بلغ مرحلة تكفي لتحريكه للامتثال من دون تنجيز عقلي، أولا؟ وأُخرىٰ يفترض تعلقه بطبيعي الفعل من دون نظر إلى صدوره بالمحرّكية الشخصية أو المحرّكية المولويّة.

فإن فرض تعلق الغرض بتلك الحصة الخاصة كان إمكان إسقاط القطع عن الحجّيّة متوقفاً على القول بتعليقية حق الطاعة بمعنىٰ كونه معلقاً على عدم إسقاطه، فإن قلنا بتعليقية حق الطاعة أمكن للمولىٰ إسقاط القطع عن الحجّيّة باسقاط حق الطاعة، كي يصبح أمره الإلزامي كالأمر الإلزامي الناشيء من قبل من لا تجب عقلاً طاعته على المأمور، وبذلك يجرّب المولى مدىٰ حبّ العبد له، وأنه هل بلغ حبّه إلى مستوىٰ يكفي وحده لتحريك العبد نحو الامتثال أولا؟ وإن قلنا بتنجيزيّة حق الطاعة لم يمكن ذلك (١).

---

(١) الواقع إن إسقاط حق الطاعة في المقام أوتعليقيّة حق الطاعة على عدم الإسقاط معقول بمعنىٰ إسقاط الإلزام على نفس النّسق المعقول في المستحبات وتوضيح ذلك: إنّ هنا إشكالاً في تصوير الأمر غير الإلزامي الصادر من المولى في المستحبات، وهوأنّه لماذا يجعل المولى أمره غير إلزامي؟! والجواب عليه (بأنه إنما جعله غير إلزامي لعدم بلوغ غرضه في الأهمية إلى مستوى الإلزام) قدلايكفي في دفع الإشكال جذرياً، إذقد يقول القائل: إن غرض المولى مهما كان ضئيلاً فادام تحقّقه خيراً من عدمه لاداعي لجعل الأمر به غير إلزامي، فلابدّ من تعميق الجواب بأن يقال: إن غرض المولى قد تعلق بالفعل، ومهما فرض ضئيلاً، ومعارضاً لمصلحة التسهيل ـ مثلاً ـ فالمفروض أن الصعوبة الموجودة في الفعل على العبد لم تسقط الفعل ـ بالكسر والانكسار فيمابين المصالح ـ عن المحبوبية لدى المولى، وإلّا لما كان مستحبّاً أيضا، ولكن يوجد في مقابل هذاالغرض غرض آخر للمولى متعلق بعدم كون الأمر مُلزماً، وهو غرض التّسهيل، لابمعنىٰ السهولة العمليّة للعبد بأن يترك الفعل ←

وإن فرضنا تعلق الغرض بطبيعي الفعل من دون نظر إلى صدوره بالتحريك الشخصي أو التحريك المولويّ، فهنا لا يعقل الرّدع، لأن ردعه عن العمل بالقطع إما أن يكون بالحكم النفسي أو يكون بالحكم الطريقي: أما الرّدع بالحكم النفسي فغير معقول، لوقوع المضادة بينه وبين الواقع من حيث المبادىء، وإنّما نحلّ هذا الإشكال في باب الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي باعتبار طريقية الحكم الظّاهري، وكونه ناشئاً بملاك التحفّظ على الواقع لا بملاك نفسي، أما لو قيل إن الحكم الظّاهري حكم نفسي فلا مفرّ من هذا الإشكال(١).

وأما الرّدع بالحكم الطريقي فغير ممكن لأن الحكم الطريقي لا يمكن أن يتنجّز على المكلف بنفسه، وإنّما دوره هو دور تنجيز ما هو طريق إليه من

لكون الترك أسهل من الفعل، بل بمعنىٰ إعطاء الحرية للعبد وعدم التضييق عليه بالإلزام، فالغرض الذي أوجب الأمر كامن في الفعل، والغرض الذي أوجب جعل الأمر غير إلزامي ليس كامناً في الترك كي يزاحم الغرض الأول ويسقطه، وإنّما هو كامن في كون العبد حرّاً في تصرّفه وعدم شعوره بالإلزام المولويّ واللابدّية العقليّة، والجمع بين الغرضين يكون بإصدار الأمر غير الإلزامي، ومانحن فيه من هذا القبيل، فللمولى غرض متعلق بالفعل، وفي نفس الوقت له غرض متعلق بكون العبد حرّاً في تصرّفه وأن لا يشعر بالإلزام المولويّ واللاّبدّيّة العقلية، إلا أنّه ليس هنا لاجل مصلحة التسهيل، وإنّما هو لأجل معرفة مدىٰ تحرك العبد بتحريك الحب ـ وحده ـ للمولىٰ مثلاً، فالمولى عندئذٍ يصدر الامر ويجعله غير إلزامي ويسمىٰ ذلك باسم إسقاط حق الطاعة أو بأيّ إسم آخر.

(١) سيأتي في محله ـ إنشاء الله ـ أنه بناءً على نفسية الحكم الظاهري قد يدفع التضاد بين المبدئين بافتراض أن الامارة ليست سببا لحدوث الملاك في نفس مصبّ ملاك الواقع، كي يقع التضاد بينهما، بل هي سبب لحدوث الملاك في عنوان الانقياد. إلا أن هذا الوجه سواء تمّ هناك أو لم يتمّ لا يعقل تطبيقه على المقام إلا بأن يحوّل إلى القول بأنّ ملاك الردع كامن في عدم الانقياد لمولوية المولى بمعنىٰ عدم ثقل الكاهل بحق الطاعة، وهذا رجوع إلى الفرض الاول وهو فرض تعلق الغرض بحصة خاصة من الفعل. وهي الحصة التي لم تنشأ من التحريك المولوي.

الحكم الواقعي، والمفروض في المقام أن المكلف قاطع بعدم وجود حكم واقعي يناسب تنجيزه بهذا الرّدع، فلا يبقىٰ أثر لهذا الحكم الطريقي، وتوضيح ذلك:

أن الرّدع عن حجّيّة القطع بحكم طريقي لا يخلو عن أحد فروض ثلاثة:

الأوّل ـ أن يفرض أن قطع المكلف قد تعلّق بالإباحة، وأن المولىٰ أراد ردعه عن حجّيّة القطع بإلزامه بفعل ما قطع بعدم وجوبه، أو ترك ما قطع بعدم حرمته، وذلك بملاك أن العبد يخطأ في بعض الأحيان في قطعه بالإباحة وعدم الإلزام، فحفاظاً على ملاك الواقع الكامن في موارد خطأ العبد حكم بعدم حجّيّة قطعه بنفي الإلزام حكماً طريقياً.

ويرد عليه: أن هذا الحكم الطريقي لا أثر له، إذ إنه لا يقبل التّنجيز لكونه طريقياً، ولا يؤثر في تنجيز الواقع لأن المكلف قاطع بعدمه.

فتبين أن الرّدع عن معذّرية القطع غير معقول بخلاف الرّدع عن معذّرية الشّكّ، فالرّدع عن معذّرية الشّكّ يكون بإيجاب الاحتياط إيجاباً طريقياً، أما الرّدع عن معذّرية القطع لا يمكن أن يكون بحكم نفسي ولا بحكم طريقي، أما الأوّل فلأنه يؤدي إلى التضاد بين المبادىء، وأما الثاني فلما قلنا من أن هذا الحكم الطريقي لا يقبل التّنجيز لكونه طريقيّاً، ولا يؤثر في تنجيز الواقع لفرض القطع بعدمه.

الثّاني ـ أن يفرض أن قطع المكلف تعلّق بالإلزام، وأن المولى أراد إسقاط حجّيّة القطع بحكم طريقي لعلمه بأن العبد قد يخطأ في قطعه، فيحصل له القطع بالإلزام في مورد لا يوجد فيه الإلزام، ويفترض أن في التزام العبد بما تخيّله في موارد الخطأ من الإلزام مفسدة أكبر من المصلحة الكامنة في موارد عدم الخطأ، وهي مفسدة بروز الشّريعة على شكل شريعة صعبة وغير سمحاء مثلاً، فحذراً من هذه المفسدة الواقعية حكم المولى حكماً طريقيّاً بالرّدع عن حجّيّة قطع العبد بالإلزام.

ويرد عليه: أن هذا الحكم الطريقي لا أثر له، فإن هذا الترخيص في مخالفة القطع ترخيص اضطراري، بملاك التزاحم بين المصلحة في مورد والمفسدة في مورد آخر، ودوران الأمر بينهما في كل ما قطع العبد فيه بالإلزام، ولكن المفروض أن العبد يقطع بعدم الدوران، وبأنه قد شخّص موارد المصلحة عن موارد المفسدة، فهو قادر على تحصيل كلا الغرضين، وفي هذا الفرض لا يكون ترخيص المولى عذراً له.

الثّالث ـ أن يفرض قطع المكلف بالحكم الإلزامي في بعض الموارد بينما يكون الحكم في بعض موارد قطعه إلزامياً على عكس الإلزام الّذي قطع به، بان يكون بعض ما تخيّله واجباً محرّماً في الواقع أو بالعكس، فحرّم عليه المولى العمل بقطعه طريقاً للتحفظ على الأحكام التي اخطأ العبد فيها.

وهذا الرّدع في الحقيقة له جانبان: جانب التّنجيز للإلزام الّذي قطع بخلافه، وجانب التّعذير عن الإلزام الّذي قطع به، والكلام في الجانب الأوّل هو الكلام في الفرض الأوّل، والكلام في الجانب الثّاني هو الكلام في الفرض الثاني.

قطع القطّاع

قد عرفت عدم امكان الردع عن حجّيّة القطع، إما بالبيان المشهور، او بأحد البيانين اللذين اخترناهما. وهذا الكلام يرد تماماً في قطع القطاع، فلايمكن الردع عنه.

نعم يمكن ان يقال: ان الانسان لوالتفت الى كونه قطّاعاً، وان هذه الحالة تورّطه كثيراً في تفويت الاغراض اللزومية للمولىٰ، يجب عليه بقدر الامكان علاج نفسه، والابتعاد عن العوامل غير المتعارفة التي تؤدي به الى تلك القطوع.

وهذه الدعوىٰ نظير ماسبق من دعوىٰ عدم جواز الخوض في الأدلة العقلية المورثة للقطع.

وهذه مسألة جديدة يوجد مايشبهها في الاصول.

توضيح ذلك: ان الخطاب تصحّحه القدرة و ينجّزه العلم، وكما وقع البحث ـ بالنسبة للقدرة المؤثرة في تصحيح الخطاب ـ عن انه هل يجوز للعبد تفويت القدرة، كي يقبح خطابه، و يستريح من حكم المولى، وذلك إما في زمان الواجب (وهذا مابحث في علم الاصول؛ وعبّر عنه بعنوان: الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار) أوقبل وقت الواجب (وهذا مابحث في علم الاصول تحت عنوان: المقدمات المفوّته) كذلك

نبحث هنا ـ بالنسبة للعلم المنجّز للخطاب ـ عن انه هل يجوز للعبد تفويت العلم بالاحكام الالزامية للمولى؛ بجعل نفسه قطاعاً بالخلاف، اوعدم علاجه لهذا المرض مع الامكان، كي يستريح من تنجّز ذلك الحكم عليه، اولا؟ وهذا لم يحرر حتىٰ الان في علم الاصول.

وتحقيق الكلام في ذلك ان هذا مربوط بمدىٰ سعة دائرة مولوية المولى وضيقه، الذي لايمكن ادراكه الابالوجدان والعقل العملي، فان قلنا: ان حق المولى انما هواطاعة الاحكام الواصلة مثلا، وليس من حقوقه عدم اخراج العبد نفسه عن دائرة التنجيز بالشكل الذي يؤدي الى تفويت اغراضه اللزومية، إذن فلايجب عليه التحرز عن قطوع من هذا القبيل. وان قلنا: ان دائرة حق المولىٰ قداتسعت لتحرّز من هذاالقبيل ـ كما هوالصحيح ـ اذن وجب عليه ذلك، ولو خالف استحق العقاب لاعلى مخالفة الواقع، اذالواقع المقطوع بخلافه خارج عن دائرة حق الامتثال، بل على تعريض نفسه لمثل هذه القطوع، اوتركه للعلاج، اذأصبح هذا بنفسه مخالفة لحق المولى(١).

---

(١) الظاهر ان مخالفة ذلك لحق المولىٰ هي سنخ التجري، وقد خالف حق المولوية في اصل مخالفته للحكم الواقعي، وهذا سنخ المعصية ولايقال: ان هذا الحكم لم يكن منجزاً عليه، لأنه كان قاطعاً بالخلاف، فانه يقال: ان هذا الحكم قد تنجز بعلمه الاجمالي بان كثيراً من قطوعه خلاف الواقع، وتنجّز ذلك لاينافي تنجّز العمل بالقطع عليه، فإن التنجّز الثاني الذي هوسنخ تنجّز حرمة التجري ليس تنجّزاً لخصوص العمل بالقطع، بل هوتنجّز لجامع ترك مخالفة القطع الذي يمكن ان يتجسّد بفراره عن ذاك القطع. فالامر ان المتنجزان عليه كان الجمع بينهما ممكناً بشانه، وانما فوّت على نفسه القدرة على الجمع بسوء الاختيار، والامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار.

هذا و قد مضىٰ منه (رحمه الله) في فرض الردع عن خوض الادلة العقليّة، انه لو خاض و تورط في مخالفة الواقع عوقب على مخالفة الواقع، ولااعرف لماذا اختلف الموقف في ذاك البحث منه في هذا البحث؟!.

الفروع الموهمة للترخيص في مخالفة العلم

قد يذكر في المقام فروع يتخيّل فيها ان الشارع رخصّ في مخالفة العلم بالحكم في تلك الفروع.

الفرع الاول:

ما لو كان عند الودعي درهمان لزيد ودرهم لعمرو، فسرق احد الدراهم، فقد حكم بان احد الدرهمين يعطى لزيد، والاخر ينصّف بينهما. وهذا قديؤدي الى مخالفة العلم التفصيلي. كما لوانتقل كل من النصفين الى شخص فاشترىٰ بهما جارية ووطأها.

أقول: تارة يقع الكلام في هذا الفرع من الناحية الفقهية، واخرىٰ من ناحية كونه نقضاً على حجية القطع وعدم امكانية الردع عنه.

أما الكلام من الناحية الفقهية فتفصيله: ان هذه الدراهم تارة يفرض عدم معروفية ما كان منها لزيد وما كان منها لعمرو علىٰ أثر وقوع الخلط والامتزاج، واخرىٰ يفرض ذلك على اثر النسيان دون خلط اوامتزاج.

اما الفرض الاول ففيه اقوال ثلاثة:

١ ـ اعطاء احد الدرهمين لزيد وتنصيف الاخر بينهما.

٢ ـ تثليث الدرهمين واعطاء ثلثيها لزيد وثلثها لعمرو.

٣ ـ تشخيص مالك الدرهم الثاني بالقرعة التي هي لكل امر مشكل.

اما القول الاول وهوالتنصيف، فيدل عليه امران:

الاول: رواية السكوني، لكنها ساقطة عن درجة الاعتبار، لضعف السند(١).

الثاني: قاعدة العدل والانصاف، والدليل عليها ـ على ماافاده السيد الاستاذ ـ هوالسيرة العقلائية الممضاة من الشارع. ومفادها ـ على مايستفاد من كلماته ـ مجموع امرين: الحكم التكليفي: وهو انه اذا دارالامر في مال بين وصول نصفه فقط قطعاً الى المالك، اووصول تمامه احتمالاً اليه، فمقتضى السيرة العقلائية هوالاخذ بالثاني، والحكم الوضعي: وهوثبوت الملك ظاهراً لكل من النصفين لمن يعطى له. وذكر في المقام: ان تنصيف المال بينهما الموجب لوصول احد النصفين الى صاحبه وفوات النصف الاخر عليه، يكون نظير صرف الحاكم نصف المال حسبة، مقدمة لايصال النصف الاخر الى مالكه. ولعله يقصد بذلك مجرد التنظير والتقريب الى الذهن.

وعلى اي حال فتارة يفترض دعوى السيرة العقلائية على قاعدة العدل والانصاف وحجيتها في باب القضاء ـ ولعله المقصود للسيد الاستاذ، كما يشهد لذلك تنظيره بمسألة اختيار الحاكم ايصال نصف

---

(١) المقصود بذلك ماورد في «الوسائل ج١٣ باب١٢ من الصلح ص١٧١» عن السكوني عن الصادق(ع) عن ابيه(ع) في رجل استودع دينارين، فاستودعه آخر ديناراً، فضاع دينار منها، قال يعطى صاحب الدينارين ديناراً و يقسّم الاخر بينهما نصفين، والسند ضعيف بالنوفلي.

المال بصرف النصف الاخر- واخرىٰ يفترض دعوىٰ السيرة على ذلك، وحجية القاعدة في نفسها و بغض النظر عن باب القضاء. ولا تلازم بين حجية الشيء في نفسه، وحجيته في مقام القضاء والحكم، فاليمين مثلاً حجة في مقام الحكم وليس حجّةً في نفسه، والاستصحاب حجة في نفسه وليس حجة في مقام الحكم.

اما الدعوىٰ الاولى: وهي دعوىٰ السيرة على قاعدة العدل والانصاف في مقام فصل الخصومة، فان ثبتت لم تفدنا شيئاً، لان هذه السيرة مردوعة باطلاق الاخبار المستفيضة الدالة على ان القضاء انما هو بالبينات والأيمان، فانها ناظرة الى اسقاط كل مايجعل فاصلاً للخصومة عدا البينة واليمين عن درجة الاعتبار، فلايمكن اثبات جواز فصل الخصومة بشيء آخر الّا بالنص الخاص، لاالسيرة العقلائية(١). وعلى اي حال فلاحاجة لنافي باب فصل الخصومة الى هذه السيرة، لدلالة النص الخاص على قاعدة العدل والانصاف فيه، حيث ورد في فرض تعارض البينتين وعدم مرجح لاحدهما على الاخرىٰ الحكم بالتنصيف(٢).

---

(١) قديفسّر قوله: «انما اقضي بينكم بالبينات والايمان» وفق مناسبات الحكم والموضوع بحصر ادلة تشخيص الحق في باب الترافع بالبينة والايمان. بينما قاعدة العدل والانصاف لا تستعمل لتشخيص الحق، بل تستعمل بعد فرض تردد الحق بين من يقسّم المال عليهم بالعدل والانصاف.

(٢) من قبيل ماورد عن غياث بن ابراهيم بسند تام عن ابي عبدالله علي السلام، أن أمير المؤمنين(ع) اختصم اليه رجلان في دابة، وكلاهما أقاما البينة انه انتجها، فقضىٰ بها للذي في يده، وقال: لولم تكن في يده جعلتها بينهما نصفين. (الوسائل ج١٨ باب١٢ من كيفية الحكم، ج٣ ص١٨٢) الا انه يوجد بهذا الصدد ايضاً مادل على القرعة، كما ورد بسند تام عن سماعة قال: ان رجلين اختصما الى علي(ع) في دابة، فزعم كل واحد منهما انها نتجت على مذوده، واقام كل واحد منهما بينة سواء في العدد، فاقرع بينهما سهمين، ←

ومقتضىٰ الجمود على اللفظ وان كان هوالاقتصار في فصل الخصومة بهذه القاعدة على خصوص فرض تعارض البينتين المتساويتين، دون مالم تكن هناك بينه اصلاً، لكن الظاهر عرفاً من الكلام ان الحكم بالتنصيف يكون بنكتة ان البينتين بعدالتعارض وعدم المرجح كالعدم، فتتجه حجية هذه القاعدة في مقام فصل الخصومة حتىٰ مع عدم وجود البينة.

واماالدعوىٰ الثانية: وهي دعوىٰ قيام السيرة على حجية قاعدة العدل والانصاف في نفسها، فهي ممنوعة بكلاجانبيها التكليفي والوضعي.

والحاصل ان السيرة ان سلّمت، فانما تسلّم في مورد فصل الخصومة، ولاحاجة اليها هناك، للردع اولاً، وللنص الخاص ثانياً، ولا تسلّم في غير باب فصل الخصومة.

ونقول بعنوان بيان نكتة الفرق (ان وجدت سيرة في باب الخصومة) لابعنوان اقامة البرهان: ان الفارق بين باب الخصومة وغيره ان في ذاك الباب، كان المطلوب فصل الخصومة ورفعها، والتنصيف يصلح لذلك، فقامت السيرة على التنصيف. وهذا بخلاف فرض عدم الخصومة.

يبقىٰ الكلام فيما هوالحكم بالنسبة لهذا المال في غير باب الخصومة، فنقول: تارة يفرض الكلام فيما هوحكم الشخص الثالث الذي بيده هذا الدرهم المردد مالكه بين شخصين، واخرىٰ يفرض الكلام بالنسبة لنفس الشخصين اللذين تردد المال بينهما.

فعلّم السهمين كل واحدٍ منهما بعلامة... الى ان قال: فخرج سهم احدهما فقضىٰ له بها (نفس المصدرج ١٢ ص١٨٥).

اما الكلام بالنسبة للشخص الثالث: فقد يقال انه يجب على هذا الودعي ايصال الدرهم الى مالكه، لأدلة وجوب ردّ الامانات الى اهلها. وعليه يدور امره بين الموافقة الاحتمالية المقرونة بالمخالفة الاحتمالية، وذلك بايصال الدرهم الى احد الشخصين، و بين الموافقة القطعية في نصف الدرهم المقرونة بالمخالفة القطعية في النصف الاخر، وذلك بالتنصيف. وهنا يمكن ان يقال بلزوم اختيار الشق الاول، لوجهين:

الوجه الاول: ماهو المختار في سائر موارد العلمين الاجماليين، من انه اذا دار الامر بين الموافقة القطعية لاحدهما المقرونة بالمخالفة القطعية للاخر، و بين الموافقة والمخالفة الاحتماليتين لهما، تعيّن الثاني. لان العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية، دون وجوب الموافقة القطعية، وذلك بنكتة تعلق العلم بالجامع، فيجب امتثاله، و يكفي في ايجاد الجامع ايجاد احدهما(١).

و يرد عليه: ان تعلق العلم بالجامع الذي نسبته الى كلا الطرفين على حدٍ سواء انما هو فيما نسمّيه بالعلم الاجمالي البسيط، كما لو علمنا اجمالاً بوجوب الظهر او الجمعة. أما فيما نسمّيه بالعلم الاجمالي المعقّد، وهو ما علم فيه بتعلق التكليف بالشيء بالاضافة الى عنوان، كوجوب اكرام العالم بما هو عالم، وكان التردد في انطباق هذا العنوان على هذا

---

(١) لعل مقصوده -رضوان الله عليه- من كون المختار علّية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية، كونه مختاراً له على المبنى المشهور من علّية البيان للتنجيز ولو كان اجمالياً، والا فسياتي منه(رحمه الله) ان المختار انه بناء على قاعدة قبح العقاب بلابيان يكون العلم الاجمالي مقتضياً لحرمة المخالفة القطعية فحسب في العلم الاجمالي البسيط، ولوجوب الموافقة القطعية ايضاً في العلم الاجمالي المعقّد. و بناءً على انكار تلك القاعدة يكون مقتضياً لحرمة المخالفة القطعية ولوجوب الموافقة القطعية مطلقاً.

الطرف اوذاك الطرف، كما لوعلمنا اجمالاً بعالمية احد الشخصين، فهنا ليس العلم متوقفاً على الجامع الذي نسبته الى الطرفين على حدٍ سواء، بل نفذ العلم بالتكليف الى عنوان (وهو اكرام العالم) ليست نسبته اليهما على حدٍ سواء، وانما ترددنا نحن في انطباقه. فما تنجّز بالعلم انما هو اكرام العالم، وهو اكبر من الجامع الذي يعبّر عنه بمثل احدهما. وسياتي في محله انشاءالله تفصيل الكلام في الفرق بين القسمين. وما نحن فيه من هذاالقبيل، اذ وجب ردّ المال الى المالك بماهو مالك، وتردد لدينا انطباقه بين هذا وذاك.

الوجه الثاني: انه رغم نفوذ العلم بالوجوب الى ردّ المال الى المالك بماهو مالك ـ ولذالم نقبل بالوجه الاول ـ يمكن الترخيص في مخالفة ذلك مخالفة احتمالية، ولايمكن الترخيص في مخالفتها مخالفة قطعية ولو في احد النصفين، وذلك لان الترخيص في المخالفة الاحتمالية حكم ظاهري قابل للجمع مع الحكم الواقعي بوجه يجمع به بين الاحكام الظاهرية والواقعية، اما الترخيص في المخالفة القطعية فغير ممكن. فلابدّ من ارجاعه الى تقييد الواقع، اذيشترط في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي عدم القطع بمخالفته للواقع، فاطلاق دليل الحكم الواقعي يطرد الترخيص في المخالفة القطعية(١).

---

(١) لعل هذا ايضا مبنيّ على مبنىٰ القوم من ان العلم الاجمالي كالتفصيلي في عليته للتنجيز، ولكن مع ذلك يمكن الترخيص في المخالفة الاحتمالية في مورد العلم الاجمالي، كما رخص فيها في مورد العلم التفصيلي بمثل قاعدة الفراغ وغيرها. الا ان الواقع ان نفس النكتة التي جعلت الترخيص في المخالفة الاحتمالية جائزاً في مورد العلم الاجمالي والتفصيلي، جعلت الترخيص في المخالفة القطعية في مورد العلم الاجمالي جائزاً ايضاً، وسيأتي منه (رحمه الله) منع كون العلم الاجمالي علّة تامة لحرمة المخالفة القطعية. وتفصيل الكلام يتضح في الابحاث الاتية في محلها انشاءالله.

الاان تمام ماذكرناه الى هنا كان مبنياً على دعوىٰ وجوب ايصال المال الى مالكه على هذا الودعي.

لكن التحقيق انه لادليل على وجوب ذلك عليه، بل انما يجب عليه التخلية بين المال ومالكه، بان يقول لهما مثلاً: كل من كان منكما مالكاً لهذا المال فليأخذه. واما وجوب ايصال المال الى المالك فلادليل عليه سوىٰ امرين:

احدهما: قاعدة على اليد ماأخذت حتىٰ تؤدي. والصحيح ان عمدة الدليل عليها هي السيرة العقلائية، والتي لا تقتضي فيما نحن فيه اكثر من التخلية بالشكل الذي اشرنا اليه.

وثانيهما: دليل وجوب رد الامانات الى اهلها. والتحقيق انه ليس المستفاد منه عرفاً لزوم الايصال، ولذا لم يفت الفقهاء بانه يجب على الأمين حمل المال الى باب دارصاحبه، وانما قالوا بوجوب التخلية عليه، وهذا هوالمفهوم عرفاً من دليل ردّ الامانات. والتخلية بين المال والمالك -بمعنىٰ رفع المانع من ناحية نفسه عن اخذالمالك- يحصل برفع الحاجب بين المال وكلا هذين الشخصين. نعم لايحصل بذلك رفع مانع احتمال مالكية ذاك الشخص الاخر الذي ليس في الحقيقة مالكاً، لكنه لايقدر على رفع هذا المانع حتىٰ يجب عليه، الابان يقرّ بعدم مالكيّة الشخص الاخر، فيكون اقراره حجة من باب حجية اقرار ذي اليد، ولكن لايجوز له هذا الاقرار لفرض كونه شاكاً. بل لوفرض امكان رفع هذا المانع لم يجب ايضاً رفعه، اذ دليل وجوب رد الامانات الى اهلها لايدل على وجوب التخلية بمعنىٰ يشمل ذلك، وانما يدل على وجوب التخلية بمعنىٰ رفع المانع من قبله فقط(١).

---

(١) بل الظاهر ان المفهوم منه اكثر من هذا، فلوكان يعلم ان هذا المال لزيد وليس ←

واما الكلام بالنسبة لمن تردد بينهما المال: فلو ارادا الصلح، اورفع احدهما اوكلاهما اليد عن المال فلا كلام، والا فإن كان كل منهما يدّعي القطع بانه المالك خرجت المسألة عمّا نحن فيه، وعليهما ان يرفعا النزاع الى الحاكم، وقد مضىٰ أنّ الحاكم يحكم بقاعدة العدل والإنصاف. وإن كان كل منهما يحتمل كون المال له فبعد ماعرفت من عدم حجية قاعدة العدل والإنصاف في غير باب الحكومة لايبقىٰ شيء عدا القرعة، وتصل النوبة اليها.

واما القول الثاني: وهوالتثليث، فمنشأه القول بحصول الشركة بالامتزاج، وهل هذه الشركة ظاهرية اوواقعية؟ فمقتضىٰ كلام صاحب الجواهر (رحمه الله) انهاظاهرية، والذي دعاه الى المصيرعلى ذلك ماتسالموا عليه من كون الامتزاج موجباً للشركة من ناحية، ومن كون عقدالشركة موجباً للشركة ايضاً مشروطاً بالامتزاج من ناحية اخرىٰ. فيرد الاشكال بان الامتزاج لوكان وحده موجباً للشركة فافتراض كون عقدالشركة مشروطاً بالامتزاج موجباً للشركة ضمّ للحجر في جنب

لعمرو، لم يكن يكفي بان يخلّي بين هذا المال وبينهما و يبقيهما حائرين بشان هذا المال، بل كان عليه ان يشهد بالواقع. وشان السيرة العقلائية على قاعدة اليد ايضاً كذلك. نعم في خصوص مانحن فيه باعتباره غير قادر على شهادة من هذا القبيل الابأن يشهد بغير علم لايفهم عرفاً من دليل وجوب رد الامانات الى اهلها وجوب الشهادة بغير علم عليه، فيكتفي بالتخلية بين المال و بينهما. نعم لوكان كل منهما مصمماً على ان يستأثر بالمال، فالتخلية بين المال و بينهما (لابينه و بين المالك) ايجاد للحاجب عن المال، ومعه لا تتم التخلية الواجبة في الحالات الاعتيادية. لكن في فرض الشك والتردد بينهما لادليل على وجوب التخلية بالمعنىٰ الشامل لعدم ايجاد حاجب من هذا القبيل، لامن السيرة العقلائية، ولامن دليل ردّ الامانات الىٰ اهلها. اما السيرة العقلائية فلعدم ثبوتها على ذلك في مثل المقام، واما دليل رد الامانات فهو ايضاً ينصرف عن ذلك في مثل المقام بالمناسبات العقلائية.

الانسان. ففراراً من هذا الاشكال افترض ان الامتزاج انما يولّد الشركة الظاهرية، بينما لوانضمّ اليها العقد أصبحت الشركة واقعية.

اقول: ان كون الشركة ظاهرية فيمانحن فيه غير متصور، اذ لولم يكن الامتزاج موجباً للشركة الواقعية اذن نحن نعلم بان كل مال قدبقي في ملك مالكه، ومعه كيف نفترض الشركة الظاهرية؟ ولامجال للحكم الظاهري مع القطع بالخلاف!!

والواقع ان دليله على كون الامتزاج شرطاً لحصول الشركة بالعقد هوالاجماع، ونحن لانراه في المقام بنحو يكشف عن رأي المعصوم وتحقيق المقياس في ذلك يرجع الى بحث الاجماع.

والدليل الصحيح على كون الامتزاج موجباً للشركة هوالسيرة العقلائية، وهي لم تثبت في مطلق الامتزاج وانما ثبتت فيما اذا كان الامتزاج بين الشيئين بنحو يأبىٰ العرف عن كون المركّب موضوعين لحكمين بالملكية، كما في امتزاج الماء بالماء، اما امتزاج الدرهم بالدرهم فليس كذلك. وحتى لوكان دليلنا على الشركة هوالاجماع فالقدر المتيقن منه هوالامتزاج بالشكل الاول.

ومن هنا ينحل الاشكال الموجود في الجمع بين الفتوى بكون الامتزاج موجباً للشركة، والفتوىٰ بكون تأثير العقد في ايجاد الشركة مشروطاً بالامتزاج ـ لوسلّمنا الاعتماد على الاجماع المستدل به في المقام ـ وذلك لان الامتزاج الموجب للشركة انما هوالامتزاج بالنحو الاول، سنخ امتزاج الماء بالماء، والقدر المتيقن من اشتراط الامتزاج في نفوذ عقد الشركة هوادنىٰ مراتب الامتزاج، الثابت في مثال الدرهم. لان الدليل على اشتراط الامتزاج ليس لفظياً، وانما هودليل لُبيّ لابدّ فيه من الاقتصار في مقام تقييد اطلاقات نفوذ عقد الشركة على القدر المتيقن.

واما القول الثالث: وهو تحكيم القرعة. فقد ظهر حاله مماسبق، فانه

ان اريد القرعة بمعنىٰ حكم القاضي بذلك فقد عرفت ان القاضي يجب ان يحكم بقاعدة العدل والانصاف، بحكم النص، وان اريد القرعة بالنسبة للشخص الثالث الودعي فقد عرفت انه ليس عليه سوىٰ التخلية بينهما و بين المال. وان اريد القرعة بالنسبة لنفس الشخصين الشاكّين فقد عرفت صحتها في ذلك.

واما الفرض الثاني: وهو كون الاشتباه بسبب النسيان من دون اي خلط وامتزاج في المقام، فهذا حاله حال الفرض الاول في تمام مامضىٰ، عدا ان القول الثاني وهوالشركة لامجال لتوهمه هنا.

هذا تمام الكلام في هذا الفرع من الناحية الفقهية.

واما افتراضه نقضاً على حجية القطع وعدم الردع عنها، فخلاصة الكلام في ذلك:

انه بناء على القول الثالث وهوالقرعة لا توجد في المقام مخالفة للعلم كماهو واضح. وكذلك الحال بناء على القول الثاني وهوالشركة، لما عرفت من ان الحق هوان الشركة واقعية لاظاهرية.

واما بناءً على التنصيف لقاعدة العدل والانصاف فهنا قديؤدي العمل بآثار القاعدة الى الانتهاء الى مخالفة العلم، كمالو وقع النصفان في يدشخص ثالث، فهو يعلم اجمالاً بعدم مالكيته لهما، وكما لواشترىٰ بهما جارية، فهو يعلم تفصيلاً بعدم الملكية المستقلة، وحرمة الوطئ. لكننا نلتزم في مثل هذه الموارد بحرمة المخالفة، ونقتصر في مقام العمل بقاعدة العدل والانصاف وترتيب آثارها على مالا يلزم منه مخالفة العلم بعد ثبوت منجزية العلم خصوصاً فيما اذا كان دليل القاعدة خصوص السيرة، فان ثبوتها على ترتيب مثل هذه الآثار ممنوع.

الفرع الثاني:

ما لو وقع الخلاف في الثمن أو المثمن، كما لو قال البايع بعتك كتاب الجواهر بعشرة دراهم، وادعىٰ المشتري: انك بعتني كتاب الحدائق بهذا الثمن، ولم يكن لاحدهما بيّنة، فالمورد مورد التحالف. فان حلفا حكم الحاكم للبايع بالكتابين، وللمشتري بالثمن. فلووقع الكتابان في يد ثالث علم اجمالاً بعدم مالكيته لهما، ولو اشترىٰ بهما جارية علم تفصيلاً بعدم مالكيته لها بالاستقلال، وعدم حلّية الوطئ.

وذكر السيد الاستاذ: انه مع التحالف اما ان نقول بالانفساخ الواقعي، اوالظاهري. فان قلنا بالاول فلااشكال في المقام، وان قلنا بالثاني فان كفىٰ تصرف ذي اليد ظاهراً في جواز تصرف غيره واقعاً فلااشكال ايضاً، والا التزمنا بلزوم اجتناب الشخص الثالث.

اقول: تارة يقع الكلام في التحالف، واخرىٰ في الانفساخ الظاهري، وثالثة في الانفساخ الواقعي، ورابعة في النقض بالمسالة على حجية القطع.

اماالاول: وهو ثبوت التحالف هنا وعدمه، فهو مبتن على تحقيق نكتة في بحث القضاء، وهي انه لااشكال في ان البينة على المدعي والحلف على المنكر. فالتحالف انما يكون فيما لوكان كل منهما منكراً بلحاظ، اما اذا كانا مدعيين من دون ان يصدق عليهما عنوان المنكر فلامعنىٰ للتحالف.

ولااشكال في ان كل واحد منهما منكر في ذاته، اي انه ينكر بيع احد الكتابين، وهو يطابق اصالة عدم البيع. الاان هذا الاصل معارض للاصل في دعوىٰ الطرف الاخر. فان قلنا: ان المقياس في

الانكار هومطابقة الكلام للاصل اوالدليل في ذاته، و بغض النظر عن المعارض الذي قديثبت في دعوىٰ الطرف الاخر، اذن فكل منهما مدّع ومنكر، ويجري التحالف.

وان قلنا: ان المقياس في الانكار هوالمطابقة للاصل اوالدليل الذي يكون حجة بالفعل، ولا تكفي الحجية الشأنية -اي الحجية لولا المعارض- اذن فهما مدعيان، ولامجال للتحالف. والمختار في باب القضاء -على ماتذكر- هوالاول، فكل منهما مدّع ومنكر، والخصومة في الحقيقة منحلّة الى خصومتين بعدد البيعين اللذين اختلفا بينهما، فكل منهما مدّع في احدى الخصومتين ومنكر في الاخرىٰ. ومن هنا يأتي التحالف.

واما الثاني: فالانفساخ الظاهري هنا -لوانكرنا الانفساخ الواقعي- مستحيل، للعلم بمخالفته للواقع. فان كان هناك انفساخ فهوالانفساخ الواقعي(١).

واما الثالث: فيمكن الاستدلال على الانفساخ الواقعي في مطلق موارد التحالف في باب التنازع في المعاملات بوجوه ثلاثة:

الوجه الاول: ان نفس التحالف يقتضي الانفساخ، من ناحية ان التحالف انما ثبت في باب القضاء لإنهاء الخصومة، ولولم تنفسخ المعاملة تكون الخصومة ثابتة على حالها.

و يرد عليه: ان إنهاء الخصومة في باب القضاء ليس بمعنىٰ رفع موضوع الخصومة، بل بمعنىٰ ان حكم الحاكم يفرض عليهما ترك التخاصم، اي لايجوز لاحدهما ان يخاصم الاخر، ويجب عليه السكوت

---

(١) قديقصد بالانفساخ الظاهري نفي تحقق كل واحد من البيعين ظاهراً، واحتمال مطابقة كل من الحكمين للواقع موجود، وان علم اجمالاً بمخالفة احدهما له.

والصبر حتىٰ لوعلم بانه حكم عليه حكماً غير مطابق للواقع، وانه هوعلى الحق. فلو حكم عليه مثلاً بان المال المتنازع فيه لصاحبه لم يجز له ان يسرقه من صاحبه لعلمه بانه له، واما انتفاء اصل منشأ الخصومة فليس هوالمقصود من قوانين باب الترافع.

الوجه الثاني: تطبيق قانون (تلف المال قبل قبضه من مال بايعه) على المقام، بدعوىٰ ان من كان دعواه غير مطابق للواقع قد عجّز الاخر عن اخذ ماله ومطالبته به، اذبحكم الحاكم قدحرم عليه مطالبته بالمال، وهذا بحكم تلف المال عليه، والتلف قبل القبض من مال البايع. وقدفسرّوا هذه القاعدة بالانفساخ.

و يرد عليه: ان لوسلّم(١) ذلك فهو لايعمّ مطلق موارد التحالف في باب المعاملات، لثبوت القاعدة بنص خاص في باب البيع قبل القبض. وربما يكون الترافع في غير البيع، وربما يكون بعد القبض.

الوجه الثالث: ان المعاملة تنفسخ بعد التحالف للغوية بقائها، لعدم ترتب فائدة عليها عندئذٍ.

و يرد عليه: انه تترتب على بقائها عدة ثمرات(٢) منها انه لواهتدىٰ بعد ذلك من كان على خطأ وأقرَّ بالحق اعطىٰ مال صاحبه لصاحبه، واخذ ماله. وهذا بخلاف فرض الانفساخ.

والتحقيق: انه لاوجه للقول بالانفساخ بقول مطلق في تمام موارد التحالف في المعاملات. نعم نثبت فيما نحن فيه الانفساخ بمقدمتين:

اولى: ان من كان محقاً منهما قدحصل له خيار تخلف الشرط الضمني، لانه انحرم من ماله بحكم الحاكم بسبب دعوىٰ صاحبه،

---

(١) ولا نسلّمه.

(٢) على ان مجرد عدم ترتب الثمرة على البقاء لامبرر لايجابه للانفساخ، غاية ماهنا انه لايمكن ايضاً نفي الانفساخ بالاستصحاب لان الاستصحاب مشروط بالثمرة العملية.

والمعاملة تشتمل على شرط ضمني للتسليم والخيار(١) في فرض عدم التسليم، فكل واحد منهما بحسب دعواه يكون ذاخيار على اساس عدم تسليم صاحبه العوض.

الثانية: ان الظاهر عرفاً من هذه الدعوىٰ والمرافعة هوعدم رضا كل واحدٍ منهما بالمعاملة ان لم يثبت مقصوده(٢).

وهذا كاف في حصول الانفساخ عند جواز الفسخ، سنخ ماقال الفقهاء من ان انكار الوكالة فسخ لها، وانكار الطلاق رجوع الى الزوجية. وعليه فكل واحدٍ منهما يكون بحسب دعواه فاسخاً. هذا حالهما. واما حال الشخص الثالث فهو يعلم اجمالاً بان أحدهما ذوخيار، وان صاحب الخيار قدفسخ المعاملة، فيجوز له شراء كلا الكتابين.

واما الرابع: فقد ظهر انه لامجال للنقض بهذه المسألة على حجية القطع، لتحقق الانفساخ واقعاً. واما لوانكر مامضىٰ من الظهور العرفي فمن الممكن لهما حلّ الاشكال بالفسخ، بعد ماعرفت من ثبوت الخيار. فان فسخا لم يبق اشكال في المقام، وان لم يفسخا التزمنا بعدم جواز مخالفة القطع، وحرمة تصرف الثالث ومحظورية وطئ الجارية المشتراه بهما(٣).

---

(١) الشرط الضمني ليس منصباً على الخيار، بل هومنصب على التسليم، ومع عدمه يحصل خيار تخلف الشرط.

(٢) بل الظاهر من ذلك انما هوعدم رضا كل واحدٍ منهما بالمعاملة التي يدعيها الاخر لوكانت حقاً، اي ان انكار تلك المعاملة يدل على عدم الرضا بها. سنخ ماقالوا في انكار الوكالة وانكار الطلاق. اما عدم الرضا بالمعاملة التي يدّعيها هو ـ لوكانت حقاً ـ لمجرد انها لم تثبت بحكم الحاكم فلاموجب لاستظهاره. نعم يمكن ان يقال: ان ظاهر الحال عدم رضا اي واحد منهما بمعاملة حُجر فيها شرعاً عن التصرف فيما انتقل اليه.

(٣) لاادري لماذافرض استاذنا الشهيد (رحمه الله) الاشكال بالنسبة للشخص الثالث، ←

الفرع الثالث-

لوعلم شخصان إجمالاً بجنابة أحدهما أجرى كل واحدٍ منهما اصالة عدم الجنابة بشأن نفسه مع أنّ هذا قد يوجب مخالفة العلم كما لو اقتدىٰ أحدهما بالاخر.

بينما يوجد لنفس المشتري -بعد فرض علمه اجمالاً بتحقق احد البيعين- العلم التفصيلي بان الثمن ليس له؟! فان حلّ اشكاله بوجه من الوجوه لم يبق اشكال بالنسبة للشخص الثالث، والافأصل الاشكال يكون بالنسبة للمشتري بلحاظ مخالفة العلم التفصيلي وبالنسبة للبايع بلحاظ الكتاب الذي يعلم انه قدخرج من ملكه.

والواقع ان القاضي لوعلم بتحقق احدالبيعين وقلنا ان علمه بهذا الموجب للتعارض بين اصالة عدم تحقق هذا البيع واصالة عدم تحقق ذاك البيع يوجب عدم التحالف، لسقوط الاصلين، وصلت النوبة الى الحكم بالقرعة، ومعه لااشكال في المقام بالنسبة للشخص الثالث. واما بالنسبة للبايع لوخرجت القرعة على خلاف مايعتقد فلااشكال عليه في تصرفه في الثمن، لانه ملكه على كل حال، ولافي الكتاب الباقي لديه حتىٰ لوكان أغلىٰ قيمة من الكتاب الذي أخذ منه، لأنّ صاحبه راضٍ بخسارة هذا الكتاب لقاءَ حصوله على ذاك الكتاب، وهذا كافٍ في أن يحق له التملّك وسقوط احترام يد صاحبه بهذا المقدار، أما لولم يكن أغلىٰ فمن الواضح أنه يحقّ له تملّكه بالتقاصّ وكذا الحال بالنّسبة للمشتري في تصرفه في الكتاب الذي أُعطي له لوخرجت القرعة على خلاف مايعتقد.

أمّا لولم يعلم القاضي اجمالاً بصدق احدىٰ الدعويين أوعلم بذلك ولكن مع هذا حكمنا بالتحالف، فالقاضي يحكم بنفي كل واحد من البيعين وفق الحلف، وهذا نفي ظاهريّ للبيع، وبعد ذلك سيكون للمحقّ خيار الفسخ، فان فسخ لم يبق إشكال في المقام، وإن لم يفسخ كان من حقّه التّصرف في المال وتملّكه بعد أن كان صاحبه يرضىٰ بهذا في مقابل أن يتمكن من المال الأخر، إذ قد أسقط احترام يده بهذا المقدار. فان تملّكَ ارتفع الأشكال عن التصرفات الموقوفة على الملك ايضاً، وإلّا فالأشكال يبقىٰ بلحاظ التصرفات الموقوفة على الملك. أمّا إذا باعه فظاهر البيع أنّه تملكه، وهذا حجة للشخص الثالث باعتباره يأخذ المال من يد ذي اليد.

أقول: نحن لانكتفي بقولنا: (لايجوز لأحدهما الإقتداء بالأخر للزوم مخالفة العلم)(١)

بل نقول: لاتجري اصالة عدم الجنابة بشأن أيّ واحد منهما عند كون طهارة الأخر ذا أثر ترخيصيّ لهذا حتّىٰ لولم يقتد به. فمثلاً لوجاز لكلّ واحد منهما الإقتداء بالأخر على تقدير عدم الجنابة حصل له العلم الإجمالي بأنّه إمّا يجب عليه الإغتسال أو يحرم عليه الاقتداء بالأخر، وهذا علم إجمالي منجّز.

نعم لولم يكن يترتب على طهارة الأخر أثر ترخيصي لهذا الشخص جرت بشأنه أصالة عدم الجنابة.

الفرع الرابع-

لواختلفا في كون نقل أحدهما للكتاب مثلاً إلىٰ ملك الاخر بالبيع أو الهبة. فادعىٰ المالك الأوّل البيع والمالك الثاني الهبة تحالفا وبقي الكتاب للأوّل.

وذكر السيّد الأستاذ (بعد إخراج فرض كون الهبة جائزة لظهور الإنكار -عندئذٍ- في الفسخ كما في إنكار الوكالة والطلاق)(٢): إنّ التحالف يوجب الإنفساخ فيكون الكتاب ملكاً للمالك الأوّل.

---

(١) قديقال: أنّ صحّة الصلاة ظاهراً للإمام تكفي للصّحّة الواقعيّة لصلاة المأموم فلامخالفة للعلم.

والجواب: أنّ صحّة الصلاة ظاهراً للإمام إنّما تكفي في الموارد المتعارفة للصحّة الواقعيّة لصلاة المأموم بنكتة عدم الإخلال بالركن. أمّا فيما نحن فيه فيقطع ببطلان صلاة المأموم، لأنّ بطلان صلاة الإمام واقعاً يوجب بطلان الإقتداء واقعاً، فالمأموم يعلم ببطلان اقتداءه واقعاً إمّا لجنابته أولجنابة الإمام، ومعه يكون ترك القرائة تركاً عمديّاً وهو مبطل للصلاة.

(٢) فيتحول النزاع الى النزاع في البيع وعدمه ولامعنىٰ للتحالف.

ومقصوده من التحالف هوالحلف على إنكار البيع وإنكار الهبة.

أقول: إنّ هذا الفرع ليس من موارد التحالف إلّا على بعض الفروض.

توضيح ذلك: أنّ في بحث القضاء كلاماً حول أنّ تشخيص المدعي والمنكر، هل يكون بنفس مصب الدعوىٰ او بالإلزامات التي يدّعيها احدهما على الآخر؟ والمختار هوالثاني ونحن نتكلّم هنا على كلا الفرضين فنقول:

أمّا على الفرض الأوّل ـ وهو كون تشخيص المدعي والمنكر بلحاظ مصبّ الدعوىٰ ـ فقد يُتوهّم أنّ الأوّل يحلف على عدم الهبة والثاني يحلف على عدم البيع.

والتحقيق: أنّ الثاني يحلف على عدم البيع والأول ليس له الحلف على عدم الهبة لأنّ تحالفهما فرع أن تكون هناك خصومتان:

خصومة حول البيع، وخصومة حول الهبة وليس الأمر كذلك. فإنّه وإن كان هناك تكاذبان، ولكن ليس كلّ تكاذب تطبّق عليه قوانين الخصومة، مثلاً: لوتكاذب شخصان في نزول المطر وعدمه من دون أن يكون ذلك مثمراً لثمر إلزامي لأحدهما على الأخر. فهل هذا يعتبر خصومة ترفع الى الحاكم؟!! طبعاً لا. والهبة في مانحن فيه من هذا القبيل، إذ لايترتّب على الهبة شيء عدا ملكيّة الكتاب التي هي مترتبة على البيع أيضاً، فكلاهما معترفان بها، وهما يختصمان حول البيع من ناحية أنه لوثبت البيع كان للأول إلزام الثاني بالثمن، وكان له أيضا خيار الفسخ عند منع الثّاني له عن الثمن وذلك على أساس تخلف الشرط الضمني.

ولو ثبت عدم البيع لم يكن للأوّل شيء من الإلزامين، وكان للثّاني إلزام الأوّل بعدم تأثير الفسخ لوفسخ. وأمّا التكاذب الواقع حول الهبة فليس إلّا من قبيل التكاذب في نزول المطر، إذ لايترتب على الهبة عدا

الملكيّة المعترف بها منهما على كل تقدير. وليس عدم استحقاق الثمن مترتّباً على الهبة وإنما هو مترتّب على عدم البيع الملازم للهبة، ولذا ليس عدم الخيار مترتّبا على الهبة بل على عدم الشرط الضمني الملازم للهبة.

إن قلت: لاإشكال أنّ يدالثاني وقعت على ماكان لغيره، وقد وقع الخلاف في أنّ وضع اليد على مال الغير، هل كان بتسليط مجّاني منه عليه فيترتّب عليه عدم الضمان، أو بلاصدور تسليط مجّاني منه عليه فيترتّب عليه الضمان؟ والتسليط المجّاني هنا منحصر بالهبة، فيترتّب على الهبة عدم الضمان، وعلى عدمها الضمان. فليس النزاع حول الهبة راجعاً الى صِرف التكاذب، بل يرجع الى باب الخصومة فإنّ اليد توجب الضمان عند عدم التسليط المجّاني، والتسليط المجّاني المختلف فيه هوالهبة.

قلت: ليس نفس عنوان وضع اليد عند عدم التسليط المجّاني موضوعاً للضمان، والتسليط المجّاني موضوعاً لعدمه، وليست قاعدة ثبوت الضمان في اليد مع عدم التسليط المجّاني إلّا أمراً انتزاعيّاً. والواقع أنّ موضوع الضمان أمران:

احدهما: العقد المعاوضي ودليل الضمان فيه هودليل صحّة ذاك العقد وهذا هوالمسمّىٰ بضمان المعاوضة، ويكون الضمان فيه بالقيمة المسمّاة في العقد.

وثانيهما: وضع اليد على مال الغير بلامعاوضة مع اجتماع شرائط أخرىٰ. وهذا هوالمسمّىٰ بضمان اليد، ويكون الضمان فيه بالمثل أوالقيمة، ودليل الضمان فيه هوالسيرة العقلائية أو رواية (على اليد ماأخذت حتىٰ تؤدّي) مثلاً لوتمّت.

وننتزع من مجموع هذين الموضوعين عنوان اليد على مال الغير بلا تسليط مجّاني. وإنّما الموضوع الحقيقي ماعرفته من الأمرين، والأمر الثاني منهما في مانحن فيه مقطوع العدم، والأمر الأول منهما ينطبق -فيما

نحن فيه- على البيع، وهو مصبّ الخصومة. وأمّا الهبة فليس حولها عدا صِرف التكاذب، والموافق قوله للاصل هومنكر البيع وهو المالك الثاني فيحلف ويأخذ الكتاب. ولايبقىٰ موضوع للنقض على حجّيّة العلم، إذ لم يقع الكتاب في يد من يعلم بعدم مالكيته وهو الأوّل.

هذا كلّه بناء على المبنىٰ المشهور في باب شرط الخيار من كونه عبارة عن إنشاء مستقل والتزام في الإلتزام.

أمّا بناء على أنّ شرط الخيار ليس إنشاءً مستقلاً بل هو تقييد للإنشاء الأوّل، وهو إنشاء الملكيّة وهو يعني أنّه انشأ ملكيّة ماقبل الفسخ فقط، لاالملكيّة المستدامة إلى مابعد الفسخ،(١) فالتكاذب في الهبة أيضاً يطبّق عليه قوانين باب الخصومة، إذلوكان قد وهب المال فقد ملّكه لمابعد الفسخ أيضا، بينما لوكان قد باع المال بيعاً فيه شرط الخيار على تقدير منع الثمن فقد ملّكه تمليكاً لماقبل الفسخ فقط. اذن فالنزاع في الهبة وعدمها يعني النزاع في التمليك الدائمي وعدمه، فكما أنّ منكر البيع يحلف على عدم البيع، كذلك منكر الهبة يحلف على عدم الهبة.

ولكن مع ذلك لايتمّ النقض على حجّيّة العلم. لالما ذكره السيّد

---

(١) لايخفىٰ أنّ توهم كون مانحن فيه من باب إنشاء ملكيّة ماقبل الفسخ فقط إنّما يكون على تقدير مجموع توهمين:

أحدهما: توهّم رجوع خيار تخلف الشرط الى خيار الشرط، أو توهّم أنّ في موارد الشرط الضمني يوجد شرط الخيار أيضاً على تقدير تخلف الشرط الأوّل. والواقع إنه لايوجد في المقام إلّا شرط ضمنيّ واحد وهو شرط التسليم، ولايوجد شرط الخيار على تقدير عدم التسليم، وليس خيار تخلف الشرط راجعا الى خيار الشرط وتفصيل ذلك موكول الى محله.

ثانيهما: توهّم أنّ شرط الخيار يعني تقييد إنشاء الملكيّة بما قبل الفسخ. والواقع أنّ البيع تمليك لذات العين من دون أخذ مفهوم زمانيّ فيه من الدوام كي يكون شرط الخيار استثناءً عن ذلك. وتفصيلُ ذلك أيضاً موكول إلى محله.

الأستاذ من أن التحالف يوجب الإنفساخ (فإنّك عرفت في الفرع الثاني أنّ وجوه اقتضاء التحالف للإنفساخ مطلقاً غير صحيحة. والوجه الخاص الذي ذكرناه في الوجه الثّاني لايأتي هنا، إذ هناك كنا نعلم إجمالاً بأنّ أحدهما ذوخيار، وكنّا نعلم بفسخ من له الخيار فبالتالي كنّا نعلم بحصول الإنفساخ. بينما في هذا الفرع لانعلم بثبوت الخيار إلّا على تقدير واحد، وهو كون العقد الواقع بيعاً، فلايمكن الحكم بثبوت الإنفساخ) بل لأنّه بعد التحالف إن فُرض عدم فسخ الأوّل فالكتاب يُعطىٰ للثاني للقطع بكونه ملكاً له فلااشكال، وإن فُرض فسخه إمّا صريحاً وإمّا بدلالة نفس هذه المرافعة والتحالف على عدم رضاه بالمعاملة إن لم يثبت مقصوده(١) فالكتاب يُعطىٰ للأوّل، ولاعلم بعدم مالكيته بعد الفسخ فلااشكال ايضاً.

وأمّا على الفرض الثّاني ـ وهو كون الميزان في تشخيص المنكر والمدّعي مطابقة الإلزامات للأصل ومخالفتها له بلانظر إلى مصبّ الدعوى فنقول: إنّ هناك إلزامات ثلاثة:

١ ـ إلزام الأوّل للثاني بالثمن.

٢ ـ إلزام الأوّل للثاني عند منع الثمن بحق الخيار.

٣ ـ إلزام الثاني للأول بعدم الخيار وبقاء الملكيّة بعد الفسخ. وأمّا اصل مالكية الثاني للكتاب فليس إلزاماً رابعاً في المقام لأنّ المفروض تسالمهما عليه.

أمّا الإلزام الأول، فلاإشكال في أنّ المنكر فيه هوالثاني، لأنّ مقتضىٰ الأصل عدم اشتغال ذمّته بالثمن، فيحلف على ذلك ولايعطي الثمن.

---

(١) هذاالبيان كما لم يكن وجيهاً في الفرع الثاني كما شرحناه. كذلك لايكون وجيهاً هنا. نعم يمكن أن نقول بماأشرنا إليه هناك أيضا من ظهور الحال في عدم رضاه بالبيع مع المنع الشرعي عن استلام الثمن.

وأمّا الإلزامان الأخيران، فهما متناقضان وأيّ منهما كان على طبق الأصل فالأخر على خلافه، وكون المطابق للأصل هوالأوّل أو الثاني متفرع على كون شرط الخيار(١) إنشاءً. مستقلاً والتزاماً في الإلتزام، أو كونه تقييداً لإنشاء الملكيّة ورجوع الأمر الى إنشاء ملكيّة ماقبل الفسخ فحسبُ. فعلىٰ الثاني يكون قول الأوّل هوالمطابق للأصل فيحلف على عدم إنشاء ملكيّة مابعد الفسخ وحينئذٍ له أن يفسخ وله أن لايفسخ.

فإن لم يفسخ وأبقىٰ الكتاب في ملك الثاني -رغم حرمانه من الثمن- لم يكن مورداً للنقض على حجّيّة العلم، فإنّ الكتاب قد أصبح في يد مالكه، وإن فسخ وأخذ الكتاب لنفسه لم يُعلم بعدم كونه ملكاً له كي يرد النقض على حجّيّة العلم.

وعلى الأوّل يكون قول الثاني هوالمطابق للأصل إذ الأصل عدم جعل الخيار الذي هو إنشاء جديد، إذن فالثاني منكر محض، والأول مدّع محض، وكلّ الأصول توافق قول الثاني. ولا تعارضُ الأصولُ الموافقة له استصحاب عدم الهبة لعدم ترتّب أثر عليه إلّا بإثبات البيع به تعويلاً على الأصل المثبت، ووضع اليد مع عدم التسليط المجاني ليس موضوعاً للضمان كي يكون إستصحاب عدم الهبة مثمراً من هذه الناحية كمامضىٰ بيان ذلك. والحاصل أنّ الثاني هوالمنكر فيحلف ويأخذ الكتاب بلا ثمن ولايُعلم بعدم مالكيّته كي تلزم مخالفة العلم.

الفرع الخامس:

لوأقرَّ بعين لزيد ثم أقرَّ بها لعمرو أعطيت العين للأوّل وغُرّم للثاني المثل أوالقيمة. إمّا لكون ذلك بدل التالف -كما هوظاهر كلام السيّد

(١) مضىٰ أنّ لايوجد فيما نحن فيه شرط الخيار وإنّما الموجود هوخيار تخلّف الشرط.

الأستاذ- أو لكونه بدل الحيلولة - كما هوالمختار-.

وغرامة المقرّ للقيمة أو المثل لعمرو ليست لمايستفاد من كلام السيّد الأستاذ من نفوذ إقراره الثاني بأنّ العين كانت لعمرو، بل لأنّ الإقرار الثاني حجة بحسب المدلول الإلتزامي لعدم وجود مانع عن حجّيّته بحسبه. أمّا المدلول المطابقي لإقراره فليس حجّة، إذهو إقرار لشخص بمال ثبت شرعاً كونه لشخص آخر غير المقرّ. والإقرار إنّما يكون حجّة على المقرّ لاعلى شخص آخر. وهذا الإقرار بلحاظ مدلوله المطابقي ليس إلّا من قبيل أن يقرّ شخص بمال في يد غيره لشخص ثالث، ومن الواضح إنّه لاأثر لهذا الإقرار. نعم لإقراره فيما نحن فيه مدلول إلتزامي يثبت على نفسه وهو إتلافه لمال الثاني، أوحيلولته بين المال ومالكه، فيغرّم البدل لعدم وجود مانع عن حجّيّة هذا المدلول الإلتزامي(١).

وعلى أيّ حال فالإشكال في مانحن فيه عبارة عن أنّه لواجتمعت العين والقيمة عند شخص واحد علم إجمالاً بعدم مالكيّته لأحدهما، ولو اشترىٰ بهما جارية علم بعدم مالكيّته لها بالملكيّة المستقلّةوعدم حلّهاله.

والجواب: إننا نلتزم بعدم جواز تصرّفه فيهما، وعدم حلّ الجارية، تحكيماً لقانون منجزيّة العلم.

وخلاصة الكلام إنّنا إنّما نعمل بأي قاعدة من القواعد أو ظاهر أيّ دليل من الأدلّة بمقدار لايخالف حكم العقل بمنجّزيّة العلم.

---

(١) وتبعية الدلالة الإلتزاميّة للمطابقية في الحجّيّة إنّما هي في حجّيّتها في الكشف عن المقصود لافي النفوذ والحجّيّة بذاك المعنىٰ لامانع عنها هنا بلحاظ الدلالة المطابقيّة. فإقراره يكشف عن إرادته للمعنىٰ المطابقي كمايكشف عن المعنىٰ الإلتزامي فلانمنع حجّيّة المدلول المطابقي، اللهمّ إلّا بنكتة أنّ الحجّيّة بحاجة إلى أثرعمليّ ولاأثرعمليّ للمدلول المطابقي وأنت تعلم أنّ سقوط المطابقيّ عن الحجّيّة بهذا المعنىٰ لايُسقطُ الإلتزامي عنها.

بحث القطع

التَّجرّي

١- حرمة الفعل المتجرّىٰ به .

٢- قبح الفعل المتجرّىٰ به .

٣- استحقاق المتجرّي للعقاب

٤- تنبيهات .

التجرّي

الأمر الثّاني: في التجرّي

وليس المراد به خصوص مخالفة القطع بالحكم الشّرعيّ، بل مخالفة مطلق المنجّز، سواء القطع اوالامارة اوالاصل الشّرعيّ اوالاصل العقلي، ولو باعتبار كون الشّكّ قبل الفحص، أوكان المنجز هوالحجّة على الحجّة كدلالة الإجماع اوالاستصحاب على حجّيّة خبر الواحد ـ مثلاً ـ المفروض دلالته على حكم إلزامي.

والكلام في التجرّي يقع في مقامات ثلاثة:

١ ـ في حرمة الفعل المتجرّى به وعدمه.

٢ ـ في قبح الفعل المتجرّى به عقلاً وعدمه.

٣ ـ في استحقاق العقاب عليه وعدمه.

وبعد ذلك يقع الكلام في تنبيهات المسألة:

حرمة الفعل المتجرّىٰ به

المقام الأوّل: في حرمة الفعل المتجرّىٰ به وعدمه، والدليل على حرمته تارةً: هو إطلاق الأدلة الأوّلية، وأُخرىٰ: قاعدة الملازمة، وثالثةً: الإجماع، و رابعةً: الأخبار.

اثبات الحرمة بالاطلاقات:

الدليل الأوّل: دعوىٰ شمول إطلاقات الأدلة الأولية للفعل المتجرّىٰ به، بمعنىٰ أن الخطابات الأولية تعلقت بالمعلوم لا بالواقع، فمثلاً (لا تشرب الخمر) يقصد به تحريم شرب معلوم الخمريّة لا تحريم شرب الخمر الواقعي، وهذا الوجه مختص بالشبهات الموضوعية، لوضوح عدم الإطلاق في الشبهات الحكمية.

وأحسن مايمكن أن يقال في تقريب هذا الوجه وأخصره: أنّ مثل قوله: «لا تشرب الخمر» وإن كان ظاهره ابتداءً حرمة شرب الخمر الواقعي، إذ (الخمر) موضوع لغةً للخمر بوجوده الواقعي لا لما هو معلوم الخمرية، لكن هناك قرينة عقلية دلّت على كون المراد حرمة شرب معلوم الخمرية، وهي أن عنوان شرب الخمر الواقعي لايمكن أن يكون متعلّقاً للتكليف، لانطوائه على

عنوان المصادفة للواقع، أي: إن هذا العنوان من نتيجة قضيّة: «أن هذا الشرب شرب للخمر واقعاً» والمصادفة خارجة عن تحت القدرة لخروج الخطأ عنها، وإلّا لما أخطأ أحد، ومايكون منطوياً على أمر خارج عن تحت القدرة لايمكن أن يتعلق به الحكم، لأن الحكم به لايخلوعن شوب التكليف بغير المقدور، فلابدّ من صرف الحكم إلى عنوان آخر لاينطوي على المصادفة، وهو عنوان شرب معلوم الخمريّة.

وللمحقّق النّائيني - قدّس سرّه - كلام طويل في بيان دليل شمول إطلاقات الأدلة الأولية للفعل المتجرّىٰ به، وهوعلى ما في أجود التقريرات عبارة عن مقدمات ثلاث، ونحن نذكرها هنا بتلخيص:

المقدمة الأولى - إن موضوعات الأحكام لابدّ أن تكون مفروضة الوجود خارجاً في الرتبة السابقة كي يحكم عليها بحكم.

المقدمة الثّانية - إن المحرك للمكلف نحوالاختيار والارادة هوالعلم لا الواقع.

وذكر (قدّس سرّه) في وجه دخل هذه المقدمة في المطلوب: أنه لوكان المحرك هوالواقع، ففي فرض التجري لايوجد محرّك في الحقيقة، لعدم الواقع، ولكن بما أن المحرّك هوالعلم، كان المحرّك موجوداً لوجود العلم.

وأجاب على هذه المقدمة: أوّلاً بمنع كون العلم هوالمحرّك، بل المحرّك هوالواقع بعد انكشافه بالعلم، لأن العلم إنما يكون دخيلا في موضوع المحرّكية والاختيار بما هو كاشف لا بما هوصفة، فلامحيص عن دخل المعلوم. وثانياً بأننا بعد التسليم نقول: إن العلم هوالداعي لإرادة ذاك الواقع والحركة نحوه ولايتقيد متعلّقها به.

المقدمة الثّالثة - إن حكم المولىٰ يكون لأجل تحريك العبد نحوالاختيار والارادة، فهوفي الحقيقة متعلق بالاختيار بالمعنىٰ الاسمي، والمتحصّل من هذه المقدمات: أن الحكم في مثل (لا تشرب الخمر) متعلق باختيار شرب

ما أحرز أنه خمر وهو ثابت عند التّجري.

وأجاب على هذه المقدّمة: بأن الاختيار ليس ماخوذاً بالمعنىٰ الاسمي، بأن يكون بنفسه ومن حيث هو متعلّقاً للتكليف، بل هو مأخوذ بالمعنىٰ الحرفي وطريقاً إلى المختار، فتعلق الحكم هو الواقع المختار لا نفس الاختيار.

أقول: إن المقدمة الأولىٰ أجنبية عن المقام إطلاقاً(١) وأمّا المقدمة الثانية وكذا الثالثة فقد أُفتا بشكل غير منتج للمطلوب:

أما المقدمة الثانية ـ فإن المدعىٰ إنما هو تعميم متعلق الحكم لمعلوم الخمرية، ولا يؤثر في ذلك كون المحرّك هو واقع الحكم أو العلم به. وكأنه ـ رحمه الله ـ جعل كون الحكم متعلقاً بالخمر الواقعي مفروغاً عنه، وتكلّم في أن المحرّك هل هو نفس الحكم أو العلم به، وهذا ـ كما ترىٰ ـ نقض لغرض مدّعى الإطلاق(٢).

وأما ما ذكره من دعوىٰ أن المحرّك هو الواقع لا العلم به، فإن أراد به المحرّك التكويني فمن الواضح أن الواقع لا يصلح للتحريك بهذا المعنىٰ وانما المحرّك هو العلم، ولو لم يكن العلم محرّكاً بل كان المحرّك هو الواقع لزم من ذلك كون تحرّك المتجري تحرّكاً بلا محرّك، لانه حينما شرب المايع بتخيل كونه خمراً قلنا: ما الذي حرّكة نحو شرب هذا المائع هل هو خمريته واقعاً، أو علمه بكونه

---

(١) وهذه المقدمة غير موجودة في تقرير الشّيخ الكاظمي ـ رضوان الله عليه ـ إلّا ببيان سيأتي إنشاء الله.

(٢) هذا التعليق من أستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ إنّما جاء نظراً إلى ما في أجود التقريرات في مقام بيان وجه دخل المقدمة الثانية في المطلوب، حيث أنّ تعبير أجود التقريرات في المقام يوحي إلى أنّ النظر في ماذكر في المقدمة الثانية من كون المحرك هو العلم لا الواقع الى الحكم، فكأن البحث يدور حول أنّ المحرك نحو الامتثال هو الحكم بوجوده الواقعي أو العلم به، إلّا أن الظاهر أن هذا تشويش في البحث وتقرير الشيخ الكاظمي ـ رحمه الله ـ خال عن هذا التشويش، وواضح في أن النظر إلى مسألة شرب الخمر، وأن المحرك للخمّار هل هو واقع الخمر أو العلم بالخمرية.

خمراً؟!. أما الثاني فهوخلف كون المحرّك هوالواقع لا العلم، وأما الأول فغير معقول، لأن المفروض عدم خمريته واقعاً، فهل تحرّك هذا المتجري بلامحرّك ؟!!.

نعم بالإمكان التعبير بأن المحرّك هوالمعلوم، على ان يقصد به المعلوم في أُفق النّفس، الّذي هوعين وجود العلم، أما وجوده في أُفق الواقع فلايعقل أن يكون محرّكاً.

وكون العلم دخيلاً في الموضوع على وجه الكاشفية لايستدعي دخل المعلوم في الموضوع على نحوالجزئية فضلاً عن الاستقلال، لما سيأتي ـ إنشاء الله ـ من أن القطع المأخوذ على وجه الكاشفية قديكون تمام الموضوع. وإن اراد به المحرّك المولوي فكون المحرّك المولوي هوالعلم أوالواقع مرتبط بالمقام الثاني الّذي سنبحث فيه عن قبح الفعل المتجرّىٰ به وعدمه، ولاعلاقة له بما نحن فيه فعلاً.

وأما المقدّمة الثالثة ـ فلأنه لا أثر في المقام لكون الاختيار بالنحوالّذي بينه مأخوذاً بالمعنىٰ الاسمي أوالحرفي، فإنه بعد أن فرضنا أن متعلق الاختيار هو شرب ماأحرز أنه خمر، لاشرب واقع الخمر، كان هذا كافياً لمدعىٰ الإطلاق وشمول الخطاب للمعلوم بالعلم المخالف للواقع، ولوفرض الاختيار مأخوذاً بالمعنىٰ الحرفي وأن الحكم تعلق بنفس المختار، فإن نفس المختار ـ حسب الفرض ـ هوشرب ما أحرزأنه خمر، وهذا ثابت في فرض التجرّي.

نعم لوجعل متعلق الاختيار نفس شرب الخمر أمكن دعوىٰ الفرق بين فرض أخذ الاختيار بالمعنىٰ الاسمي أوبالمعنىٰ الحرفي، بأن يراد بأخذه بالمعنىٰ الاسمي أخذ اختيار شرب الخمر بالمعنىٰ الثابت في فرض الخطأ أيضاً، مع أن نفس شرب الخمر غير ثابت في فرض الخطأ، ويراد بأخذه بالمعنىٰ الحرفي أخذه بالمعنىٰ الّذي يدور مدار واقع شرب الخمر وهوغير ثابت

في فرض الخطأ(١).

(١) لايخفىٰ أن الموجود في أجود التقريرات في المقام في غاية التشويش، والذي يغلب على الظّن هو: أن مافي تقرير الشيخ الكاظمي -رحمه الله- أفصح في توضيح مقصود المحقق النائيني -قدّس سرّه- وحاصل مايظهر من مجموع التقريرين بعد حذف التشويشات الموجودة في أجود التقريرات -التي منها مايترائىٰ كونه إضافة لمقدمة أجنبيّة تماماً عن المقام- هو: أن البرهان على شمول التكليف لفرض التجري يتألف من مقدمتين:

الأولى - إن التكليف ليس متعلقاً بالفعل وإنما هومتعلق بالإرادة، لأن إرادة المولى شأنها تحريك إرادة العبد، فكأن المولى عند طلبه يفترض أعضاء العبد أعضاء نفسه ويوجّه الإرادة نحو تحريكها.

والثانية - إن إرادة العبد لا تتعلق بالفعل بعنوانه الواقعي، وإنما تتعلق بماأحرز العنوان فيه، أي إنّ العلم أخذ موضوعاً في متعلق الإرادة، فمن شرب الخمر قد تعلقت إرادته بشرب ماعلم أنه خمر، والبرهان على ذلك هو: ضرورة أن الواقع لايحرك الانسان من دون انكشاف، فالعطشان قديموت عطشاً ولايمدّ يده إلى الماء ليشربه، لالشيء إلّا لعدم علمه بذلك، وقد لايفرّ الإنسان من الأسد إلى أن يفترسه، لالشيء إلّالعدم علمه بوجوده، وأنّ العلم يحرك الإنسان حتىٰ لوكان على خلاف الواقع، فيتحرك الإنسان نحوالماء الذي علم به، ولوكان في الواقع سراباً، ويهرب من الأسد الذي اعتقده ولوكان خيالاً.

فإذا ربطنا إحدىٰ المقدّمتين بالأخرىٰ كان الأمر كمايلي:

١ - تكليف المولى متعلق بالإرادة.

٢ - والإرادة متعلقة بماعلم به، لا بالواقع.

إذن فتكليف المولى متعلق بإرادة ماعلم أنه كذا، فالنّهي في لا تشرب الخمر مثلا متعلّق بإرادة شرب ماأحرز أنه خمر، وهذا ثابت في حالة التجري.

يبقىٰ في المقام شيء وهوأنه قديُسلّم بهذه النتيجة وهي: «أن النّهي متعلق بإرادة شرب ماأحرز أنه خمر» ولكن يُدعىٰ أنه يدخل في متعلق التكليف قيد المصادفة للواقع.

والجواب على ذلك -من قبل القائل بإطلاق الدليل لفرض التجري- هو: أن المصادفة أوالمخالفة للواقع أمر خارج عن الاختيار.

وإن شئت فاجعل هذا مقدمة إضافيّة على المقدّمتين السابقتين، فتكون المقدّمات ثلاث، إحديها: أن متعلق التكليف يجب أن يكون مقدوراً، فالمصادفة للواقع ليست داخلة تحت التكليف، وهذا الكلام موجود في تقرير الشّيخ الكاظمي -ره- لاباسم المقدمة، وفي ←

. . . . . .

أكبر الظّن أنّ هذه المقدمة الإضافية هي التي حوّلت بالتشويش إلى فكرة أن موضوع التكليف الخارج عن الاختيار يفرض مقدّر الوجود، كي يكون متعلق التكليف عبارة عن القطعة الاختيارية فحسب، وجُعلت أولى المقدمات الثلاث في أجود التقريرات.

أمّا أجوبة المحقّق النّائيني ـ ره ـ عن المقدمتين:

فقد أجاب عن دعوى تعلق التكليف بالإرادة لا بالفعل ـ لكون إرادة المولى محرّكه لإرادة العبد ـ بأنّه صحيح أن إرادة المولى محرّكه لإرادة العبد، ولكن ليست إرادة العبد بمعناها الاسمي هي المرادة للمولى، بل المراد هو الفعل الصادر بالإرادة والاختيار لا نفس الإرادة، والإرادة تكون مرادة بالمعنى الحرفي غير المستقل، والدّليل على ذلك في أجود التقريرات هو: أن مصبّ المصلحة والمفسدة هو الفعل، وفي تقريرات الشيخ الكاظمي، هو: أن الإرادة والاختيار مغفول عنها حين الفعل ولا يلتفت الفاعل إليها فلا تصلح لأن يتعلق بهما التّكليف. ومافي أجود التقريرات أتقن.

وأما المقدمة الأُخرى وهي تعلق إرادة العبد بالمعلوم لا بالواقع، أى أن العلم أُخذ في موضوع الإرادة فقد أورد عليه المحقّق النّائيني ـ رحمه الله ـ إيرادين:

الأول ـ إن الإرادة تتعلق بالفعل بوجوده الواقعي والعلم ليس دخيلاً في متعلّق الإرادة، صحيح أنه لولا العلم لما تحرك العبد نحو الفعل، ولكن هذا ليس بمعنى كون متعلق الإرادة هو المعلوم بوصف كونه معلوماً، بل بمعنى أن العلم من مقدمات وجود الدّاعي إلى الفعل، فلولا العلم لم يوجد داع إلى الفعل، وحينما يوجد العلم يتكوّن الدّاعي إلى الفعل وتوجد الإرادة المتعلقة بالفعل.

والثاني ـ أننا لو سلمنا أن العلم ماخوذ في موضوع الإرادة، وأن الإرادة تعلقت بالمعلوم بوصف كونه معلوما، قلنا: إن العلم هنا لم يصبح موضوعاً ومتعلقاً للإرادة بما هو صفة بأن يكون العلم موضوعيّاً صفتيّاً، وإنما هو موضوع للإرادة بوصفه كاشفاً عن المعلوم، أي: إن العلم هنا موضوعي طريقي، وإذا أخطأ العلم كما هو المفروض في موارد التجري لم يكن العلم طريقاً إلى واقع المعلوم، فلم يتحقّق موضوع العصيان.

وشيء من هذين الإيرادين لا يرد عليه مامضى عن أستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ من أنه لو كان المحرّك هو الواقع لزم في باب التجّري التحرك بلا محرك فليس المدّعى كون الواقع محرّكاً، فليكن المحرّك للإرادة هو العلم، وإنّما المدّعى أنّ متعلق الإرادة التي حرّكها العلم هو الواقع، أو المعلوم مع أخذ العلم موضوعاً بما هو كاشف.

←

والّذي ينبغي أن يذكر في مقام تقريب الاستدلال على شمول الخطابات الأولية لفرض التجرّي هوما بيّنّاه في مستهلّ البحث.

والجواب عليه: إن كون تعلق الحكم بالواقع مستلزماً للتكليف بالمحال ممنوع، وتوضيح ذلك: أن موضوعات الأحكام على قسمين:

الأوّل ـ مالا يطلب من المكلف إيجاده ويعتبر مفروض الوجود(١) كما في

نعم يرد على الإيراد الثاني ـ من كون العلم بعد التسليم مأخوذاً في الموضوع بماهو كاشف، فلايشمل فرض التجري ـ مامضى عن أستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ من أن كون العلم الموضوعي مأخوذاً بماهو كاشف لايستدعي كون الواقع جزء موضوع، بل بالإمكان كون العلم الموضوعي بماهو كاشف تمام الموضوع، وبتعبير أدق: إن كون العلم الموضوعي طريقياً لاصفتياً لايستدعي كونه جزء موضوع، ولاعدم انفكاكه عن الواقع بدعوى أن الكاشف لاينفك عن المنكشف، فإن كاشفية العلم ثابتة حتى عندالخطأ.

كماأن هناك ملاحظة أخرى في البحث على المقدمتين اللتين جعل البرهان مؤلفاً منهما، وهي أن واحدة منهما وهي فرض أنّ الإرادة والاختيار تتعلّق بالعلم ولا تتعلّق بالفعل كافيه ـ لوتمت ـ في اثبات المطلوب ـ من شمول الحكم لفرض التجري ـ بلاحاجة إلى ضمّ المقدمة الأخرى إليه وهي كون التّكليف متعلقاً بالإرادة لابالفعل، وذلك لمامضى عن أستاذنا الشّهيد ـ رحمه الله ـ من أنه إذا كان الاختيار يتعلق بالمعلوم بماهو معلوم ـ والمنحفظ في ضمن التجري ـ فحتى لوكان التكليف متعلقاً بالفعل يجب ان يكون متعلقاً بفعل المعلوم بالمعنى المنحفظ في ضمن التّجري، لابواقع شرب الخمر الّذي هوخارج عن الاختيار.

ويرد ايضا على الجواب عن قيد المصادفة بخروجها على القدرة: أن خروج قيد التكليف عن القدرة لايجعل التكليف تكليفاً بغير المقدور، وليس كخروج قيد المكلف به عن القدرة. وهناك أيضاً نقض يرد على القول بأن التكليف تعلق باختيار المعلوم ـ ذكره في مصباح الاصول ـ وهوالنقض بالواجبات، حيث أنه يلزم من ذلك أن من صلى قبل الزوال مثلاً لتخيل دخول الوقت ثم انكشف خلافه أجزأته صلاته، لأن التكليف متعلق باختيار الصّلاة فيما علم أنه وقت الزوال، وقد فعل.

(١) وبتعبير أدق: مالايطلب من المكلف ايجاده، إمّا لأنه أخذ مفروض الوجود، كما في (أكرم العالم)، أولأن التكليف كان تحريمياً كما في (لا تشرب الخمر)، هذا بناءً على ←

مثل: (أكرم العالم) الراجع في روحه إلى قولنا: (إن وجد عالم فأكرمه) وفرض الفراغ عن وجوده هو عين فرض المصادفة، فالمصادفة ليست مأخوذة في التكليف. كي يلزم التكليف بغير المقدور، بل التكليف يتوجه بعد فرض المصادفة وفرض عدم المصادفة يساوق فرض عدم التكليف.

والثّاني ـ مالا يفرض وجوده مفروغاً عنه ويجب إيجاده لو لم يكن موجوداً، كما في أمر الطبيب للمريض بشرب السكنجبين ـ مثلاً ـ المساوق لوجوب إيجاد السكنجبين لو لم يكن موجوداً، وعندئذٍ: تارة نفترض أن المكلف يخطأ ـ صدفة ـ في كل المصاديق، وأخرىٰ نفترض أنه يخطأ في بعضها ولا يخطأ في الكل، فإن فرض خطاؤه في كل المصاديق، التزمنا بسقوط التكليف عنه لعدم قدرته على الامتثال(١)، وإن فرض خطاؤه في بعض المصاديق دون بعض، إذن هو قادر على الامتثال والاتيان بمفاد كان التامة ولو في ضمن فرد آخر غير الفرد الّذي أخطأ فيه، والّذي هو خارج عن قدرته إنما هو مفاد كان الناقصة أي كون هذا الشرب شرب السكنجبين، فدعوىٰ تعلق التكليف بغير المقدور فيه خلط بين مفاد كان التامة ومفاد كان الناقصة. وبكلمة أُخرىٰ: إن التكليف مختص بفرض القدرة لاستحالة التكليف بغير المقدور، وفرض القدرة هو عين فرض المصادفة ولو في الجملة وبلحاظ بعض المصاديق، فلابدّ أن تكون المصادفة مفروغاً عنها، فرجع الأمر إلى ماذكرناه من الجواب في القسم الأول.

مانقّحه أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ في محلّه من أنّ الموضوع في باب المحرّمات ليس ـ عادةً ـ مأخوذاً مفروض الوجود، فعلى رغم أنه لم يكن مفروض الوجود ليس النهي عن ارتكابه حكماً متعلقاً بغير المقدور، إذ لم يطلب إيجاده ولا ترك إيجاده. وتعبيره ـ رضوان الله عليه ـ هنا جرياً على مشرب القوم.

(١) بل قديكون قادراً على الامتثال إلّا أنه لايمتثل خطأ، وعندئذٍ يكون حال هذا حال الفرض الثاني، وتأتي فيه ضرورة التميز بين مفاد كان التامة والناقصة.

إثبات الحرمة بقاعدة الملازمة:

الدليل الثّاني: قاعدة الملازمة بين حكم العقل بالقبح وحكم الشرع بالحرمة، وهذه القاعدة تدل على حرمة الفعل المتجرّىٰ به بعد تسليم حكم العقل بقبحه. وسيأتي بحث حكم العقل بقبح الفعل المتجرّىٰ به في المقام الثاني -إنشاء الله- كما أن بحث الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع -أيضاً- يأتي في محلّه -إنشاء الله-.

أمّا ما نبحثه هنا فهو أنه على تقدير تسليم الصغرىٰ وهي قبح الفعل المتجرّىٰ به والكبرىٰ وهي قاعدة الملازمة هل نستنتج حرمة الفعل المتجرّى به أولا؟

والوجه في الحاجة إلى هذا البحث هو: إنه لا إشكال في أنّ تطبيق قاعدة الملازمة لإثبات حكم الشرع مشروط بقابلية المورد للحكم الشرعي وعدم وجود مانع عنه، فيقع الكلام هنا في تحقيق هذا الشرط وعدمه، والصحيح عدم وجود مانع عن ثبوت الحكم الشرعي في المقام وما يتخيل كونه مانعاً عن ذلك وجوه:

الوجه الأوّل -ما أفاده المحقّق النائيني- رحمه الله- وهو: إنه لو استكشف خطاب شرعي لحرمة التجرّي فلا يخلو أمر هذا الخطاب عن فروض ثلاثة:

الأوّل- أن نفترض أنّ هذا الخطاب هو نفس الخطاب الأوّلي، فهو يشمل في وقت واحد شرب الخمر الواقعي -مثلاً- والفعل المتجرّىٰ به معاً.

والثّاني- أن نفرضه خطاباً مستقلاً متعلقاً بخصوص الفعل المتجرّىٰ به.

والثّالث- أن نفرض خطاباً مستقلاً متعلقاً بمطلق شرب معلوم الخمرية -مثلاً- سواء صادف الواقع أولا. والفروض الثلاثة كلها باطلة.

أما الفرض الأوّل -وهو شمول الخطاب الأوّلي للواقع وللفعل المتجرّىٰ به

في وقت واحد، فهو غير ممكن لأن حرمة الفعل المتجرّىٰ به الناشئة من القبح الناشيء من وصول حرمة شرب الخمر الواقعي وتنجّزها، تقع في طول حرمة شرب الخمر الواقعي ومتأخرة عنها، فكيف يعقل أخذ أحدهما في عرض الآخر؟!.

وأما الفرض الثّاني - وهو فرض خطاب خاص بالفعل المتجرّىٰ به، فهو لغو، لاستحالة وصوله إلى المكلف إذ ما لم يلتفت المكلف إلى خطئه لا يرىٰ نفسه متجرياً ومشمولاً لهذا الخطاب، ولو التفت إلى خطئه خرج عن عنوان التجرّي.

وأما الفرض الثالث - وهو حرمة شرب معلوم الخمرية، فالنسبة بين هذا الخطاب والخطاب الأوّلى في نظر القاطع عموم مطلق، لأن النسبة بين شرب الخمر الواقعي وشرب معلوم الخمرية وإن كانت في الواقع عموماً من وجه، ولكن القاطع يرىٰ دائماً ما علم بخمريته خمراً واقعاً، إذ لا يحتمل خطأ نفسه، وبالتالي يرىٰ أن الخمر الواقعي أعم مطلقاً من معلوم الخمرية، فيرىٰ النّسبة بين الخطابين عموماً مطلقاً، وإذا كانت النّسبة بين الخطابين عموما مطلقاً لزم اجتماع المثلين على الخاص، وكل خطابين يجب أن يكونا متباينين أو عامين من وجه كي يصحّ تعدد الحكم بلحاظ مادتي الافتراق، ويلتزم بالتأكّد في مورد الاجتماع، أما إذا كان بينهما عموم مطلق لم يتم تعدد الحكمين ولزم اجتماع المثلين في مورد الخاصّ، فإذا كانت النّسبة في نظر القاطع العموم المطلق لزم في نظره اجتماع المثلين، وهو لا يصدّق بذلك، لأنه في نظره تصديق بالمحال وجعل الحكم المستحيل في نظر المكلف لغو.

أقول: إن كلاً من الفروض التي ذكرها سالم عمّا أورده عليه من الإشكال، وتوضيح ذلك مايلي:

الفرض الأوّل - فرض شمول الخطاب الأوّلي للفعل المتجرّىٰ به، وفرقه عما مضى في الدّليل الأوّل من فرض إطلاق الخطابات الأولية للفعل

المتجرّىٰ به: أنّ المقصود هناك كان عبارة عن فرض الخطاب الأوّلي متعلقاً بالمعلوم لا بالواقع، فالخمر الواقعي الّذي لم يعلم به ليس حراماً، وإنّما الحرام ماعلم كونه خمراً، بينما المقصود هنا فرض الخطاب الأوّلي شاملاً للواقع وللفعل المتجرّىٰ به. وكان إشكال المحقّق النّائيني ـ رحمه الله ـ على ذلك: أنه يلزم أخذ المتأخر والمتقدم في عرض واحد.

وجوابه: أننا لو ناقشنا في أصل تصوير جامع بين الواقع والفعل المتجرّىٰ به كان هذا إشكالاً آخر لا يعود إلى لزوم أخذ المتأخر في عرض المتقدم بصلة، أما إذا سلّمنا بوجود الجامع بينهما ففرض تعلق الخطاب بالجامع لا يرد عليه إشكال أخذ المتأخّر في عرض المتقدّم، لأن هذا الخطاب منحلّ إلى جعلين عرضيّين أحدهما: جعل تحريم الخمر الواقعي، والثّاني: جعل تحريم الفعل المتجرّىٰ به، وليس الجعلان طوليين، غاية ما هناك أن الجعل الأوّل يحقق موضوع الجعل الثّاني. وإذا أردنا أن نتكلم جرياً على لغة الاصحاب من الجعل والفعلية قلنا: إن ما في طول حرمة شرب الخمر الواقعي إنّما هو فعلية حرمة الفعل المتجرّىٰ به لا نفس جعل الحرمة، لأنه أُخذ في موضوع حرمة الفعل المتجرّىٰ به وصول حرمة الخمر الواقعي، وفعلية الحكم تكون في طول تحقق موضوعه، أما الجعل فليس متأخراً عن الموضوع، لعدم توقفه على وجود الموضوع خارجاً، وإنما هو بحاجة إلى فرض وجود الموضوع، وفرض المتأخر ليس متأخراً، واللّذان جُمع بينهما في المقام في عرض واحد إنما هما الجعلان وهما ليسا طوليين، واللّذان هما طوليان لم يجمع بينهما في عرض واحد.

ولا يقاس المقام بمسألة أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، أو أخذ عنوان الامتثال فيه، فإنّ الإشكال المدّعىٰ فيهما هو لزوم أخذ ما هو متأخّر عن الحكم في الحكم، بينما الإشكال المدّعىٰ فيما نحن فيه هو لزوم اخذ أمرين طوليّين في عرض واحد، وقد عرفت جوابه.

الفرض الثّاني ـ فرض حرمة الفعل المتجرّىٰ به بالخصوص، وكان

إشكاله استحالة الوصول إلى المكلّف، وهذا الإشكال لا يأتي على الفرض الأوّل، إذ الحكم فيه كان متعلقا بالجامع بين الواقع والفعل المتجرّىٰ به وهو واصل الى المكلف، وهذا بخلاف الفرض الثّاني الذي يكون الحكم فيه خاصاً بالفعل المتجرّىٰ به ولا يلتفت المكلف إلى ذلك، وإلّا خرج عن عنوان التجرّي، فلا يصل إليه الخطاب أبداً.

والجواب: إنه يكفي وصوله إلى المكلف بطرفيّته للعلم الإجمالي في فرض عدم العلم بالواقع، توضيح ذلك: إن التجرّي - كما مضىٰ - لا يختص بفرض العلم بالواقع، بل يثبت في مطلق موارد تنجز الواقع ولو بغير العلم، والمحقّق النّائيني - رحمه الله - معترف بذلك، وعليه نقول: لو تنجّز الواقع بغير العلم وفرضنا حرمة الفعل المتجرّىٰ به، حصل للمكلف العلم الإجمالي بحرمة هذا الفعل إما بعنوانه الأوّلي أو بعنوان كونه متجرّىٰ به، وهذا المقدار من الوصول كاف في رفع الإشكال.

نعم لو صيغ الإشكال بصياغة أن هذا الحكم ليس قابلاً لتحريك المسبوقيّته دائماً في نظر المكلف بمحرّك آخر فيلغو، لم يتمّ الجواب عليه بما ذكرناه، لكن هذا الإشكال لا يختص بهذا الفرض بل هو مشترك الورود بين الفروض الثّلاثة.

الفرض الثّالث - فرض حرمة المعلوم إضافة إلى حرمة الواقع، وكان إشكاله لزوم اجتماع المثلين، وتوضيح ذلك: أنه لو وجد حكمان ليست لكل منهما جهة افتراق، كما لو تساويا أو كان بينهما عموم مطلق، فإما أن يفرض التأكّد في تمام موارد الاجتماع، وهذا عين اتحاد الحكم وعدم تعدّده، أو لا يفرض التأكّد وهذا يعني اجتماع المثلين وهو محال، أما لو كان بينهما عموم من وجه فيلتزم في مادة الاجتماع بالتأكّد، وتكفي في تعدد الحكم موارد الافتراق من الجانبين، والنّسبة بين الحكمين فيما نحن فيه في نظر القاطع عموم مطلق.

وأجاب السّيّد الأُستاذ على ذلك بوجهين:

الأوّل - إنّه يمكن فرض عدم وصول حرمة الخمر الواقعي إلى المكلف أحيانا مع وصول حرمة معلوم الخمرية إليه.

ويرد عليه: أوّلاً - إن هذا الفرض غير رافع للإشكال، إذ تبقى شبهة اجتماع المثلين في نظر من وصل إليه الحكمان، إلّا أن يلتزم بأن الحكم الثاني مخصوص بمن لم يصل إليه الحكم الأوّل، فمن يكون عالماً بحرمة شرب الخمر لم يحرم عليه شرب معلوم الخمريّة، ومن يكون جاهلاً بذلك فهو أسوأ حالاً من العالم وذلك بحرمة شرب معلوم الخمريّة عليه، وهذا غير محتمل.

وثانياً - إنّ هذا الفرض غير ممكن، إذ المفروض أن حرمة شرب معلوم الخمريّة ناشئة من القبح الناشيء من وصول الحكم الواقعي وتنجزه، ومع عدم وصول الحكم الواقعي وتنجزه لا يقبح شرب معلوم الخمريّة وبالتالي لا تثبت الحرمة.

الثّاني - إنه لا مانع من تعدد الحكم على نحو العموم المطلق كما وقع ذلك في مثل تعلق النذر بالصلاة الواجبة.

ويرد عليه: أن هذا التشبيه في غير محلّه، إذ الموجود في هذا المثال حكمان: أحدهما وجوب الصلاة، والثّاني وجوب الوفاء بالنذر، والنّسبة بينهما عموم من وجه فإن الصلاة قد تكون منذورة وقد لا تكون منذورة، كما أن المنذور قد يكون هو الصلاة وقد يكون غيرها. فهذان الجوابان لا يمكن المساعدة عليهما.

نعم في أصل استحالة اجتماع حكمين متماثلين كلام.

والتحقيق: أنه حتىٰ مع الإلتزام باستحالة ذلك لا يتمّ ما أفاده المحقّق النّائيني - رحمه الله - في الفرض الثالث، لا لما ذكره السّيّد الأستاذ من الجوابين، بل لأنّ النّسبة بين الخمر الواقعي و معلوم الخمريّة عموم من وجه حتىٰ في نظر المكلّف، فإنه يعلم أنه ربما يكون شيء معلوم الخمرية ولو عند غير هذا الشّخص ولا يكون في الواقع خمراً غاية الأمر أنه يتخيل أن تمام

أفراد معلوم الخمريّة عنده داخلة في مادّة الاجتماع.

الوجه الثّاني ـ ماذكره في (الدّراسات) وهو: أن الحرمة المستكشفة من القبح إنْ فرض اختصاصها بفرض التجرّي كان ذلك بلاموجب، إذ فرض التجري ليس بأسوء حالاً من فرض المصادفة، و إن فرض شمولها لمورد المصادفة لزم التسلسل، إذ لكل خطاب عصيان، و باعتبار ذاك العصيان يتولّد خطاب آخر، وله عصيان و يتولّد منه خطاب آخر و...

والجواب: أن التسلسل المستحيل إنما هو التسلسل الحقيقي، وهو التسلسل في الوجودات الواقعية بأن تكون كل حلقة مرتبطة بحلقة أُخرىٰ كما لوفرض إنكار واجب الوجود وقلنا إن كل ممكن معلول لممكن آخر إلى مالا نهاية له، أما التسلسل المصطلح عليه بعنوان «لايقف» بمعنىٰ أنه لايقف مالم يقف تصور المتصوِّر واعتبار المعتبِر فلا استحالة فيه، فالعقل يستمر في الاعتبار إلى أن يكلّ عن المشي، فينقطع بوقوفه التسلسل، كما يقال: إن الإنسان ممكن وإمكانه واجب ووجوب إمكانه واجب ووجوب هذا الوجوب واجب وهكذا يتصوّر العقل ذلك إلى أن يكلّ(١)، وما نحن فيه من هذا القبيل، أي أنّ التسلسل فيه ليس حقيقياً، فالعقل إذا التفت إلى أن هذا شرب معلوم الخمريّة وهوحرام تحقق قبح آخر وتحددت حرمة ثالثة وهكذا إلى أن يكلّ العقل و ينقطع التّسلسل.

على أنه لوسلّم إشكال التسلسل في المقام التزمنا بالشقّ الأوّل وهو اختصاص الحكم بفرض التجرّي، بدعوىٰ أن المقتضي للحكم و إن كان ثابتاً في فرض المصادفة أيضاً، لكن هناك مانع عن شمول الحكم لفرض المصادفة وهولزوم التسلسل.

---

(١) كأنّ هذا المثال جريٌ على مذاق القوم، وأمّا هو ـ رضوان الله عليه ـ فيرىٰ أن الإمكان وهذه الوجوبات ليست أموراً إعتبارية، بل هي من الأمور الموجودة في لوح الواقع ـ حسب مصطلحه ـ وهذا النحو من التسلسل أيضاً لااستحالة فيه.

الوجه الثّالث- ماذكر في (الدّراسات) مشوّشاً وذكره سيّدنا الأستاذ في البحث بلا تشويش وهو: أنّ حرمة التجرّي مسبوقة دائماً -في نظر المكلّف- بحكم مولوي وصل إلى المكلف وتنجز عليه فتحقق بذلك موضوع التجري وهذا يعني وجود محرّك مولوي للمكلّف في نظره قبل حكم التجري، فإن كفاه مايراه من المحرّك المولوي لم تكن فائدة في الحكم الثاني، وإن لم يكفه ذلك وبنى على العصيان لم يحرّكه الحكم الثاني أيضاً، فهذا الحكم على كلا التقديرين غير قابل للمحركية فيلغو.

والجواب: أنّنا لوافترضنا أنّ تنجز الواقع على المتجرّي كان بغير العلم كان أثر حرمة الفعل المتجرّىٰ به أن الإتيان به يصبح مخالفة قطعية بخلاف فرض عدم حرمته، والتمرد على المولى في فرض القطع بالحكم ولزوم المخالفة القطعية أشدّ من التمرد عليه في فرض الشّكّ والاحتمال المنجّز، إذن فإنكار تأثير حرمة الفعل المتجرّىٰ به في التحريك غير مقبول.

ولوافترضنا أن تنجز الواقع عليه كان بالعلم فسنمنع -أيضاً- عدم تأثير حرمة الفعل المتجرّىٰ به في التحريك، وذلك لأن الحكم الأوّل صادر من غرض والحكم الثاني صادر من غرض آخر فيحصل التأكّد لامحالة في مقام المحرّكية تبعاً لتأكّد الغرض، لأن التمرد على المولى والطغيان عليه يختلف شدّةً وضعفاً باختلاف درجات الأغراض.

والمعنى الصّحيح عندنا للتأكّد عند اجتماع حكمين هوماذكرناه من التأكّد في مقام المحرّكية لا اتّحادهما في نفس الجعل والاعتبار، بل هما باقيان على ماهما عليه من التعدّد جعلاً وإنشاءاً.

هذا تمام الكلام فيما يفترض مانعاً عن تطبيق قاعدة الملازمة في المقام وقد تحصّل أنّه لوسلّمنا قاعدة الملازمة في نفسها فلا إشكال في تطبيقها في المقام وإثبات حرمة الفعل المتجرّىٰ به، نعم لنا كلام في أصل صحّة القاعدة أو إطلاقها سيأتي في محلّه -إنشاء الله-.

وبمناسبة المقام: لا بأس بالحديث عن القاعدة الموروثة من الميرزا الشيرازي الكبير ـ قدّس سرّه ـ وهي أن الحسن والقبح العقليّين إنما يستتبعان الحكم الشرعي إذا كانا في سلسلة علل الأحكام كقبح الغصب والتشريع دون ما إذا كانا في سلسلة معلولاتها.

ولا ينبغي أن يكون مدرك هذه القاعدة لزوم الدور، بدعوى أن الحسن والقبح لو كانا معلولين للحكم ثم نشأ منهما الحكم لزم أن يصبح المعلول علة لعلّته، وهذا هو الدور، إذ من الواضح أن الحكم الذي يفترض معلولاً للحسن والقبح حكم جديد غير الحكم الّذي يفترض أن الحسن والقبح وقعا في سلسلة معلولاته فلا دور، فالظاهر أن مدرك هذه القاعدة هو لزوم التسلسل أو لزوم عدم المحرّكية، وقد عرفت الجواب عن كلا الإشكالين.

وقد يقال لإثبات محذور عدم المحرّكية: أننا لا نتصور اختلافا في مراتب الظلم، فلو سلّم ذلك أمكن تصوير عدم المحرّكية للحكم الجديد حينما يكون القبح معلولاً للحكم، وذلك لأن الحكم الأول المفترض كاف في أن تكون مخالفته ظلماً، ولا يتأكد ذلك بحكم جديد لأننا لا نتصور اختلافا في مراتب الظلم فلا محركية ـ إذن ـ للحكم الجديد، وهذا بخلاف ما لو كان القبح واقعاً في سلسلة العلل كقبح الغصب ـ مثلاً ـ حيث أنّ الظلم هناك ليس ظلماً للمولى بل هو ظلم لشخص آخر، فأثر الحكم هو أن تصبح المخالفة ظلماً للمولىٰ، والظّلم الأوّل إذاً كفىٰ لاستحقاق العقاب ـ لما يقال مثلاً: من أن ارتكاب القبيح موجب للذّمّ وذمّ كل شخص بحسبه وذمّ المولى عقابه ـ فهذا لا يمنع عن تأثير حكم المولى في المحرّكية، وذلك لأن الظلم الأول ظلم لغير المولىٰ والظلم الثاني ظلم للمولىٰ فهما ظلمان لشخصين، فقد يدّعى أنّ ما افترضناه من عدم قبول الظلم للاشتداد إنما هو بشأن شخص واحد، أمّا لو كان العمل الواحد ظلماً لشخصين فلا شكّ أن ظلم شخصين أشدّ من ظلم شخص واحد.

وهذا البيان لوتمّ فإنما يتمّ بلحاظ التفصيل بين القبح الّذي يكون معلولاً للحكم والقبح الّذي يكون راجعاً إلى ظلم العباد، ولايتمّ بلحاظ القبح الذي يقع في سلسلة العلل ولكنه يعتبر ظلماً بشأن المولىٰ كالسّجود بعنوان الاستهزاء بالله، أو كما يقال في التشريع، وذلك لأنه ـ في هذا الفرض ـ سيكون كلا الظّلمين ـ أيضاً ـ راجعين لشخص واحد وهو المولى فلايتصوّر فيه الاشتداد، فإن كان القبح الأول موجبا لارتداع العبد فهو وإلّا فتحريم المولىٰ لايؤثر شيئاً، هذا بناءً على مابنوا عليه من أنّ قبح جميع القبائح يرجع إلى قبح الظلم ويتفرع منه.

أما بناءً على أن قولنا: الظلم قبيح قضية بشرط المحمول، وأن قبح كل قبيح ثابت بملاكه الخاصّ ولايتفرع من قبح الظّلم، فقد تتوهّم تمامية الفرق بين سلسلة العلل وسلسلة المعلولات، وذلك لأن القبح الثابت في سلسلة العلل يكون بملاكه الخاصّ، غير ملاك القبح الذي ينتج عن حكم المولى، فيتأكّد القبح بتعدّد ملاكه، وهذا بخلاف القبح الذي وقع في سلسلة المعلول فإن هذا القبح مع القبح الذي ينتج عن الحكم الجديد كلاهما بملاك معصية المولىٰ، فيدّعىٰ ـ مثلاً ـ عدم إمكان التأكّد واختلاف المراتب في القبح وملاكه حينما يكون الملاك واحداً، فالتأكّد ـ اذن ـ معقول فيما إذا كان القبح واقعاً في سلسلة العلل ولو كان بلحاظ حق المولىٰ دون العباد وغير معقول إذا كان واقعاً في سلسلة المعلول.

ويرد عليه: أن تسليم الفرق في إمكان اختلاف المراتب والاشتداد وعدمه بين فرض تعدد الملاك ووحدته لوتمّ لم يشفع لهذا التفصيل، وذلك لأن قبح مايرجع إلى مخالفة حق المولىٰ سيكون ـ دائماً ـ بملاك واحد، بلافرق بين مايكون في سلسلة العلل ومايكون في سلسلة المعلولات، فإن ذلك كلّه بملاك مخالفة احترام المولىٰ وشأنه وجلاله، سواءً كان من ناحية المعصية ومخالفة الحكم أو كان من ناحية أخرىٰ كالسجود بعنوان الاستهزاء أو

التشريع كما يقال(١).

فهذا التفصيل ـ لو تمّ ـ فإنما يتمّ فقط بلحاظ القبح الذي يكمن في مخالفة حق العباد كالغصب ـ مثلاً ـ حيث يقال: إن قاعدة الملازمة تطبق هنا باعتبار إمكانية تأكّد القبح باجتماع ملاكين: احدهما بالنسبة للمولىٰ والآخر بالنسبة لشخص آخر. هذا بناء على تسليم القبح العقلي في سلسلة العلل.

أمّا لو قلنا: إن مايدرك الناس قبحه في سلسلة العلل كما في الغصب ونحوه ليس قبحه إلّا من الأمور العقلائية وليس أمراً واقعيّاً يدركه العقل فلا يبقىٰ موضوع لقاعدة الملازمة في سلسلة العلل.

إثبات الحرمة بالإجماع:

الدليل الثّالث: الإجماع، وذلكَ بدعوىٰ أننا وإنْ لم نلحظ في كلمات المجمعين وقوع حرمة التجرّي بعنوانها معقداً للإجماع لكننا نستكشف ذلك من إجماعهم على مسألتين:

الأولى ـ أن من ظن ضيق الوقت وجب عليه البدار، فلو أخّر كان آثماً ومستحقاً للعقاب وإن تبين خطأوه. فهذا يكشف عن الإجماع على حرمة التجري بدعوىٰ أنّ هذا الحكم لا يتمّ إلّا بناءً على القول بحرمة التجري.

ولكن لا يخفىٰ أنه لم يرد التصريح في كلماتهم جميعاً بكون هذا التأخير معصية، فبعضهم وإن صرّح بالمعصية ولكنّ البعض الاخر اكتفىٰ بذكر استحقاق العقاب من دون ذكر المعصية، فلو تمّ إجماع فانما يتمّ على استحقاق العقاب وهو لا يستلزم حرمة التجرّي لما سيأتي ـ إنشاء الله ـ من كون التجرّي

---

(١) سيأتي منّا ـ إنشاء الله ـ أن للمولى حقين: حق تحصيل الغرض وحق الاحترام، ولا يرجعان إلى حق واحد.

قبيحاً وموجباً لاستحقاق العقاب وإن لم نقل بحرمته.

والثّانية ـ إنّ من سافر سفراً مظنون الضرر وجب عليه الإتمام وإن تبين له الخلاف لأن سفره سفر معصية، فهنا ـ أيضاً ـ يقال: إنّ هذا لا يتمّ إلّا بناءِ على حرمة التجري.

والاستدلال على حرمة التجري بالإجماع وكذلك بما سيأتي ـ إنشاء الله ـ من الدليل الرابع وهو الأخبار واضح عند من لم يقل فيما مضىٰ من الدليل الثاني بثبوت محذور في تحريم التجري، أما بناء على ثبوت المحذور في ذلك فقد يشكل الأمر هنا لتأتّي نفس المحذور.

وتفصّىٰ المحقّق النّائيني ـ رحمه الله ـ عن ذلك بجعل متعلق الحرمة عنواناً آخر غير التجري يلازم تمام موارد التجري وهو قصد السّوء المبرز بالفعل.

وهذا التفصّي صحيح بناءً على كون محذور حرمة التجري عبارة عما مضىٰ عن المحقّق النائيني ـ قدّس سرّه ـ إذ إنّ ذاك المحذور يرتفع بما صنعه من تغيير العنوان، فإنّ محذوره في فرض تحريم التجري بحكم جديد يشمل فرض المصادفة كان عبارة عن لزوم اجتماع المثلين في نظر المكلف، وهذا يرتفع بفرض أن مصبّ الحكم الجديد إنما هو قصد السوء المبرز بالفعل لا نفس الفعل.

أمّا بناءً علىٰ مبنىٰ السّيّد الأُستاذ من ثبوت محذور عدم المحرّكية فلا يتمّ هذا التفصّي، لأن إشكال عدم المحرّكية لو تمّ لجرى في المقام أيضاً، إذ يقال: إن من يوجد تحريم الفعل في نفسه داعياً إلى الترك لا حاجة في تحريكه إلى تحريم قصد السّوء المبرز بالفعل، ومن لا يرتدع بما قطع من حرمة الفعل لا يرتدع أيضاً بحرمة القصد.

لا يقال: إن تحريم الفعل غير كاف في الرّدع عن القصد، لإمكان صدور القصد مطلقاً أو ببعض مراتبه بسبب داع يدعوه إلى إيجاد الشوق والقصد في نفسه.

فإنه يقال: إنه قد حقق في محلّه عدم إمكان انقداح القصد إلّا بملاك في المقصود(١).

وعلى أيّ حال فالكلام هنا يقع في جهتين:

الأولى ـ في أصل اثبات حرمة التجري بالإجماع.

الثانية ـ في نفس المسألتين اللّتين أشير إليهما في المقام.

أما الجهة الأولى ـ فالتحقيق عدم تمامية الاستدلال على حرمة التجري بالإجماع إذ يرد عليه:

أوّلاً ـ عدم حجّيّة الإجماع المنقول.

وثانياً ـ ثبوت المخالف على ماذكره الشّيخ الأعظم ـ رحمه الله ـ.

وثالثاً ـ إن المسألة عقليّة ـ كما أفاد الشّيخ الأعظم ـ رحمه الله ـ ولا أقصد بعقلية المسألة أن عنوان المسألة عقلي حتىٰ يرد عليه ما أفاده المحقّق النّائيني ـ قدّس سرّه ـ من أن عنوان المسألة بالنّحو الّذي حررناه (وهو حرمة التجرى وعدمها) شرعي وليس عقلياً، فإن مناط الإشكال ليس كون عنوان البحث عقلياً، بل أقصد بعقلية المسألة أن من مدارك هذا الحكم قاعدة الملازمة، وهي أمر عقلي، ومن المحتمل أن يكون مدرك المجمعين ذلك، وعلى تقدير أن يكون مدركهم ذلك فقد أجمعوا في الحقيقة على أمر عقلي، والإجماع لابدّ أن يكون كاشفاً عن دليل شرعي حتىٰ يركن إليه، أما لو كان مستنده العقل فنحن نرجع إلى عقولنا لنرىٰ هل تحكم بذلك أولا(٢)؟.

---

(١) ولو سلّم إمكان انقداح القصد بملاك في القصد فمن الواضح عدم إمكان اجتماعه مع الردع الفعلي عن المقصود فلو كفاه النّهي عن المقصود في الردع عنه لم تعد حاجة إلى الرّدع عن القصد.

(٢) لعل المقصود من هذا الكلام مجرّد توجيه لكلام الشيخ الأعظم ـ رحمه الله ـ الّذي ذكر عقليّة المسألة، وإلّا فمن الواضح أنّ الأوْلىٰ الإشكال بمدركيّة الإجماع أو احتمال مدركيّته من دون فرق بين أن يكون مدركه حكم العقل أو غيره.

ورابعاً ـ إن من المحتمل أن يكون نفس السفر المظنون الخطر ونفس التأخّر مع ظنّ الضيق حراماً في نظر المجمعين بقطع النظر عن مسألة التجري. وهذا الإشكال الرّابع بالنسبة لمسألة السفر المظنون الخطر واضح. وأما بالنّسبة لمسألة ظنّ الضيق فقد يقال بعدم تماميّته، وذلك بناءً على أمرين:

الأوّل: البناء على عصمة الإجماع عن الخطأ عند من يرىٰ حجّيّته.

والثاني: ماسيأتي منا ـ إنشاء الله ـ من أنّ حرمة التأخير بما هو عند ظنّ الضيق غير محتمل فقهيّاً.

والنّتيجة أنه لا نحتمل كون رأي المجمعين حرمة التأخير بما هو وبقطع النظر عن حرمة التجري، إذ يلزم من ذلك خطأ الإجماع.

ولكن مع ذلك يمكن توجيه الإشكال على مثال ظنّ الضيق بأن يقال: إنّ من المحتمل أن يكون بعض الفقهاء قد حكم بالإثم بالتأخير بلحاظ التجري، والبعض الآخر حكم به بلحاظ دعوىٰ الحرمة المستقلّة، فلم يتحقق الإجماع على أمر خطأ، وإن كان كل واحد من الأمرين خطأ.

وأما الجهة الثّانية ـ فالكلام تارة يقع في المسألة الأولى وأخرىٰ في المسألة الثانية.

أما المسألة الأولىٰ ـ وهي البدار عند ضيق الوقت فإن قلنا: إنّ الظن بضيق الوقت له موضوعية في المقام، بأن يحرم التأخير عندئذٍ حرمة نفسية بغض النظر عن تنجّز الواقع، فلا إشكال في لزوم البدار واستحقاقه للعقاب بتركه، وإن لم نقل بذلك لزم عليه البدار أيضاً من ناحية تنجز الواقع عليه، لأن وجوب الصلاة في الوقت معلوم لديه، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وتأخيره مع احتمال ضيق الوقت مخالفة احتمالية فلا يحق له ذلك (١)، أما استحقاقه للعقاب وعدمه فهو متفرع على ماسيأتي ـ إنشاء الله ـ

(١) قد يقال: إن استصحاب بقاء الوقت يجوّز له التأخير. وأجاب أستاذنا الشّهيد ←

. . . . . .

ـ رحمه الله ـ على ذلك: بأن هذا الاستصحاب إن احتمل أنه سينكشف له خلافه في الزمان الثاني لدى التأخير لم يكن موجباً لجواز تأخيره، إذ الواجب بحكم العقل هو تحصيل الامتثال إمّا واقعاً أو تعبداً، وهو ليس عالماً بأنه لو أخرّ صلاته كانت صلاته في الزمان الثاني امتثالاً واقعيّاً أو تعبدياً للأمر بالصلاة في الوقت، والاستصحاب لو كان معذِّراً فإنّما هو معذِّر بوجوده في زمان التأخير، بينما هو غير واثق بثبوت الاستصحاب في زمان التأخير، وأمّا إذا علم بأن هذا الاستصحاب سيبقى له ثابتاً إلى آخر الصّلاة في الزمان الثاني فأيضاً هذا الاستصحاب ليس مجوِّزاً للتأخير وترك الصلاة فعلاً، وذلك لأن هذا الاستصحاب في طول هذا الترك وفي الرتبة المتأخّرة عنه، فلا يكون مجوّزاً لهذا الترك الّذي هو مخالفة احتمالية والذي هو المحقق لموضوع الاستصحاب، وبكلمة أخرى: إنّ الترك سابق رتبة على الاستصحاب، ولا يوجد في الرتبة السابقة على الاستصحاب مؤمّن ومجوّز بالنسبة للترك.

أقول: قد ينقض على هذا الكلام بمن أخر صلاته إلى أن لم يبق من الوقت إلا بمقدار تحصيل الطهارة والصلاة، وكان متطهراً بالطهارة الاستصحابيّة، ولا شكّ أنه يجوز له أن يصلي بتلك الطهارة الاستصحابية المستمرة إلى آخر الصّلاة من دون أن يتوضأ، بينما ترك الوضوء هنا يؤدّي إلى المخالفة الاحتمالية، والاستصحاب إنما يجري في طول ترك الوضوء.

وقد يجاب على هذا النّقض بأنّ ترك الوضوء في هذا المثال ليس بنفسه مخالفةً للأمر النفسي، وإنّما هو منشأ لتولّد المخالفة الاحتمالية وتولّد الاستصحاب في عرض واحد، فالاستصحاب ليس في طول ما يكون مخالفة احتمالية كي لا يمكن أن يؤمّن من ناحيته بل في عرضه، بينما فيما نحن فيه يكون الترك المحقِّق لموضوع الاستصحاب بنفسه مخالفة احتمالية، فلا يمكن للاستصحاب أن يؤمّن من ناحيته.

ويمكن الردّ على هذا الجواب: بأن ترك المقدّمة المؤدّي إلى فوات ذي المقدمة بنفسه شروع في مخالفة أمر ذي المقدمة. فيكون ترك الوضوء مخالفة احتمالية، فلا فرق بين ما نحن فيه وبين هذا المثال.

ويمكن إبطال هذا الردّ ـ بناءً على أنّ المقصود من الأمن أو التجويز الذي يدّعى تأخّره رتبةً عن الترك هو رفع الحرمة الشرعيّة ـ بأنّ ترك المقدمة غير متصف بالحرمة الشرعيّة حتى نفتّش عن رفعها، بينما ترك الصلاة مع فرض ضيق الوقت مصداق للحرام الشرعيّ.

. . . . . .

→ وعلى أيّ حال فأستاذنا الشّهيد ـ رحمه الله ـ عدل بعد ذلك عمّا أفاده هنا من أنّ الاستصحاب بما أنه في طول الترك فلايجوز الترك ولايوجد مؤمّن بالنسبة للترك الّذي هوفي الرتبة السابقة على الاستصحاب، ولم أسمع منه السبب في هذا العدول.

ولكن الحق على أيّ حال: أنه لامانع عن التأخير اعتماداً على الاستصحاب إذا كان يعلم بأنه سوف لايظهر له خلافه في الزمان الثاني، وذلك لأنّنا نسأل: هل النظر في الاشكال في المقام إلى الحرمة الشرعية الثابتة للترك في هذا الزمان على تقدير ضيق الوقت بناءً على أن بغض المولى للترك في تمام الوقت يستلزم في آخر الوقت بغضه للترك في هذا الوقت الضيّق ـ أوقل: إن حبه لجامع الأفراد الطولية يستلزم بعد انحصار الجامع في الفرد الأخير حبّ ذاك الفرد ـ؟ أوالنظر في الإشكال في المقام إلى المنع العقلي عن هذا الترك باعتباره تركاً للمصداق الّذي انحصر الامتثال فيه بعد فوات باقي الأفراد؟.

فإن كان النظر في الإشكال إلى الحرمة الشرعية للترك فمن الواضح أن الحرمة الشرعية للترك موضوعها انحصار الجامع في هذا الفرد كي يتعلق الحبّ بهذا الفرد بالخصوص ويحرم تركه، ونحن نستصحب عدم ذلك، ولانقصد بالاستصحاب استصحاب بقاء الوقت في الزمان الثاني كي يقال: إن هذا فرع الترك في الزمان الأوّل، بل نقصد به استصحاب عدم كون الصّلاة في الزّمان الأوّل هي الفرد المنحصر وكونها واجباً تعيينيّاً.

وإن كان النظر في الاشكال إلى المنع العقلي عن هذاالترك باعتباره تركاً للمصداق الذي انحصر الامتثال فيه، فهذا المنع إنما يرفع بالحصول على مصداق آخر للامتثال، وهو إنما يكون باستصحاب بقاء الوقت في الزّمان الثاني، وهذاالاستصحاب هوفرع الترك في الزمان الأول ولكن المؤمّن العقلي ليس هوفعليّة الاستصحاب بأن يترك الصلاة في الزّمان الأوّل حتىٰ يتم الاستصحاب بلحاظ الزمان الثاني حتى يكون مؤمّناً (كي يردعليه: أن الاستصحاب الذي هوفي طول الترك لايؤمّن عن الترك) وإنما المؤمّن العقلي هو(ثبوت الاستصحاب على تقدير الترك) فإنّ الّذي يهمّ العقل هوتحصيل الجامع بين الامتثال الواقعي والظاهري، فإذا عرف العقل أن الترك في الزمان الأوّل سوف لايحرمه عن هذاالجمع لأنّ الترك بنفسه يحقق موضوع الاستصحاب المثبت للامتثال الظاهري فلامانع لديه من الترك ، والحاصل: أن ثبوت الاستصحاب وإن كان في طول الترك ولكن (ثبوت الاستصحاب على تقدير الترك) ثابت قبل الترك وليس في طول الترك ، وهذا هوالذي يحكم العقل بالأمن على أساسه. ←

في بحث استحقاق المتجرّي للعقاب وعدمه.

وذهب السّيّد الأُستاذ على ما في (الدّراسات) إلى أنّ التأخير مع الظنّ بضيق الوقت حرام في نفسه مستدلاً بصحيحة الحلبي الواردة في الظهرين في «رجل نسي الأولى والعصر جميعاً ثم ذكر ذلك عند غروب الشمس فقال: إن كان في وقت لا يخاف فوت إحداهما فليصلّ الظهر ثم ليصلّ العصر وإن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر ولا يؤخرها فتفوته فيكون قد فاتتاه جميعاً، ولكن يصلّي العصر فيما قد بقي من وقتها، ثم ليصلّ الأولى بعد ذلك على أثرها»(١)

وهنا وجه آخر لإثبات عدم جواز الاعتماد عند خوف الضيق على الاستصحاب وهو أن يقال: إنه متى ما كان الاعتماد على الاستصحاب إلى آخر الشّوط في تأخير الواجب مستلزماً لفواته عادة اذا لا يحصل العلم بضيق الوقت عادة إلّا بعد انتهائه فعدم تعقل العرف لإيجاب شيء مع الترخيص في تركه ترخيصاً شاملاً لكل الموارد إلّا ماشذّ يجعل دليل الاستصحاب منصرفاً عن مثل المورد، أو يجعل دليل الوجوب معارضاً لدليل الاستصحاب ومقدّماً عليه، إذ يرى تقديم الاستصحاب على دليل الوجوب نفياً لأصل الوجوب، بينما تقديم الوجوب على الاستصحاب ليس إلّا تخصيصاً لإطلاق دليل الاستصحاب.

وهذا الوجه ايضا قابل للمناقشة، وذلك لأن الترخيص الذي دل عليه الاستصحاب لو كان شاملاً لغالبيّة دواعي التأخير إلّا ماشذّ لكان من المحتمل دعوى كون ذلك منافياً عرفاً لتحريم التأخير عن الوقت واقعاً، ولكنّ الأمر ليس كذلك، لأن هذا الترخيص الّذي ينتهي بانتهاء أمد الشّكّ لا يرخص في دواعي التأخير التي تدعو إلى التأخير إلى ما بعد أمد الشّكّ، أي التأخير إلى زمان القطع بانتهاء الوقت، ويكفي هذا فائدة عرفية للإلزام الواقعي بحيث لا يُرى تنافٍ بينه وبين الترخيص الظاهري.

(١) الحديث وارد في الوسائل ج٣، ب٤، من المواقيت، ح١٨، و وارد في التهذيب ج٢، ح١٠٧٤، وسند الحديث ليس نقيّاً، فإنه قد رواه الشّيخ -رحمه الله- بسنده عن الحسين بن سعيد عن ابن سنان عن ابن مسكان عن الحلبي، وابن سنان مردد بين عبدالله بن سنان وهو ثقة ومحمد بن سنان الذي لم تثبت وثاقته، وقد روى الحسين بن سعيد عنهما، و ورد بعض الأحاديث عن الحسين بن سعيد عن محمد بن سنان عن ابن مسكان، فقد

أقول: إنّ ما أفاده في المقام مشكل ثبوتاً و إثباتاً:

أما من حيث الثبوت فيرد عليه:

أوّلاً - إنّ ما فرضه إشكالاً على تطبيق قاعدة الملازمة من محذور عدم قابلية التحرّك لوتمّ، يرد هنا أيضاً، فمن لا يتحرّك نحو البدار بتنجّز الواقع عليه لا يحرّكه الأمر به أيضاً، ومن يتحرّك نحوه بتنجّز الواقع عليه يكفيه ذلك (١).

وثانياً - إن كون البدار عند ظن الضيق واجباً مستقلاً و بغض النظر عن وجوب الصلاة في الوقت بعيد جداً، فإن هذا الوجوب إن فرض اختصاصه بالظّانّ بضيق الوقت لزم كون حال الظّانّ بالضيق أسوء من حال العالم به، فمن أخّرها مع العلم بالضيق وأدّى ذلك إلى فوات الصلاة في الوقت صدرت منه معصية واحدة، ولكن من أخرها مع الظّنّ بالضيق وأدّى ذلك إلى فوات الصلاة في الوقت فقد عصى معصيتين، وهذا - كما ترى - غير محتمل فقهيّاً.

و إن فرض ثبوت هذا الوجوب النفسي حتّى مع العلم بالضيق، لزم الفرق بين من أخّر عالماً بالضيق ومن أخّر عمداً بنحو لم يحصل له العلم بالضيق، كما لو نام قبل ضيق الوقت عالماً بأنه لا ينتبه من النوم إلّا بعد فوات الوقت، فيكون حال العالم أسوء من حال هذا الشخص وأن لا يكونا متساويين، رغم أن الثاني أيضا ترك الصلاة عمداً، وهذا أيضا غير محتمل فقهياً.

و إن فرض ثبوت هذا الوجوب النفسي بعنوان يشمل حتّى مثل من نام

يكون حديثنا من هذا القبيل ولعل رواية الحسين بن سعيد عن محمد بن سنان أكثر من روايته عن عبدالله بن سنان كما ان روايته عنه انسب من حيث الطبقة من روايته عن عبدالله، وإن شوهد قليلاً روايته عن عبدالله.

(١) لو فرض الوجوب النفسي للبدار مختصّاً بفرض الظن بالفوت دون العلم به لم يرد هذا الاشكال فانه لولا الوجوب النفسي للبدار لم يكن يتنجز عليه البدار بناءً على ما مضى منّا من بيان جريان استصحاب الوقت عند الشكّ في الضيق.

متعمّداً يلزم أن يكون تارك الصلاة عمداً في الوقت عاصياً لحكمين دائماً: أحدهما وجوب الإيتان بها في الوقت، والثّاني وجوب مستقل عن الوجوب الأوّل يستلزم عصيان الأول عصيانه دائماً، وهذا أيضاً غير محتمل فقهيّاً.

وأما من حيث الإثبات فدلالة الحديث على الوجوب المستقل للبدار عند خوف الفوات ممنوعة لوجهين:

الأوّل - إن المفهوم من السياق الكامل للحديث سؤالاً وجواباً هو أن الإتيان بالصلاة بعد أن ذكرها قبيل غروب الشمس كان مفروغاً عنه، وإنّما الكلام في أنّ أيّهما تقدّم هل صلاة الظهر أو صلاة العصر؟ فبيّن الإمام عليه السّلام أن الترتيب السابق قد سقط وأنه يقدّم العصر على الظهر، فلو فرض دلالة الرواية على أمر نفسي فإنّما تدل على الأمر النفسي بتقديم العصر على الظهر، لا بالبدار.

الثّاني - إن ما ورد في الحديث من التعليل بقوله: (فتفوته فيكون قد فاتتاه جميعاً) كالصّريح في أنّ سقوط الترتيب وتقديم العصر يكون لأجل التحفّظ على الحكم الأوّل وعدم فوات كلتا الصلاتين، لا أنه حكم نفسيّ جديد.

وكان الأولى به أن يستدلّ على مقصوده بذيل الرواية وهو قوله: (ثم ليصلّ الأولى بعد ذلك على أثرها) حيث أن هذا أمر بالبدار عند خوف الفوت، وإن كان يرد - أيضاً - على الاستدلال بذلك: أنه لا يتعيّن كونه أمراً بالبدار على نحو وجوب مستقل، بل يحتمل أن يكون بملاكَ التحفّظ على الواقع الأوّلي وهو أيقاع الصلاة في الوقت، بل هو الظّاهر منه.

وأما المسألة الثّانية - وهي السفر المظنون الضّرر فتحقيق الكلام في ذلك: أن الضّرر المترقب في السفر على ثلاثة أقسام:

الأوّل - أن يكون ضرراً تافهاً لا يحرم اقتحامه، وفي هذا الفرض: لا إشكال في إباحة السفر وكون الصلاة قصراً.

الثّاني - أن يكون الضّرر بالغاً مرتبة الحرمة وعندئذٍ فإن لم نقل بأن الظن

أمارة عليه لم يلزم التحرز في غير فرض العلم وجرت البراءة، وإن قلنا: إن الظن أمارة عليه ببناء العقلاء كما قال جماعة بذلك، بل وبأمارية الاحتمال عليه أيضاً بنكتة أن الضّرر لا يحصل العلم به غالباً قبل تحقّقه، فقصر الصلاة وتمامها في سفر ظُنّ باستلزامه للضرر ثم انكشف خلافه يتفرعان على تشخيص: أنّ موضوع التمام هل هو المعصية بمعنىٰ مخالفة الواقع وإن لم يكن منجزاً، أو مخالفة الواقع المنجز، أو بمعنىٰ مخالفة المنجز وإن لم يكن واقعاً، أو بمعنىٰ مخالفة أحدهما أي الواقع وإن لم يكن منجزا، والمنجز وإن لم يكن واقعاً؟ فعلى الأوّلين: يجب القصر، وعلى الأخيرين: يجب التمام.

والظاهر أن موضوع التمام هو مخالفة الواقع المنجز، إذن فالحكم في المقام هو القصر.

الثّالث ـ أن يبلغ الضرر إلى مستوى أوجب الشّارع نفس التحفظ عنه، كما لو كان في السفر خوف هلاك النفس، وعندئذٍ لا إشكال في تماميّة صلاته وإن تبين الخلاف، لأن الدخول فيما يخاف فيه الضرر خلاف التحفظ الواجب، فسفره معصية.

إثبات الحرمة بالأخبار:

الدّليل الرّابع: الأخبار الدالة على العقاب.

أفاد الشّيخ الأعظم ـ قدّس سرّه ـ أنّ تلك الأخبار واردة فيما لو كان التجري على المعصية بالقصد إلى المعصية. ويقصد بذلك أن الاخبار واردة في موارد الشبهة الموضوعية بأن يكون أصل حرمة ارتكاب الأمر الفلاني ثابتاً في الواقع، فهو معصية واقعاً وقد قصدها العبد، دون ما إذا كان الأمر على نحو الشبهة الحكميّة.

وغاية ما يمكن دعوىٰ دلالة تلك الاخبار عليه هو: ثبوت العقاب، وهو غير مستلزم للحرمة بناءً على ما سيأتي ـ إنشاء الله ـ من كون المتجري مستحقاً

للعقاب. فظهر أن هذا الدليل - أيضاً - غير تام، فلا دليل - إذن - على حرمة التجري أصلاً.

(بقي هنا شيء) وهو أنه توجد في قبال الأخبار المدّعىٰ دلالتها على العقاب أخبار أخرىٰ تدّعىٰ دلالتها على نفي العقاب، وهاتان الطائفتان أُدّعي في بعض حواشي الرسائل (١) إمكان تواترهما، وقد وقع الكلام في وجه الجمع بينهما، فقد جمع في (الدّراسات) بينهما بحمل الطائفة الأولى على قصد المعصية المبرز في الخارج بفعل من الأفعال بدون أن يرتدع العبد عن ذلك في الأثناء باختياره، وحمل الطائفة الثّانية على القصد الّذي ليس كذلك بقرينة النّبوي: «إذا التقىٰ المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار، قيل: يارسول الله، هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال لأنه أراد قتل صاحبه» بتقريب: أن هذا نص في فرض الإبراز مع عدم الارتداع باختياره، فتخصص به الطائفة الثانية، فتنقلب النسبة بين الطائفتين إلى العموم المطلق، وتخصص الأولى بالثانية.

ويرد عليه - بغض النّظر عن بطلان انقلاب النّسبة -: أن افتراض كون هذا الحديث نصّاً في القصد المبرز بالفعل إن كان بلحاظ التعليل فالتعليل الوارد في الحديث إنما هو تعليل بإرادة القتل، والمراد منها إمّا قصد القتل أو محاولة القتل بالالتقاء بالسّيف ونحوه، فعلىٰ الأول لا توجد في التعليل دلالة على فرض الإبراز، وعلى الثاني - وهو الظاهر عرفاً من مثل هذا الكلام - يكون التعليل تعليلاً بفعل حرام واقعي، وذلك لأن محاولة القتل بمثل الالتقاء بالسيف بنفسها حرام مستقل ومعصية لله بغضّ النّظر عن حرمة القتل، وذلك كحرمة سبّ المؤمن.

وإن كان افتراض نصوصية الحديث في القصد المبرز بالفعل بلحاظ

---

(١) بحر الفوائد في شرح الفرائد للمحقّق الآشتياني ص٢٦.

مورد الحديث قلنا ـ بغضّ النّظر عما عرفت من أن ما في الحديث هو العقاب على محاولة القتل لا على قصده ـ: إنّ مورد الحديث هو مقارنة القصد لفعل حرام واقعي وهو الالتقاء بالسيف وإبرازه به، لا ابرازه بفعل غير محرّم في نفسه، فالحديث ليس نصّاً بموردِه في القصد المبرز بفعل غير محرّم، ويقبل التخصيص بخصوص القصد المبرز بفعل محرّم.

نعم لكل من الطائفتين قدر متيقن من الخارج فالقدر المتيقن من الطائفة الاولىٰ فرض الإبراز، والقدر المتيقن من الطائفة الثانية فرض عدم الإبراز، لكن وجود القدر المتيقن من الخارج لا يكفي للجمع.

ثم إنّ غالب الأخبار من كل من الطائفتين لا يدل على المدعىٰ، وفي البحث عن ذلك طول وخروج عما يناسب المقام، فلنتكلم على فرض تسليم وجود ما تتمّ دلالته في كل من الطائفتين، فنقول:

إن التحقيق في مقام الجمع حمل الطائفة الأولىٰ على استحقاق العقاب والثانية على نفي فعليته، لنصوصية كل منهما فيما حملناها عليه، فنص كل منهما قرينة لصرف الأخرىٰ عن ظاهرها، ونحن لم نقبل مثل هذا الجمع بين لسان الأمر ولسان النهي بنفي الوجوب بالثاني ونفي الحرمة بالأول، لأن الوجوب وجواز الفعل وكذلك الحرمة وجواز الترك جزء ان تحليليّان لمفاد الأمر والنهي، فلم يكن العرف مساعداً على هذا الجمع، وهذا بخلاف ما نحن فيه.

هذا بغضّ النّظر عن أن الطائفة الأولى لو دلّت على العقاب فجلّها أو كلها لا تدلّ بذاتها على أكثر من استحقاق العقاب كقوله: «نية الكافر شرّ من عمله» وقوله: «للداخل إثمان: إثم الدخول وإثم الرّضا» وأنّ الطائفة الثانية لو دلت على نفي العقاب فجلّها أو كلّها لا تدلّ بذاتها على أكثر من نفي فعليّة العقاب، كما ورد من أن الله تعالىٰ جعل لآدم عليه السّلام أن لا يكتب على ولده ما نووا ما لم يفعلوه. بل نقول في هذا الحديث: إنه لو كان عدم العقاب

لعدم الاستحقاق لم يكن ذلك امتناناً على آدم ـ عليه السّلام ـ فهو يدل على الاستحقاق(١).

---

(١) لعل تفصيل البحث عن مدىٰ دلالة الروايات على العقاب أونفيه على الفعل المتجرى به أوعلى النية أنسب بماعقد له أستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ المقام الثالث من البحث ـ وهو ماسيأتي من البحث عن استحقاق المتجري للعقاب ـ ولكن بما أنّ كلامه ـ رضوان الله عليه ـ هنا انجرّ إلى مسألة دلالة الروايات على العقاب لابأس بأن نذكر هنا شيئاً من التفصيل حول ذلك، ولنبدأ في البحث من نقطة الروايات النافية للعقاب، ومصبها كمايظهر من مراجعتها إنما هوذات النية غير المنتهية إلى فعل الحرام، ولا تشمل مانحن فيه من الفعل المتجرّىٰ به وهي روايات عديدة من قبيل:

١ ـ ماعن زرارة (بسند فيه علي بن حديد) عن أحدهما عليهما السّلام قال: إنّ الله تبارك وتعالى جعل لآدم في ذريّته أنّ من همّ بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة، ومن همّ بحسنة وعملها كتبت له عشراً، ومن همّ بسيّئة لم تكتب عليه ومن همّ بها وعملها كتبت عليه سيئة(١).

٢ ـ ماعن أبي بصير بسند تام عن أبي عبدالله(ع) قال: إنّ المؤمن ليهمّ بالحسنة ولايعمل بها فتكتب له حسنة وإن هوعملها كتبت له عشر حسنات، وإنّ المؤمن ليهمّ بالسّيئة أن يعملها فلايعملها فلا تكتب عليه(٢).

٣ ـ ماعن بكير بسند تام عن أبي عبدالله(ع) أوأبي جعفر(ع) قال: إنّ آدم(ع) قال: ياربّ سلّطت عليّ الشيطان وأجريته منّي مجرىٰ الدّم فاجعل لي شيئاً. فقال: ياآدم جعلت لك أنّ من همَّ من ذريتك بسيئةٍ لم تكتب عليه، فإن عملها كتبت عليه سيئة، ومن همَّ بحسنة فإن لم يعملها كتبت له حسنة وإن هوعملها كتبت له عشراً، قال: يارب زدني قال: جعلت لك أنّ من عمل منهم سيئةً ثم استغفر غفرت له قال: يارب زدني، قال: جعلت لهم التّوبة أوبسطت لهم التوبة حتىٰ تبلغ النفس هذه، قال: ياربّ حسبي(٣).

٤ ـ ماعن جميل بن دراج بسند تام عن أبي عبدالله(ع) قال: إذا همَّ العبد بالسيئة ←

---

(١) الوسائل/ ج١/ الباب٦/ مقدّمة العبادات/ الحديث٦/ص٣٦.

(٢) المصدر نفسه/ الحديث ٧/ الصفحة ٣٦.

(٣) المصدر السابق ورد فيه قسمٌ منه/ الحديث ٨/ الصفحة٣٧. وفي الجزء ١١/ ب ٩٣ من جهاد النفس/ الحديث ١/ الصفحة ٣٦٩/ في مجموع المتن و التعليقة.

. . . . . .

لم تكتب عليه، وإذا همّ بحسنة كتبت له(١).

٥ ـ ماعن حمزةبن حمران بسند ضعيف بمحمدبن موسىٰ بن المتوكل وعلي بن الحسين السعد آبادي اللذين لم يرد نص على توثيقهما، عن أبي عبدالله(ع) قال: من همَّ بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة، فإن عملها كتبت له عشراً، ويضاعف الله لمن يشاء إلى سبعمائة، ومن همّ بسيئة فلم يعملها لم تكتب عليه حتىٰ يعملها، فإن لم يعملها كتبت له حسنة وإن عملها أُجلّ تسع ساعات فإن تاب وندم عليها لم يكتب عليه. وإن لم يتب ولم يندم عليها كتبت عليه سيّئة(٢).

٦ ـ ماعن مسعدةبن صدقة ـ ولم يثبت توثيقه ـ عن جعفربن محمد(ع) قال: لوكانت النيّات من أهل الفسق يؤخذ بها إذن لأُخذ كلُّ من نوىٰ الزنا بالزنا، وكل من نوى السرقة بالسرقة، وكل من نوىٰ القتل بالقتل، ولكن الله عدل كريم ليس الجور من شأنه، ولكنه يثيب على نيات الخير أهلها وإضمارهم عليها، ولايؤاخذ أهل الفسق حتىٰ يفعلوا(٣).

والكلام تارة يقع عن حدود دلالة هذه الرّوايات وأنها هل تشمل مانحن فيه أولا؟ وأخرىٰ عما قديقال بمعارضته لها، كي نعرف أنها هل تعارضها أولا؟ وهل تدل على المقصود فيما نحن فيه من العقاب على التجري أولا؟ وثالثة في أنه بعد فرض تمامية كلتا الطائفتين سنداً ودلالة ماهومقتضى الجمع بينهما؟ ورابعة في أن دليل الحجيّة هل يشمل روايات من هذا القبيل ممايحكى عن العقاب وجوداً وعدماً دون أن يكشف عن حكم شرعي، أو أن حالها حال الروايات الحاكيه عن موضوعات تكوينية كعدد السماوات والأرض والنجوم مثلاً؟ فهذه أمور أربعة:

الأمر الأول ـ في معرفة حدود دلالة روايات نفي العقاب فنقول:

أولاً ـ إن مفاد هذه الروايات إنما هونفي العقاب على النية لاعلى الفعل المتجرّىٰ به. لايقال: إن مقتضى إطلاق دليل نفي العقاب مالم يأت بالسيئة ـ كما هولسان هذه الروايات ـ هونفي العقاب مطلقاً، سواء صدر منه فعل متجرى به أولم يصدر، فالعقاب

(١) نفس المصدر/ الحديث ١٠/ ص ٣٧.

(٢) نفس المصدر/ الحديث ٢٠/ ص ٣٩.

(٣) نفس المصدر/ الحديث ٢١/ ص ٤٠.

. . . . . .

منحصر بما إذا أتىٰ بتلك السّيئة المنويّة، والمفروض في مورد التجري أنه لم يأت بها.

فإنه يقال: إن الإطلاق في نفي العقاب في هذه الروايات حيثيّ، سنخ الإطلاق في إباحة المباحات، فكما أن دليل إباحة الجبن مثلاً إنما يدل على إباحة الجبن من حيث هوجبن، فلايدل بإطلاقه على إباحته عند مايكون مغصوباً مثلاً، كذلك فيما نحن فيه تدل هذه الروايات على عدم العقاب بمجرد أن همّ بالمعصية أمالوفعل فعلاً كان يعتقده المعصية المطلوبة فأخطأ ظنّه فهذه حيثية أخرىٰ غير منظور إليها في هذه الرّوايات.

ولوغضضنا النظر عن كون الإطلاق حيثياً قلنا: إن هذه الروايات إنما دلّت على أن السيئة التي نواها ولم يفعلها لا تكتب عليه، أما الفعل المتجرّىٰ به فهوسيئة أخرىٰ غير داخلة في منطوق الروايات، كما هوواضح.

ومن هنا ينفتح باب للاستشكال في دلالة هذه الروايات على نفي العقاب على النّيّة، وذلك بأن يقال: إنّ لسان هذه الروايات هولسان أن السيئة المنويّة لا تسجّل على العبد بمجرد النّيّة، وهذا لاينافي تسجيل نفس النّيّة عليه.

إلا أنّ هذا الإشكال غيرعرفي، فإن المفهوم عرفاً من هذه الروايات بمناسبة جوّالامتنان هونفي العقاب على المنويّ والنّيّة معاً.

وثانياً ـ إن هذه الروايات هل تنفي استحقاق العقاب أوفعليته؟ الصحيح أنه لايستفاد منها أكثرمن نفي فعليّة العقاب، بل قد يستفاد من جوّالامتنان ثبوت الاستحقاق، إذلو لاالاستحقاق لما كان هناك مورد للامتنان خصوصاً في الروايات التي عبّرت بتعبير (جعل لآدم) فإنها صريحة في الامتنان.

نعم قد تدل الرواية الأخيرة على نفي الاستحقاق حيث جاء فيها التعبيربـ (أن الله عدل كريم ليس الجورمن شأنه) إلّا أن هذه الرواية بعد أن كانت تتكلم عن نفي الجورإذن ليس جوّها جوّالامتنان، وحينئذٍ يمكن حملها أوحمل هذا المقطع منها على نفي العقاب على المنوىّ فحسب دون النّيّة، على أن سندها ضعيف بمسعدةبن صدقة الّذي لادليل على وثاقته عدا وروده في أسانيد كامل الزيارات وهذا الدليل غيرمقبول عندنا.

إن قلت: لابدّ أن نستفيد من هذه الروايات نفي الاستحقاق لأن الإخبار القطعي عن نفي العقاب رغم الاستحقاق يغري العبد ويورّطه فيما يوجب استحقاق العقاب، وهذا لايليق بشأن المعصومين عليهم السلام. إذن فحينما يخبرون عن عدم العقاب على شيء يكشف ذلك عن عدم استحقاق العقاب عليه، ولذا لودلّ دليل على نفي العقاب على مشكوك الحرمة كان ←

. . . . . .

ذلك دليلاً على البراءة الشرعية والترخيص الشرعي، ولودلّ دليل على نفي العقاب على عمل كشرب التتن مثلاً كان ذلك دليلاً على الإباحة الواقعية.

قلت: إن نفي العقاب على النيّة المنفصلة عن الفعل لايغري العبد ولايحفزه إلى النيّة، لأنّ الناوي يهدف الوصول إلى الفعل المنوي لاإلى النيّة بذاتها، ولايعقل افتراض أن الناوي يبني حين النيّة على الاقتصار على النية دون الفعل فالإخبار عن عدم العقاب على النيّة ليس أثره تحفيز العبد على نية الشرّ، بل أثره تحفيز من نوى الشرّ على تركه، إذهو يعلم أنه لوتركه لماعوقب على نيته، وهذا شبيه بالإخبار عن عدم العقاب على الصغائر عند اجتناب الكبائر في قوله تعالى (إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ)(١) حيث لايغري الناس إلى ارتكاب الصغائر بقدر مايدفعهم إلى ترك الكبائر إذ إنّ مَنْ يرتكب الصغيرة لايستطيع أن يشق من نفسه بأنّه سوف لن يبتلي بالكبيرة كي يعلم بتنجز عدم العقاب.

هذا، وقد يقال: إننا نعلم بعدم استحقاق العقاب على النيّة سواءً دلّت هذه الروايات على نفي الاستحقاق أو لا، ولذلك قدصرّح المحقّقون في المقام بأن سوء السريرة مالم يبرز بمبرز لاعقاب عليه، وإنما وقع الخلاف بينهم في استحقاق العقاب وعدمه عند مايبرز سوء السريرة في ثوب التجرّي. إلّا أن الصحيح هوأن النيّة أمر زائد على سوء السريرة، فسوء السريرة محضاً يوجب استحقاق اللوم فحسب، أما النيّة وهمّ العبد بالمعصية فهي لون من ألوان هتك المولى بلاإشكال، وهذا موجب عقلاً لاستحقاق العقاب.

الأمر الثاني ـ فيما قديدعى معارضته لروايات نفي العقاب على النيّة من قبيل:

١ ـ بعض الآيات كقوله تعالى: (إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)(٢) إلّا أنّ هذه الآية لودلّت على مايخالف تلك الرّوايات فإنما تدلّ بالإطلاق في كلمة (ما في أنفسكم)، ولكن دلالتها ـ حتى بالإطلاق ـ ممنوعة عندنا إذلم تدلّ الآية على أكثر من فعليّة الحساب دون فعليّة العقاب، نعم لوفرض أن تلك الرّوايات كانت تنفي الاستحقاق أيضاً فمن المعقول ←

(١) النساء/ الآية ٣١.

(٢) سورة البقرة/ الآية ٢٨٤.

. . . . . .

أن يقال: إن فعليّة الحساب دليل على استحقاق العقاب فيقع التعارض مثلاً.

وقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)(١).

ولعل من الواضح أنّه لاينبغي الجمود في فهم هذه الآية على المعنى اللّفظي البحت لقوله (الَّذِينَ يُحِبُّونَ... الخ) بل الظّاهر أن المقصود بهذا العنوان هوالإشارة إلى الذين يشيعون الفاحشة عن حبّ لإشاعتها لاعن مجرّد اللامبالات كماينا سب ذلك قصّة الإفك على زوجة النّبيّ(ص) أوأمّ ولده والّتي وردت هذه الآية في سياقها.

على أنه حتىٰ لوجمدنا على حاقّ اللّفظ فالآية إنّما دلّت على العقاب على حُبّ شياع الفاحشة، وهذا لايستلزم العقاب على النّيّة أوالفعل المتجرّىٰ به الصادر من الإنسان بتسويل الشّهوات النفسية، فكم فرق بين من يحاول معصية طلباً للذّة نفسية، وبين من يحبّ أصل صدور المعصية وتحققها ولو من الآخرين، فمثلاً: تارة يحاول إشاعة فاحشة ماعلى أساس ميل النفس إلى التكلّم عن واقعة تجلب النّظر مثلاً، وأخرىٰ يحبّ أصل شياع الفاحشة ولو من قِبَل الآخرين، ومن الواضح أن الثاني أشدّ حالاً من الأول ولايمكن التعدي من الثّاني ـ لودلّ دليل على عقابه ـ إلى الأوّل.

ولا أراني بحاجة إلى البحث عن الجواب عن آيات أخرىٰ ربّما يتوهّم عدّها في سياق المعارض لتلك الرّوايات أيضاً، كقوله تعالى: (فَلِمَ تَقْتُلُونَهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)(٢) حيث نسب القتل إلى المخاطبين مع تأخرهم عن القاتلين بكثير لرضاهم بقتلهم، وقوله تعالى: (تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَاداً)(٣)

٢ ـ روايات نية الكافر شرّ من عمله:

كرواية السّكوني غير تامة السند عن أبي عبدالله(ع) قال: قال رسول الله(ص): نيّة المؤمن خير من عمله، ونيّة الكافر شرّ من عمله، وكل عامل يعمل على نيّته(٤).

و رواية الحسن بن الحسين الأنصاري عن بعض رجاله عن أبي جعفر(ع) أنه كان يقول: نيّة المؤمن أفضل من عمله، وذلك لأنه ينوي من الخير مالايدركه، ونيّة الكافر شرّ

(١) سورة النور/ الآية ١٩.

(٢) سورة آل عمران/ الآية ١٨٣.

(٣) سورة القصص/ الآية ٨٣.

(٤) الوسائل/ الجزء١/ الباب ٦/ مقدمة العبادات/ الحديث٣/ص٣٥.

. . . . . .

من عمله وذلك لأنّ الكافر ينوى الشرّ، ويأمل من الشرّ مالايدركه)(١).

و رواية الفضيل بن يسار غير التامة سنداً عن أبي جعفر(ع) عن آبائه عليهم السّلام، أن رسول الله(ص) قال: نيّة المؤمن أبلغ من عمله وكذلك نيّة الفاجر(٢).

وهذه الروايات -إضافة الى ضعف أسانيدها- لا تدل -كماترىٰ- على العقاب على النّية فلعل المقصود -كما يظهر من بعضها- مجرد أن الكافر أو الفاجر ينوي ماهو أشدّ مما يعمل وهذا أمر طبيعي.

٣ - روايات أن من أسرَّ سريرة يصيبه شرّها، من قبيل ماعن عمر بن يزيد بسند تام قال: إني لأتعشّىٰ مع أبي عبدالله(ع) إذ تلاهذه الآية: (بَلِ الْإِنْسانُ عَلىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْأَلْقىٰ مَعاذِيرَهُ) ثم قال: مايصنع الإنسان أن يتقرب إلى الله عزّوجلّ بخلاف مايعلم الله؟ إنّ رسول الله(ص) كان يقول: (من أسرّ سريرة رداه الله رداها، إن خيراً فخيراً وإن شراً فشراً)(٣).

وما عن أبي بصير قال: قال أبوعبدالله(ع) مامن عبد يسرّ خيراً إلّا لم تذهب الأيّام حتىٰ يُظهرالله له خيراً، ومامن عبدٍ يُسرّ شراً إلّا لم تذهب الأيّام حتىٰ يظهرالله له شراً(٤).

وسند الحديث كمايلي: الكافي عن علي بن ابراهيم عن صالح بن السندي عن جعفر بن بشير عن عليّ بن أبي حمزة عن أبي بصير، ولايوجد في السند من يتوقف لأجله عدا صالح بن السندي الذي لم يرد توثيق بشأنه، ولايفيد نقل علي بن ابراهيم عنه، فإنّ عبارة علي بن ابراهيم في مقدمة تفسيره وهي قوله: (ونحن ذاكرون ومخبرون بماينتهي إلينا من مشايخنا وثقاتنا عن الّذين فرض الله طاعتهم...) لا تدلّ على أكثر من وثاقة من روىٰ عنه في تفسيره ولم يعلم ورود رواية له عن صالح بن السندي في تفسيره، ولم تدل على أنه بشكل عام لايروي إلّا عن ثقة.

وما عن جراح المدائني (والسند غير تام) عن أبي عبدالله(ع) في حديث... (مامن عبدٍ أسرَّ خيراً فذهبت الأيام أبداً حتىٰ يظهر الله له خيراً، ومامن عبد يسرّ شراً فذهبت ←

(١) نفس المصدر/ الباب ١٦/ من مقدّمة العبادات/ الحديث٣/ الصفحة ٣٥.
(٢) نفس المصدر/ الحديث٢٢/ ص٤٠.
(٣) الوسائل/ الجزء١/ الباب١١/ مقدّمة العبادات/ الحديث٥/ ص٤٨.
(٤) الوسائل/ الجزء١/ الباب٧/ مقدّمة العبادات/ الحديث٢/ ص٤١.

. . . . . .

الأيام حتىٰ يظهر الله له شراً)(١).

إلّا أن هذه الروايات ـ كما ترىٰ ـ لا تدلّ على كون المقصود بالشرّ الذي سيلقاه العقاب الأخروي، بل بعضها واضحة في إرادة أنه سيصير إلى الشر في هذه الحياة. على أنه قد تفسّر هذه الأخبار بأن المقصود أن من جعل ماهو عليه من الخير أوالشرّ مستوراً عن الناس فسوف يبرزه الله للنّاس، فإن كان شرّاً فضحه، وإن كان خيراً ردّاه رداء الخير أمام النّاس وليس المقصود من الإسرار مجرد النّية.

٤ ـ مادلّ على أن السبب في خلود الخالدين في النار هو عزمهم على الاستمرار على العصيان إلى الأبد لوبقوا خالدين كماورد عن أبي هاشم قال: قال أبوعبدالله(ع): إنما خلّد أهل النار في النار لأنّ نيّاتهم كانت في الدنيا أن لوخلّدوا فيها أن يعصوا الله أبداً، وإنما خلّد أهل الجنة في الجنة لأنّ نيّاتهم كانت في الدنيا أن لوبقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً، فبالنّيات خلّد هؤلآء وهؤلآء ثم تلاقوله تعالىٰ: (قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلىٰ شاٰكِلَتِهِ) قال على نيّته. (٢).

إلّا أن هذا الحديث ضعيف سنداً، ويمكن توجيهه دلالةً بأن يكون المقصود أن عقاب العاصي يناسب درجة خبثه وآية شدّة خبث هؤلآء العصاة أنهم كانوا عازمين على المكث على المعاصي أبد الآباد لوبقوا.

٥ ـ مادلّ على أن الراضي بفعل قوم شريك معهم من قبيل:

ماعن طلحة بن زيد ـ والسند غير تام ـ عن أبي عبدالله(ع) قال: العامل بالظلم والمعين له والراضي به شركاء ثلاثتهم (٣) والسند ضعيف بمحمدبن سنان. أما طلحةبن زيد فيمكن توثيقه إما بتعبير الشيخ عنه بقوله: (هوعامي المذهب إلّا أن كتابه معتمد) أو برواية صفوان بن يحيىٰ عنه، أو بوقوعه في أسانيد كامل الزيارات وإن كان هذا الوجه غير صحيح عندنا.

وما عن أميرالمؤمنين(ع) في نهج البلاغه مرسلاً من قوله: الراضي بفعل قوم كالداخل ←

(١) الوسائل/ الجزء١/ الباب١٢/ مقدمة العبادات/ الحديث ٦/ ص٥٢.

(٢) الوسائل/ الجزء١/ الباب٦/ من مقدمة العبادات/ الحديث٤/ص ٣٦.

(٣) الوسائل/ الجزء١١/ الباب٨٠/ جهادالنفس/ الحديث١/ ص ٣٤٥. والجزء١٢/ الباب٤٢ من أبواب ما يكتسب به/ الحديث ٢/ ص ١٢٨. وبنفس المضمون جاء في الجزء١١/ الباب٥/ من الأمر والنهي/ الحديث٦/ ص٤١٠.

. . . . . .

مُعهم فيه، وعلى كل داخل في باطل إثمان، إثم العمل به وإثم الرّضا به(١).

وما عن عبدالسلام بن صالح الهروي ـ بسند تام ـ قال قلت لأبي الحسن الرضا(ع): يا ابن رسول الله ماتقول في حديث روي عن الصّادق(ع) قال: إذا خرج القائم قتل ذراري قتلة الحسين(ع) بفعال آبائها؟ فقال(ع): هو كذلك، فقلت: قول الله عزوجلّ: (وَلا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ) مامعناه؟ قال صدق الله في جميع أقواله، ولكن ذراري قتلة الحسين(ع) يرضون بفعال آبائهم ويفتخرون بها، ومن رضي شيئاً كان كمن أتاه، ولو أنّ رجلاً قتل بالمشرق فرضي بقتله رجل بالمغرب لكان الرّاضي عندالله عزوجلّ شريك القاتل، وإنما يقتلهم القائم(ع) إذا خرج لرضاهم بفعل آبائهم... الحديث(٢).

وما عنه بنفس السند عن الرّضا(ع) قال: قلت له: لأيّ علة أغرق الله عزوجلّ الدّنيا كلّها في زمن نوح(ع)، وفيهم الأطفال ومن لاذنب له، فقال: ماكان فيهم الأطفال لأن الله عزوجلّ أعقم أصلاب قوم نوح وأرحام نسائهم أربعين عاماً، فانقطع نسلهم فغرقوا ولاطفل فيهم، ماكان الله ليهلك بعذابه من لاذنب له، وأما الباقون من قوم نوح فأُغرقوا بتكذيبهم لنبيّ الله نوح(ع)، وسائرهم أُغرقوا برضاهم بتكذيب المكذّبين، ومن غاب عن أمر فرضي به كان كمن شاهده وأتاه(٣).

والجواب على مثل هذه الروايات مامضى في ذيل آية حب إشاعة الفاحشة من أن العذاب على الحبّ والرضا بصدور الذنب من قوم لايلازم العذاب على النيّة أوالتجرّى الصادر من شخص على أساس إغراء نفسه له باللّذات. لايقال: إن الرضا والحبّ أمر غير اختياري فكيف يعاقب عليه. فإنه يقال: إنه اختياري بالواسطة بلحاظ أن الإنسان قادر على أن يربّي نفسه بجعلها ضمن ظروف من المطالعات أوالتفكير أوالإصغاء إلى وعظ الوعّاظ أو مصاحبة الأخيار أو غير ذلك بحيث لايحصل له الرّضا بعمل قوم فاسقين.

٦ ـ ماعن زيد بن علي(ع) عن آبائه عليهم السّلام قال: قال رسول الله(ص): إذا التقىٰ المسلمان بسيفهما على غير سنّة فالقاتل والمقتول في النّار، قيل: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟! قال لأنه أراد قتلاً(٤).

←

(١) الوسائل/ الجزء١١/ الباب٥/ من الأمر والنهي/ الحديث١٢/ ص٤١١.
(٢) الوسائل/ الجزء١١/ الباب٥/ من الأمر والنهي/ الحديث ٤/ ص٤٠١.
(٣) الوسائل/ الجزء١١/ الباب٥/ من الأمر والنهي/ الحديث٥/ ص٤١٠.
(٤) الوسائل/ الجزء١١/ الباب٦٧/ من جهاد العدو/ الحديث الوحيد في الباب ص١١٣.

. . . . . .

ولايبعد أن يكون المفهوم عرفاً من قوله أراد قتلاً هو ماذكره أستاذنا الشّهيد(ره) من أنه حاول القتل ـ عملاً ـ بمثل تجريد السيف عليه، لا مجرد النّية، وهذا ليس عقابا على التجري بل على فعل المعصية، فإنّ مثل هذه المحاولة حرام مستقل كحرمة سبّ المؤمن بغضّ النظر عن القتل.

هذا، والرّاوي لهذا الحديث عن زيد بن علي هو عمرو بن خالد، ولادليل على وثاقته عدا وقوعه في أسناد كامل الزيارات. ونحن لانقول بكون ذلك توثيقاً، وتوثيق ابن فضال له بناءً على نقل الكشي.

٧ ـ ماعن أبي عروة السلمي عن أبي عبدالله(ع) قال: إن الله يحشر النّاس على نيّاتهم يوم القيامة(١). إلّا إنّ سند الحديث ضعيف، على أنه لوعارض روايات العفو عن النّيّة فإنّما يعارضها بالإطلاق، فليس المصداق الوحيد للحشر على النّيات العقاب على النّيّة، فمن مصاديقه أيضاً تأثير النّيّة المقترنة بالعمل على العمل وبالتالي على الحشر، فعمل واحد يؤتى بنيتين مختلفتين كنية، التعبّد ونيّة الرياء، ويصدق في ذلك أن النّاس يحشرون على نيّاتهم.

٨ ـ روايات العقاب على بعض مقدمات الحرام من قبيل:

ماعن جابر عن أبي جعفر(ع) قال: لعن رسول الله(ص) في الخمر عشرة: غارسها وحارسها وعاصرها وشاربها وساقيها وحاملها والمحمولة إليه وبايعها ومشتريها وآكل ثمنها(٢). وسند الحديث ضعيف بعمرو بن شمر.

وماعن زيد بن علي عن آبائه(ع) قال: لعن رسول الله(ص) الخمر وعاصرها ومعتصرها وبايعها ومشتريها وساقيها وآكل ثمنها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه(٣). وفي السند عمرو بن خالد الذي تقدم الكلام عنه.

وماعن محمد بن مسلم عن أبي جعفر(ع) قال: إنّ الرجل ليأتي يوم القيامة ومعه قدر محجمة من دم، فيقول والله ماقتلت ولاشركت في دم، فيقال: بلى ذكرت عبدي فلاناً فترقى ذلك حتى قتل فأصابك من دمه(٤). وسند الحديث تام، وتوجد روايات عديدة

(١) الوسائل/ الجزء١/ الباب٥/ من مقدمة العبادات/ الحديث٥/ ص٣٤.
(٢) الوسائل/ الجزء١٧/ الباب٣٤/ من الأشربة المحرمة/ الحديث١/ ص ٣٠٠.
(٣) نفس المصدر/ الحديث٢.
(٤) الوسائل/ الجزء١٩/ الباب٢/ قصاص النفس/ الحديث١/ص٨.

. . . . . .

بشأن من أعان على الدّم مقاربة لهذا المضمون واردة في الوسائل (ج١٩ ب٢ من قصاص النفس).

والواقع أن تحريم مقدمة من مقدمات الحرام من قبل الشريعة الإسلامية أمر معقول، ومايقال في علم الأصول من عدم حرمة مقدمة الحرام إنما يعني أن حرمة الشّيء لا تستلزم حرمة مقدمته، ولايعني أنّ الشريعة الإسلامية لا تستطيع أن تحرّم مقدمة من المقدمات لأجل أخذ مزيد من الحيطة.

على أن روايات الإعانة على القتل واردة في المقدمة الموصلة فحتىٰ لوتعين حملها على العقاب على التجري فالعقاب على التجري بإتيان مقدمة موصلة لايستلزم العقاب على التجري بالإتيان بأمر حلال بتخيل كونه حراماً كما هو محل البحث، إذ إنّ من المحتمل كون انتهاء ذاك التجري إلى تفويت الغرض على المولىٰ دون هذا التجري فارقاً في المقام.

الأمر الثالث ـ في أنه هل هناك جمع عرفي بين الطائفتين لوتمتا سنداً ودلالةً، أو لا؟

ذهب الشيخ الأعظم ـ رضوان الله عليه ـ إلى أن كلتا الطائفتين وردتا في القصد، وذكر في مقام الجمع بينهما احتمالين:

الأول ـ حمل طائفة نفي العقاب على من ارتدع عن قصده بنفسه، وحمل طائفة العقاب على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لاباختياره.

والثاني ـ حمل الأولى على من اكتفىٰ بمجرد القصد، وحمل الثانية على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات.

وكلا هذين الجمعين جمع تبرّعي بحاجة إلى شاهد فنيّ، وقد يجعل الشاهد الفنّيّ لذلك حديث القاتل والمقتول في النار: (قيل يا رسول الله(ص) هذا القاتل فما بال المقتول؟! قال: لأنه أراد قتلاً) بدعوىٰ أن هذا الحديث نص في مورده، وهو فرض عدم الارتداع عن القصد إلى أن يحصل له العجز، فيخرج ذلك بالتخصيص عن أدلة نفي العقاب، وبذلك تصبح أدلة نفي العقاب أخص ببركة قاعدة انقلاب النسبة من أدلة العقاب فتخصص بها، وينتج التفصيل الأول من التفصيلين اللذين احتملهماالشيخ الأعظم(ره).

أو بدعوىٰ أن هذا الحديث نصّ في مورده وهو الاشتغال ببعض المقدمات، فتخصص به أدلة نفي العقاب، ثم ببركة انقلاب النسبة تخصّص أدلة العقاب بأدلة النفي، فينتج التفصيل الثاني من التفصيلين، كما وقد تجعل روايات العقاب على بعض المقدمات أيضاً

. . . . . .

شاهداً لهذا الجمع الثاني، ولعلّه إلى ذلك يشير الشيخ(ره) حيث يقول «كما يشهد له حرمة الإعانة على المحرّم حيث عممه بعض الأساطين لإعانة نفسه على الحرام، ولعلّه لتنقيح المناط لا بالدلالة اللّفظية».

وقد يقال: إن هذه الطريقة تثبت اشتراط العقاب بكلا القيدين، لواعتمدنا في مقام ذكر الشاهد على رواية (القاتل والمقتول) فيقال: إن هذه الرواية نص في موردها وتوجد في موردها خصوصيتان: إحداهما: أنه لم يرتدع عن الحرام إلى أن عجز، والثانية: أنه اشتغل ببعض المقدمات، أو قل: أبرز قصده بمبرز عملي، فروايات عدم العقاب تخصص بهذا المقدار، فمن قارنت نيته هاتين الخصوصيتين يعاقب، وبفقدان إحدى الخصوصيّتين ينتفي العقاب ببركة روايات نفي العقاب التي هي أخص -بعد انقلاب النسبة- من روايات العقاب.

وأورد على ذلك أستاذنا الشّهيد(ره) -بغض النظر عن عدم قبول كبرى انقلاب النسبة، وبغض النّظر عن المناقشة الدّلالية لرواية القاتل والمقتول حيث أن الارادة هنا لاتحمل على النّية بل على محاولة القتل بمثل الهجوم الذي هو محرّم شرعاً -بأنّ مورد الحديث يحمل خصوصيّة ثالثة فيجب أخذها -أيضاً- بعين الاعتبار، وهي: اقتران النّية بعمل محرّم في ذاته، وهو محاولة القتل بمثل الهجوم بالسيف.

وذكر الأستاذ الشّهيد(ره) وجهاً آخر للجمع بين الطائفتين -بعد فرض ورودهما في مورد التجرّي وتعارضهما- وهو: حمل أدلة النفي على نفي فعلية العقاب وأدلة الإثبات على إثبات استحقاق العقاب، وذلك لأن أدلّة النفي نصّ في نفي الفعلية وظاهرة في نفي الاستحقاق (لولم نقل إن كلّها أو جلّها تدلّ على نفي الفعلية فقط) وأدلة الإثبات نصّ في إثبات الاستحقاق وظاهرة في إثبات الفعليّة (لولم نقل إن كلّها أو جلها تثبت الاستحقاق فقط) فيرفع اليد عن ظاهر كل منهما بنصّ الآخر. وإنما لانجمع بين الأمر والنهي بجمع من هذا القبيل بحمل كل منهما على مجرد الجواز لنصوصيّة كل منهما في الجواز في جانبه وظهوره في الإلزام، لأن تحليل الأمر والنهي إلى الجواز والإلزام تحليل عقليّ، بخلاف مانحن فيه:

أقول: إن روايات العقاب فيها ماهو نص في فعلية العقاب كرواية تعليل خلود الخالد في النار بنية الاستمرار، وفيها مالاينسجم مع الوعد الجزمي بالعفو، كرواية القاتل والمقتول في النار، و روايات لعن الغارس والعاصر، وغير ذلك.

. . . . . .

→ الأمر الرابع: في مدىٰ إمكانية شمول دليل الحجّيّة لروايات العقاب أو نفي العقاب في المقام:

إن كان الدليل يثبت أو ينفي فعلية العقاب مع علمنا بالاستحقاق فلايعقل تنجيز أو تعذير زائد، كي نتعقل الحجّيّة وإن كان الدليل يثبت أو ينفي الاستحقاق وكان ذلك كاشفاً عن ثبوت الحكم الإلزامي وعدمه، فلا شكّ في الحجّيّة وإن كان الدليل يثبت الإستحقاق ولم نجعل ذلك كاشفاً عن ثبوت الحكم الإلزامي، أو كان ينفي الإستحقاق وكنا نعلم من قبل بعدم الحكم الإلزامي، بدعوىٰ إستحالة الحكم في سلسلة معلولات الأحكام مثلاً، فلامعنىٰ أيضاً للحجّيّة، وذلك لأنّ روح الحجّيّة عبارة عن التنجيز والتعذير. والإستحقاق بواقعه يساوق التنجيز وعدمه بواقعه يساوق التعذير. إذن فالتنجيز والتعذير هنا يدوران مدار الواقع ولامعنىٰ للحجّيّة الظاهرية.

قبح الفعل المتجرّىٰ به

المقام الثّاني: في قبح الفعل المتجرّىٰ به وعدمه. وهناك جهتان من البحث:

إحداهما: في مقابل الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) المنكر للقبح، وأنّه لا يوجد في المقام شيء عدا سوء سريرة العبد لا قبح فعله.

والثّانية: في قبال المحقّق النّائيني ـ رحمه الله ـ الّذي سلّم بالقبح علىٰ ما في تقرير المحقّق الكاظمي (رحمهُ الله) وقال: إنّه قبح فاعلي وليس قبحاً فعلياً.

مع المنكرين للقبح

أما الجهة الأولىٰ: فتحقيق الكلام في ذلك:

أنّ في موارد إستحقاق المولىٰ (عزّ اسمه) علىٰ عبده الطاعة عنصرين: عنصر الحكم الإلزامي، وعنصر الوصول بمرتبة من مراتب الوصول المنجّزة. فما هو مصب حق الطاعة من هذين العنصرين؟

يبدو لأول وهله في النظر أربعة إحتمالات:

١ ـ أن يكون مصبّه العنصر الأول، بمعنىٰ أنّ من حق المولىٰ علىٰ العباد إطاعة حكمه الإلزامي سواء وصل أولا.

٢ ـ أن يكون مصبّه العنصر الثاني، بمعنىٰ أنّ من حق المولىٰ علىٰ العباد

إطاعة ما وصل إليهم من حكمه ولو كان الوصول خاطئاً، بأن لم يكن هناك حكم إلزامي في الواقع.

٣ـ أن يكون مصبّهُ مجموع العنصرين أو قل: الحكم الواقعي الواصل.

٤ ـ أن يكون مصبّهُ كلا العنصرين أي أنّ صدور الحكم وحده موجب لحق الطاعه ولو لم يصل. والوصول وحده موجب لحق الطاعة ولو لم يطابق الواقع.

ويمكن حصر الأمر بعد شيء من التأمّل في إحتمالين: الثاني والثالث وذلك بأن يقال: ما معنىٰ كون العنصر الأول وهو صدور الحكم بلا وصول كافياً لتنجّز حق الطاعة؟ إن قصد بذلك أنّ ثبوت الحكم واقعاً حتىٰ مع العلم بالخلاف يوجب الطاعة على العبد. فهذا بديهي البطلان. وإن قصد بذلك أن صدوره عند وصوله الاحتمالي يوجب الطاعة. فهذا بناء علىٰ الإيمان بقاعدة قبح العقاب بلا بيان باطل. وبناء علىٰ عدم الإيمان بها راجع الىٰ الإحتمال الثالث إذ معناه كون مصبّ الطاعة صدور الحكم مع مرتبة من الوصول منجّزة منضماً الىٰ الإيمان بأنّ مرتبة الوصول الإحتمالي منجّزة كما هو المفروض، بناءً علىٰ إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان. إذن فالعنصر الأول وحده لا يمكن أن يكون مصبّاً لحق الطاعة وبهذا يسقط الإحتمال الأول والرابع.

وبإمكانك أن تقول في مقام التعليق على الإحتمال الرابع: إنّه لو قصد بذلك أن يكون للمولىٰ حقّان: حقّ امتثال الواقع ولو لم يصل، وحقّ إمتثال الواصل ولو لم يطابق الواقع. لزم من ذلك إجتماع حقّين للمولىٰ في فرض ثبوت الواقع مع الوصول، وكون العاصي عندئذٍ معاقباً بعقابين وهذا غير محتمل(١). ولو قصد بذلك أنّ للمولىٰ حقاً واحداً له عرض عريض بأن

(١) سيأتي في أوّل تعليق نذكره بعد هذا ما يكون تعليقاً علىٰ هذا الكلام.

يكون حق المولىٰ هو الجامع بين الأمرين ، بناء علىٰ تصوير الجامع بينهما. قلنا ـ بعد وضوح ضرورة إستثناء الواقع المقطوع بخلافه لبداهة عدم إستحقاق الطاعة فيه ـ: إنّ ثبوت حق الطاعة في الواقع ولو لم يصل ـ بشرط عدم القطع بالخلاف ـ وفي الواصل ولو كان علىٰ خلاف الواقع مرجعه الى الإحتمال الثاني وهو كون مصبّ حق الطاعة هو الحكم الواصل بمرتبة التّنجيز ولوكان علىٰ خلاف الواقع مع توسيع دائرة الوصول المنجّز بحيث يشمل الوصول الإحتمالي.

وعلى أيّ حال فإذا دار الأمر بين إحتمالين وهما الثاني والثالث فقد يقال: أنّ الصحيح هوالإحتمال الثالث، بمعنىٰ أنّ حق الطاعة للمولىٰ تعلّق بحكمه الواقعي الواصل بمرتبة من مراتب الوصول ولا حق له حينما لا يوجد حكم في الواقع. وذلك قياساً لحق المولىٰ بسائر حقوق الناس. فكما أنّ من الواضح في حق الملكيّة الّذي هوحق عقلائي، وحق عدم الإيذاء والقتل مثلاً: إنّ من تصرّف فيما اعتقد كونه ملكاً لزيد ثم تبيَّن أنّه كان مملوكاً له ولم يكن ملك زيد، أوقتل من اعتقد زيداً ثم تبيَّن أنّه شخص آخر مهدور الدّم مثلاً. لم يصدر منه مايهدر حقاً من حقوق زيد إطلاقاً ولم يكن ظالماً له. فحق زيد يدور مدار واقع ملكه أوواقع حياته. وليس من حقّه ترك التصرف فيما إعتقدنا خطأ أنّه ملكه، أوترك قتل من إعتقدنا خطأ أنّه هو. فكذلك الحال بالنسبة للمولىٰ تعالىٰ فحقّه يدور مدار واقع حكمه بشرط الوصول بمرتبة من المراتب. أمّا إذا لم يكن حكم في الواقع وكان الوصول خطاءً محضاً فليس له حق الطاعة وبهذا يثبت أنّ الفعل المتجرّى به ليس قبيحاً.

ولكن الواقع أنّ الصحيح هوالإحتمال الثاني وليس الثالث، وأنّ قياس المقام بالحقوق الأخرىٰ قياس مع الفارق، وذلك لأنّ حق طاعة المولىٰ ليس

بملاك غرض المولىٰ وحاجةٍ يحتاجها بنحو يقبل إنكشاف الخلاف نظير ما بين الناس من الحقوق، بل إنّما هو بملاك إحترام المولىٰ وإجلاله وعدم التوهين بشأنه، والمعصيه والتجري متساويان في مرتبة مخالفة الإحترام. وعليه فمصبّ حق الطاعة إنما هو الحكم الواصل بمرتبة منجّزة سواء كان ثابتاً في الواقع أولا، فالتجري قبيح كالمعصية. (١)

---

(١) أقول لاإشكال في أن أمر المولىٰ ينشأ من غرض مّا. وعندئذٍ لايبعد القول بأنّ العقل يحكم بأن للمولىٰ حق تحقيق غرضه كما أنّ له حق الإحترام. وفي مورد المعصية قد خولف كلا الحقين، وفي مورد التجري خولف حق واحد وهو حق الإحترام. وبكلمة أخرى أن العنصر الثاني وهو مجرد الوصول ولو خطأ مصبّ لحق الطاعة بملاك الإحترام، والعنصر الأول وهو عنصر الحكم الإلزامي بشرط مستوىٰ من مستويات الوصول مصبّ لحق الطاعة بملاك تحصيل غرض المولىٰ وبتعبير آخر أنّ الإحتمال الثاني والثالث كل منهما مستقلاً وبعنوانه صحيح. وما يلزم من ذلك من أشدّية العاصي من المتجري في إستحقاق العقاب لانتحاشىٰ عنه ولانراه خلاف الوجدان. وإنّما الذي يكون خلاف الوجدان هو أشدّية وضع العاصي من المتجرّي أمام محكمة الوجدان وذمّ العقل، ونحن لانقول بأنّ ذمّ المولىٰ عقابه كي يسري حكم الوجدان بعدم كون العاصي أشدّ حالاً من المتجرّي في ذلك الىٰ مسألة العقاب.

ولايلزم ممّا ذكرناه من فرض حقّين للمولىٰ -حقّ الإحترام وحقّ تحصيل الطاعة بملاك تحصيل الغرض- أن يكون العاصي أشدّ حالاً أمام ذمّ العقل ولوم الوجدان كي يقال: أنّ هذا خلاف الوجدان.

وتوضيح ذلك أنّ لوم الوجدان أو قل ذمّ العقل لايتبع الحق الواقعي لشخص مّا، بل هو تابع لوصول الحق ولوخطأ. فمن قتل شخصاً بإعتقاده فلاناً من الناس الذي لايجوز قتله ثم تبين له أنّ قتله كان حقاً له لأنّ المقتول كان قاتلاً لأبيه فكان من حقه القصاص، فهذا الإنسان رغم أنّه لم يخالف حقاً واقعياً للمقتول يكون ملوماً لدىٰ الوجدان حتىٰ بعد إنكشاف الواقع لأنّه حينما قتله كان يعتقد ولو خطاءً أنّه ليس من حقّه قتله، هذا ماندّعيه بالوجدان وليس بالإمكان إقامة برهان علىٰ ذلك.

وبناء عليه يكون المتجرّي والعاصي متساويين أمام محكمة الوجدان رغم أنّ العاصي خالف حقّين للمولىٰ، والمتجرّي خالف حقاً واحداً له. وذلك لأنّ المتجرّي حين التجرّي ←

وماذكرناه واضح بناءً على أنّ قبح المعصية ـ الثابت بنفس مولوية المولىٰ كما هو الحق، أو بقاعدة قبح الظلم كما هو مبنىٰ القوم ـ أمرٌ واقعيٌ يدرك بالعقل العملي.

أمّا لو قلنا بأنّ قبحها حكم عقلائي مجعول من قبل العقلاء تحفظاً على النظام الإجتماعي، ولا واقع لباب الحسن والقبح وراء جعل العقلاء التابع لمايرونه من مصالح ومفاسد. فالإلتزام بثبوت هذا الحكم العقلائي قديرد عليه مامضىٰ في مسألة الحرمة من إشكال عدم المحرّكيّه أي أنّ هذا الإشكال لوتمّ هناك تمَّ هنا أيضاً فيقال: إنّ المتجرّي الذي يعتقد كون عمله معصية وقبيحاً عند العقلاء لولم يردعه هذا القبح المعتقد لايردعه قبح التجرّي المفروض جعله من قبل العقلاء.

ومن هنا ظهر مافي كلام المحقّق الإصفهاني ـ رحمه الله ـ حيث يرىٰ في بحث الحرمة أنّ حرمة التجرّي لغولعدم المحرّكيه، إذ من لم تردعه حرمة الفعل التي اعتقد بها خطأ لا تردعه حرمة التجرّي ومع ذلك إلتزم في المقام بقبح التجرّي رغم أنّه يُرجع باب الحسن والقبح الى المجعولات العقلائية.

ودليله على إرجاع باب الحسن والقبح الىٰ المجعولات العقلائيةو

كان يعتقد أنّ عمله كان معصية للمولىٰ ومخالفة لحق طاعة الحكم الواقعي له فهو ملوم لدىٰ الوجدان علىٰ هذا العمل لهذه النكته حتىٰ بعد إنكشاف الخلاف.

أمّا لولم نقبل ملامة الوجدان لمن يخالف بإعتقاده حق أحد بعد أن ينكشف خطأ الإعتقاد وقلنا: أنّ الوجدان المطلع علىٰ حقيقة الأمر لايلوم هذاالإنسان، فلازم ذلك بناء علىٰ ماإخترنا، من ثبوت حقين للمولىٰ ـ (حق الإحترام وحق تحصيل الغرض المطلوب) ـ عدم مساواة العاصي والمتجري أمام محكمه الوجدان. وهذه النتيجه وإن كانت باطلة لكن البطلان قدتسرب من المقدمة الأولىٰ وهي إنكار ملامة الوجدان عند إنكشاف عدم الحق واقعاً، لامن المقدّمة الثانية وهي فرض تعلّق حق للمولىٰ بتحصيل غرضه. وعلىٰ تقدير عدم حكم الوجدان باللوم عند إنكشاف عدم الحق لايحكم الوجدان بمساواة العاصي والمتجري في الذم والملامة.

اعتبارهما من المشهورات لامن الضرورات العقليّة: أنّ الضرورات العقليّة منحصرة في ستة أمور: الأوّليّات وهي التي يكفي تصوّر طرفيها مع تصوّر النّسبة بينهما في الجزم بها كقولنا: الكل أعظم من الجزء. والفطريات وهي الّتي قياسها معها كقولنا: الأربعة زوج، فهذا الكلام قياسه معه وهو كون الأربعة منقسمة الىٰ متساويين، والمتواترات وهي القضايا المخبر بها بأخبار كثيرة حسيّة توجب القطع كقولنا مكة موجودة، والحسيّات، والتجريبيات، والحدسيّات. بينما حسن العدل وقبح الظلم ليسا من الأوليات لأن تصوّر الطرفين مع النّسبة لايكفي في الجزم، ولامن الفطريات إذ ليس معها قياس يدلّ عليها، ولامن المتواترات إذ ليس مصدر العلم بها إخبارات حسيّة كثيرة، ولامن المحسوسات، أو التجريبيات، أو الحدسيات كما هو واضح. إذن ليس الحسن والقبح من الضروريات(١).

ويرد عليه: أنّ إنحصار الضروريات في هذه الأمور الستة ليس داخلاً في هذه الأمور. إذ ليس هوأولياً لعدم كفاية تصور طرفيه مع تصور النسبة للجزم به، ولافطرياً لعدم كون قياسه معه، ولامتواتراً لعدم إخبار جماعة كثيرة به عن حس، ولامن المحسوسات، أوالتجريبيات أوالحدسيات كما هوواضح. وإنّما هوحكم إستقرائي. وهذا الإستقراء موقوف علىٰ تسليم عدم كون باب حسن العدل وقبح الظلم مثلاً من الضروريات العقليه، إذن فلايمكن الإستدلال علىٰ عدم ضرورية الحسن والقبح بعدم دخولها في الضروريات الست، فإنّ هذا البرهان دوريّ.(٢).

---

(١) راجع نهاية الدراية ج٢ ص٨.

(٢) بإمكان المحقّق الإصفهاني (رحمه الله) أن يقول: إنّ ضروريّة القضيه إمّا أن تكون بمعنىٰ كفاية تصور أطرافها للتصديق بها، أوبمعنىٰ وضوح برهانها بحيث تعتبر القضية قياسها معها، والحسيات والتجريبيات والمتواترات والحدسيات كلها راجعة الىٰ مايكون ←

وعلىٰ أيّ حال فالصحيح هوكون قبح مخالفة المولى ثابتاً بنفس مولوية المولىٰ، وكونه أمراً واقعياً يدركه العقل وليس حكماً مجعولاً للعقلاء. وعليه فلاإشكال في أنّ الفعل المتجرّىٰ به قبيح بعنوانه الثانوي وهوالتجرّي بالبيان الذي عرفت.

بقي الكلام في ما إستدل به المحقّق الخراساني (رحمه الله) علىٰ عدم قبح الفعل المتجرّىٰ به حيث ذكر لذلك وجوها ثلاثة برهانيّة و وجهاً آخر وجدانيا ويمكن صياغته بشكل فنّي فهذه وجوه أربعة:

الوجه الأوّل: أنّ الحسن والقبح من صفات الأفعال الإختيارية والمتجرّي لم يصدر منه فعل إختياري قابل للتوصيف بالقبح. فإنّ العنوان الذي يتصور في المقام كونه منشأ للقبح هو عنوان شرب مقطوع الحرمة مثلاً ولكنّه لم يكن مريداً لهذا العنوان فهذا العنوان ليس إختيارياً له.

قياسه معه. والقياس المتدخل في هذه الأمور هومايعتقدون به من قانون أنّ الصدفة لا تكون أكثرية. وبماأنّ حسن الشيء أوقبحه ليس من الأمور التي يكفي تصور أطرافها للتصديق بها ولانمتلك قياساً حاضراً معه، فلامحالة نحتاج الىٰ برهان خارجيّ عليه. فإن لم يكن في المقام برهان من هذاالقبيل فلامحالة نذهب الىٰ القول بأنّ الحسن والقبح من القضايا المشهوره لااليقينيه. فإن كان هذا هوواقع مقصود المحقّق الإصفهاني (رحمه الله) لم يرد عليه الإشكال بكون حصر الضرورية في الأمور الستة ليس من الأمور الستة. نعم يرد عليه: منع عدم كون الحسن والقبح في كثير من الأمور من الأوّليّات. فنحن وإن كنا لانقبل بقانون حسن العدل وقبح الظلم لرجوعهما الىٰ القضية بشرط المحمول، ولكنّا نرىٰ أنّ حسن كثير من الأمور وقبح كثير منها من الأوّليّات أي أنّه يكفي تصور الأطراف للجزم بالحسن والقبح وإن أنكره بعض الناس لشبهة حصلت له، أولماذكره أستاذنا الشّهيد (رحمه الله) خارج الدرس من أنّ بالإمكان ثبوتاً أن تكون في الإنسان قوّة تسمىٰ بالعقل العملي تدرك بعض الأشياء كقبح الظلم، ولكنها بحاجة الىٰ إعدادات ومقدّمات لابد من طيّها كي توجد تلك القوة المدركة كمافي الحواس الظاهرية المدركة لبعض الأشياء الحاصلة بعد إستكمال النطفة للإعدادات والمقدّمات.

والجواب علىٰ ذلك ماحقّقناه في بحث الطلب والإرادة من أنّ إختيارية الفعل ـ بالمعنىٰ الذي يكون موضوعاً للأحكام العقلية من الحسن والقبح وإستحقاق الثواب والعقاب وغير ذلك ـ ليس هو تعلّق الإرادة بمعنىٰ الشوق المؤكّد بل هوالسلطنه بمعنىٰ أنّ له أن يفعل وله أن لايفعل وهي متقوّمة بالقدرة والإلتفات.

فإذا حصلت القدرة والإلتفات فقد تحقّق الإختيار وهما حاصلان في المقام. أمّا الإرادة فلادخل لها في الإختيار. نعم لوسمّيت الإرادة إختياراً كمصطلح لانناقش في ذلك فلامشاحة في الإصطلاح. ولكن المهم أنّ مناط الأحكام العقليّة ـ كالحسن والقبح، أو إستحقاق المدح والذم ـ هوالإختيار المتقوّم بالقدرة والإلتفات. أمّا الإرادة فهي أجنبية عنه علىٰ مابرهنّا عليه في بحث الطلب والإرادة.

وقد أورد المحقّق الإصفهاني (رحمه الله) نقضين علىٰ دخل إرادية الفعل في الإختيار وأجاب عليهما(١):

النقض الأوّل: ـ أنه لوشرب الخمر عالماً لكن لاللشوق الىٰ شرب الخمر بل بقصد التبريد مثلاً. فهنا لاإشكال في قبح فعله وكونه معاقباً علىٰ شرب الخمر وصدور ذلك منه إختياراً بينما لم يكن هومريداً لهذا العنوان ومشتاقاً اليه.

وأجاب علىٰ ذلك بأنّ شرب الخمر أصبح مقدّمة للتبريد ومن إشتاق الىٰ شيء إشتاق بالتبع الىٰ مقدّمته، فهو مريد لشرب الخمر. وما نحن فيه ليس من هذا القبيل فشوقه لم يكن متعلقاً بشرب مقطوع الحرمه.

النقض الثّاني: ـ أنّه لوإشتاق الىٰ الجامع بين الحرام وغير الحرام

(١) راجع نهاية الدراية ج٢ ص٩، ١٠.

كما لوإحتاجت معدته الىٰ جامع المايع، فشرب الخمر عمداً لابشوق منه وإرادة لهذا العنوان بل بشوق منه وإرادة لشرب جامع المائع. فلاإشكال في قبح ماصدر منه من شرب الخمر وإختياريته وإستحقاقه للعقوبة عليه مع أنّ إرادته لم تتعلق بذلك، وإنّما تعلّقت بشرب المائع. ولايأتي علىٰ هذا النقض الجواب السابق لإنتفاء المقدّمية في المقام.

وأجاب المحقّق الإصفهاني (رضوان الله عليه) علىٰ ذلك بأنّه لولم تتعلق إرادته وشوقه بهذه الحصّة لكان ترجيحها علىٰ حصّة أخرىٰ ترجيحاً بلامرجح، وهو مستحيل. إذن هو يقصد الخصوصية أيضاً لاصرف الجامع.

وجواب المحقّق الإصفهاني علىٰ النقض الأول في الحقيقة تصعيد لذاك النقض الى مستوى النقض الثاني. إذ يثبت أنّ من قصد التبريد مثلاً قصد مقدّمته ومقدّمته عبارة عن الجامع بين شرب الخمر وشرب الماء، إذن فقد إشتاق الىٰ الجامع واختار عملاً أحد فرديه. فاذا رجع النقض الأول الىٰ النقض الثاني جاء جواب النقض الثاني.

وكلام المحقّق الإصفهاني في الجواب علىٰ النقض الثاني إنّما يتمّ علىٰ مذهب الفلاسفة الذين طبقوا قانون العلّة والمعلول علىٰ باب الأفعال الإختيارية للفاعل.

ولو سلمنا ذلك أمكن رغم هذا توجيه النقض علىٰ المحقّق الخراساني (رحمه الله) بفرض أنّه إنّما إختار شرب الخمر لالشوق الىٰ هذه الحصّه بل لفقدان الحصّة الأخرىٰ، كما لولم يكن لديه ماءأو لمرجّح فيها يلازم هذا العنوان كما لوكان الخمر في إناء نظيف والماء في إناء وسخ فقدَّم شرب الخمر علىٰ شرب الماء لنظافة الإناء رغم أنّه لااشتياق له الىٰ شرب الخمر بل ربما يكرهه، إذن فالنقض الثاني يتمّ إيراده علىٰ المحقّق الخراساني (رحمه الله) ولو بشيء من

التعديل. بل وكذلك النقض الأول أيضاً يمكن إيراده بشيء من التعديل، وذلك لأنّ المفروض في النقض الأول كان عباره عن كون العنوان المقصود حلالاً معلولاً للحرام، فأجاب على النقض بأنّ الحرام مقصود مقدّمةً وبالتبع، والآن لنفرض العكس بأن كان العنوان المقصود حلالاً علّة للحرام، فليس الحرام مقصوداً لابذاته ولابالتبع إذ ليس من إشتاق الى العلّة فقد إشتاق الى المعلول. ومثاله مالو أراد الشخص إنارة الكهرباء وسلكها متصل بيد مؤمن فانارتها علّة لقتله لكن المنير لايقصد قتل المؤمن وإنّما يقصد إنارة الكهرباء وهوعالم بما يترتب عليه من قتل المؤمن. فانّه لاإشكال في ترتّب تمام آثار القتل الإختياري عليه بينما لم يكن الشوق متعلّقاً بذلك.(١)

وقد يجاب على كل هذه النقوض بدعوى أنّ إرادة أحد المتلازمين تلازم إرادة المتلازم الآخر، ففي كل موارد النقض قد أراد الحرام لأنّه أراد مايلازمه. وهذا بخلاف المقام فإنّ عنوان مقطوع الحرمة لم يكن مراداً بذاته، ولابلحاظ تلازمه مع المراد، فإنّ المراد كان هو شرب الخمر مثلاً وشرب الخمر وإن كان ملازماً لشرب مقطوع الحرمة لكن تلك الحصّة من شرب مقطوع الحرمة الملازمة لشرب الخمر لم تتحقّق لعدم تحقّق شرب الخمر، والحصّة، التي تحقّقت لا تلازم شرب الخمر.

---

(١) أقول: إنّ النقض الثاني حتى بعد تعديله يمكن الجواب عليه بماهوالحق عندنا وعند أستاذنا الشّهيد (رحمه الله) كماذكره في مبحث إجتماع الأمر والنهي من أنّ حبّ الجامع يستلزم حبّ كل من الفردين على تقدير عدم الفرد الآخر. فهوحينما أحبّ جامع شرب المائع ولم يكن كارهاً لشرب الخمر بدرجة تغلب هذا الحب ـ وإلّا لما كان يشرب حتى لولم يجد الماء ـ إذن فقد ثبت أنّه يحبُّ تحقّق شرب الخمر على تقدير عدم تحقّق شرب الماء لأيّ سبب من الأسباب من عدم وجدانه أووساخة الظرف، أوأيّ شيء آخر، إذن فقد صدر منه عنوان شرب الخمر بالشوق والإرادة. نعم النقض الأول بعد تعديله الذي مضى لايرد عليه هذاالجواب.

ويرد عليه أن إستلزام إرادة الشيء -بمعنىٰ الشوق المؤكد- لإرادة مايلازمه مما لايكون مقدّمةً له ممنوع. فإنّ الإرادة إنّما تنشأ من ملاك في المراد وذلك غير موجود في ملازمه. وليس حال الإرادة التكوينية في ذلك إلّا كحال الإرادة التشريعيه التي أنكر صاحب الكفاية (رحمه الله) في المجلّد الأول من كفايته الملازمة فيها بين المتلازمين.

علىٰ أنّه لوتمّ هذا فهو لاينفع المحقّق الخراساني في المقام لافي موارد الشبهة الحكميه، ولافي موارد الشبهة الموضوعية. ففي موارد الشبهة الحكمية قد أراد مايلازم شرب مقطوع الحرمة. فمن شرب التتن قاطعاً بحرمته -وهو غير محرم واقعاً- فقد أراد شرب التتن الملازم لشرب مقطوع الحرمة، فبناءً علىٰ التلازم في الإرادة بين المتلازمين قد أراد شرب مقطوع الحرمة. نعم في الشبهة الموضوعية بناء علىٰ عدم صدور فعل إختياري منه أصلاً لم يرد مايلازم شرب مقطوع الحرمة. أمّا لوسلّمنا بصدور فعل إختياري منه فذاك الفعل الإختياري أياً كان ملازم لشرب مقطوع الحرمة. إذن فتتوقف تماميّة هذا الوجه لإثبات عدم قبح الفعل المتجرّىٰ به علىٰ القول بعدم صدور فعل إختياري منه أصلاً، بينما قدجعل صاحب الكفاية دعوىٰ عدم صدور فعل إختياري منه أصلاً في الشبهات الموضوعية وجهاً مستقلاً لإثبات عدم القبح منفصلاً عن هذا الوجه.(١)

---

(١) لم يذكر صاحب الكفاية (رحمه الله) ذلك كوجه مستقل لإثبات عدم قبح الفعل المتجرّى به، وإنّما ذكره في سياق آخر وإن أمكنت صياغة برهان منه علىٰ مدّعاه من عدم القبح. فالأولىٰ في تتميم الإشكال في المقام علىٰ صاحب الكفاية بلحاظ الشبهات الموضوعيّة إنّما هوالإصرار علىٰ صدور فعل إختياري منه رغم كون الشبهة موضوعية علىٰ ماسيتضح (انشاءالله) في بحث الوجه الثالث من وجوه إثبات عدم قبح الفعل المتجرىٰ به.

وهنا إشكال آخر يرد على المحقّق الخراساني (رحمه الله) وهو أنّ برهانه الذي مضى لإثبات عدم قبح الفعل المتجرّى به (من أنّه لم يُرد شرب مقطوع الحرمة) أخص من المدّعى إذ قد يتفق للشارب الشوق الى شرب مقطوع الحرمة أيضاً.

الوجه الثّاني: ماجعله المحقّق الخراساني (رحمه الله) وجهاً غالبياً وهو أنّ القاطع لايلتفت غالباً إلّا الى الواقع الذي قطع به وأراده بعنوانه، أمّا عنوان كونه مقطوع الحرمة فهو عنوان آليّ وغير ملتفت اليه غالباً فكيف يكون موجباً للقبح؟!

وأورد المحقّق النّائيني (رحمه الله) على ذلك النقض بالقطع الموضوعي. فإنّ المحقّق الخراساني (قدّس سرّه) يعترف بأنّ القطع قديقع موضوعاً لحكم شرعي بينما لوكان القطع مما لايلتفت اليه لماصحّ جعله موضوعاً لحكم شرعي. لأنّ الحكم على مالايلتفت اليه لايمكن وصوله فيلغو.

ويرد عليه: أنّ المحقّق الخراساني لم ينكر عدم إمكانية الإلتفات المستقل الى القطع، فهو يعترف بإمكانية الإلتفات الإستقلالي اليه ولذا قيّد عدم الإلتفات بقيد الغالب. ومقصوده (رحمه الله) أنّ القاطع يكون همه وغرضه كامناً بحسب الغالب في المقطوع به وعندئذ لايلتفت غالباً الى قطعه بالإستقلال، وإنّما يراه رؤية آليّةً للوصول الى المقطوع به. وأمّا إذا أخذ القطع موضوعاً لحكم فلاإشكال في أنّه حينما يلتفت الى ذلك الحكم يلتفت الى قطعه بالاستقلال، فإنّ هذا القطع ليس طريقاً الى مايريد إمتثاله من الحكم كي لايراه إلّا آليّاً بل هو موضوع له فيلتفت اليه إستقلالاً.

ويرد على المحقّق الخراساني (رحمه الله):

أولاً ـ إنّ الإلتفات الإجمالي الآليّ كاف في إختيارية الفعل.

والقاطع إن لم يكن ملتفتاً بالإستقلال الىٰ قطعه فلا إشكال في التفاته اليه آليّاً.

وثانياً ـ إنَّ العنوان المدّعىٰ قبحه في المقام ليس هو شرب مقطوع الخمريّة كي يقال: إنّ هذا القطع طريقي لايلتفت اليه غالباً بالإستقلال، لأنّ همّ القاطع وغرضه كامن في المقطوع به وهو شرب الخمر فلايلفت عادة الىٰ قطعه إلّا آليّاً. بل العنوان المدّعىٰ قبحه هوشرب مقطوع الحرمة وغرض الشارب ـ في غير فرض نادر ـ ليس متعلّقاً بشرب الحرام من حيث هوحرام حتىٰ يكون القطع طريقاً الىٰ غرضه بل غرضه متعلّق بشرب الخمر الذي قديلتفت الىٰ القطع بحرمته مستقلاً كي يتخذ تصميمهُ أمام الرادعيه العقلية لذلك لكي يرتدع أولا يرتدع بذلك.

الوجه الثّالث: مايكون مختصاً بالشبهات الموضوعية وهوأنّه في فرض الشبهة الموضوعية لم يصدر منه فعل اختياري أصلاً. فإنَّ مَن شرب مائعاً قاصداً لشرب الخمر وكان في الواقع ماءاً فما صدر منه من شرب الماء لم يكن مقصوداً ـ حسب الفرض ـ وماقصده من شرب الخمر لم يصدر منه، إذن لم يصدر منه فعل إختياري اصلاً.(١) وهذا نظير مالو رمىٰ

(١) المحقّق الخراساني (رحمه الله) وإن أشار في كفايته الىٰ عدم صدور فعل إختياري منه أصلاً في فرض الشبهة الموضوعية لكنه لم يظهر من عبارته جعل هذا برهانا مستقلاً علىٰ عدم قبح التجري.

وعلىٰ أيّ حال فالذي يبدو في باديء النظر أنّ جعل هذا برهانا في مقابل البرهان الأول علىٰ عدم قبح الفعل ليس جيّداً. فإنّ المهّم في المقام هوفرض عدم إختيارية العنوان الذي يمكن أن يدّعىٰ قبحه، وهوعنوان شرب معلوم الخمريه، وهذا ماركزّ عليه في البرهان الأول. ولايحتمل أحد أنّ مجرد وجود عمل إختياريّ ماكاف في قبح التجري كي يبرهن علىٰ عدمه بالبرهنة علىٰ عدم وجود فعل إختياري إطلاقاً.

نعم قديستظهر من عبارة صاحب الكفاية في تعليقته علىٰ الرسائل جعل هذا الوجه ←

سهماً بقصد حيوان فأخطأ السهم وأصاب إنساناً فلايحكم عليه بحكم القتل العمدي بل يحكم عليه بحكم القتل الخطئي.

وذكر المحقّق الخراساني (رحمه الله) في حاشيته علىٰ الرسائل إشكالاً علىٰ هذا الوجه مع بيان جواب عنه:

أمّا الإشكال: فهو أنّه قد قصد الجامع بقصده للفرد إذ يكفي في قصد الجامع قصد فردٍ منه، وقد وقع الجامع في الخارج، إذ يكفي في وقوعه وقوع فرد منه. إذن قد وقع ماقصده وهوالجامع فالجامع فعل إختياري له.

أقول: الجامع المتصوّر في المقام أحد أمور ثلاثة:

الأوّل: عنوان شرب المايع الذي يكون مقصوداً ضمناً بلاشكّ إذ المائعية داخلة في ماهية الخمر.

والثّاني: عنوان التجري بمعناه الأعم الثابت في المعصية الحقيقية وهو الهتك والإساءة.

والثالث: عنوان شرب مقطوع الخمريّة أومقطوع الحرمة ونحو ذلك مما لايكون داخلاً في ماهية الخمر. والجامع الثاني والثالث ليسا مما لابدّ أن يكون مقصوداً ضمناً وإن امكن فرض قصدهما.

برهاناً مستقلاً علىٰ نفي حرمة الفعل المتجري به شرعاً حيث برهن علىٰ ذلك أولاً بأنّ الفعل المتجرى به بماهو مقطوع الحرمة ليس إختيارياً ثم قال بلحاظ الشبهة الموضوعية: (بل لايكون إختيارياً أصلاً) وجعل هذا برهاناً مستقلاً علىٰ عدم الحرمة الشرعيه أمر معقول. إذقديخطر بالبال إحتمال كون عنوان مقطوع الخمريه حيثيه تعليليه لحرمة شرب الماء شرعاً مثلاً فكون هذا العنوان غير إختياري لايكفي عندئذٍ للبرهان علىٰ عدم الحرمة فيبرهن علىٰ ذلك بكون الفعل غير إختياري بجميع عناوينه حتىٰ بعنوان شرب الماء مثلاً. أمّا بالنسبة للقبح فلامجال لإحتمال كون العنوان الدخيل في موضوعه ـ وهوعنوان شرب مقطوع الخمرية ـ حيثية تعليلية، فإن كان دخيلاً فإنّما هوبنحو التقييد والموضوعية وقدفرضناه غير إختياري وبه ينتفي القبح. أمّا عدم إختيارية الفعل بسائر عناوينه فلادخل له في القبح وعدمه.

هذا. والمحقّق الخراساني (رحمه الله) ذكر في مانحن فيه في تصوير الجامع الأمر الأوّل والثاني دون الثالث.

وأمّا الجواب: فهو أنّ الجامع إنّما هومراد ضمناً لاإستقلالاً، فشرب المايع مثلاً إنّما يكون مراداً ضمن إرادة شرب الخمر، ومقتضىٰ قانون الإرادة الضمنية أنّ الإرادة لا تتعلّق بالجامع إلّا ضمن المراد المستقل.

أمّا الحصّة الأخرىٰ من الجامع فليست متعلّقة للإرادة، فهذا الشخص إنّما أراد جامع شرب المائع أو جامع التجري الموجود ضمن شرب الخمر. والذي وقع هو حصّة أخرىٰ من الجامع.

وبهذا البيان إتضح أنّه لو أبطلنا الوجه الأول وأثبتنا أنّ شرب مقطوع الخمريّه مراد بقي للمحقّق الخراساني (رحمه الله) هذا الوجه إذ يقال: إنّ شرب مقطوع الخمريّة وإن كان مراداً ضمناً لكن الحصّة المرادة منه التي هي ضمن شرب الخمر لم تقع والحصّة التي وقعت لم تقصد(١).

ويرد عليه: أوّلاً ـ النقض بالمعصية الحقيقية ـ عند إرادة فرد من الجامع و وقوع فرد آخر منه كما لو أراد شرب الخمر المتخذ من الزبيب ثم تبيّن أنّ ماشربه كان متخذاً من العنب، وكما لوأراد شرب الخمر

---

(١) لعل هذا إشارة الىٰ الجواب عما ذكرناه آنفاً من أنّ جعل هذاالوجه برهاناً مستقلاً علىٰ عدم القبح في مقابل البرهان الأول ليس جيداً، فيقال في الجواب علىٰ ذلك: أنّ البرهان الأول إن فرض بطلانه للإيمان بتعلّق الإرادة بشرب مقطوع الخمرية يبقىٰ البرهان الثالث ثابتاً علىٰ قوّته، لأنّه يثبت أنّ أيّ عنوان من العناوين الجامعة المتصوّرةفي المقام لوسلّم تعلّق الإرادة به فإنّما تعلّقت الإرادة بالحصّة التي هي ضمن شرب الخمر ولم توجد ولم تتعلّق بالحصّة التي وجدت من الجامع.

ولكن سيأتي ـ إنشاءالله ـ أنّ هذاالكلام يكون روحه روح البرهان الأول لاالثالث فانتظر.

الواقع في الساعة العاشرة من النهار ثم تبيّن وقوعه في الساعة التاسعة، ونحو ذلك من الفروض التي لاغبار علىٰ صدق عنوان القبيح علىٰ الفعل وإستحقاق العقاب عليه فيها وجداناً. ولايمكن للمحقّق الخراساني (رحمه الله) الإلتزام بخلافه مع أنّ ماذكره في المقام لوتمّ لجرىٰ في هذه الفروض حرفا بحرف فيقال: أنّه إنّما قصد جامع المعصية ضمن الفرد الذي لم يقع والحصّة الواقعة منه غير مقصودة له.

وثانيا ـ إنّ ماذكره لوتمّ فإنّما يتمّ بلحاظ شرب المائع دون الجامع الآخر وهوعنوان التجري. وكان الأولىٰ به أن ينكر إنطباق عنوان التجري علىٰ هذا الفعل. أمّا مافعله من تسليم إنطباقه عليه مع تسليم أنّ هذاالفعل ليس قصدياً فهو جمع بين المتنافيين، لأنّ عنوان التجري والإهانة ليس من العناوين الواقعية للفعل التي يمكن إنطباقها علىٰ الفعل بدون أن يكون الفعل قصدياً كعنوان شرب المايع، بل هوفي قبال عنوان التعظيم وهما عنوانان قصديان وقوامهما بالقصد والإراده فلايعقل إنطباقهما علىٰ فعل غير إرادي.

وحل المغالطة أنّه تارة يفرض أنّ الميزان في إختيارية الفعل كونه بنفسه مصباً للإراده، وأخرىٰ يفرض أنّ الميزان فيه كونه معلولاً لمحرّكية الإرادة وصادراً بتحريكها، فإن فرض الأوّل تمّ ماذكره من عدم صدور فعل إختياري منه إذ ماكان إختيارياً لم يصدر وماصدر لم يكن إختيارياً. وأمّا إن فرض الثاني فعدم كون ماصدر منه إختيارياً ممنوع، فإنّه صادر بمحرّكية الإرادة.

توضيح ذلك: أنّ الإرادة بمعنىٰ الشوق المؤكد دائماً تتعلّق حقيقته بالكلّي وتحرّك الإنسان بحسب الخارج نحو الفرد بواسطة وصول إنطباق ذاك الكليّ علىٰ هذا الفرد اليه بالعلم أو بغيره من أنحاء الوصول. وهذا الوصول يحرّكه نحو ذلك الفرد سواء كان مطابقاً للواقع

أولا(١).

الوجه الرّابع: هوالتّمسّك بالوجدان فإنّ الوجدان حاكم بأنّ العبد لوأنقذ غريقاً باعتقاد كونه عدوّاً للمولىٰ، فتجرّى بانقاذه ثم ظهر أنّه كان ابن المولىٰ كان ماتحقّق من إنقاذ الإبن محبوباً للمولىٰ. وبيان هذا الوجه بتعبير فنّي هو: أنّه لوفرض قبح الفعل المتجرّىٰ به فإمّا أن يفرض إنسلاخه عن عنوانه الأوّلي من المحبوبية للمولىٰ، أو يفرض

---

(١) هذا كله بعد فرض التنزل عمامضىٰ من أنّ المقياس في إختيارية الفعل ليست هي الإرادة بمعنىٰ الشوق المؤكد، بل هي السلطنة الموجوده في المقام حتما.

وعلى أيّ حال فهذا البيان من أستاذنا الشّهيد (رحمه الله) ـ وهوتوضيح كفاية محركية الإرادة في إختيارية الفعل ولوبواسطة وصول خاطىء للإنطباق ـ وإن أبطل البرهان الثالث إذأثبت أنّ الفعل الذي صدر منه فعل إختياري باعتباره صادراً عن إرادة عنوان إعتقد ـ ولوخطأ ـ إنطباقه عليه إذن فاصدر منه من شرب الماء فعل إختياري له. إلّا أنّ هذا البيان لم يبطل مامضىٰ من أستاذنا الشّهيد (رضوان الله عليه) من إمكان القول بأنّه حتىٰ لوفرض بطلان البرهان الأول للايمان بتعلّق الإرادة بعنوان شرب مقطوع الخمرية أومقطوع الحرمة. بقيت للمحقّق الخراساني (رحمه الله) البرهنة علىٰ المقصود بأنّ الإرادة تعلّقت بتلك الحصّة من شرب مقطوع الخمرية أوالحرمة التي هي في ضمن شرب الخمر ولم تحصل، والحصّة التي حصلت من هذاالعنوان لم تكن مقصودة. فهذاالكلام ـ كما ترىٰ ـ باقٍ علىٰ قوته رغم هذاالجواب علىٰ البرهان الثالث. فإنّ هذاالجواب غاية ماأثبت هي أنّ ذات الفعل الذي صدر منه فعل إرادي وليس هو إلّا ذات شرب الماء. أمّا عنوان شرب مقطوع الخمرية أو الحرمة ـ تلك الحصّة التي تكون في ضمن شرب الماء ـ فليس مراداً حتماً لأنّنا لوسلّمنا مثلاً أن إرادية الفرد تجعل الجامع الذي في ضمنه إرادياً ـ ولولم يكن الجامع داخلاً في ماهية الفرد ـ فإنّما نسلّم ذلك في فرض الإلتفات الىٰ ثبوت تلك الحصّة في ضمن الفرد بينما هذاالفاعل لايعتقد إلّا بوجود الحصّة الأخرىٰ، وهي الحصّة الموجوده في ضمن الخمر.

وهذا ينبّه الىٰ ماأردت أن أقوله من أن ذاك الكلام ليس تصحيحاً للبرهان الثالث. وإنّما روحه روح البرهان الأول وهوإثبات عدم إرادية العنوان المدّعى قبحه، لاروح البرهان الثالث وهوعدم صدور شيء منه بالإختيار إطلاقاً فلا تغفل.

بقاؤه علىٰ ذلك العنوان. والأول خلاف الوجدان، والثاني جمع بين المتضادين بأن يكون هذا الفعل محبوباً وحسناً في حال كونه مبغوضاً وقبيحاً.

ويرد علىٰ هذا الوجه أنّ هذا خلط بين باب الحسن والقبح وباب المصالح والمفاسد. فهذا الوجه إنّما يكون له مجال ـ وإن لم يصحّ أيضاً ـ لو قلنا بأنّ الحسن والقبح في المقام من المجعولات العقلائية التابعة لملاكات المصالح والمفاسد، فتقع المزاحمة بين ملاك هذا الحكم وملاك محبوبية الفعل للمولىٰ ولايعقل الجمع بين الحكم بقبحه ومحبوبيته لدىٰ المولىٰ، أمّا بناء علىٰ ماهو الصحيح من كون حسن الطاعة وقبح المعصية للمولىٰ أمرين واقعيين كشفهما العقل فلامجال لإدخالهما في باب مبادىء الحكم من المصلحة والمفسدة والمحبوبية والمبغوضية. ولا تلازم بين محبوبية الفعل عند المولىٰ وحسنه، ولابين مبغوضيته لديه وقبحه. فقد يكون الفعل محبوباً للمولىٰ لما يشتمل عليه من مصالح كثيرة لكنه يقبح صدوره من العبد لكونه تجريّا منه علىٰ المولىٰ بسبب تشخيصه الخاطىء، وقد يكون مبغوضاً للمولىٰ لمايشتمل عليه من مفاسد كثيرة ولكن يحسن صدوره من العبد لكونه إنقياداً منه للمولىٰ بإعتبار ماوصله من الحكم الخاطىء.

مع القائلين بالقبح الفاعلي

وأمّا الجهة الثانية: وهي الكلام في كون قبح التجري فعلياً أو فاعلياً. فقد ذكر المحقّق النّائيني (رحمه الله) (علىٰ مافي تقرير المحقّق الكاظمي) أن التجري قبيح بقبح فاعلي لابقبح فعلي فإنّ الفعل بنفسه ليس قبيحاً وإنّما القبيح صدوره عن هذا الشخص.

وأمّا مايستفاد من أجود التقريرات من تفسير القبح الفاعلي

بكشف الفعل عن سوء سريرة العبد فهو يناسب انكار قبح التجري رأساً كما صدر من الشيخ الأعظم (قدّس سرّه).

والتحقيق: إنّ إفتراض كون الفعل غير قبيح وإنّما القبيح هو صدوره من هذا الشخص، إن قصد به أنّ هذا الفعل بعنوانه الأولي ليس قبيحاً. وإنّما أصبح قبيحاً بإعتبار صدوره ممّن إعتقد حرمته، فهذا عبارة أخرىٰ عن أنّ قبح هذا الفعل إنما هوبعنوانه الثانوي ـ وهو التجري ـ لابعنوانه الأولي. وهذا مما لاغبار عليه. إلّا أنّ هذا ليس تصويراً لقبح فاعلي في قبال القبح الفعلي. وإن أريد بذلك أنّ القبيح ليس هوذات الفعل بل النسبة الثابتة بينه وبين الفاعل ورد عليه ماحقّقنا في محلّه من أنّ النسبة بين الفعل والفاعل والعلّة والمعلول ليست أمراً ثابتاً في الخارج وإلّالزم التسلسل. وإنّما هي أمر تصوري يرجع الىٰ تضييق المفهوم وتحصيصه وأمّا في الخارج فليس هناك وجود ثالث غير وجود العلّة والمعلول أوالفعل والفاعل.

نعم بالإمكان أن يقال ـ مع الإعتراف بأنّ القبيح دائماً هوالفعل ـ إنّ مصدر القبح ومصبّه تارة يكون ذات الفعل بوصفه موجوداً من الموجودات تترتب عليه آثار معيّنة سيئة، وأخرىٰ يكون هذا الفعل بوصفه صادراً من الإنسان لابذاته بغض النّظر عن حيثية الصدور. والتفكيك بينهما أمر معقول. فمثلاً كنس الشوارع بماهو هو حسن وليس قبيحاً إذ تترتب عليه نظافة الشوارع ولكن لوصدر من شخصية محترمة لها مقام مخصوص كان قبيحاً. فالأول هوالقبح الفعلي والثاني هوالقبح الفاعلي.

وهذا الكلام يتوقف تصويره علىٰ إرجاع باب الحسن والقبح الىٰ باب المصلحة والمفسَدة.

أما بناءً على ماهو صحيح من كونهما أمرين واقعيين مدركين بالعقل

العملي ـ وغير راجعين الىٰ باب المصلحة والمفسدة ـ فصبّهما دائماً هوالفعل بلحاظ الصدور من الفاعل المختار لاذات الفعل بغض النّظر عن حيثية الصدور فان الفعل بغض النظر عن نسبته الىٰ الفاعل المختار لايتصف بالقبح أبداً. فقتل المؤمن الصادر من الكهرباء ـ مثلاً ـ ليس قبيحاً وإنّما يتصف الفعل بالقبح بإعتبار نسبته الىٰ الفاعل المختار.

نعم قديكون مطلق صدوره من الفاعل المختار لاضير فيه وإنّما يصبح قبيحاً بعنوان مخصوص كعنوان التجري. وهذا هوالذي قلنا أنّه راجع الىٰ كون القبح بعنوان ثانوي، لاالىٰ تصوير قبح فاعلي في مقابل القبح الفعلي وقد تحصّل من كل ماذكرناه:

أولاً ـ إنّ التقريب الموجود في تقرير المحقّق الكاظمي (رحمه الله) لتصوير قبح فاعلي في مقابل القبح الفعلي غير مقبول.

وثانياً ـ إنّ قبح الفعل لايعقل تقسيمه الىٰ قبح فعلي بلحاظ ذات الفعل وقبح فاعلي بلحاظ الصدور إلّا بناء علىٰ إرجاع باب الحسن والقبح الىٰ المصلحة والمفسدة وإلّا فالقبح دائما يكون بلحاظ الصدور.

بل نقول: إنّه حتىٰ بناء علىٰ إرجاع ذلك الىٰ باب المصلحة والمفسدة لايصح فرض كون القبح تارة فعلياً وأخرىٰ فاعلياً(١).

---

(١) كأن مقصوده (رحمه الله) من فرض رجوع الحسن والقبح الىٰ باب المصلحة والمفسدة فرضهما مجعولين من قبل العقلاء بلحاظ المصلحة والمفسدة وعندئذ يقال: إنّ تقسيم القبح الىٰ الفعلي والفاعلي غير صحيح حتى بناء علىٰ كونه جعلياً، لأنّنا بما نحن عقلاء لانشكّ في أنّ العقلاء لم يجعلوا قبحاً للفعل بغض النظر عن صدوره من الفاعل المختار. وجعل العقلاء للحسن والقبح كان بحكمة الدفع والزجر وكان خاصاً بالصدور من الفاعل المختار.

استحقاق المتجرّي للعقاب

المقام الثالث: في إستحقاق المتجري للعقاب وعدمه، والصحيح هواستحقاق المتجري للعقاب كمايتضح بالجمع بين أمرين مضىٰ منّا بيانهما:

أحدهما: مامضىٰ من أنّ منجزيّة القطع من الأمور الواقعية المستكشفة بحكم العقل المدرك لحق المولوية.

والثاني: مابيّناه من أن التجري والمعصية متساويان في مخالفة حق المولىٰ الذي هوعبارة عن حق الإحترام، فكلاهما في رتبة واحدة في مستوىٰ الهتك وترك الإحترام(١). أما بناء علىٰ عدم كون حق الطاعة

---

(١)والواقع أنّ إستحقاق المتجري للعقاب وعدمه يترتب علىٰ ماهوالمختار في قبح الفعل المتجرى به الذي مضىٰ البحث عنه. فإن كان المبنىٰ هوعدم القبح بمقتضىٰ القواعد الأوليه، فمن الواضح أنّه لامورد لإستحقاق العقاب بمقتضىٰ تلك القواعد. ومن الغريب ماذهب اليه صاحب الكفاية (رحمه الله) من الجمع بين إنكار قبح التجرى والإيمان بإستحقاق المتجري للعقاب. فهويرىٰ أنّ نفس سوء السريرة عند ابرازه بمبرز عملي يوجب إستحقاق العقاب وإن كان قبل الإبراز لايوجب إلّا اللوم. غفلةً منه عن أنّ هذايكشف عن قبح ذاك الإبراز.

وعلى أي حال فلتبسيط الكلام شيئاً مافي مسألة إستحقاق المتجري للعقاب نشير الىٰ ←

أمراً واقعياً يدركه العقل بل هو حكم عقلائي ـ كما عليه مشهور الفلاسفة والمحقّق الإصفهاني (رحمه الله) وخلافاً لماعليه مشهور الأصوليين ـ فيشكل

← عدّة مبانٍ في قبح التجري:

المبنىٰ الأول: ـ أن يقال: إنّ حق المولىٰ مرتبط بواقع التكليف فلولا التكليف لما كان له حق الإمتثال، إذن فالمتجري لم يخالف حقاً من حقوق المولىٰ فإنّ حق المولىٰ عبارة عن حق تحقيق الغرض الذي كلّفنا به. وفي مورد التجري لايوجد غرض كذلك، ولكن رغم هذا نقول بقبح التجري علىٰ أساس أنّ القبح العقلي يدور مدار إعتقاد الفاعل بموضوع الحق ولوخطأرغم أنّ فعليّة الحق تختص بفرض وصول موضوع الحق وصولاً مطابقاً للواقع.

وبناء علىٰ هذا المبنىٰ يثبت القبح ولكن لايثبت العقاب لأنّ إستحقاق العقاب إنّما يترتّب عقلاً علىٰ مخالفة حق من يعاقِب. أمّا مجرد القبح العقلي من دون مخالفة حقٍ فلايوجب عدا إستحقاق اللوم.

المبنىٰ الثاني ـ أن نحصر القبح بدائرة مخالفة الحق واقعاً، ونوسع دائرة حق المولىٰ بأن يقال: إنّ حق المولىٰ عبارة عن حق الإحترام وعدم الهتك. ونسبة ذلك الىٰ موارد المعصية والتجرّي علىٰ حدسواء. وهذا هومختار أستاذنا الشّهيد (رحمه الله) ويترتب علىٰ ذلك إستحقاق العقاب علىٰ الفعل المتجرى به.

المبنىٰ الثالث ـ ماإخترناه من أنه يوجد بالنسبة للمولىٰ حقان: حق تحصيل الغرض الذي كلّفنا به وحق الإحترام. والحق الأول خاص بمورد المصادفة للواقع والحق الثاني يعمّ موارد التجري، ويترتب علىٰ ذلك إستحقاق المتجري للعقاب بمستوىٰ أخفّ من العاصي رغم تساوي التجرّي والمعصية في القبح بناءً علىٰ أنّ القبح يتبع إعتقاد الفاعل ولوخطأ.

المبنىٰ الرابع ـ إفتراض أنّ حق الإمتثال ليس إلّا حقاً عقلائياً لاعقلياً، وبالتالي إستحقاق العقاب ليس أمراً واقعياً يكشف عنه العقل بل أمر يثبت بجعل العقلاء أوبجعل الشارع.

وعلىٰ هذافلايمكن إثبات الإستحقاق في مورد التجري ببرهان أووجدان، فمن المحتمل إختصاص جعل العقاب بفرض المعصية والإقتصار في رادعية العقاب بالنسبة لموارد التجري علىٰ وصول الحكم اليه ولوخطأ، بل لوكان الحكم اليه بالقطع لابغيره من المنجزات فجعل العقاب علىٰ التجرّي لا توجد فيه رادعية إضافية وبالتالي قدلايبقىٰ داعٍ لجعل العقاب كماهو مشروح في المتن.

القول بإستحقاق المتجري للعقاب لأنّ المفروض أنّ إستحقاقه للعقاب ليس ذاتياً، وإنّما هو بجعل الشارع. وجعل الشارع ليس بملاك التشفّي وإنّما هو بملاك التحريك بإعتبار أنّ غالبية الناس لايعبدون الله بمجرد جعل الحكم ومن دون فرض خوف وطمع. فالله تعالىٰ خلق الجنة والنار و وضع الثواب والعقاب تتميماً لتحريك العباد نحو الطاعة وترك المعصية. والمتجري إذا كان الحكم قد تنجّز عليه بالقطع لابغيره من المنجّزات فلافائدة بشأنه في جعل العقاب علىٰ المتجري إذ هولايحتمل كونه متجرياً ويقطع بكونه عاصياً، ولامجال لجعل عقاب آخر علىٰ الجامع بين العصيان والتجري إذيكفي عن هذاالجعل جعل ذاك العقاب علىٰ خصوص العاصي. ولافرق بالنسبة للمولىٰ بين هذا الجعل وجعل العقاب علىٰ الجامع -وبعد فرض عدم التشفّي في حقه- يختار المولىٰ جعل العقاب علىٰ خصوص العاصي لأنّ جعله علىٰ الجامع يستلزم أنّ يشوي لحم هذا المتجري في نار جهنم بلاوجه.

هذا مضافاً إلىٰ أنّه لادليل إثباتا علىٰ إستحقاق المتجري للعقاب بناءً هذا المبنىٰ.

وعلى أيّ حال فقد ظهر أنّ الصحيح -علىٰ مبنانا من ذاتية الإستحقاق- هو إستحقاق المتجري للعقاب. بلاحاجة الىٰ ماتشبّثوا به من الوجوه لإثبات ذلك مع بطلانها في نفسها وتلك الوجوه مايلي:

إنّ المحقّق النّائيني (رحمه الله) نقل علىٰ مافي أجود التقريرات برهاناً من السّيّد الشيرازي الكبير (قدّس سرّه) علىٰ إستحقاق المتجري للعقاب مؤتلفاً من مقدّمات أربع. ولكن الأوليين منها في الحقيقة غير مرتبطتين بمانحن فيه. وكل واحدة من الأخرتين لوتمت لكانت وجهاً مستقلا لإثبات المطلوب. وهناك وجه آخر نقل في الرسائل وغيره فهذه وجوه ثلاثه:

الأول: ـ ماجعله في أجود التقريرات مقدمة ثالثة لذاك البرهان. وهو أنّ تمام الموضوع لحكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية هوالعلم الثابت في فرض التجرّي أيضاً بلادخل لفرض المصادفة للواقع في ذلك وإلّا للزم سد باب حكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية نهائياً، إذ مصادفة القطع للواقع غير محرزة فقد يصادف وقد لايصادف. وأجاب المحقّق النّائيني (رحمه الله) علىٰ ذلك بأنّ العلم وإن كان تمام الموضوع لحكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية ولكن الثابت في فرض التجري هوالجهل المركب وليس العلم.

أقول: ليس الكلام في تفسير كلمة العلم وماهو المتفاهم منه عرفا كي يقال: إنّ الجهل المركب علم أولا؟ وإنّما الكلام في أنّ أخذ المصادفة في موضوع حكم العقل معقول، أو غير معقول لعدم إحراز المصادفة؟ فلوتم القول بعدم معقوليته لزم كون الموضوع لحكم العقل هوالجامع بين العلم المطابق والجهل المركب سواء سمّي الجهل المركب علماً أولا. والعمدة في ردّ هذا البرهان هي أنّ مصادفة القطع محرزة بنفس القطع، فإنّ القاطع لايحتمل خطأ قطعه، وإنّما يطرء له هذا الإحتمال بالنسبة لقطع غيره، وبالنّسبة لقطع نفسه أيضاً في غير حالة قطعه.

الثّاني ـ ماجعله في أجود التقريرات مقدّمة رابعة لذاك البرهان. وهو أنّ مايوجب إستحقاق العقاب هوالقبح الفاعلي لاالقبح الفعلي وهو موجود في فرض التجرّي. والدليل علىٰ كون ملاك إستحقاق العقاب هوالقبح الفاعلي لاالفعلي أنّه لوكان الملاك هوالقبح الفعلي للزم ثبوت العقاب في موارد الجهل والشّكّ لأنّ القبح الفعلي للحرام لايرتفع بالشّكّ والجهل.

وأجاب المحقّق النّائيني (رحمه الله) علىٰ ذلك بأنّ ملاك إستحقاق

العقاب هوالقبح الفاعلي الناشيء من القبح الفعلي، أوقل أنّ ملاك الإستحقاق ليس أحد القبحين بل مجموعهما.

ويظهر مافي هذا الوجه مع جوابه من كلماتنا السابقة. فإنّ ذلك كلّه متفرع علىٰ تصوير قبحين قبح فعلي وقبح فاعلي، وتخيّل رجوع باب الحسن والقبح الىٰ باب المصلحة والمفسدة. وقد عرفت أنّ القبح ليس إلّا قسماً واحداً وهومتعلّق بالفعل بماهو مضاف الىٰ الفاعل، وأنّ باب الحسن والقبح غير باب المصلحة والمفسدة، وأنّ ثبوت القبح في فرض الشّكّ والجهل المعذّر غير معقول. وقد عرفت أيضاً أنّ القبح الكامن في المعصية عبارة عن قبح مخالفة حق المولىٰ وثابت عند المعصية والتجرّي معاً.

الثّالث ـ إنّا لوفرضنا شخصين شرب كلٌّ منهما مائعاً باعتقاد الخمريّه فصادف قطع أحدهما الواقع دون الآخر. فإن قيل: أنّه يعاقب كلاهما فهوالمطلوب، وإن قيل: أنّه يعاقب من صادف قطعه الواقع فقط لزم اناطة إستحقاق العقاب بماهو خارج عن القدرة وهو المصادفة، فإن الخطأ والمصادفه لوكان باختيار الإنسان لما أخطأ أحد.

والجواب: أنّ فرض إختصاص العقاب بمن صادف قطعه الواقع لايستلزم إستناد العقاب الىٰ ماهو خارج عن الإختيار وتوضيح ذلك: أنّ هذا الشخص إنّما يعاقب علىٰ ماتركه من سدّ باب واحد من أبواب العدم، وهوالعدم الناشيء عن عدم إرادته لشرب الخمر وهو تحت إختياره قطعاً، لاعلىٰ عدم إنسداد تمام أبواب العدم ولو بلاإختيار كالعدم الناشيء من الخطأ في قطعه، أومن عدم وجود الخمر في الخارج، أومن عدم وجود نفس الشارب، أوعدم قدرته علىٰ الشرب لمرض يمنعه عن التحرّك نحو الخمر وأخذه، أوعدم قدرته علىٰ شرائه ونحو ذلك. حتىٰ يلزم إستناد إستحقاق العقاب الىٰ ماليس بإختياره وإلّا

فليست في الدنيا معصية لم ينسدّ علىٰ المكلف باب من أبواب عدمها ولاأقل من إنسداد باب العدم الناشيء من عدم الفاعل(١).

نعم بالنسبة للذي لم يصادف قطعه الواقع نسلّم إستناد عدم إستحقاقه للعقاب الىٰ أمر خارج عن الإختيار. وهذا لاضير فيه بل لابدّ من الإلتزام بذلك في كثير من الموارد، فمن ترك كثيراً من المعاصي لعدم قدرته عليها لمرض ونحوه لم يكن مستحقاً للعقاب علىٰ تلك المعاصي قطعاً.

تنبيهات

وينبغي التنبيه علىٰ أمور:

الأوّل: ـ قد عرفت أنّ التجرّي لايختص بفرض القطع بل يثبت عند التنجّز بمنجّز آخر ونقول هنا: أنّه وقع الإشكال في ذلك في صورة واحدة وهي مالو شرب ماتنجّزت خمريته مثلاً برجاء عدم كونه خمراً. فقد يقال بعدم كون هذا تجرّيا لأنّ المفروض إعتناؤه بالمولىٰ وعدم شربه لذلك إلّا برجاء عدم المصادفة.

ولكن التحقيق ثبوت التجرّي في هذا الفرض أيضاً إذ المفروض أنّه يعلم بتنجّز حرمة شرب الخمر عليه بجميع حصصه التي منها هذه الحصّة، وهي الشرب برجاء عدم الخمرية و رغم علمه بذلك إرتكب هذه الحصّة. ولاينبغي الشكّ في أنّ هذا نوع إهانة بالمولىٰ وجرأة عليه وخروج عن رسوم العبودية ومخالفة لحق المولوية ،وعنوان الرجاء ليس مؤمّناً.

---

(١) العقاب إنما هوعلىٰ المعصية لاعلىٰ تركه لسدّباب من أبواب عدم المعصية. ولعل هناك مسامحة في التعبير من قبل أستاذنا الشّهيد (رحمه الله) بأن يكون المقصود بيان أنّ ماصدر منه وعليه العقاب هوالعصيان الإختياري ولوبإختياريّة سدّباب واحد من أبواب عدمه.

ومن ثبت له مؤمّن من قطع أو غيره كأمارة أو أصلٍ شرعي أو عقلي لم يكن فعله تجرّيا بلاإشكال إلّا في صورة واحدة وقع الإشكال فيها، وهي مالو شرب ماتنجّز عدم خمريته مثلاً برجاء كونه خمراً. فقد أفاد المحقّق النّائيني (رحمه الله): أنّ هذا داخل في التجرّي ويترتّب عليه حكمه.

لكن التحقيق خلاف ذلك، توضيحه: أنّ هذا الشخص تارة يشرب المائع برجاء خمريته إعتماداً على المؤمّن، ولامنافاة بين هذا الرجاء وهذا الإعتماد، ومعنىٰ ذلك أنّه لولم يكن مأموناً من ناحية الحكم الشرعي لما كان يشربه، ولوكان عالماً بعدم خمريته لما كان يشربه أيضاً، فهو يحبّ أن يشرب الخمر مع المؤمّن من ناحية الحكم الشرعي ليعرف طعم الخمر مثلاً بدون الإبتلاء بتبعات الحرمة. وفي هذا الفرض لاينبغي الإشكال في عدم صدور التجرّي منه مادام معتمداً في فعله علىٰ ماهو مؤمّن من الحكم الإلزامي للشرع.

وأخرىٰ يفترض شربه للمائع برجاء خمريته بلاإعتماد علىٰ المؤمّن بحيث لولاالمؤمّن لكان يشربه أيضاً، ولكنه علىٰ أيّ حال عالم بكونه مأذوناً في عمله وكون عمله مقترنا بالمعذّر. فأيضاً لاينبغي الإشكال في أنعمله ليس تجرّياً منه إذ لم يعمل إلّا ماعلم بالإذن فيه. وإنّما الفرق بين هذه الصورة والصورة السابقة أنّ في هذا الصورة يثبت التجرّي في حقه بحسب أمر نفساني، وهو إستقلال إرادته عن مولاه وعدم إهتمامه بأحكامه. لكن هذا النوع من التجرّي لايختص بفرض الشرب بل يثبت بشأن من لايعتني بحكم مولاه، ولايهتم بكون فعله مخالفاً لحكم مولاه سواء صدر منه في الخارج مايحتمل كونه خلاف حكم المولىٰ رغم المؤمّن أولا. فإن قلنا بثبوت إستحقاق العقاب علىٰ مثل هذا التجرّي فهوثابت حتىٰ مع فرض عدم شربه لهذا المائع. إذن فشربه لهذا المايع

المشمول للمؤمّن ليست فيه علىٰ أيّ حال نكتة إضافية علىٰ فرض عدم الشرب توجب إستحقاق العقاب(١).

الثّاني: إشتهر بينهم الخلط بين الحسن والقبح ومبادىء الأحكام من المصالح والمفاسد والحبّ والبغض ومن هنا ذهب صاحب الفصول (رحمه الله) الىٰ القول بوقوع الكسر والإنكسار بين جهة التجرّي وجهة الواقع وتقديم ماهو غالب منهما لثبوت المنافاة بينهما.

وأفاد المحقّق العراقي (قدّس سرّه) وجها لدفع المنافاة بين قبح التجرّي والحكم الواقعي، وهو أنّ التجرّي عنوان ينتزع من الفعل في رتبة الإمتثال والعصيان المتأخرة عن الجهة الواقعية. فجهة التجرّي مع الجهة الواقعية ليستا في رتبة واحدة حتىٰ تقع المنافاة بينهما.

وبنفس هذا الجواب أعني تعدد الرتبه جمع ـ قدّس سرّه ـ بين الحكم الظّاهري والحكم الواقعي.

وسيأتي ـ إنشاءالله ـ في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي مافي هذا الكلام صغرىً وكبرىً.

ونقول هنا: إنّه لوسلّمت الصغرى وهي تعدد الرتبة، فإنّما هوفي المقام بين قبح التجرّي والحرمة المتخيّلة لابين قبح التجرّي والوجوب الواقعي. إذن فلو سلّمت الكبرى وهي كفاية تعدّد الرتبة في دفع المنافاة لم تنطبق علىٰ المقام لأنّ المنافاة إنّما هي حسب الفرض بين قبح التجرّي والوجوب الواقعي بينما تعدّد الرتبه إنّما هوبين القبح وحكم آخر وهوالحرمة لاالوجوب.

والتحقيق في المقام ماظهر مماسبق من أنّ باب الحسن والقبح غير

---

(١) نعم لوشرب هذاالمائع برجاء الحرمة لابمجرد رجاء الخمريه فلايبعد أن يقال بكون هذا نوعاً من الهتك للمولىٰ فلاينفعه المؤمّن في المقام.

باب مبادىء الأحكام. والخلط بينهما موقوف على القول بكون الحسن والقبح مجعولين عقلائيين بحسب المصالح والمفاسد. وقد مضى أنّ المولى الحقيقي يكون حسن طاعته وقبح معصيته ذاتيين. فقد إتضح أنّه لامجال لفرض التنافي بين قبح التجرّي وجهة الواقع كي يفترض وقوع الكسر والإنكسار بينهما(١).

نعم عدم المنافاة الذي وضحناه هنا إنّما هو بين الوجوب الواقعي مثلاً وقبح التجرّي وليس بين الوجوب الواقعي وتنجّز الحرمة بقطع أو أمارة أو غيرهما، فيمكن دعوى المنافاة بين الحكم الواقعي وهذا التنجّز سواء قلنا بقبح التجرّي أو أنكرنا قبحه، والكلام في هذه المنافاة مربوط ببحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري وسيأتي -إنشاءالله- أنّ الطرق المتعارفه للجمع بينهما لا تتكفل إلّا الجمع بين الإلزام والترخيص بأن يكون أحد الحكمين إلزاماً والآخر ترخيصاً دون ماإذا فرض أحدهما إيجاباً والآخر تحريماً.

وعلى أيّ حال فتحقيق الكلام في ذلك مربوط بذاك البحث. وإنّما كان المقصود هنا الإشارة الى أنّ ماإدعيناه في المقام كان هوعدم المنافاة بين الوجوب الواقعي وقبح التجرّي، وذلك لاينافي فرض التنافي بين الوجوب الواقعي وتنجّز الحرمة. فلوسلّم هذا التنافي، وقد أثبتنا قبح التجرّي تعين القول بارتفاع الوجوب الواقعي.

---

(١) قديقال: إنّ الحسن والقبح يصلحان ملاكين للأحكام فمعنى كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد -لاللحسن والقبح- إنّما هوأنّ المصالح والمفاسد تكفي في إنبعاث مبدأ الحكم في نفس المولى، لاأنّ الحسن والقبح لايصلحان لذلك. وعليه فقد يقع الكسر والإنكسار في طرف الحكم (لافي طرف حرمة التجرّي) بين قبح التجرّي ومصلحة الفعل.

وحلّ ذلك يكون بالجمع المختار في مابين الحكم الواقعي والظاهري الذي سيتضح في محلّه -إنشاءالله-

الثّالث ـ ذكر المحقّق العراقي (رحمه الله) ثمرة لقبح التجرّي وعدمه، وهي أنّه لوقامت الأمارة علىٰ حرمة صلاة الجمعة مثلاً ومع ذلك صلىٰ المكلف صلاة الجمعة برجاء كونها واجبة لأنّه لم يكن قاطعاً بعدم الوجوب وإن تنجّزت عليه الحرمة ثم إنكشف كونها واجبة. فبناءً علىٰ قبح التجرّي بطلت صلاته لعدم صلاحيتها للقربية لأنّ التقرّب الىٰ المولىٰ بماهو قبيح غير ممكن وبناءً علىٰ عدم قبحه صحت صلاته إذ لاقبح فيها يسقطها عن صلاحيتها للمقربيّة.

أقول: الكلام تارة يقع في التوصليات وأخرىٰ في التعبديات:

أمّا التوصليات فلا تكون الصحة والبطلان فيها مترتبة علىٰ قبح التجرّي وعدمه بل تكون مترتبة علىٰ أن يستفاد من الدليل ثبوت ملاك هذا الواجب أوالمستحب التوصلي وعدمه، فعلىٰ الأول يصح مطلقاً وعلىٰ الثاني لايصح مطلقاً.

وأمّا التعبديات فالمتجه فيها هوالبطلان مطلقاً. أمّا علىٰ قبح التجرّي فواضح إذ لايكون ظلم المولىٰ مقرّباً للعبد الىٰ المولىٰ، وأمّا بناءً علىٰ عدم قبحه فلأنّه وإن كان من الممكن فرض صلاحيتها للمقرّبية ـ كما إذا كان الدليل مثبتاً للملاك حتىٰ في فرض التجرّي- لكن العبادة لايكفي في صحتها صلاحيتها للمقربيّة بل تكون صحتها مشروطة أيضاً بكون حركة العبد نحوها ناشئة من ناحية المولىٰ. فإذا وجد الشرط الأول وهو صلاحية المقربيّه دون الثاني وهو الداعي الإلهي ـ كما في السلام علىٰ المؤمن لابداع الهي- لم تكن عبادة. وكذا العكس كما لوأتىٰ العبد بفعل بداعي القربة باعتقاد كونه مطلوباً للمولىٰ فتبيّن خلافه. ومن صلىٰ صلاة الجمعة مثلاً رغم علمه بتنجّز حرمتها عليه لايكون متحركاً من ناحية المولىٰ وبداعٍ الهي ـ وإن فرض عدم قبح التجرّى- إذ هويحتمل كون الإتيان بهذا الفعل ظلماً للمولىٰ،

ولايحتمل كون تركه ظلماً له، فكيف يعقل إتيانه بداعي المولىٰ ؟.

نعم في التجرّي بالنسبة للمولىٰ العرفي الذي تنجّز حكم له علىٰ العبد مع إحتمال أن يكون صلاح المولىٰ في خلافه يعقل تحرك العبد نحوالخلاف بداعي المولىٰ.(١)

---

(١) وفي ختام البحث عن التجرّي لابأس بالإشارة الىٰ بحث الإنقياد وتوضيح فارق فنّي بين البابين فنقول:

إنّ من إنقاد لأمر وصله بأيّ مرتبة من مراتب الوصول ولوغير منجزّة ـ بخلاف باب التجرّي الذي كان يشترط فيه التنجّز ـ فإستحقاقه للمدح علىٰ حسن السريرة لاإشكال فيه كمالم يكن إشكال في إستحقاق المتجرّي للذمّ علىٰ سوء السريرة حتىٰ عند المنكر لقبح التجرّي.

ونحن كما آمنّا في باب التجرّي بثبوت القبح ودوران الذمّ مدار وصول موضوع الحق ولوخطأ. كذلك نقول: في المقام بثبوت الحسن وإستحقاق المدح لمجرد وصول موضوع الحق. ولوفرضنا تنزّلاً كون الحسن والقبح مشروطين بمطابقة الوصول للواقع قلنا قدذكرنا في باب التجرّي أنّ أحدالحقين للمولىٰ هوحق الإحترام وقدحصل بهذاالإنقيادإحترام المولىٰ.

أمّا إستحقاق الثواب فلوقصد به وجوبه علىٰ الله تعالىٰ ـ كدين يطلبه الدائن أوأجرة يطلبها الأجير ـ فنحن لانؤمن بذلك حتىٰ في الطاعة الحقيقية فكيف بالإنقياد. فليس الثواب من الله تعالىٰ إلّا فضلاً منه ورأفةً ورحمةً لأنّ الوفاء بالحق لايوجب شيئاً علىٰ ذي الحق. وليس حال الوفاء بالحق حال مخالفة الحق التي تثبت لذي الحق حق المجازاة. ولوقصد به مجرد حسن مثوبته وأنّ هذا العبد أهل لأن يثاب قلنا: إنّ هذا لايدور مدار الوفاء بالحق واقعاً كما كان العقاب يدور مدار مخالفة الحق واقعاً. وإنّما يدور مدار الوفاء بماوصله ولوخطأ إذن فحتىٰ لوقلنا في باب التجرّي بعدم إستحقاقه للعقاب لأنّ حق المولىٰ عبارة عن حق عدم تفويت الفرض ولم يخالفه المتجرّي، أوقلنا: ـ كماهو المختار ـ إنّ عقاب المتجرّي أخف من عقاب العاصي لأنّه خالف أحد الحقين بخلاف العاصي الذي خالف كليهما. نقول هنابأنّ المنقاد المطابق فهمه للواقع مع المنقاد الذي أخطأ سيان في إستحقاق الثواب. وهذا هوالفارق الفنيّ بين البابين الذي أردنا الإشارة اليه.

هذا. ولعله حينما يكون الوصول بشكل غير منجّز يكون إستحقاق الثواب آكد فإنّ من يتحرّك بوصول غير منجّز هوخير ممن لايتحرّك إلّا بالوصول المنجّز.

اقسام القطع

١ ـ اقسام القطع الموضوعي .

٢ ـ قيام الأمارات و الأصول مقام القطع .

- قيامها مقام القطع الطريقي الصرف .
- قيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي .
- قيامها مقام القطع الموضوعي الصفتي .

٣ ـ تقسيم القطع الموضوعي بلحاظ متعلّقه .

٤ ـ اقسام الظّن .

أقسام القطع

الأمر الثالث: ـ في اقسام القطع:

قسّم القطع الىٰ قسمين: طريقي وموضوعي، فالأول ماكان الحكم ثابتاً بقطع النظرعنه سواء كان متعلقاً بنفس الحكم كما في القطع بحرمة شرب الخمر، أوكان متعلقاً بموضوعه كما في القطع بخمرية هذا المائع مع كون الحكم ثابتاً للخمر الواقعي بلادخل القطع فيه. والثاني ماكان دخيلاً في الحكم كما لوأوجب المولىٰ إكرام معلوم العدالة فأصبح العلم بالعدالة دخيلاً في وجوب الإكرام. وقديكون قطع واحد طريقياً وموضوعياً بلحاظ حكمين كما لوجعل القطع بخمرية مائع ـ الذي يعتبر بلحاظ حرمة الشرب طريقياً ـ موضوعاً لوجوب الخروج من المكان الذي يتواجد فيه ذاك المائع.

وماذكرناه من إنقسام القطع الىٰ طريقي وموضوعي مما لاإشكال فيه ولكن يقع الكلام والإشكال في جهات.

أقسام القطع الموضوعي

الجهة الأولىٰ: - في إنقسام القطع الموضوعي الىٰ أقسام أربعة كمافي كلام الشيخ الأعظم والمحقّق الخراساني (قدّس سرّهما). و وجه التقسيم أنّ القطع تارة يؤخذ موضوعاً لحكم الشرع بماهو صفة لشخص مع قطع النظر عن كاشفيته عن متعلّقه، وأخرىٰ يؤخذ موضوعاً له بماهو كاشف وطريق الىٰ متعلّقه. وعلىٰ كلاالفرضين تارة يكون تمام الموضوع بلادخل متعلّقه في الحكم فيكون الحكم ثابتاً حتىٰ مع فرض خطئه وأخرىٰ يكون الموضوع مركباً منه ومن متعلّقه فلاحكم في فرض الخطأ.

وقد أورد علىٰ هذا التقسيم بأن كاشفية القطع هي عين القطع وليست صفة زائدةً علىٰ ذات القطع كثقل الجسم مثلاً الذي هوصفة للجسم وليس عين الجسم، فلامعنىٰ لأخذ القطع موضوعاً للحكم تارة بلحاظ كاشفيته وأخرىٰ بقطع النظر عن كاشفيته وبما هوصفة من الصفات. فإنّ هذا يساوق فرض أخذ القطع موضوعاً للحكم بقطع النظر عن نفسه تارة وبالنظر الىٰ نفسه أخرىٰ. وأخذ الشيء بقطع النظر عن نفسه لامعنىٰ له وليس من قبيل أخذ الجسم موضوعاً لحكم

تارة بلحاظ ثقله وأخرىٰ بقطع النظر عن ثقله.

وكأن المحقّق الخراساني (رحمه الله) تصدّى لتوضيح هذا التقسيم بنحو لايرد عليه هذا الإشكال فقال: (إنّ القطع لمّا كان من الصفات الحقيقية ذات الإضافة ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره صح أن يؤخذ فيه بماهو صفة خاصة وحالة مخصوصة بالغاء جهة كشفه أو إعتبار خصوصيّة أخرىٰ فيه معها...)

فكأنّه يشير في صدر كلامه (بقوله: أنّ القطع من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة) الىٰ أنّ القطع لوكان من الصفات الإنتزاعية ـ كالفوقية والتحتية، والأبوة والنبوّة، ونحو ذلك مما تكون هويتها عين إنتزاعها وإضافتها ـ لصح القول بأنّه لامعنىٰ لإفتراضه موضوعاً تارة بلحاظ هذه الإضافة والإنتزاع، وأخرىٰ بلحاظ آخر. لكن الواقع أنّه من الصفات المتأصلة في المحل بذاتها وبغض النظر عن إنتزاع من هذا القبيل. فحاله من هذه الناحية حال اللون مثلاً ولكنه يختلف عنه من ناحية أنّه ـ إضافةً الىٰ حاجته الىٰ محل يتأصل فيه ـ يكون بحاجة الىٰ طرف يضاف اليه وهوالمعلوم. فحاله حال الحب والبغض ونحو ذلك مماهو من الصفات التي هي حقيقية وغير إنتزاعية من ناحية وذات إضافة من ناحية أخرىٰ. فتارة يؤخذ القطع موضوعاً بماله من إضافة أي بحيثية إضافته الىٰ المعلوم، وهذا هوالقطع الموضوعي الطريقي لوحظ فيه جانباً من جانبي القطع وهو جانب إضافته الىٰ المعلوم، وأخرىٰ يؤخذ موضوعاً بلحاظ جانبه الآخر وهو كونه صفة متأصّلة في شخصية القاطع وهذا هوالقطع الموضوعي الصفتي.

هذا. وكلام المحقّق الخراساني (رحمه الله) مشتمل علىٰ تعبيرين بالإمكان أن يصاغ من كل منهما جواب مستقل عن الإشكال. أحدهما التعبير بأنّ القطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة وقد عرفت

كيفية صياغة الجواب من هذا التعبير، والثاني قوله: (ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره) فبالإمكان صياغة جواب مستقل من هذا التعبير لتصحيح تقسيم القطع الموضوعي الىٰ الطريقي والصفتي(١).

وذلك بأن يقال: إنّ العلم كما اشتهر عند الفلاسفة نور في نفسه ونور لغيره، فالعلم له جنبتان نوريتان نورية ذاتيه ونورية لغيره. فتارة يؤخذ موضوعاً بلحاظ نوريته الأولىٰ وأخرىٰ بلحاظ نوريته الثانية. فالأول هوالموضوعي الصفتي، والثاني هوالموضوعي الطريقي.

ويرد علىٰ هذا البيان: أنّ مقصود الفلاسفة من كون العلم نوراً في نفسه كونه نفس النور أي الظهور وبتعبير آخر حضور باقي الأشياء في النفس ليس بذاتها بل بواسطة العلم بها الموجد لصورتها في النفس. بينما العلم لايحتاج حضوره في النفس الىٰ تعلّق العلم به لأنّه بنفسه من موجودات عالم النفس المجرّدة كالحب والبغض والإرادة وغير ذلك. وعليه نقول: لوأخذ العلم موضوعاً للحكم بماهو فرد لطبيعي الحاضر في النفس ومن هذه الحيثية ـ وغض النظر عن خصوصية كاشفيته لغيره ـ فما أكثر الأمور الحاضرة للنفس كالحب والبغض وغيرهما، فيكون الموضوع في الحقيقة مطلق ماهو الحاضر في النفس ومن موجودات عالم النفس المجرّده، وهذا خلاف الفرض. ولو أخذ العلم موضوعاً بلحاظ نوريته لغيره وكاشفيته فهذا هوالقطع الموضوعي الطريقي ولم نتعقل قسمين للقطع الموضوعي(٢). هذا هوتعليقنا علىٰ الصياغة الثانية.

---

(١) وإن كان ظاهر عبارته (قدّس سرّه) أنّه يقصد بالتعبير الثاني التوضيح والتأكيد لنفس ماذكره في صدر الكلام. فكأنّه يقول: إنّ العلم بنفسه نور متأصّل في النفس وله إضافة الىٰ المعلوم بإعتباره نوراً لغيره.

(٢) جاء في ذيل عبارة الكفاية قوله: (صح أن يؤخذ فيه بماهو صفة خاصة وحالة مخصوصة بالغاء جهة كشفه أوإعتبار خصوصية أخرىٰ فيه معها) وهذا يعني أنّ صفتية ←

أمّا الصياغة الأولىٰ المستفادة من صدر كلام صاحب الكفاية فيرد عليها: أنّ إضافة العلم الىٰ المعلوم إن قصدبهاإضافته الىٰ المعلوم بالذات وهوالصورة الحاصلة لدىٰ النفس فهي إضافة إشراقية كإضافة الوجود الىٰ الماهية لاإضافة مقولية التي هي عباره عن النسبة المتكررة بين شيئين متباينين خارجاً كالأبوة والبنوّة والفوقية والتحتيّة، والإضافة الإشراقيه ليست إضافة بين شيئين متباينين إلّا بالتحليل وهي عين ظهور المضاف اليه واشراقه. إذن فهذه الإضافة هنا عين الإنكشاف

القطع الموضوعي تتصور في نظر صاحب الكفاية بإسلوبين: أحدهما إلغاء جهة الكشف والإقتصار علىٰ الجانب الآخر الموجود في القطع وهذا يرد عليه إشكال أستاذنا الشّهيد (رحمه الله) من أنّه لوإقتصر علىٰ الجانب الآخر وهونوريته لنفسه ـ وهي بمعنىٰ كونه من موجودات عالم النفس المجرّده الحاضرة بذاتها لدىٰ النفس ـ لزم ترتب الحكم علىٰ مثل الحب والبغض أيضاً وهذا خلف. وثانيها عدم قصر النظر علىٰ جهة الكشف فجهة الكشف ملحوظة ولكن الجهة الأخرىٰ أيضاً ملحوظة، وهذا يكفي في أن يتضح عدم قيام الأمارات والأصول مقامه. فإنّ الدافع الىٰ هذا التقسيم في الحقيقة هوأنّ قيام الأمارات والأصول مقام الموضوعي الصفتي بدليل الحجّيّة غير معقول. بينما هناك مجال للبحث عن قيامها مقام الموضوعي الطريقي بنفس دليل الحجّيّة بدعوىٰ أنّ دليل الحجّيّة قد أعطاها طريقية. والعلم إنّما كان موضوعاً بنكتة طريقيته ونفس النكتة موجوده في الحجج الشرعيه. وهذا الفارق كماترىٰ لايتوقف علىٰ فرض إلغاء جهة الكشف في الموضوعي الصفتي بل يكفي فيه دخل جهة أخرىٰ غير الكشف في الحكم ولوإضافة الىٰ الكشف، فإنّ دليل الحجّيّة بماهو لايفي بتأمين تلك الجهة الأخرىٰ.

ويرد علىٰ هذاالبيان أنّ نوريّة العلم لنفسه أوقل حضوره لدىٰ النفس ليس أمراً وراء كاشفيته بل هو متمّم للكاشفيه، فإنّ العلم إنّما يجعل الأمور الأخرىٰ حاضرة لدىٰ النفس بالعرض وبالصور ومنكشفة لديها بإعتبار حضوره هوبالذات لدىٰ النفس. فلحاظ هذا الجانب لايعني لحاظ أمر آخر غير الكاشفية مضافاً الىٰ الكاشفية كي يترتب علىٰ ذلك وضوح عدم قيام الحجج الأخرىٰ مقامه مثلاً ولوفي خصوص مالولم تكن تلك الحجّة من المعلومات الحضورية لدىٰ النفس كالظن مثلاً الذي هوكالعلم في كونه من المعلومات الحاضرة لدىٰ النفس.

والعلم وليست شيئاً آخر وراءه كي يقسّم العلم الموضوعي بلحاظه الىٰ قسمين تارة بأخذه بعين الإعتبار، وأخرىٰ بغض النظر عنه. وإن قصد بها الإضافة الىٰ المعلوم بالعرض التي هي إضافة مجازيه فهذه وإن كانت إضافة بين أمرين متباينين خارجاً وليست إشراقاً، ولكن ليس كل علم مشتملاً علىٰ هذه الإضافة إذ قد لايكون هناك معلوم بالعرض أصلاً كما في موارد الخطأ، فلايتمّ تقسيم العلم الموضوعي بلحاظه الىٰ قسمين إلّا في خصوص العلم المصادف للواقع. فهذا التقسيم إنّما هو يتعقل علىٰ مبنىٰ المحقّق النّائيني (رحمه الله) القائل بأنّ العلم الموضوعي الطريقي يجب أن يكون دائماً جزء الموضوع، أي أنّ الواقع أيضاً دخيل في الحكم في موارد العلم الموضوعي الطريقي دائماً بينما لايقول بذلك صاحب الكفاية (رحمه الله). علىٰ أنّ لازم هذا البيان كون ظاهر دليل موضوعيّة العلم ـ لولا القرينة ـ هوالصفتية لأنّ الطريقية تعني رفع اليد عن إطلاق الدليل بصورة الخطأ. إذن فمقتضىٰ الإطلاق هو حمله علىٰ الصفتية الثابتة في كلاقسمي العلم. علىٰ عكس ماذكره الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية في تعليقته علىٰ الرسائل من أنّ مقتضىٰ الظهور الأولي لدليل موضوعية العلم هوالطريقية(١).

---

(١) أقول: لم أرَ في تعليقة المحقّق الخراساني (رحمه الله) مايدلّ علىٰ دعوىٰ ظهور دليل الموضوعية في الطريقية. كمالم أرَ في الرسائل مايدل علىٰ ذلك عداأنّه ذكر (رحمه الله) في فرض موضوعية الظن أنّ الغالب في الظن الموضوعي كونه موضوعاً بماله من الكشف لابما هوصفة. فلعله (رحمه الله) ينظر الىٰ هذه العبارة في دعوىٰ ذهاب الشيخ الىٰ أنّ ظاهر دليل الموضوعية هوالكاشفية، ولعله ينظر فيما نسبه الىٰ تعليقة المحقّق الخراساني الىٰ إمضاء التعليقة لهذه العباره بعدم التعليق عليها.

وعلىٰ أيّ حال فقد يقال بإمكان دفع كلاإشكاليه (رحمه الله) في الجملة بأن يفترض أنّ المقصود بالإضافة هي إضافة العلم الىٰ المعلوم بالذات. إذنقول حينئذٍ أنّ الإشكال إنّما يتجه لوأردنا تقسيم العلم الموضوعي الىٰ الصفتي والطريقي عن طريق إفتراض أنّه تارة ←

هذا. ولنا وجهان في تصوير تقسيم القطع الموضوعي الىٰ الصفتي والطريقي مع التحفظ علىٰ إنقسام كل منهما الىٰ كونه جزء الموضوع وتمامه. الأوّل منهما عرفي والثاني بحاجة الىٰ تدقيق عقلي:

أمّا التصوير العرفي ـ فهو أن يقال: إنّ العلم وإن كان بنفسه إنكشافاً لكن له ملازمات في الخارج وجودية، أو عدمية، كخلاص النفس من عذاب التردد، ووجدانها لبرد اليقين، وصيرورتها مطمأنة ساكنة وغير ذلك. فتارة يؤخذ العلم موضوعاً بماهو إنكشاف مع قطع النظر عن ملازماته وهذا هوالعلم الموضوعي الطريقي، وأخرىٰ يكون بعض ملازماته دخيلاً في الحكم مع الإنكشاف أو بدلاً عنه. وهذا هوالصفتي. وكل منهما يمكن أخذه تمام الموضوع أو جزءه، وظاهر دليل موضوعية العلم ـ لولا القرينة ـ هوالطريقية لاالصفتية لأنّ دخل شيء آخر ـ غير الإنكشاف بدلاً عنه أومنظماً إليه ـ خلاف ظاهر الدليل الذي جعل الموضوع هوالعلم، وهوفي حقيقته عبارة عن الإنكشاف لا الملازمات.

يؤخذ في الموضوع جانب الطريقية، وأخرىٰ يغضّ النظر عن ذلك. فيقال مثلاً أنّ الطريقية التي هي عبارة عن الإضافة الإشراقية ليست شيئاً إضافياً علىٰ العلم كي يمكن غضّ النظر عنها. ولكن هناك أسلوب آخر لصاحب الكفاية للتقسيم كمامضىٰ وهو أن نفترض أنّ جانب الطريقيه والإضافة الإشراقية دائماً ملحوظ، لكن تارة نلحظ مع ذلك جانب تأصّله في نفسه وإضافته الىٰ النفس. إضافة اللون الىٰ الجسم والعرض الىٰ المحل. وبهذايكون صفة خاصة من الصفات لاوجه لقيام الحجج الشرعية مقامه ـ ولوفي خصوص غير مالوكانت تلك الحجّة صفة خاصة للنفس أيضاً كالظن ـ وأخرىٰ نقصر النظر الىٰ حيثية الإضافة الإشراقية وهذا هوالصفتي الطريقي.

ويرد عليه سنخ مامضىٰ من أنّ كون العلم صفة متأصّلة في النفس أيضاً عبارة أخرىٰ عن إنكشاف المعلوم لدىٰ النفس. وليست التجزئة الىٰ جانب الإضافة وجانب كونه صفة حقيقية للنفس عداتحليل عقلي لنفس الإنكشاف، فيعود القول بأنّ العلم ليس عدامحض الإنكشاف فلامعنىٰ لأخذه تارة بلحاظ الكشف وأخرىٰ بلحاظ الإنكشاف.

وهذا الوجه مأخوذ من تمثيل الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) للقطع الصفتي بما لونذر التصدق في كل يوم مادام متيقناً بحياة ولده. فإن غرض الناذر عادةً فيما يحرص عليه من كونه متيقناً وقاطعاً بحياة ولده هوسكون نفسه و اطمئنان خاطره.

ولو وجد في مورد مّا مادل علىٰ أخذ العلم موضوعاً علىٰ وجه الصفتيه ـ وإن كنا لم نجد ذلك الىٰ الآن ـ كان محمولاً علىٰ القطع الصفتي بهذا المعنىٰ.

وأمّا التصوير الدقّي العقلي فهو أن يقال: إن للعلم نسبتين الىٰ النفس إحداهما نسبة كونه فيها كما هو شأن كل عرض بالنسبة لمعروضه، والأخرىٰ نسبة كونه إنكشافاً لها وهذا أمر زائد علىٰ كونه فيها كما برهن عليه في الفلسفة. فلو فرض محالاً ثبوت العلم في الحجر الذي لايفهم شيئاً كان العلم ثابتاً فيه ولم يكن ثابتاً له. فلو أخذ العلم موضوعاً بماهو ثابت في النفس وغض النظر عن جانب ثبوته للنفس كان هوالعلم الصفتي. أمّا لوأخذ فيه جانب الإنكشاف للنفس وحده، أومع الجانب الأول كان هذا هوالعلم الموضوعي الطريقي. ولايقال: إنّ جانب الإنكشاف للنفس داخل في هويّة العلم، فغضّ النظر عنه غضّ للنظر عن أصل العلم. فإنّه يقال: إنّ جانب الإنكشاف للنفس وإن كان لاينفكّ خارجاً عن العلم بالنسبة لنا لكنّه ليس داخلاً في هوية العلم، ولذا نرىٰ إنفكاكه عنه في علم الله تعالىٰ لأنّ علمه ليس إنكشافاً لذاته وإنّما هوعين ذاته. والظاهر من دليل أخذ العلم موضوعاً هوموضوعيته بعنوان كونه له وفيه معاً لابعنوان كونه فيه فقط(١).

(١) أقول: من الملحوظ أنّه (رضوان الله عليه) قام في هذاالوجه بتكلّف تسمية العلم الذي جمع فيه بين جانب الصفتية وجانب الطريقية بالموضوعي الطريقي بينما في التصوير الأول لم يفعل ذلك بل فرض ماجمع فيه لحاظ الجانبين داخلاً في الصفتي. هذاالشيء إلّا ←

. . . . . .

لكي يصحّ القول بأنّ ظاهر دليل موضوعية العلم هوالطريقية لاالصفتية حيث إنّه (رحمه الله) فرض أنّ ظاهر دليل موضوعية العلم هوموضوعيته بوصفه للنفس وفي النفس، فإضطرّ الىٰ تسمية مالوحظ فيه كلاالجانبين بالطريقي كي يصحّ القول بأنّ ظاهر دليل موضوعية العلم هوالموضوعي الطريقي. بينما في التصوير السابق ليس ظاهر دليل موضوعية العلم دخل ملازماته في الموضوع، ولذا جعل فرض الجمع بين لحاظ جانب الإنكشاف ولحاظ الملازمات داخلاً في الصفتي.

والواقع أنّ أصل فكرة تقسيم العلم الموضوعي الىٰ الصفتي والطريقي نشأت من مسألة أنّ دليل جعل الحجج الشرعية كواشف مثلاً يكون أوفىٰ بقيامها مقام الموضوعي الطريقي ـ لأنّه لوحظ فيه الكشف فحسب ـ من قيامها مقام الصفتي لأنّه دخل فيه عنصر غريب عن الكشف من دون فرق في ذلك بين دخل عنصر الكشف أيضاً وعدمه. إذن فكان الأولىٰ به (رضوان الله عليه) أن يُبقي العلم الذي لوحظ فيه كلاالجانبين داخلاً في الصفتية، وينكر علىٰ هذاالتصوير ظهور دليل موضوعية العلم في الطريقية ويدعي ظهوره في الصفتيه.

علىٰ أنّنا لوسلمنا ظهور دليل موضوعية العلم في النظر الىٰ كلاالجانبين الكشفي والصفتي ـ وسمينا ذلك بالعلم الموضوعي الطريقي ـ فقدنا أصل الدافع الىٰ البحث عن هذاالتقسيم. فإنّ دليل حجّيّة الأمارات مثلاً سوف لن يكون أقرب الىٰ إقامة الأمارة مقام العلم الموضوعي الطريقي منه الىٰ إقامتها مقام الصفتي. إذلوكان ذلك الدليل قدأعطىٰ الأمارة جانب الكشف فحسب، إذن لا تقوم مقام العلم الموضوعي الطريقي الذي إستظهرنا دخل كلاالجانبين فيه ولوكان قدأعطاها كلاالجانبين، إذن كان وضوح قيام الأمارة مقام الصفتي المحض بمستوىٰ وضوح قيامها مقام الموضوعي الطريقي.

هذا وهناك وجه آخر لتقسيم العلم الموضوعي الىٰ الطريقي والصفتي يمكن بيانه علىٰ مذاق من يرىٰ أنّ الأمارة أوالأصل طريق وكشفٌ بمعنىٰ من المعاني. ولهذا يفترضه قائماً مقام الموضوعي الطريقي، ويناقش في إطلاق قيامه مقام العلم مطلقاً حتىٰ الصفتي.

وذلك بأنْ يقال: بعد أن إفترضنا أنّ الأمارة أوالأصل داخل في مصاديق الكشف. إمّا بتوسيع في معنىٰ الكشف كما لوقصدنا به مطلق الحجّيّة مثلاً، أوبدعوىٰ الحكومة في جانب دليل الأمارة أوالأصل بجعله منزّلاً منزلة الكشف، أوبجعله فرداً تعبدياً للكشف، قلنا لاإشكال في أنّ هذا الفرد مصداق آخر للكشف غير العلم. فالعلم مصداق ←

هذا وقد إتضح ممّا حقّقناه أنّ ماذكره المحقّق الإصفهاني (رحمه الله) من إنكار إنقسام القطع الموضوعي الىٰ ماأخذ بنحو الصفتية وماأخذ بنحو الكاشفية ناشٍ من عدم الإلتفات الىٰ تمام جهات المطلب.

(بقي هنا شيء) وهوأنّ المحقّق الخراساني (رحمه الله) زاد علىٰ أقسام القطع الصفتي القطع المأخوذ بما هوصفة للمقطوع به بأن كان جزء الموضوع أوتمامه.

ويرد عليه: أنّه إن قصد بذلك أخذه بماهو صفة للمعلوم بالذات فهذا ليس قسماً جديداً. فإنّ كل قطع أخذ موضوعاً بماهو صفة للقاطع

حقيقي بطبعه وهذا مصداق تنزيلي أوتعبدي أوحقيقي بواسطة التعبد. وعليه فإذا جعل العلم موضوعاً لحكم، فتارة يجعل موضوعاً له بماله من الكاشفية بالمعنىٰ الجامع بين القسمين الحقيقي والتعبّدي فيستظهر حينئذٍ قيام الفرد التعبّدي مقام الفرد الحقيقي لإشتماله علىٰ نفس الجامع، وأخرىٰ يجعل موضوعاً له لابلحاظ الجامع بين الكاشفين بل بلحاظ هذه الصفة بالخصوص أي هذا الفرد من الكاشف الذي له خصوصية تميّزهُ عن الفرد الآخر كماهو شأن كل فرد يجمعه جامع مع فرد آخر فيستظهر عدم قيام الفرد التعبدي مقامه. وبهذا البيان إتضح أنّ هذا التفسير لتقسيم العلم الموضوعي الىٰ الصفتي والطريقي ينبع من حاقّ عقلية الدافع الىٰ أصل هذاالبحث.

وهذا أنسب بمثال النذر الذي ذكره الشيخ الاعظم (رحمه الله) من الوجه الذي إستلهمه أستاذنا الشّهيد (رحمه الله) من هذاالمثال. ذلك لأنّ مجرد كون هدف الناذر حصول الطمانينة وسكون النفس مثلاً لايجعل هذه الملازمات داخلة في موضوع النذر وإنّما هي دواعٍ الىٰ النذر فلماذا يعتبرالعلم الذي كان متعلّقاً للنذر صفتيّاً والعلم الذي جاء موضوعاً في بعض الأدلة الشرعية طريقياً؟!. بينما يكون من حقّ الشيخ الاعظم (رحمه الله) أن يقول: إنّ العلم الذي هوكشف إذا جعل موضوعاً في لسان الشارع الذي جعل الأمارة كشفاً أيضاً. فإنّي أستظهر من ذلك أنّه جعله موضوعاً بماهوكشف في مذاقه والكشف في مذاقه يشمل الأمارة. أمّا الناذر حينما يكون موضوع نذره هوالعلم فإنّما يقصد طبعاً الفرد الحقيقي لاالجامع بين الحقيقي والتعبّدي. ودليل الوفاء بالنذر إنّما يدور مدار مقصود الناذر فلامعنىٰ لقيام الأمارة هنا مقام العلم.

قد لوحظ فيه صفتيته للمقطوع به بالذات حتما، إذ لولا ذلك للزم ترتب الحكم علىٰ القطع بأيّ شيء من الأشياء. وكل قطع أخذ موضوعاً بماهو صفة للمقطوع به قدلوحظت فيه صفتيته للقاطع حتماً إذ لولا ذلك لزم توجه الحكم الىٰ هذا الشخص بمجرد حصول القطع لشخص آخر. وإن قصد بذلك أخذه بماهو صفة للمعلوم بالعرض ورد عليه.

أولاً: إن هذا عين الكاشفية على تفسيره (رحمه الله) حيث فسّر الكاشفية بأخذ القطع بماله من إضافة الىٰ المقطوع به، وهذا عبارة أخرىٰ عن كونه صفة للمقطوع به.

وثانياً: إن هذا يلزمه إختصاص ماأخذ بماهو صفة للمقطوع به بجزء الموضوع ولايتصور فيه أن يكون تمام الموضوع إذ لوكان القطع خطأ لما كان وصفاً للمقطوع به بالعرض(١).

---

(١) أقول: لوأن المحقّق الخراساني (قدس سرّه) قصد بإضافة العلم الىٰ المعلوم ـ حينما قال: إن العلم من الصفات الحقيقية ذات الإضافة ـ إضافته الىٰ أحد المعلومين الذاتي أوالعرضي، وقصد بأخذ العلم كوصف للمعلوم المعلوم الآخر من المعلومين لم يرد عليه الإشكال الأوّل من الإشكالين اللذين ذكرهما أستاذنا الشّهيد علىٰ الشق الثاني في كلامه.

أمّا ماذكره في الشقّ الأول من كلامه من أنّ صفتية العلم للمعلوم بالذات مأخوذة حتماً في العلم الصفتي الذي أخذ كصفة للعالم، وكذلك العكس، وإلّا لزم ترتّب الحكم علىٰ القطع بأي شيء أوعلىٰ حصول القطع لأيّ شخص. فقد ينقض عليه بأنّه علىٰ هذا يبطل أصل تقسيم القطع الموضوعي الىٰ الصفتي والطريقي إذحتىٰ في الطريقي لابدّ أن تلحظ صفتيته للقاطع والمقطوع به وإلّا لزم ترتّب الحكم علىٰ حصول القطع بأيّ شيء لأيّ شخص.

فإن أجيب علىٰ ذلك بأنّ في الصفتية عنصراً آخر غير عنصر الكشف لهذا أوالكشف عن هذا. ويكفي في تخصيص الطريقي بشخص القاطع وخصوص المقطوع به أخذه بماهو كشف لهذا أوكشف عن ذاك، قلنا هذا بنفسه قديدفع الإشكال عن المحقّق الخراساني (رحمه الله) إذبإمكانه أن يفرض أخذ خصوصية الكشف لهذا القاطع في القطع الصفتي ←

. . . . . .

الذي أخذ كصفة للمقطوع به، أوأخذ خصوصية الكشف عن هذا المقطوع في القطع الصفتي الذي أخذ كصفة للقاطع كي لايلزم ترتّب الحكم على القطع بكل شيء أوعلى قطع كل إنسان. وفي نفس الوقت لايتداخل الأقسام.

والواقع أنّ إمتياز الصفتية عن الطريقية لابدّ أن يكون بأحد إسلوبين أمّا بإفتراض وجود عنصر غريب عن الكاشفية في الصفتي، أو بإفتراض كون المقصود بالكشف في الطريقي الجامع بين الكشف الوجداني والكشف التعبدي.

فإن فرض الأول فنحن لانتصور معنًى للصفتية بلحاظ المعلوم. فإنّ الصفتية بلحاظ العالم إنّما تتصور لوجود عنصر غريب عن الكشف إمّا هواحدىٰ ملازمات القطع كسكون النفس، أوهو النسبة الظرفية. وهذان هما الوجهان اللذان إختارهما أستاذنا الشّهيد (رحمه الله) كمامضىٰ أمّا بلحاظ المعلوم فهولم يتصف بأيّ صفة عدانفس الإنكشاف.

وإن فرض الثاني فهذا النوع من التقسيم الىٰ الصفتية والطريقية لاينسجم مع تقسيم الصفتية بعد ذلك الىٰ كونها صفة للعالم أوصفة للمعلوم، لأنّه لم يقصد بالصّفتي إلّا ذاك القطع الذي لوحظ فيه خصوص الكشف الخاص لاالجامع بين الكشفين.

والواقع أنّ الهدف من هذا التقسيم كماعرفت كان هودعوىٰ أقربية دليل حجيّة الأمارة والأصل الىٰ إثبات قيامها مقام الطريقي منه مقام الصفتي. والنكتة في ذلك كون الطريقي ملحوظاً في الموضوع بماهو كاشف والأمارة والأصل أيضاً كاشفان. والصفتي ملحوظاً بماهو للعلم من خصوصية مفقودة في الأمارة. وقدعبّر الشيخ الأعظم عن هذا بتعبير أنّه صفة للقاطع، ولاأظن أنّه كان هناك نظر الىٰ خصوصية العالم في مقابل المعلوم حتىٰ يقال أنّه: (وقد يلحظ فيه كونه صفة للمعلوم). فالحقيقة أنّ تقسيم الصفتي الىٰ كونه صفة للعالم أوللمعلوم ليس إلّا ترفاً في البحث العلمي وإنّما أصل المقصود كان هوأنّ العلم تارة يكون موضوعاً بخصوصه بحيث لا تقوم الأمارة أوالأصل مقامه، وأخرىٰ يكون موضوعاً بماله من الكشف فيقومان مقامه.

قيام الأمارات والأصول مقام القطع

الجهة الثانية ـ في قيام الأمارات والأصول مقام القطع بأقسامه وعدمه:

والكلام تارة يقع في قيامها مقام القطع الطريقي الصرف، وأخرىٰ في قيامها مقام القطع الموضوعي المأخوذ علىٰ وجه الكاشفية، وثالثة في قيامها مقام القطع الصفتي فهنا مقامات ثلاثة:

١ ـ قيامها مقام القطع الطريقي الصرف

المقام الأوّل ـ في قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي الصرف فيما له من المنجّزية والمعذريّة.

قد وقع التسالم بينهم (من غير من حكم بثبوت العقاب علىٰ نفس مخالفة الأمارات والأصول) علىٰ قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي. والمحقّق الخراساني (رحمه الله) وإن نازع في ذلك بالنسبة للأصول لكن كلامه راجع الىٰ بحث لفظي، وبحسب المعنىٰ يعترف بذلك.

ولنتكلم الآن في قيام الأمارات والأصول مقام القطع فيما له من

المنجّزيّه ويظهر من ذلك الكلام بالنسبة للمعذّريه.

وقد ذكر في كلماتهم إشكال علىٰ هذا الأمر المتسالم عليه بداعي الفنّ لابداعي الإبطال الحقيقي. وهو أنّ لنا قاعدتين متقابلتين:

قاعدة حجّيّة القطع الراجعة الىٰ عدم قبح العقاب مع البيان، وقاعدة قبح العقاب بلابيان. ولايعقل قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي إلّا بأن تكون مخرجة للمورد عن القاعدة الثانية ومدخلة له تحت القاعدة الأولىٰ. وهذا مالايكون، لأنّ الأمارة والأصل ليست بيانا للحكم الواقعي فلازال الحكم الواقعي ثابتاً في دائرة مالم يبيّن، ودليل حجّيّة الأمارات والأصول إنّما أثبت الحكم الطريقي لاالحكم الواقعي. وبما أنّ الحكم الطريقي ليس وراءه في غير فرض المصادفة للواقع شيء من مبادىء الحكم من الحبّ والبغض والمصلحة والمفسدة، إذن فلاعقاب عليه، وإنّما العقاب علىٰ الواقع. والمفروض عدم تمامية البيان بالنسبة اليه.

ولو إلتزمنا بثبوت العقاب علىٰ نفس مخالفة الأمارة والأصل إمّا بدعوىٰ السببية، أو بدعوىٰ إستحقاق العقاب علىٰ مخالفة الحكم الطريقي. فهذا ليس قياماً للأمارة والأصل مقام القطع الطريقي، فإنّ القطع الطريقي ينجّز الواقع وهذا لم ينجّز الواقع. هذا مع ماسيأتي في محلّه ـ إنشاءالله ـ من بيان بطلان هذين المبنيين.

وهذا الإشكال إنّما يتوجه بناء علىٰ مبنىٰ القوم من إسناد الحجّيّة الىٰ القطع، ودعوىٰ قاعدة أخرىٰ في قبال قاعدة حجّيّة القطع. وهي قاعدة قبح العقاب بلابيان.

أمّا بناء علىٰ ماهو المختار من أنّ الحجّيّة ليست هي من شأن القطع بما هوقطع بل من شأن مولوية المولىٰ، وأنّ حق مولوية المولىٰ كما يَشمل أحكامه المقطوعة كذلك يشمل أحكامه المشكوكة. فمن احتمل وجود

حكم للمولىٰ ولم يقطع بأنّه يرضىٰ بتركه عند الشكّ ـ بالنحو الذي سنجمع به بين الحكم والرضا بتركه في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ـ وجب عليه عقلاً الطاعة والعمل بالحكم المحتمل.

أقول: بناء علىٰ هذا المبنىٰ لايبقىٰ موضوع للإشكال في منجزيّة الأمارة والأصل لأنّ نفس الإحتمال لحكم منجّز حسب الفرض، ولامورد لقاعدة قبح العقاب بلابيان. فيرجع البحث في مانحن فيه الىٰ تصوير وجه قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي في التعذير لافي التنجيز. وتصويره في غاية السهولة بناء علىٰ ماسيأتي في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي من إمكانية إجتماع الحكم مع الرضا بتركه عندالشكّ. ونقول في المقام: إنّ العقل إنّما يحكم بوجوب الطاعة للحكم المشكوك في ماإذا لم يحصل القطع برضا المولىٰ بمخالفة حكمه عندالشكّ ودليل الأمارة أوالأصل أثبت رضاه بها.

أمّا لوبنينا علىٰ مباني القوم من قاعدة قبح العقاب بلابيان، وأنّ القطع حجّة بذاته بلحاظ كونه بياناً بخلاف الشكّ، فهنا يتجه الإشكال في أنّ الأمارة والأصل كيف ينجّزان الواقع رغم أنّ الشكّ في الواقع لازال محفوظاً؟. فبناء علىٰ هذه المباني لابد من إستيناف البحث فنقول:

قديجاب علىٰ هذه الشبهة بمبنىٰ المحقّق النّائيني (رحمه الله) من جعل الطريقية فيقال: إنّ البيان قدتمّ بإعتبار أنّ الأمارة جعلت علماً وطريقاً تعبداً، فالعقاب بلاعلم وإن كان قبيحاً ولكن العلم قدحصل ـ ولو بفرده التّعبدي ـ فقد إنتهىٰ موضوع قاعدة قبح العقاب بلابيان.

وتحقيق الحال في مبنىٰ جعل الطريقية وتصويره ثبوتاً، وتوجيهه إثباتاً سيأتي ـ إنشاءالله ـ في بحث قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الطريقي. ونقول هنا: أنّ هذا الجواب لوتمّ فإنّما يتم في باب الأمارات

المدّعىٰ فيها جعل الطريقيّة دون الأصول التنزيلية فضلاً عن غير التنزيلية. فلابدّ في مقام دفع الشبهة من التفتيش عن نكتة لإستحقاق العقاب، وتنجز الواقع تعمّ تمام الموارد. وربما يظهر بعد فهم تلك النكتة أنّ ضمّ جعل الطريقيّة اليها كضمّ الحجر الىٰ جنب الانسان.

هذا. وأجاب المحقّق العراقي (رحمه الله) عن الشبهة في المقام بجوابين:

الأول: أنّ قاعدة قبح العقاب بلابيان تختص بما اذا لم نقطع بأنّ المولىٰ علىٰ تقدير ثبوت الحكم المشكوك لايرضىٰ بتركه في ظرف الشكّ. وعلىٰ هذاالأساس نقول بوجوب النظر الىٰ المعجز عند الشكّ في النبوة، وذلك للقطع بعدم الرضا بالفوت علىٰ تقدير ثبوت الواقع. ودليل حجية الأمارة أو الأصل يورث القطع بذلك. امّا كيف يورث القطع بذلك فظاهر عبارة المحقّق العراقي (رحمه الله) هوأن دليل حجّيّة الأمارة أوالأصل يحفظ الحكم في مورد الشكّ بجعل الإحتياط ونحوه. وهذا يدلّنا علىٰ إهتمام المولىٰ بحكمه الى حدّ لايرضىٰ بفواته عندالشكّ. فإنّ هذا الحفظ في الحقيقة معلول لذلك الإهتمام.

ونحن نوافق علىٰ أصل إختصاص قبح العقاب بلابيان بما إذا لم نعلم بإهتمام المولىٰ بالحكم بدرجة لايرضىٰ بفواته عندالشكّ ـ لوأمنّا بأصل قاعدة قبح العقاب بلابيان ـ إلّا أنّه يرد علىٰ ظاهر كلام المحقّق العراقي في كيفية إثبات العلم بهذا الإهتمام عن طريق دليل الأمارة والأصل بأنّ هذا دور. فإنّ حفظ المولىٰ للحكم بدليل الحكم الظاهري يتوقف علىٰ منجزية الحكم الظاهري للحكم الواقعي، بينما هذا التنجيز يتوقف حسب الفرض على علمنا بإهتمام المولىٰ بالحكم الىٰ حد لايرضىٰ بتركه عندالشكّ. وهذا العلم يتوقف بدوره علىٰ حفظ المولىٰ للحكم حيث إفترض المحقّق العراقي (رحمه الله) أنّنا نكتشف إهتمام

المولىٰ بالحكم من حفظه له بدليل الإحتياط مثلاً عن طريق الإنّ.

ولكنّنا لو أوّلنا هذا الوجه لإثبات إهتمام المولىٰ بالحكم بمايلي أصبح وجهاً متيناً، وهو أن يقال: إنّ إكتشافنا لإهتمام المولىٰ بالحكم بدليل الحكم الظاهري يكون سنخ إكتشاف المعنىٰ من اللفظ بالدلالة العرفية السياقية. فقوله مثلاً: (قف عند الشبهة). تدل دلالة لفظية علىٰ إهتمامه بحكمه عند الشكّ علىٰ تقدير وجوده. كما أنّ الأمر مثلاً يدل دلالة لفظية علىٰ الإرادة الجديّة للوجوب. وهذه النكتة سارية في تمام موارد الأمارات والأصول لإثبات إستحقاق العقاب علىٰ مخالفة الواقع. وضم جعل العلم والطريقية اليها ضمّ للحجر الىٰ جنب الإنسان. فلو جعل المولىٰ الأمارة علماً من دون أن يقصد بذلك الإهتمام بحكمه في ظرف الشكّ لم ينقطع العذر. ولو دلّ الدليل علىٰ إهتمام المولىٰ بذلك إنقطع العذر سواء كان ذاك الدليل بلسان الإخبار عن إهتمامه، أو بلسان جعل العلم، أوجعل الإحتياط، أوالحكم المماثل أوغير ذلك.

الثّاني: مايظهر بمقدمتين:

الأولىٰ - إنّ عدم الشيء إنّما يسند الىٰ وجود المانع عند وجود المقتضي. وإلّا أسند الىٰ عدم المقتضي لا الىٰ وجود المانع.

والثانية - إنّ الحكم الواقعي مقتضي للعقاب علىٰ مخالفته وعدم البيان مانع عن ذلك.

وأستنتج (رحمه الله) من هاتين المقدمتين أنّ موضوع قاعدة قبح العقاب بلابيان إنّما هوعدم البيان علىٰ تقدير وجود الحكم في الواقع لامطلق عدم البيان. وهذه هي نكتة الجواب في المقام حيث يقال: إنّ الخطاب الواصل بدليل الأمارة أو الأصل إن كان موافقاً للحكم الواقعي إذن هوبيان للحكم الواقعي الناشيء عن مباديء الحكم

الحقيقية، وإن كان مخالفاً له فهو صِرف إنشاء بلاروح. وقد عرفت أنّ موضوع البراءة العقلية إنّما هوعدم البيان علىٰ تقدير وجود الحكم في الواقع. وهذا الموضوع منتفٍ بهذه الأمارة أو الأصل لتحقّق البيان علىٰ تقدير تحقّق الحكم واقعاً.

ويرد عليه: أولا ـ إنّه لوكان مراده بالبيان فيما يسلّمه من قاعدة قبح العقاب بلابيان هو مايكون وظيفة للمولىٰ، ومن الشؤون الراجعة اليه ـ من ذكره لكلام يدلّ علىٰ حكمه وجعل ذلك في معرض الوصول ـ للزم ان لايقول بجريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية لأنّ البيان بقدر ماهو راجع الىٰ شأن المولىٰ تامّ في المقام. فماكان علىٰ المولىٰ بماهو مولىٰ إنّما هوبيان الكبرىٰ وقد فعله، وأمّا تشخيص الموضوع فهو من شأن المكلف وليس من شأن المولىٰ.(١) بينما هوملتزم بالبراءة العقلية حتىٰ في الشبهات الموضوعية. ولوكان مراده بالبيان علم المكلف بالحكم فمن الواضح أنّ المكلف لايعلم بالحكم حتىٰ علىٰ تقدير ثبوت الحكم في الواقع. والخطاب الظاهري الواصل إنّما يتكفل البيان علىٰ تقدير ثبوت الحكم بالمعنىٰ الأول لاالبيان بالمعنىٰ الثاني.

وثانياً: إنّه لوسلّمنا محالاً ثبوت العلم للمكلف علىٰ تقدير ثبوت الحكم واقعاً مع أنّه ليس عالماً علىٰ جميع التقادير، فالبراءة العقليّة ثابتة بشأنه لأنّه لايعلم بتحقّق ذلك التقدير الذي هوعلىٰ ذاك التقدير عالم

---

(١) وكذلك لزم عدم جريان البراءة العقلية في الشبهات الحكمية لوإحتملنا أنّ المولىٰ قدقام بماعليه وبماهو من شأنه من البيان إلّا أنّ البيان إختفىٰ بسبب ظلم الظالمين مثلاً. وهذا النقض الثاني قديمكن التخلص عنه في بعض الموارد إذا إفترضنا أنّ البيان الذي يرفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلابيان عبارة عن علمنا بإبراز الشارع للحكم علىٰ تقدير وجوده. في مورد النقض الثاني لوفرض عدم علم من هذاالقبيل إرتفع النقض لكن يبقىٰ ـ علىٰ الأقل ـ النقض الأول.

بالحكم. إذن فهذا العلم لايكفي لوصول الحكم إذ هوبنفسه غير واصل.

و أمّا ما استنتجه من المقدمتين: (من أنّ موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان إنّما هوعدم البيان علىٰ تقدير وجود الحكم في الواقع) فهو في غير محلّه. فإنّه لو فرض في المقدّمة الأولىٰ أنّ ذات وجود المانع متوقّف علىٰ وجود المقتضي لصح هذا الإستنتاج، إذ لازم ذلك أنّه لايعقل عدم البيان إلّا علىٰ تقدير وجود الحكم في الواقع فلوفرض ثبوت البيان علىٰ ذلك التقدير لم يبق موضوع للقاعدة لكن المفروض في المقدّمة الأولىٰ إنّما هوتوقف مانعية المانع علىٰ وجود المقتضي دون ذات المانع. أمّا ماهو المانع هل هوعدم البيان علىٰ تقدير الواقع، أومطلق عدم البيان؟ فهذا مالا تتكفله المقدمتان.

هذا. وماذكرناهما من المقدمتين ليستا موجودتين في كلام المحقّق العراقي (رحمه الله). وإنّما ذكرناهما توضيحاً لمرامه (قدّس سرّه) وتحقيق المقدّمة الأولىٰ موكول الىٰ محلّه. أمّا المقدّمة الثانية فهي غير صحيحة - إذ ليس عدم البيان مانعاً عن العقاب وإنّما البيان داخل في مقتضي العقاب سواء قلنا بمبنىٰ الأصحاب من إسناد الحجّيّة الىٰ القطع بوصفه قطعاً و وصولاً، أوقلنا بإسنادها الىٰ مولوية المولىٰ وخصصنا حق المولوية بفرض البيان(١).

---

(١) الظاهر أنّ كلام المحقّق العراقي (رحمه الله) لاعلاقة له بالمقدمتين وإنّما هويعتقد أنّ البراءة العقليّة علىٰ تقدير مّاتتوقّف علىٰ عدم البيان علىٰ ذاك التقدير، فالبراءة العقليّة علىٰ تقدير ثبوت الحكم واقعاً تتوقّف علىٰ عدم البيان علىٰ ذاك التقدير، فإذا كان البيان علىٰ ذاك التقدير تامّاً فاحتمال الحكم إحتمال للحكم المنجّز واحتمال الحكم المنجز منجّز. ولم يشر من قريب أوبعيد إلىٰ البرهنة علىٰ كون البراءة علىٰ تقدير مّامتوقّفاً علىٰ عدم البيان علىٰ ذاك التقدير لاعدم وصول البيان بالفعل ولونتيجةً لعدم وصول ذاك التقدير، فكأنّ أستاذنا الشّهيد (رحمه الله) إنّما ذكر المقدّمتين كتوجيه لهذا المدّعىٰ، بأن تكون المقدّمتان برهاناً علىٰ هذاالمدّعىٰ، وإلّا فكلام المحقّق العراقي ←

وقد تحقّق من جميع ماذكرناه أنّ الوجه المتين في مقام دفع ماترد من الشبهة علىٰ مباني القوم مامضىٰ من أنّ دليل حجّيّة الإمارة والأصل يدلّ علىٰ اهتمام المولىٰ بالحكم بحيث لايرضىٰ بفواته حتىٰ في ظرف الشّكّ بالتقريب الذي بيّناه وحاصل هذا الوجه: أنّ إنشاء الحكم على قسمين: الإنشاء الواقعيّ، والإنشاء الظاهري، وهما من حيث الدّلالة التصوّريّة سيّان، ولكنّهما يختلفان في الدّلالة التصديقيّة. فالدّلالة التصديقيّة للأوّل هي ثبوت الإرادة الجدّية وروح الحكم في عالم الثبوت، والدّلالة التصديقيّة للثاني ليست هي ثبوت الإرادة الجدّية وروح الحكم في عالم الثبوت، وإنّما هي الإهتمام بالحكم الواقعيّ علىٰ تقدير ثبوته، وهذا هوالسرّ في تنجيز الحكم الواقعي بالحكم الظاهريّ سواء قلنا في الحكم الظاهري بجعل الحكم المماثل، أوبجعل الطريقيّة، أوبجعل المنجّزيّة، أو بأيّ شيء آخر، فلوفرض كون جعل الحكم الظاهريّ لابهذا الدّاعي بل بداعي أنّ شخصاً مّا بذل ديناراً للمولىٰ مثلاً لقاء جعله لهذا الحكم، لم يكن له أثر في تنجيز الواقع بأيّ لسان كان من ألسنة الحكم الظاهريّ، وإن فرض كونه بداعي الإهتمام بالواقع وعدم الرضا بفوته عند الشكّ كان موجباً لتنجيز

(رحمه الله) ليست فيه أي إشارة أوقرينة إلىٰ الإعتقاد ببرهان من هذاالقبيل.

وعلىٰ أيّ حال، فيرد عليه ـ مضافاً إلىٰ ماعرفت من كونه مدّعىً بلابرهان، وإلىٰ ماعرفت من أنّ المقصود بالبيان لوكان هومايناسب شأن المولىٰ لزم عدم جريان البراءة العقليّة في الشبهات الموضوعيّة، ولوكان هوالعلم فهوغير موجود حتّىٰ علىٰ ذاك التقدير ـ: أنّه هل يقصد ببيان الحكم بيان نفس الحكم حقيقةً، أويقصد به بيان إهتمام المولىٰ بالحكم في ظرف الشكّ علىٰ تقدير وجوده، وعدم رضاه بفوته في ظرف الشكّ لوكان موجوداً؟ فإن فُرض الأوّل فنحن نمنع كون دليل الحكم الظاهريّ بياناً للحكم الواقعيّ بهذا المعنىٰ علىٰ تقدير مصادفته للواقع، سواء كان المقصود بالبيان إبراز الحكم بالشكل المناسب لشأن المولىٰ أوالمقصود به علمنا بالحكم. وإن فُرض الثّاني فهذا رجوع إلىٰ الوجه السّابق وليس وجهاً جديداً.

الواقع بأيّ لسان كان من تلك الألسنة، فإنّ كلّ واحد منها مناسب عرفاً لإبراز هذا الإهتمام، ولا فرق بينها بحسب عالم الثبوت أصلاً. فما أتعبوا به أنفسهم الزكيّة في مقام تشخيص ما هو المجعول في باب الامارات والأصول من الطريقيّة والمنجّزيّة وغير ذلك بداعي البحث الثبوتي في غير محلّه. نعم تنتج تلك الألسنة بحسب مقام الإثبات في مقام تقديم الأمارات والأصول بعضها على بعض، وكذلك في القيام مقام القطع الموضوعيّ الطريقيّ.

بقي هنا شيء: وهو أنّ ما ذكرناه من إختصاص قاعدة قبح العقاب بلا بيان بفرض عدم العلم باهتمام المولى بالحكم على تقدير ثبوته في ظرف الشكّ أمر وجدانيّ لنا، أمّا إذا أنكر ذلك شخص وكان له وجدان غير وجداننا يحكم بعدم الفرق بين الصورتين وجريان القاعدة في كلا الفرضين قلنا بالنسبة إليه: إنّ مقتضى الجمع بين هذا الوجدان المزعوم له والوجدان الحاكم بتنجّز الواقع بمثل أمر المولى بالإحتياط والتحفّظ عليه ـ بعد فرض ثبوت هذا الوجدان لذاك الشخص ـ هو أن يلتزم بكون التنجيز من العناوين القصديّة سنخ التعظيم الذي يحصل بمثل القيام لو كان بقصد التعظيم، فيقال بأنّ إنشاء الحكم الظاهريّ بداعي التنجيز يكون منجّزاً للواقع، وهذا هو الذي يعبّر عنه المحقّق الخراساني (رحمه الله) بالحكم الطريقيّ.

ثم إنّ تمام ما مضى من البحث إنّما كان بالنسبة للأمارات والأصول الشرعية دون مطلق الأصول، فإنّ هذا المبحث عقدناه للجواب على ما عرفته من الشبهة، وهي غير جارية في الأصول العقليّة.

٢ ـ قيامها مقام القطع الموضوعي الطريقيّ

المقام الثّاني: في قيام الأمارات والأصول مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الكاشفيّة وعدمه، بعد الفراغ عمّا مضى في قيامها مقام القطع الطريقيّ الصرف.

والبحث هنا ليس في أصل إمكان إقامتها مقام القطع ثبوتاً، إذ من الواضح أنّه لا إشكال في إمكانها.

والشبهة التي وردت في قيامها مقام القطع الطريقيّ لا ترد هنا إذ تلك الشبهة نشأت من أنّ أثر القطع الطريقيّ عقليّ وهو التنجيز والتعذير، فيدّعى أنّ العقل أدرك إختصاص التنجيز بالقطع مثلاً، وأنّه عند عدم القطع تثبت قاعدة قبح العقاب بلا بيان فقيام الأمارة والأصل الشرعي مقامه يعني التخصيص في حكم العقل، وهو مستحيل. أمّا في المقام فأثر القطع الموضوعي قد ثبت بالشرع، و بإمكان الشارع نفسه أن يقيم شيئاً آخر مقامه- كما هو واضح- كما لا إشكال في أنّ بإمكانه إيصال قيام الأمارة والأصل مقام القطع الموضوعيّ بدليل خاص.

وإنّما الكلام في المقام يقع في أنّ نفس دليل حجّيّة الأمارة والأصل تعبّداً الذي دلّ على قيامهما مقام القطع الطريقيّ هل يكفي لإثبات قيامهما مقام القطع الموضوعيّ الطريقيّ أولا؟(١)

---

(١) ولنستذكر هنا خلاصة عمّا مضى من مبحث تقسيم القطع الموضوعيّ إلى الطريقيّ والصفتيّ، فنقول: قدمضى فيماسبق: أنّ القطع هوعين الطريقيّة والكاشفيّة، ومن هناوقع الإشكال في كيفية تصوير إنقسام القطع الموضوعيّ إلى الموضوعيّ بماهو طريق والموضوعيّ بماهو صفة، وكان لتصوير ذلك طريقان:

الأوّل: إفتراض أخذ عنصر زائد على الطريقيّة في الصفتيّ بدلاً عن الطريقيّة أو إضافة إليها، إمّا بدعوى تحليل نفس القطع إلى الطريقيّة و شيء آخر- كماعن صاحب الكفاية(رحمه الله) الذي ذكر أنّ القطع من الصّفات الحقيقيّة ذات الإضافة- أو بأدخال عنصر غريب عن القطع من ملازمات القطع في الحساب، كسكون النفس واطمئنان الخاطر كماعن أستاذنا الشّهيد (رحمه الله).

الثاني: إفتراض أنّ المقصود بالطريقيّ مالوحظ فيه الجامع بين الطريق التكويني والطريق التعبّدي، فيقابله الصفتيّ وهو مالوحظ فيه خصوص الطريقيّة التكوينيّة. ومن هنايتّضح أنّ الصفتيّ بالتصوير الثانيّ قديكون طريقيّا بالتصوير الأوّل.

←

ثم إنّ دليل التنزيل تارة يفرض أنّ لسانه لسان إقامة المظنون مقام الواقع بمعنىٰ جعل حكم علىٰ طبق الأمارة بعنوان أنّه هوالواقع ـ ولذا يسمّىٰ بالواقع الجعلي ـ وأخرىٰ يفرض أنّ لسانه لسان إقامة الظنّ منزلة القطع بالواقع.

أمّا القسم الأوّل: فلا إشكال في أنّه إنّما يفيد قيام الظنّ مقام القطع الطريقيّ البحت بالبيان الماضي دون قيامه مقام الموضوعيّ الطريقيّ، إذ أنّ هذا بحاجة الى تنزيل مفقود في المقام فلم ينزّل الظنّ بالواقع والقطع بالظّاهر

→ وعليه فتارة يقع الكلام في قيام الأمارات والأصول مقام الموضوعي الطريقي بالتصوير الثانيّ، وأخرىٰ في قيامها مقام الموضوعيّ الطريقيّ بالتصوير الأوّل، وثالثة في قيامها مقام الموضوعيّ الصفتيّ بمعنى أخذ شيء غريب عن الطريقيّة فيه.

أمّا قيامها مقام الموضوعيّ الطريقيّ بالتصوير الأوّل. أوالصفتيّ بمعنىٰ أخذ شيء غريب عن الطريقيّة فيه فهما مبحوثان في المتن. وأمّا قيامها مقام الموضوعي الطريقي بالتصوير الثانيّ ـ أي ماإذا لوحظت في الموضوع الطريقيّة بالمعنىٰ الجامع بين الطريق التكوينيّ والطريق الشرعيّ ـ فبقدر مانؤمن بفرضيّة إرادة الجامع لا تبقىٰ حاجة إلىٰ مزيد بحث في قيامها مقام الموضوعيّ الطريقيّ، إذالمفروض من أوّل الأمر أنّ دليل موضوعيّته قدجعل الموضوع هوالجامع بينه وبين الحجّة الشرعيّة، فكل ماكان داخلاً في ذاك الجامع فلامحالة يقوم مقام الفرد الأوّل، فإذا كان الموضوع هوجامع التنجيز والتعذير مثلاً وأخذ القطع في الموضوع بوصفه فرداً من أفراد هذا الجامع فكيف لايقوم مقامه الفرد الآخر من الأصل أوالأمارة؟ وإذا كان الموضوع هوجامع الكشف الحجّة مثلاً المتواجد في القطع وفي الأمارة فلِمَ لا تقوم الأمارة مقامه؟!

ولعلّ مقصود الشيخ الأعظم (رحمه الله) من القطع الموضوعيّ الطريقيّ كان هذاالمعنىٰ، ولذا أرسل قيام الأمارات والأصول مقامه إرسال المسلّمات، ولم يكلّف نفسه الشريفة بالبحث عن ذلك والبرهنة عليه. نعم الظاهر أنّ محطّ بحث الأصحاب الذين أطنبوا الكلام في قيام الأمارات والأصول مقام القطع الموضوعيّ الطريقيّ وعدمه هوالموضوعيّ الطريقيّ بالتصوّر الأوّل، هذا.

ولوكان الموضوع هوجامع الكشف الحجّة وهويشمل الأمارة ولايشمل الأصل فالأمر بلحاظ الأصل يلتحق بالبحث الوارد في القيام مقام الموضوعيّ الطريقيّ بالتصوير الأوّل.

منزلة القطع بالواقع في آثاره الشرعيّة.

وأمّا القسم الثاني: فهوالذي يبحث فيه عن أنّه هل يمكن إقامة الأمارات والأصول مقام القطع بكلا قسميه بهذا اللسان أولا؟ فالتقريب الإبتدائيّ لقيامهما مقامهما معاً هو: أنّ القطع له آثار عقليّة كالتنجيزوالتعذير، وآثار شرعيّة وهي التي جعل القطع موضوعاً لها. ومقتضى إطلاق تنزيل الظن منزلة القطع قيامه مقامه في كلاقسمي الأثر.

ولكن المحقّق الخراساني (رحمه الله) ذهب إلىٰ عدم إمكان ذلك، ونبيّن مرامه (قدّس سرّه) ضمن أمورثلاثة:

الأوّل: أنّ عمليّة إقامة الظّن مقام القطع الطريقيّ لايمكن أن تكون عبارة عن تنزيل نفس الظّن منزلة العلم في أثره من الكاشفيّة والتنجيز والتعذير، لأنّ هذه الآثار التكوينيّة أو العقليّة ليست بيد الشارع، وإنّما للحاكم تنزيل شيء منزلة شيء آخر في أحكام نفسه لا في الأحكام العقليّة أوالتكوينيّة. وإنّما تكون عمليّة إقامة الظنّ مقام القطع الطريقيّ عبارة عن تنزيل المظنون منزلة الواقع، بمعنىٰ جعل حكم علىٰ طبقه بعنوان أنّه هوالواقع، فإذا قال الشارع في مقام جعل الظن منزلة القطع الطريقيّ: نزّلت الظنّ منزلة القطع يجب أن يحمل علىٰ أخذ الظنّ والقطع علىٰ وجه الآليّة، وأنّ النظرإنّما هوإلىٰ المظنون والمقطوع، كي يرجع الىٰ ماذكرناه.

هذا. وفرض عدم إمكان جعل الآثار العقليّة من التنجيزوالتعذير مباشرة هومبنى الشيخ (رحمه الله)، وصاحب الكفاية جرىٰ هنا وفق مبنىٰ الشيخ وسجّل علىٰ الشيخ بطلان قيام الأمارات والأصول مقام كلاقسمي القطع بدليل الحجّيّة، وأختار صاحب الكفاية نفس هذا المبنىٰ في بحث الإستصحاب، ولكنّه اختار في بحث الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ جعل نفس التنجيزوالتعذير مباشرة.

الثّاني: أنّ عمليّة إقامة الظنّ مقام القطع الموضوعيّ عبارة عن لحاظ

الظنّ والقطع مستقلين وتنزيل نفس الظنّ منزلة نفس القطع، إذ الظنّ والقطع عندئذٍ لم يلحظا مرآة إلىٰ المظنون والمقطوع وكان الحكم الشرعي ثابتاً لذات القطع والظنّ.

الثالث: أنّ الجمع بين اللّحاظ الآلي والإستقلالي جمع بين المتضادّين ولا يمكن ذلك.

إذن لا يمكن أن يكون قوله: الظنّ بمنزلة القطع متكفّلاً لكلا التنزيلين.

بقيت هنا عبارة للمحقّق الخراساني (رحمه الله) وينبغي شرحها وهي قوله: (نعم لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما يمكن أن يكون دليلاً علىٰ التنزيلين، والمفروض أنّه ليس).

ولا ينبغي تفسير هذه العبارة بفرض جامع بين اللحاظ الآلي والإستقلالي، فإنّ المفهوم الجامع بين مفهومي اللحاظ الآلي والاستقلالي ليس لحاظاً آليّاً ولا إستقلالياً حتىٰ يتمّ به كلا التنزيلين وإنّما هو بنفسه مفهوم يُلحظ.

والذي ينبغي أن يفسّر به هذا النصّ هو: أنّه لو كان هناك مفهوم جامع بين العلم والمعلوم ومفهوم جامع بين الظنّ والمظنون فنزّل الثّاني منزلة الأوّل تحقّق بذلك كلا التنزيلين. هذا. وما ذكره صاحب الكفاية (رحمه الله) من أنّ الجمع بين التنزيلين يستلزم الجمع بين اللّحاظين يكون بظاهره خلطاً بين العنوان والحقيقة أو المفهوم والمصداق، ذلك لأنّ الذي ينظر إلىٰ العلم أو الظنّ تارة آليّاً وأخرىٰ إستقلاليّاً إنّما هو نفس العالم والظانّ، فإنّ العلم والظنّ ليست لها مرآتيّة إلّا لنفس العالم والظانّ، فتارة ينظر إلىٰ المعلوم والمظنون من خلال المرآة فيكون نظره إلىٰ العلم والظنّ آليّاً، وأخرىٰ ينظر إلىٰ نفس العلم والظنّ بالإستقلال.

أمّا الشخص الآخر ـ والمفروض في المقام أنّه هو المولىٰ ـ فهو إنّما يلحظ

عنوان العلم والظنّ ومفهومهما لا واقعهما ومصداقهما، ولحاظه للمفهومين لامحالة يكون مستقلاً دائماً في قبال مايقصد بآليّة المرآة وفنائها. نعم قديلحظ العنوانين فانيين في أفرادهما ـ لا في أفراد المظنون والمقطوع ـ وأخرىٰ يلحظهما غير فانيين فيها، وهذا مطلب آخر غير مربوط بما نحن فيه.

نعم يمكن توجيه كلامه (قدّس سرّه) بأن يفترض أنّه (رحمه الله) لا يقصد الآليّة والإستقلاليّة بالنسبة للتصور، وإنّما المقصود هو الآليّة والإستقلاليّة في القصد، بمعنىٰ الصراحة والكناية. فتارة يكون مقصوده الجدّي هو نفس العلم والظنّ كما هو مفاد المدلول الإستعمالي وهذا هو الصراحة، وأخرىٰ يكون مقصوده الجدّي المعلوم والمظنون فيكون الكلام كناية عن قيام المظنون منزلة المعلوم، فلو فرض الجمع بين التنزيلين لزم الجمع بين الصراحة والكناية. والشاهد من كلام المحقّق الخراساني (قدّس سرّه) علىٰ إرادة هذا المعنىٰ رغم أنّه عبّر مراراً بتعبير اللّحاظ الآلي والإستقلالي ما جاء مرة واحدة منه في بحث الإستصحاب من التعبير بالكناية(١).

---

(١) هذا إشارة الىٰ ماجاء في الكفاية في بحث الإستصحاب ص٢٨٧ بحسب طبعة المشكيني، حيث قال: «إنّما يلزم لو كان اليقين ملحوظاً بنفسه وبالنظر الإستقلالي لا ما إذا كان ملحوظاً بنحو المرآتيّة وبالنظر الآلي كما هو الظاهر في مثل قضيّة (لا تنقض اليقين) حيث تكون ظاهرة عرفاً في أنّها كناية عن لزوم البناء والعمل بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعبّداً إذا كان حكماً ولحكمه إذا كان موضوعاً...».

إلّا أنّ ماجاء في تعليقة صاحب الكفاية (رحمه الله) علىٰ رسائل الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) قدلاينسجم مع هذا التوجيه الذي ذكره أستاذنا الشّهيد لكلام صاحب الكفاية، ذلك لأنّه (رحمه الله) قدأورد في تلك التعليقة علىٰ مسألة كون الجمع بين التنزيلين جمعاً بين اللحاظين بأنّ هذا إنّما يتمّ إذا كان دليل الإعتبار مع لحاظ، أمّا إذا كان بدون ذلك فلايرد هذا الإشكال. وأجاب علىٰ ذلك بأنّ هذا الإيراد لامجال له إذا كان الكلام إنشاءً للتنزيلين، إذإنشاءه يستحيل أن ينفك عن تعيين المنزّل والمنزّل عليه ومافيه التنزيل تصوراً ولحاظاً، نعم إذا كان إخباراً عن تنزيل سابق تمّ فيه اللحاظ ←

ثم إنّ إشكال إستحالة الجمع بين الصراحة والكناية في المقام هوفرع تسليم إمكان الكناية هنا في نفسها، بأن لانشترط في باب الكناية كون المعنى الكنائي المقصود من لوازم المعنى المطابقي الإستعمالي كمافي زيد كثير الرماد أوحكماً لماهومن لوازمه كمافي أكرم كثيرالرماد، أمّا لوإشترطنا ذلك فالكناية في المقام في ذاتها غيرمعقولة، إذ ليس تنزيل المظنون منزلة المقطوع لازماً لتنزيل الظنّ منزلة القطع، ولاحكماً لما يلزمه، أمّا الأوّل فواضح لعدم أيّ ملازمة بين التنزيلين، وأمّا الثاني فلأنّه إن كان المراد بالمظنون المظنون بالذات وهي الصورة الذهنية فهو- وإن كان ملازماً للظنّ- لكنّه ليس هوالحكم المجعول من قبل الشارع كي يكون موضوعاً لهذا التنزيل، وإن كان المراد به المظنون بالعرض وهوالحكم الواقعي فلا تلازم بينه وبين الظنّ.

والمحقّق الإصفهاني (رحمه الله) رغم أنّه ذهب إلى إشتراط اللزوم في باب الكناية قال بإمكان الكناية في المقام، وذلك بدعوى أنّ المراد بالمظنون هوالمظنون بالذات، ولكن لابما هوبل بماهوفان في المظنون بالعرض، فاللّزوم ثابت، لأنّ المظنون بالذات يلازم الظنّ وفي نفس الوقت لايُرى به إلّا المظنون بالعرض على ماهوشأن الفناء، وهوالحكم المجعول من قبل الشارع.

ويرد عليه: أنّه إن نظرنا إلى ظننا نظراً فنائياً قلنا بهذا النظر: إنّه لا تلازم

فلايلزم الجمع بين لحاظين في خطاب واحد لإمكان حكاية هذاالكلام عن تنزيلين مستقلين، إلّا أنّه لايوجد دليل على إرادة الإخبار عن كلاالتنزيلين إلّا الإطلاق، والإطلاق لايتمّ عند كون أحدهما قدراً متيقّناً والقدر المتيقّن في المقام هوالتنزيل بلحاظ الحجّيّة، على أنّ الحمل على الإخبار دون الإنشاء خلاف الظاهر.

والسبب في قولنا: (إنّ هذاالتعبير قدلاينسجم مع توجيه كلام صاحب الكفاية بإرادة الكناية والصراحة) هووضوح أنّ محذور الجمع بين الكناية والصراحة لايختص بالإنشاء فهوثابت في الإخبار أيضاً، بينما قديتخيّل ورود محذور الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في الإنشاء الذي هو- في نظر صاحب الكفاية- إيجاد للمعنى دون الإخبار الذي ليس إلّا مجرّد الحكاية.

بين المظنون والظنّ، إذ لانرىٰ بهذا الظنّ إلّا المظنون بالعرض الذي هو قابل للإنفكاك عن الظن. وإن نظرنا إليه بالنظر المستقل لم يكن المظنون حكماً مجعولاً من قبل الشارع.

والصحيح أنّ أصل ما جعله شرطاً في الكناية من اللّزوم ممّا لا وجه له، فإنّ الذي يقوّم الكناية - وهو الإنتقال من المدلول الإستعمالي إلىٰ معنى آخر كي يصبح من الصحيح جعله مدلولاً جدّياً للكلام - تكفي فيه المناسبة، وهي غير منحصرة في اللّزوم، ومن المناسبات نفس الكاشفيّة والمنكشفيّة، إلّا أن تفرض كلمة الكناية إصطلاحاً خاصّاً لفرض اللّزوم وعندئذٍ يرد عليه: أنّنا لانحتاج في ما نحن فيه لإثبات المطلوب إلىٰ تلك الكناية بل نحتاج إلىٰ ما هو أعمّ منها.

وقد يخطر بالبال الإيراد علىٰ المحقّق الخراساني (رحمه الله) بمنع عدم إمكان الجمع بين التنزيلين واللّحاظين، وذلك بإعتبار أنّنا وإن إفترضنا أنّ التنجيز والتعذير غير قابلين للجعل مباشرة لكنهما قابلان للجعل بالتبع، بأن يجعل المولىٰ المظنون منزلة المعلوم، فبالتبع سينتج الظن نتيجة العلم من التنجيز والتعذير، فليقصد بقوله نزّلت الظنّ منزلة القطع تنزيله منزلته في الأثر الشرعيّ والعقليّ معاً بلا كناية ولا لحاظ آلي، إذ بإمكانه ترتيب كلا الأثرين ولو كان أحدهما بالمباشرة والثاني بالتبع، فوزان هذا التعبير هو وزان قوله: (الناس مسلّطون علىٰ أموالهم) حيث نقول: إنّه يشمل بالإطلاق الحكم التكليفي وهو حلّية التصرف الإستهلاكي، والحكم الوضعي وهو السلطة علىٰ البيع، رغم أنّ السلطة علىٰ البيع ليست مجعولة بالأصالة كالحلّية وإنّما هي بتبع جعل آخر وهو تنفيذ البيع.

ولا يقال: إنّ هذا البيان إنّما يتعقّل في الإخبار، أمّا مع استظهار كون قوله: (نزّلت الظنّ منزلة القطع) إنشاءً فلا يتمّ ذلك، لأنّ المفروض إستحالة جعل الظنّ منزلة القطع في الآثار العقلية، إلّا بأن يفرض أنّ المقصود هو إنشاء

جعل المظنون منزلة المقطوع كي يصبح الظنّ بالتبع بمنزلة القطع، لكنّ هذا عبارة عن الكناية فرجع المحذور مرةً أخرىٰ.

فإنّه يقال: إنّ هذا الإشكال نشأ من تخيل أنّ عالم الثبوت كعالم الإثبات، فإنّ إنشائيّة الكلام وإخباريّته مرتبطة بعالم الإثبات لا بعالم الثبوت كي يكون إنشاء شيء مستلزماً لجعله ثبوتاً بالأصالة لا بالتبع كما هو إثباتاً متعلق به بالأصالة لا بالتبع.

والجواب عن هذا الإيراد: أنّ قياس المقام بمثل: (الناس مسلطون علىٰ أموالهم) قياس مع الفارق، لأنّ التنجيز والتعذير ليسا مترتّبين علىٰ جعل الشارع للمظنون منزلة المقطوع بلا توسط أمر تكويني كي يكونا مجعولين بالتبع، كما هو الحال في ترتّب سلطنة المالك مباشرة علىٰ تنفيذ البيع، وإنّما يترتّبان عليه بتوسّط العلم به الذي هو أمر تكويني، فالذي قام حقيقة مقام العلم بالواقع الحقيقي إنّما هو العلم بالواقع التنزيلي لا الظن بالواقع الحقيقي، فلا يمكن ثبوت إطلاق من هذا القبيل لمثل قوله: نزّلت الظنّ منزلة القطع.

والتحقيق في مقام الإيراد علىٰ المحقّق الخراساني (قدّس سرّه) ذكر جوابين:

الأوّل: أنّ بالإمكان فرض قيام الظنّ مقام القطع بكلا قسميه من دون جمع بين اللحاظين، وذلك بأن يقصد بهذا الكلام بالمطابقة قيام الظنّ مقام القطع الموضوعيّ فحسب، ولكنّ إطلاق قيامه مقام القطع الموضوعيّ يدلّ بالإلتزام علىٰ قيامه مقام القطع الطريقيّ، وذلك لأنّ دليل قيام الظنّ مقام القطع الموضوعي كما يدلّ علىٰ قيامه مقامه في الأحكام الواقعيّة كجواز الإئتمام مثلاً في العلم بالعدالة، كذلك يدل بالإطلاق علىٰ قيامه مقامه في إنهاء الأحكام الطريقيّة التنجيزيّة والتعذيريّة كأصالة الإحتياط وأصالة البراءة الشرعيّتين وقاعدة الفراغ والتجاوز وغير ذلك من الأحكام الطريقيّة المغيّاة بالعلم، وهذا وإن لم يكن مستلزماً لتنجيز الواقع والتعذير عنه إذ إسقاط

المنجّزات والمعذّرات الشرعيّة لايستلزم عقلاً التعذير أوالتنجيز، ولكنّنا لانحتمل فقهيّاً ثبوت سقوط الأصول الشرعيّة بالنسبة لشيء بدون قيام حجّة عليه نفياً أوإثباتاً وبهذا يثبت المطلوب(١).

الثّاني: إنّ حمل قوله مثلاً: (الظنّ كالقطع) على التنزيل بالمعنى المصطلح بلحاظ كلاقسمي القطع وإن كان قديورّطنا في مشكلة الجمع بين لحاظين، حيث أنّ حكم القطع الموضوعيّ يمكن إثباته للظنّ بالتنزيل أمّا حكم القطع الطريقي فلايثبت بهذا التنزيل، لابالأصالة لأنّ المفروض عدم إمكان جعل المنجزيّه والمعذّريّة، ولابالتبع لأنّ المفروض أنّ ترتّب التنجيز والتعذير على الظنّ يكون بواسطة الأمر التكويني وهوالعلم بالواقع التنزيلي، فنضطرإلى حمله على إرادة تنزيل المظنون منزلة الواقع، وهذا هو الجمع بين اللحاظين. إلّا أنّ التنزيل بالمعنى المصطلح لايتعقّل في القطع الطريقي في موارد الشبهات الحكميّة حتى بعد الحمل على إرادة تنزيل المظنون منزلة الواقع، إذمامعنى تنزيله منزلة الواقع في الحكم بينما الواقع هو الحكم وهو المعنيّ بثبوته ظاهراً؟ فليس الهدف هوتنزيل المظنون منزلة الواقع في الحكم، وإنّما الهدف إفتراض المظنون كأنّه هوالواقع، أي أن يحكم

---

(١) أقول: إنّ هذاالإشكال وإن كان وارداً على المحقّق الخراساني (رحمه الله) على مستوى أنّه إدّعى إستحالة دلالة دليل التنزيل على كلاالتنزيلين، فثبت بهذا البيان عدم إستحالة ذلك. إلّا أنّ هذا لايناسب عملياً مابيدنامن منهج البحث، ذلك لأنّ هذا إنّما يتمّ فيما إذا إستظهرنا من دليل التنزيل تنزيل الظنّ إبتداءً منزلة القطع الموضوعيّ، ثم أردنا أن نتعدّى إلى تنزيله منزلة القطع الطريقي، فهذا بيان لطيف لإثبات التعدّي. ولكن الواقع هوالعكس، حيث نستظهر إبتداءً من دليل التنزيل تنزيل المظنون منزلة الواقع -أوقل تنزيل الظنّ منزلة القطع بالنظر الآلي- ونلتمس وجهاً للتعميم والتعدّي إلى تنزيل الظنّ منزلة القطع الموضوعيّ، وهذا البيان لايفيد ذلك، فبحدود ماهوالمفترض خارجاً من كون المتيقّن من مفاد الأدلّة إنّما هوالحجّيّة يكون إشكال المحقّق الخراساني (رحمه الله) على التعميم. لازال باقياً على قوته.

المولىٰ ظاهراً وفق المظنون، إذن فالمفهوم من قوله: (الظنّ كالقطع) هو التشبيه لا التنزيل، والتشبيه من الممكن شموله لكلا قسمي الأثر بلا حاجة الىٰ الجمع بين اللحاظين أو الصراحة والكناية، فيكون معنىٰ قوله: (الظن كالقطع) هوأنّ الظن يشبه القطع، أي أنّ من يظنّ بشيء فعليه ان يتعامل بنحو كأنّه قاطع به سواء بلحاظ الآثار الشرعيّة أو بلحاظ الآثار العقليّة، وهذا لا بأس به، ولا يهمّنا في ذلك الفرق الموجود بين الأثرين من أنّ الأثر الشرعيّ يرتّب مباشرة علىٰ الظنّ، والأثر العقلي يترتب في الواقع علىٰ العلم بالحكم الظاهري لا علىٰ الظنّ بالحكم الواقعي.

وهذا نظير ما لو قال المولىٰ لعبده: إن رزقت ولداً فاصنع ما يصنعه عبد فلان حينما يرزق ولداً. فإنّ هذا ليس تنزيلاً بالمعنىٰ المصطلح، إذ ليس لهذا المولىٰ حكم علىٰ ذاك العبد حينما يرزق ولداً حتىٰ يسريه بالتنزيل إلىٰ مورد كلامه، وإنّما حكم ذاك العبد مرتبط بمولاه، ولكنّه تشبيه وبيان لوجوب فعل ما يشبه فعل ذاك العبد علىٰ هذا العبد.

وقد ظهر مما ذكرناه أنّ جعل الحكم المماثل بتنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع غير معقول، إذ ليس للواقع حكم مماثل يسري الى المؤدّىٰ وإنّما الواقع هو الحكم الذي يراد جعل مثله، فيصحّ التشبيه لا التنزيل.

هذا. وقد أشكل المحقّق الخراساني (رحمه الله) علىٰ ما مضىٰ - من تقريبه لعدم إمكان فهم كلا التنزيلين من دليل واحد للزوم الجمع بين اللحاظين - بوجهين في تعليقته علىٰ الرسائل: أحدهما إشكال علىٰ تقدير واحد، والآخر إشكال علىٰ كل تقدير:

أمّا الوجه الأوّل: فهو إشكال علىٰ تقدير بيان التنزيل بلسان الإخبار دون الإنشاء، وتوضيح ذلك: أنّه لو فرض تحقّق كلا التنزيلين بإنشاء واحد وهو إنشاء جعل الظنّ كالقطع، والإنشاء بنفسه موجد لمعناه من الجعل علىٰ مبنىٰ المحقّق الخراساني (رحمه الله)، فهذا محال لإستلزامه الجمع بين اللحاظ

الآلي والإستقلالي. أمّا لوجعل إبتداءً الظنّ مقام القطع الموضوعي باللحاظ الإستقلالي، وجعل أيضاً الظنّ مقام القطع الطريقي باللحاظ الآلي، وذلك بجعلين مختلفين لا بجعل واحد، فلم يلزم الجمع بين اللحاظين، ثم أخبر: بأنّي جعلت الظنّ بمنزلة القطع، وأراد بذلك مايقتضيه إطلاق الكلام من المفهوم الجامع بين الظنّ الآلي والإستقلالي والمفهوم الجامع بين القطع الآلي والإستقلالي، فقد أخبر بقيام كل من الظنّ الآلي والإستقلالي مقام ماينا سبه من القطع، فلا إشكال في المقام. وبكلمة أخرىٰ نقول: إنّ مقتضىٰ الإطلاق للإخبار هوثبوت التنزيل في كلتا الحالتين للظنّ (حالة كونه ملحوظاً آلياً، وحالة كونه ملحوظاً إستقلالياً) ونفس اللحاظين الآلي والإستقلالي قد تحقّقاً عند الجعلين قبل هذا الإخبار فلم يلزم الجمع بين لحاظ آليّ ولحاظ إستقلالي.

ثم إستدرك هو(رحمه الله) في تعليقته علىٰ الرسائل علىٰ هذا البيان بأنّه: صحيح أنّ إشكال الجمع بين اللحاظين لا يرد علىٰ تقدير الإخبار، ولكن يبقىٰ الدليل علىٰ ثبوت كلا التنزيلين هوالإطلاق، ولا إطلاق في المقام لوجود القدر المتيقّن في المقام، وهوإقامة الظنّ مقام القطع الطريقي، وذلك يضرّ بتماميّة الإطلاق ومقدّمات الحكمة.

أقول: نحن قد حقّقنا في محلّه عدم مضرّيّة وجود القدر المتيقّن بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، سواء كان من الخارج أوفي مقام التخاطب. ولكن مع ذلك نقول في المقام بعدم إمكان التمسّك بالإطلاق لإثبات التنزيل بكلا اللحاظين، لا لوجود القدر المتيقّن كما قال، بل لأنّ مايثبته الإطلاق هو إلغاء الخصوصيّات ومقصودنا في مانحن فيه هوالجمع بين الخصوصيات، فليس حال الإطلاق في المقام حال الإطلاق في (أحلّ الله البيع) للبيع العقديّ والمعاطاتيّ مثلاً، فلوقال: (أحلّ الله البيع) كان مقتضىٰ إطلاق الكلام عدم دخل المعاطاتيّة والعقديّة في الحكم، وهذا ينتج سريان الحكم إلىٰ العقديّ والمعاطاتيّ معاً. أمّا فيما نحن فيه فسريان الحكم إلىٰ كلّ من

الظنّ الآليّ والإستقلالي ليس نتيجة عدم دخل الآليّة والإستقلاليّه في الحكم، وإنّما هونتيجة دخل كلتيهما في الحكم، والإطلاق لا يفيد ذلك.

نعم هنا كلام، وهوأنّ في قوله: (أحلّ الله البيع) كما يحتمل عدم دخل المعاطاتيّة والعقديّة في الحكم كذلك يحتمل دخل كلتيهما في الحكم، لأنّ بيان الحكم الذي يكون في عالم الثبوت بنحوالعموم بلسان الإطلاق إثباتاً ليس مخالفاً للبيان العرفي، فيمكن أن يُتوهم أنّ هذا بعينه يأتي في المقام، فيقال: إنّ الإطلاق وإن لم يقتض الكشف عن دخل الآليّة والإستقلاليّة في الحكم لكنّهما كانتا دخيلتين في عالم الثبوت ولم يذكرهما المولىٰ في عالم الإثبات، كمافرضنا أنّ العقديّة والمعاطاتيّة دخيلتان في عالم الثبوت ولم يذكرهما المولىٰ في مقام الإثبات، علىٰ ماهوشأن بيان ماهوعامّ ثبوتاً بلسان الإطلاق إثباتاً الذي قلنا أنّه ليس مخالفاً للبيانات العرفيّة.

والجواب: أنّ الكشف عن المعاطاتيّة والعقديّة لم يكن شرطاً لفهم سريان الحكم إلىٰ كلّ من العقديّ والمعاطاتيّ، إذ كون الحكم ثابتاً علىٰ ذات البيع كافٍ للسريان إليهما، وعندئذٍ يقال: إنّ بيان الحكم العام بلسان الحكم المطلق الثابت علىٰ الجامع أمرعرفيّ. وهذا بخلاف مانحن فيه، فإنّه مالم يكشف عن الآليّة لم يفهم سريان الحكم من الظنّ إلىٰ المظنون، وما لم يكشف عن الإستقلاليّة لا يفهم ثبوت الحكم لنفس الظنّ، فلابدّ من الكشف عن الآليّة والإستقلاليّة وقد فرضنا أنّ وظيفة الإطلاق ليست هي الجمع بين الخصوصيّات.

وأمّا الوجه الثّاني: فهوإشكال علىٰ كلا تقديري الإخبار والإنشاء بيانه: أنّ بالإمكان إستفادة نتيجة التنزيلين من دون التورّط في الجمع بين اللحاظين، وذلك لأنّ قوله: الظن كالقطع، لا يدلّ بالمطابقة إلّا علىٰ تنزيل واحد وهوتنزيل المظنون منزلة الواقع، فليس هناك جمع بين لحاظين، ولكنّنا نستفيد بالدلالة الإلتزاميّة أنّ القطع بهذا الواقع التنزيليّ منزّل منزلة القطع

بالواقع الحقيقي، وهذا يفيد نتيجة قيام الظنّ بالواقع مقام القطع به، فإنّ القطع بالواقع التنزيلي ملازم للظنّ بالواقع الحقيقي.

أمّا الوجه في هذه الدلالة الإلتزاميّة فالظاهر من عبارته في التعليقة على الرسائل أنّه هو مجرّد دعوى فهم العرف، فالعرف يرى أنّه إذا كان المظنون واقعاً تعبّداً فالقطع به قطع بالواقع أيضاً تعبّداً، وذلك من قبيل أنّه لو كان إبن زيد بمنزلة إبني فإبن إبنه بمنزلة حفيدي.

إلّا أنّ المنقول عن المحقّق الأصفهاني (رحمه الله) الذي هو تلميذ للمحقّق الخراساني (رحمه الله): أنّه فسّر عبارة أستاذه في الكفاية بتفسير آخر، وهو ثبوت الملازمة بدلالة الإقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغويّة.

توضيح ذلك: أنّ صاحب الكفاية (رحمه الله) فرض الكلام فيما إذا كان القطع جزءً للموضوع إلى صفّ الواقع، فيقال ـ عندئذٍ ـ: إنّ تنزيل المظنون منزلة الواقع من دون تتميم الأمر بتنزيل آخر لغو، إذ الواقع لم يكن إلّا جزءً للموضوع، فلا يترتّب على المظنون أثر الواقع ما لم يحرز الجزء الآخر، فيدلّ ذلك بدلالة الإقتضاء على أنّ الجزء الآخر أيضاً قد نزّل شيء منزلته، والشيء المناسب لذلك هو القطع بالواقع التنزيلي، فهذا منزّل منزلة القطع بالواقع الحقيقي كي يتمّ بذلك الموضوع، ويترتّب الأثر، وتنتفي اللّغويّة.

وعلى أيّة حال فقد أورد صاحب الكفاية (رحمه الله) على ذلك في كفايته بما يمكن شرحه ضمن بيان أمرين:

الأوّل: أنّ تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي يكون في طول تنزيل المظنون منزلة الواقع، لا بمعنى الطوليّة بحسب عالم الدلالة لكون الدلالة الإلتزاميّة في طول الدلالة المطابقيّة كما قد يترائى من بعض عبائر الكفاية، بل بمعنى الطوليّة بين ذات التنزيلين لكون فعليّة تنزيل القطع بالواقع التنزيلي فرع فعليّة طرفه، وهو القطع بالواقع التنزيلي، الذي هو في طول نفس الواقع التنزيلي، الذي هو في طول تنزيل المظنون منزلة الواقع.

والثاني: أنّ الحكم الواحد لئن كان ينحل بحسب تعدد افراد الموضوع فمن الواضح أنّه لايعقل إنحلاله على أجزاء الموضوع، فوجوب إكرام العالم العادل لاينحلّ الىٰ حكمين باعتبار العلم والعدالة، ومن هنا يتّضح أنّ التنزيلين بلحاظ جزئي الموضوع لايعقل فيهما الطوليّة زماناً أو رتبةً، لأنّهما بروحهما تنزيل واحد، لماعرفت من عدم إنحلال الحكم بلحاظ أجزاء موضوعه حتىٰ يترتّب أحد أفراد الحكم علىٰ مانزّل منزلة جزء الموضوع، والتنزيل إنّما هوعبارة عن إسراء الحكم، فلابدّ من كون التنزيلين في عرض واحد، فبتنزيل الجزء الأوّل لايترتب الحكم، كي يتمّ التنزيل حقيقة، كي تصل النوبة إلىٰ التنزيل الآخر الذي هوفي طوله. وبتعبير آخر: إنّ تنزيل شيء منزلة أحد جزئي الموضوع لايعقل إلّا إذاكان الجزء الآخر ثابتاً حقيقة أوبتنزيل في عرض ذلك التنزيل.

وأورد المحقّق العراقي (رحمه الله) علىٰ مافي الكفاية بأنّ تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع لايعني تنزيله منزلته في الحكم الفعلي كي يقال: أنّ الحكم إنّما يترتب علىٰ مجموع الجزئين لاعلىٰ أحدهما، بل يعني تنزيله منزلته في الحكم التعليقي أي في ترتّب الحكم عليه علىٰ تقدير تحقّق الجزء الآخر، وهذا أمر معقول فقد ينزّل المولىٰ بعد هذا التنزيل شيئاً آخر منزلة الجزء الآخر ليخرج ذلك الحكم التعليقي عن التعليق إلىٰ الفعليّة، ولاضير في ذلك.

ويرد عليه: أنّ هذا التخريج في خصوص مانحن فيه غير وارد، لأنّ تنزيل المظنون منزلة الواقع إنّما هو حكم ظاهريّ، فلو فرض حقاً أنّه إجراء لنفس الحكم التعليقي الثابت علىٰ الواقع ـ كماهو المفروض إرادته بكلمة التنزيل ـ قلنا: إنّ الحكم التعليقي الثابت علىٰ الواقع قبل التنزيل الثاني إنّما هو معلّق علىٰ العلم بالواقع، في حين أنّه لايعقل تعليق حكم المظنون الذي نزّل منزلة الواقع علىٰ العلم بالواقع، إذمع

العلم به ينتفي أصل التنزيل الأوّل الذي كان حكماً ظاهريّاً.

فلوفرض المحقّق العراقي (رحمه الله) أنّ ماهو المعلّق عليه الحكم الذي جعل بالتنزيل الأوّل عبارة عن القطع بالواقع الحقيقي لم يناسب ذلك كون التنزيل الأوّل حكما ظاهريّاً.

ولوفرض أنّ ماهوالمعلّق عليه لذلك الحكم عبارة عن القطع بالواقع الجعلي، ورد عليه:

أولاً: ـ أنّ هذا خلف فرض التنزيل، لأنّ التنزيل عبارة عن إسراء نفس حكم المنزل عليه علىٰ المنزّل، وحكم المنزّل عليه هوالحرمة المعلّقة علىٰ القطع بالواقع الحقيقي.

وثانياً: ـ أنّ هذا خلف لما هوالمفروض من الإحتياج بعد التنزيل الأوّل إلى تنزيل جديد، إذبمجرّد العلم بالواقع الجعلي يتحقّق ماعلّق عليه الحكم وهوالقطع بالواقع الجعلي، فيصير الحكم فعليّاً بلاحاجة إلىٰ تنزيل جديد. أوقل: إنّ قوله: (جعلت الحرمة لمظنون الخمريّة علىٰ تقدير القطع بالواقع الجعلي) يكون في الحقيقة متكفّلاً لكلا التنزيلين.

وثالثاً: ـ إنّه علىٰ هذاالوجه يلزم تعليق الحرمة علىٰ القطع بتلك الحرمة، والمحقّق العراقي (رحمه الله) لايجوّز تعليق الحكم علىٰ القطع به. وجه اللزوم: أنّ المفروض أنّ الحرمة علّقت علىٰ القطع بالواقع الجعلي، وليس جعل الواقع إلّا عبارة عن التنزيل، وليس التنزيل إلّا عبارة عن إسراء الحكم وهوالحرمة الىٰ المنزّل عليه، وهذا عبارة عن جعل الحرمة، فلزم كون الحرمة معلّقة علىٰ القطع بالحرمة.

ولوفرض المحقّق العراقي (رحمه الله) أنّ ماهو المعلّق عليه الحكم المجعول بالتنزيل الأوّل عبارة عن الجامع بين القطع بالواقع الحقيقي والقطع بالواقع الجعلي، ورد عليه:

أوّلاً: أنّ المعلّق عليه الحكم الواقعي قبل التنزيل الأوّل كان

هوالقطع بالواقع الحقيقي، والمفروض أنّ تحوّله بالتنزيل الثاني إلىٰ الجامع بين القطع بالواقع الحقيقي والقطع بالواقع الجعلي إنّما صار بعد التنزيل الأوّل، إذن فمقتضىٰ جرّ نفس الحكم بالتنزيل الأوّل كون المعلّق عليه الحكم المجعول به هوالقطع بالواقع الحقيقي دون الجامع بين القطعين، إلّا أن يفترض أنّ للتنزيل نظراً الىٰ الحكم الواقعيّ المتأخر عنه وهو مستحيل.

وثانياً: إنّه إن أريد بالجامع الجامع بين القطع بالواقع الحقيقي ونفس عنوان القطع بالواقع الجعلي، لم تكن حاجة الىٰ التنزيل الثاني لكفاية القطع بالواقع الجعلي عندئذٍ في فعليّة الحكم. وإن أريد به الجامع بين القطع بالواقع الحقيقي وماكان منزّلاً منزلته بحيث أخذ في الفرد الثاني من الجامع عنوان التنزيل، فعندئذٍ وإن كنّا نحن بحاجة إلىٰ التنزيل الثاني لكنّ التنزيل الأوّل علىٰ هذا ليس تنزيلاً حتىٰ لوتنزّلنا عن الإشكال الأوّل، لأنّنا لوتنزّلنا عن الإشكال الأوّل وإفترضنا المعلّق عليه الحكم الواقعي هوالجامع، فإنّما هوالجامع بين القطع بالواقع وواقع مانزّل منزلته وهوالقطع بالواقع الجعلي، لاالجامع بين القطع بالواقع وعنوان مانزّل منزلته.

وثالثاً: أنّه لايعقل التعليق علىٰ الجامع بين القطع بالواقع الحقيقي والقطع بالواقع الجعلي، لعدم معقوليّة التعليق علىٰ الفرد الثاني ولوفي ضمن الجامع، لأستلزامه أخذ القطع بالحرمة في موضوع تلك الحرمة.

وقدتحصّل بكل هذا أنّ إشكال المحقّق العراقي (رحمه الله) علىٰ ماأورده في الكفاية كرّد لماجاء في تعليقته علىٰ الرسائل غير تام.

نعم الصحيح أنّ كلام صاحب الكفاية الذي أورده علىٰ مافي تعليقته علىٰ الرسائل أيضاً غير تام، سواء حمل مافي التعليقة علىٰ دعوىٰ الملازمة العرفيّة أوحمل علىٰ دعوىٰ دلالة الأقتضاء.

أمّا علىٰ الأوّل وهودعوىٰ الملازمة العرفيّة فلأنّه بالإمكان أن يقتصر أوّلاً في الإستفادة منها لتنزيل طوليّ على مورد ماإذا كان الواقع موضوعاً مستقلاً للحكم والعلم به موضوعاً لحكم آخر، فالدليل ينزّل المظنون منزلة الواقع بالمطابقة وينزّل العلم بالواقع التنزيلي منزلة العلم بالواقع الحقيقي بالملازمة العرفيّة، وهما تنزيلان مستقلان بلحاظ حكمين متعدّدين، فلاضير في فرض الطوليّة بينهما. ثم نتعدّىٰ من هذا المورد إلىٰ مورد ماإذا كان كلّ من الواقع والعلم جزء الموضوع بمثل عدم إحتمال الفصل(١).

وأمّا علىٰ الثاني وهودعوىٰ دلالة الإقتضاء فهي وإن كانت إبتداءً في مورد ما إذا كان كل منهما جزء الموضوع ويتعدّىٰ الىٰ غيره بعدم الفصل، إلّا أنّنا حتى لوسلّمنا أنّ المناسب والمستظهر عرفاً هوتنزيل القطع بالواقع التنزيليّ (لاالظنّ بالواقع الحقيقيّ) منزلة القطع بالواقع الحقيقي، فاستحالة ذلك عقلاً تجعلنا ننتقل إلىٰ تنزيل الظنّ بالواقع الحقيقي مثلاً منزلة القطع به، إشباعاً لدلالة الإقتضاء لاأن نرفع يدنا من أصل دلالة الإقتضاء.

وأمّا أصل تقريب صاحب الكفاية (رحمه الله) لاستفادة التنزيلين

---

(١) ويكمّل هذا التقريب بدعوىٰ أنّنا نتصور التنزيلين فيما تعدّينا إليه بشكل غير طوليّ، بأن يكونا عبارة عن: تنزيل المظنون منزلة الواقع وتنزيل الظنّ بالواقع منزلة القطع به مثلاً، لا تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، وإلّا لعاد إشكال الطوليّة. ففائدة الإقتصار أوّلاً علىٰ مورد ماإذا كان كلّ منهما موضوعاً مستقلاً لحكم ثم التعدّي بعدم الفصل إلىٰ ماإذا كان كلّ منهما جزء الموضوع، هي أنّه لوأدّعي أنّ طرف الملازمة العرفيّة إنّما هوتنزيل القطع بالواقع التنزيليّ (لاالظنّ بالواقع الحقيقي) منزلة القطع بالواقع لميضرّنا هذا الإدّعاء، لأنّنا إنّما استفدنا من هذه الملازمة أولاً في حكمين مستقلين لاضير في الطوليّة بلحاظهما، ثم تعدّينا إلىٰ غير المورد بعدم الفصل بشكل لميكن فيه إشكال الطوليّة.

المذكور في تعليقته فأيضاً هوغير صحيح، سواء قصد بذلك دعوىٰ الملازمة العرفيّة أوقصد دعوىٰ دلالة الإقتضاء.

أمّا إذا قصد دعوىٰ الملازمة العرفيّة فلأنّ فرض فهم العرف للملازمة إنّما ينتهي إلىٰ حجّيّة شرعيّة لوكان بمستوىٰ أوجب دلالة إلتزاميّة للكلام، وفي مانحن فيه ليس الأمر كذلك، فإنّ العرف لاينتقل ذهنه من تصور تنزيل المظنون منزلة الواقع إلىٰ تصوّر كون القطع بالواقع الجعليّ منزّلاً منزلة القطع بالواقع الحقيقي فضلاً عن أن يفهم ذلك بالدلالة الإلتزاميّة من الكلام، ومجرّد إفتراض أن لوألفت شخص نظره إلىٰ ذلك لاعتقد بالملازمة بين التنزيلين لايكفي لتماميّة الدلالة الإلتزاميّة، ولوشكّ في الظهور العرفي والدلالة الإلتزاميّة كفىٰ الشكّ في عدم ترتيب آثار القطع الموضوعيّ علىٰ القطع بالواقع الجعليّ.

وأمّا إذا قصد دعوىٰ دلالة الأقتضاء فلأنّه يكفي لعدم اللّغويّة شمول دليل تنزيل المظنون منزلة الواقع لموارد كون الواقع تمام الموضوع، وأمّا إطلاقه لموارد كون الواقع جزء الموضوع فلايوجب التمسّك بدلالة الإقتضاء، لأنّ الإطلاق دائماً مقيّد بقيد لبّيّ كالمتصل بثبوت الفائدة وعدم اللّغويّة فإثبات تحقّق القيد بنفس الإطلاق تمسّك بالمطلق في الشبهة المصداقيّة للقيد المتّصل وهوواضح البطلان.

بقي في المقام تحقيق الحال في الكبرىٰ التي طرحها صاحب الكفاية في كفايته، من أنّه متىٰ ماأريد تنزيل شيئين منزلة جزئي الموضوع يجب أن يكون التنزيلان عرضيّين لاطوليّين.

فنقول:

تارة يراد تنزيل مجموع الجزئين منزلة مجموع الجزئين، بحيث لايكفي التلفيق من أحد الجزئين الأصليين مع أحد الجزئين التنزيليين في تحقّق الحكم، وعندئذٍ لابدّ من إتحاد التنزيليين رتبة وزماناً وسنخاً بل وحدة التنزيل.

وأخرىٰ يراد تنزيل الجزئين بشكل يمكن التلفيق وعلىٰ هذا الفرض نتكلم في صورتين:

الصورة الأولى: مالو أريد تنزيل شيئين منزلة جزئي الموضوع مع عدم كون أحد الجزئين عبارة عن القطع بالواقع بل كان كل منهما أمراً واقعيّاً كالإجتهاد والعدالة في جواز التقليد مثلاً، وعندئذٍ تارة يفرض أنّ التنزيلين من سنخ واحد بأن كان كلاهما واقعيّين أو كلاهما ظاهريّين(١)، واخرىٰ يفرض التنزيلان متخالفين في السنخ بأن كان أحدهما ظاهريّاً والآخر واقعيّاً.

فإن فرضناهما من سنخ واحد أمكن أن يكون التنزيلان عرضيين، وأمكن أن يكونا طوليين، وليس من الضروري أن يكونا عرضيين، وذلك لمامضىٰ عن المحقّق العراقي (رحمه الله) من إمكان التنزيل بلحاظ الحكم التعليقي، فمن الممكن أن ينزّل الكرم مثلاً منزلة العدالة فيثبت بالنسبة إليه جواز التقليد معلّقاً علىٰ الإجتهاد، ثم تنزّل الهاشميّة مثلاً منزلة الإجتهاد فيما له من جواز التقليد مهما إنضّم إلىٰ جامع العدالة والكرم.

وإن فرضناهما من سنخين فهنا لابدّ أن يكون التنزيل الظاهريّ في طول التنزيل الواقعي، لأنّ التنزيل الظاهريّ عبارة عن جعل حكم مماثل للواقع، والتنزيل الواقعي يتصرّف في دائرة المماثَل -بالفتح- وهو مقدّم علىٰ المماثِل -بالكسر-.

---

(١) أفاد أستاذنا الشّهيد (رضوان الله عليه): أنّ التنزيل إذا كان يلائم مع الواقع ويجتمع معه فهو ظاهريّ، وإذا كان متكفّلاً لتغيير في دائرة الواقع فهو واقعيّ، ومقتضىٰ إطلاق الأدلّة الواقعيّة دائماً هوحمل التنزيل علىٰ كونه ظاهريّاً، فيحمل علىٰ الظاهريّة إلّا إذا لم يمكن حمله عليها لعدم الشكّ في الواقع، أوأمكن حمله عليها لكنّه كان خلاف الظاهر كما إذا لم يكن موضوعه الشكّ. إنتهىٰ.

الصورة الثّانية: هي ماكان مورد بحثنا في المقام، وهو تنزيل المظنون منزلة الواقع وتنزيل شيء آخر منزلة القطع بالواقع. ولاإشكال هنا في أنّ تنزيل المظنون منزلة الواقع ظاهريّ، لكون موضوعه الشكّ وقابليّة كونه بنحوٍ يكون بداعي التحفّظ على الواقع، فيجتمع مع الواقع. كما أنّه لاينبغي الشكّ في أنّ التنزيل الآخر تنزيل واقعي، إذإنّ عدم القطع بالواقع معلوم ولاشكّ في ذلك حتىٰ يجعل حكم ظاهريّ بداعي التحفّظ علىٰ الواقع.

وعليه نقول: إنّ تنزيل المظنون منزلة الواقع الذي هوتنزيل ظاهريّ يجب أن يكون في طول التنزيل الآخر، لمامضىٰ من أنّ التنزيل الظاهريّ يكون بمعنىٰ جعل حكم ظاهراً مماثل للواقع، والتنزيل الواقعيّ مربوط بتحديد حدود المماثل -بالفتح- وهومقدّم علىٰ المماثِل -بالكسر-. ومن هنا يجب أن يكون مانزّل منزلة القطع بالواقع الحقيقيّ غير القطع بالواقع الجعليّ، بناءً علىٰ أنّ القطع بالحكم لايمكن أن يكون موضوعاً لنفس ذلك الحكم.

وعلىٰ أيّ حال فقد إتضح بما ذكرناه أنّ الطوليّة المذكورة في التعليقة علىٰ الرسائل غير معقولة، كما أنّ لزوم العرضيّة المذكورة في الكفاية غير صحيح. وإنّما الذي ينتج في المقام هوالطوليّة علىٰ عكس الطوليّة المذكورة في التعليقة، أي أنّ تنزيل المظنون منزلة الواقع هوالذي يكون في طول التنزيل الآخر، لاالعكس.

نعم لوغفلنا عن إختلاف التنزيلين سنخاً في المقام وتخيّلنا أنهما معاً ظاهريّان فالنتيجة بناء علىٰ هذا هوإمكان العرضيّة وإمكان الطوليّة أيضاً، بأن يكون تنزيل المظنون منزلة الواقع في طول التنزيل الآخر، أمّا العكس فغير ممكن، إذ لوعلّق الحكم الثابت بالتنزيل للمظنون علىٰ القطع بالواقع إستحال وصوله إلّا بفرض إجتماع الضدّين، إذالظنّ

والقطع ضدّان لايجتمعان. ولوعلّق علىٰ شيء آخر لم تتحقّق المماثلة بين الحكم الواقعيّ والحكم الثابت بالتنزيل.

فقد تحصّل إنّه بعد فرض هذه الغفلة لا تصحّ أيضاً الطوليّة المذكورة في التعليقة، ولالزوم العرضيّة المذكور في الكفاية. بل يمكن العرضيّة ويمكن الطوليّة بعكس الطوليّة المذكورة في التعليقة.

هذا تمام الكلام في هذا المقام بعد فرض البناء علىٰ مبنىٰ المحقّق الخراساني (رحمه الله) من أنّ التنجيز والتعذير في الأمارات لايمكن إلّا بجعل حكم تكليفي، بعد ضمّ ذلك إلىٰ دعوىٰ أنّ لسان دليل حجّيّة الأمارات هوتنزيل الظنّ منزلة القطع.

ولابدّ لنا من البحث في كلا هذين الأمرين. فيقع البحث:

أوّلاً: فيما هوالممكن في باب الأمارات والأصول من العمليّة التي تترتّب عليها تنجّز الواقع والعذر عنه.

وثانياً: فيما هوالواقع من تلك الألسنة الممكنة.

وبعد ذلك نبحث ـ إنشاءالله ـ عن أنّ ماهو الواقع من تلك الألسنة هل يتكفّل قيام الأمارة أو الأصل مقام القطع بكلا قسميه (الطريقيّ والموضوعيّ المأخوذ علىٰ وجه الكاشفيّة) أولا؟ فهنا أبحاث ثلاثة:

الألسنة الممكنة لجعل الحجّيّة ثبوتاً

البحث الأوّل: فيما هوالممكن من ألسنة الحجّيّة المترتّب عليه التنجيز والتعذير.

وقد إشتهر أنّ ذلك لايمكن إلّا بجعل حكم تكليفيّ، وغاية مايمكن أن يقال في وجه ذلك: أنّ آثار القطع من الكاشفيّة والتنجيز والتعذير بعضها تكوينيّ وهوالأوّل، وبعضها عقليّ وهوالأخيران، والشارع لايمكنه أن يوجد بالتشريع الأمر التكوينيّ أو الأمر العقليّ.

والتحقيق: أنّه لوأريد إيجاد نفس هذه الآثار وحقيقتها بالجعل فهذا واضح الإستحالة، ولانظنّ بأحد الإلتزام بذلك، ولوأريد إيجاد عناوينها إعتباراً وفرضاً ـ من قبيل التبنّي في مجتمع يرىٰ ذلك فيجعل شخصاً بالجعل والإعتبار إبناً له ـ فهذا لاينبغي الإشكال في إمكانه. نعم ينبغي الكلام في أنّه هل يترتّب علىٰ ذلك التنجيز والتعذير الحقيقيّان أولا؟. وفي تحقيق ذلك لابدّ من التفتيش عن نكتة التنجيز والتعذير حتّىٰ يرىٰ أنّ هذه النكتة هل هي موجودة في هذا الجعل والإعتبار أولا؟ فنقول:

إن سلكنا مامضىٰ منّا في المقام الأوّل من المسلك القائل بأنّ قاعدة قبح العقاب ليس موضوعها خصوص عدم البيان بل موضوعها عدم شيئين أحدهما البيان والآخر العلم بأنّ أهميّة الحكم عند المولىٰ تكون بنحو لايرضىٰ بتركه عند الشكّ ـ كما لوغرق شخص وكان فرض وجوب إنقاذه هو فرض كونه إبناً للمولىٰ ونحن نعلم أنّه لايرضىٰ بترك إنقاذ إبنه حتىٰ عند الشكّ ـ فنكتة التنجّز في ظرف الشكّ هي العلم بعدم رضا المولىٰ بمخالفة الحكم في ظرف الشكّ علىٰ فرض وجوده. وهذه النكتة تنكشف بمثل قوله: جعلت الظنّ قطعاً، أو جعلته منجّزاً، أو نحو ذلك من الألسنة المناسبة للتعبير بها عن أهميّة الحكم في ظرف الشكّ علىٰ تقدير وجوده. فترتّب التنجيز علىٰ هذه الألسنة يكون بما لها من جهة الكشف لابما لها من جهة الإيجاد كما تخيّل.

وإن لم نسلك هذا المسلك وقلنا ـ كما لعلّه المشهور ـ: إنّ رفع قاعدة قبح العقاب بلابيان لايكون إلّا بالبيان، فعندئذٍ لابدّ من أن يكون ترتّب التنجيز علىٰ لسان الحجّيّة بما له من جهة الإيجاد، وبما أنّه لاشكّ عند أحد في تنجّز الواقع بقيام إمارة شرعيّة عليه لابدّ لأرباب هذا المسلك من دعوىٰ أنّ المراد بالبيان في قاعدة قبح العقاب بلابيان مايعمّ البيان الحقيقي وبعض هذه الألسنه من: جعل الطريقيّة، أو المنجّزيّة،

أو الحكم التكليفيّ، أو نحو ذلك، أو جميع هذه الألسنة. وأمّا لواُقتصر في تفسير موضوع القاعدة علىٰ البيان الحقيقي فارتفاع قاعدة قبح العقاب بلابيان بمجرّد قيام الأمارة رغم عدم العلم من المحالات. وإذا بُني علىٰ تعميم البيان وجعل موضوع القاعدة إنتفاء أمرين: البيان الحقيقي، وبعض هذه الألسنة، فتعيين بعضها في قبال بعض لايكون ببرهان فنّي، وينسدّ هنا باب البحث، ولايكون تعيين ذلك إلّا بالوجدان، فربّما يعيّن شخص بوجدانه بعض الألسنة وشخص آخر لساناً آخر أو يرىٰ ترتّب التنجيز علىٰ جميع هذه الألسنة.

لايقال: أنّ المتعيّن هولسان جعل الطريقيّة والبيان تعبّداً، لأنّه أنسب لموضوع قاعدة قبح العقاب بلابيان، فإنّ موضوعها هوالبيان ويناسبه جدّاً جعل البيان والطريقيّة.

فإنّه يقال: ليست كلمة البيان واردةً فيما نحن فيه في حديث مثلاً كي يفتّش عمّا يناسبه ويقال: أنّ المراد بالبيان مايعمّه، وإنّما القاعدة عقليّة و وجدانيّة حسب الفرض فيجب أن يرىٰ أنّ الوجدان هل يقبل بترتّب التنجيز علىٰ بعض هذه الألسنة؟ وما هو ذاك اللسان الذي يحكم الوجدان بترتّب التنجيز عليه؟

وقد إنقدح بماذكرناه وجوه الخلل فيما أفاده المحقّق النّائيني (رحمه الله) حيث أنّه بنىٰ علىٰ إمكان التنجيز بغير الحكم التكليفي لكنّه فصّل في ذلك بين جعل الطريقيّة وجعل المنجّزيّة والمعذّريّة. فذكر ـ ردّاً علىٰ مقالة المحقّق الخراساني (رحمه الله) في بحث الجمع بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ ـ: إنّ جعل التنجيز والتعذير تخصيص في حكم العقل وهو لايجوز، وإنّما المعقول هو تبديل موضوع حكم العقل بجعل الطريقيّة والعلم.

أقول: إن أريد بجعل التنجيز والتعذير أو الطريقيّة إيجاد واقع هذه

الأمور بالتشريع المباشر فكلّ ذلك مستحيل، فالتنجيز والتعذير من مختصات دائرة العقل ولا تنالها يدالشرع، كما أنّ الطريقيّة من مختصّات دائرة التكوين ولا تنالها يدالتشريع. ولانظنّ بالمحقّق الخراساني (رحمه الله) أنّه كان يقصد جعل واقع التنجيز والتعذير، ولابالمحقّق النائيني (رحمه الله) أن يقصد جعل واقع الطريقيّة. وإن أريد بذلك إعتبارها وجعل عناوينها فكل هذا ممكن ولايستلزم أيّ تخصيص في حكم العقل، نعم يبقىٰ الكلام في أنّ التنجيز والتعذير العقليين يترتبان علىٰ أيّ واحد من هذه الإعتبارات؟ فالمحقّق الخراساني يدّعي ترتّبهما علىٰ إعتبار التنجيز والتعذير، والمحقّق النّائيني يدّعي ترتّبهما علىٰ إعتبار العلم والطريقيّة، ولانعرف وجهاً فنيّا يرجّح أحد الرأيين علىٰ الآخر، ونحن قد اخترنا أنّهما يترتّبان علىٰ كلّ هذه الألسنة وغيرها بماهي تكشف عن إهتمام المولىٰ بالحكم في ظرف الشكّ لابما توجدها من إعتبارات، أمّا إذا غضضنا النظر عن كشفها عن ذلك فلاقيمة عمليّة لأيّ شيء من هذه الإعتبارات، ولايترتّب عليها أثر التنجيز والتعذير إطلاقاً. هذا.

وقد إشتهر الإيراد علىٰ المحقّق النائيني (رحمه الله) بأنّ جعل الأمارة علماً الذي يعني تنزيلها منزلة العلم عبارة أخرىٰ عن جعل أحكام العلم من التنجيز والتعذير لها والمفروض إستحالة ذلك، فما معنىٰ جعل الإمارة علماً وطريقاً؟!

إلّا أنّ هذا خلط بين باب التنزيل وباب الإعتبار، فليس مقصود المحقّق النائيني (رحمه الله) تنزيل الأمارة منزلة العلم في الآثار، وإنّما مقصوده ـ كما أفاده في بعض كلماته ـ إعتبارها علماً من قبيل المجاز السكّاكي، أو التبنّي المتعارف في بعض الأوساط. نعم يبقىٰ الكلام في أنّ هذا الإعتبار لولم يترتّب عليه أثر لكان لغواً، وهو (رحمه الله) يدّعي ترتّب أثر التنجيز والتعذير علىٰ ذلك.

وقد أورد المحقق الإصفهاني (رحمه الله) على جعل الأمارة علماً بالإعتبار كي يترتّب عليها قهراً التنجيز والتعذير بأنّه: لايعقل ترتّب التنجيز والتعذير على إعتبار الأمارة علماً إطلاقاً، سواء فرض أنّ التنجيز والتعذير أثران عقليان للعلم، أو فرضا أثرين عقلائيين له كماهو مختار المحقّق الإصفهاني (رحمه الله). فإن فرض الأوّل قلنا: إنّ الأحكام العقليّة لا تتقوّم بالأمور الواقعيّة. وإن فرض الثّاني قلنا: إنّ الأحكام العقلائيّة ليست بنحو القضايا الحقيقيّة ـ كأحكام الشارع ـ كي تشمل الأفراد الخارجيّة والمقدّرة حتّى يقال: إنّ الشارع أوجد لموضوع الحكم العقلائي فرداً جديداً. وإنّما حكم العقلاء عبارة عن عملهم الخارجيّ في الموارد الجزئيّة والعقلاء ليسوا مشرّعين(١).

ويرد عليه: أنّنا تارة نختار الشقّ الأوّل ـ كما هوالصحيح، وهوالمشهور بين الأصوليين، وهو مختار المحقّق النّائيني (رحمه الله)ـ ونجيب عن الإشكال بأنّ المدّعى ليس هوتقوّم التنجيز والتعذير بأمور إعتباريّة، بل يدّعى تقوّمهما بأمر واقعيّ وهو نفس إعتبار الشارع الأمارة علماً، فإنّ هذا أمر واقعيّ، لابالمعتبر الذي هو أمر خياليّ ويستحيل فلسفيّاً تقوّم الواقعيّات به، فهذا نظير أن تحصل لشخص من تصوّر بحر من زئبق وإعتباره حالة نفسانيّة حقيقيّة. .

وأخرى نختار الشقّ الثاني ونجيب عن الإشكال بأنّ العقلاء كثيراً ما يجعلون فيما بينهم قضايا كليّة، كجعل وجوب إطاعة أوامر الشخص الفلاني على أنفسهم. كما أنّه كثيراً مايجعلون فيما بينهم أموراً جزئيّة بالأعمال الخارجيّة لكنّه بالتدريج ينعقد في إذهانهم حكم كليّ. فقد يدّعى أنّه صدر منهم العمل الخارجيّ بالنسبة للموارد الجزئيّة التي تمّ في

(١) نهاية الدراية ج٢ ص١٩.

بعضها البيان حقيقة وفي بعضها إعتباراً وتحقّق من ذلك الحكم الكليّ.

وقد تحصّل أنّ كلام المحقّق النّائيني (رحمه الله) لايرد عليه الإيراد الأوّل المشهور، ولاالإيراد الثاني الذي نقلناه عن المحقّق الإصفهاني (رحمه الله).

والتحقيق في مقام الإيراد علىٰ المحقّق النّائيني (رحمه الله) أن يقال بعد وضوح أنّه ليس المراد بجعل الطريقيّة جعل واقع الطريقيّة والقطع فإنّ هذا واضح الإستحالة، وإنّما المراد جعل عنوان الطريقيّة وإعتباره: أنّه إن كان تنجّز الواقع بذلك لكشفه عن أهمّيّة الحكم عند الشكّ علىٰ تقدير ثبوته فهذا لايفرّق فيه بين جعل الطريقيّة وجعل المنجّزيّة ونحو ذلك، وإن فرض تنجّز الواقع بذلك لالكشفه عن أهمّيّة الحكم، بأن ادّعي أنّه يتنجّز الواقع بهذا الجعل والإعتبار ولو لم يكن الواقع مهمّاً عند المولىٰ بحيث لايرضىٰ بتركه عندالشكّ، وإنّما أوجد هذا الإعتبار لأجل أنّه أعطاه شخص ديناراً مثلاً لإيجاده، فعهدة هذه الدعوىٰ علىٰ مدّعيها.

وقد تحصّل بكل ماذكرناه أنّ هذا المبحث إنّما صار معركةً للآراء لما تخيّلوا ـ كما يبدو من بعض العبائر أو التفريعات ـ من أنّ ترتّب التنجيز علىٰ هذه الألسنة يكون لمالها من جهة الإيجاد، وبالإلتفات إلىٰ أنّه إنّما يترتّب عليها لما لها من جهة الكشف عن أهميّة الحكم تنحلّ الإشكالات ويسهل الأمر.

هذا. وقد مضىٰ في المقام الأوّل أنّ الأمارات والأصول كلتاهما تقومان مقام القطع الطريقي الصرف، ونقول هنا: أنّ شبهة الفرق بينهما إنّما تبدو من تخيّل كون ترتّب التنجيز علىٰ هذه الألسنة يكون لما لها من جهة الإيجاد، فيمكن أن يدّعىٰ الفرق بين لسان ولسان وأمّا بناء علىٰ

ماحقّقناه من كون ذلك بما لها من الكشف فلامجال لشبهة الفرق وعدم قيام الأصول مقام القطع الطريقي، فهي تقوم مقامه بعين ملاك قيام الإمارات مقامه بلاإشكال.

هذا تمام الكلام في ماهو الممكن من ألسنة الحجّيّة. وقد عرفت أنّ جميع هذه الألسنة ممكنة.

لسان جعل الحجّيّة إثباتاً

البحث الثاني: فيما هوالواقع من تلك الألسنة بعد أن عرفت ثبوتاً أنّ جعل الحجّيّة كمايمكن بجعل الحكم التكليفيّ، كذلك يمكن بجعل الطريقيّة، أوالمنجزيّة، أو بجعل نفس الحجّيّة، أونحو ذلك.

فنقول: أمّا بالنسبة للأصول فنذكر هنا إجمالاً: أنّ المتعيّن فيها هوالحكم التكليفي إن لم نقل: إنّ ماورد فيها ليس إلّا إرشاداً الىٰ أهمّيّة الحكم بنحو لايرضىٰ المولىٰ بتركه عند الشكّ علىٰ فرض وجوده. وتفصيل الكلام في ذلك يأتي في محلّه ـ إنشاءالله ـ.

وأمّا بالنسبة للأمارات فالمحقّق النّائيني (رحمه الله) ذهب إلىٰ أنّ المتعيّن فيها بحسب مقام الإثبات هوجعل الطريقيّة، وتبعه علىٰ ذلك السّيّد الأستاذ وغيره. وماستدلّ به (قدّس سرّه) علىٰ ذلك يرجع في الحقيقة إلىٰ مقدّمات ثلاث:

الأولىٰ: أنّ جعل الحجّيّة لايعقل ثبوتاً إلّا بأحد وجهين: جعل الحكم التكليفي، وجعل الطريقيّة. علىٰ ماحقّقه (قدّس سرّه) في مامضىٰ من البحث الأوّل.

الثانية: أنّ عمدة الدليل علىٰ حجّيّة أمارات الأحكام ـ أعني خبر الواحد والظهور ـ هي السيرة العقلائية، إذ ما عداها مما إستدل به علىٰ حجّيّة خبر الواحد إن تمّ فإنّما هومسوق مساق الإمضاء لطريقة العقلاء،

فالعمدة هي السيرة الممضاة ولوبالسكوت وعدم الردع، ومن المعلوم أنّ المستفاد من إمضاء الشارع لسيرة العقلاء إنّما هوجعله لمثل ماجعلوا.

الثالثة: أنّ العقلاء بماهم عقلاء ليسوا مشرّعين وجاعلين للأحكام التكليفيّة، وليس من شأنهم البعث والزجر، وإنّما المعهود منهم هوجعل أحكام وضعيّة كالملكيّة والقضاء والولاية ونحو ذلك.

وبضمّ هذه المقدّمات بعضها مع بعض يظهر أنّ المتعيّن فيما نحن فيه بحسب مقام الإثبات هوجعل الطريقيّة، وذلك لأنّ المجعول فيما نحن فيه للعقلاء هوالوضعيّ بحكم المقدّمة الثالثة، والحكم الوضعي منحصر هنا في جعل الطريقيّة بحكم المقدّمة الأولىٰ، فتحصّل أنّ المجعول للعقلاء هوالطريقيّة فيكون المجعول للشارع أيضاً الطريقيّة كما ذكر في المقدّمة الثانية من مماثلة جعله لجعلهم. هذا أحسن مايمكن أن يقال في توضيح مرام المحقّق النّائيني (قدّس سرّه).

أقول: إنّ المقدّمة الأولىٰ مضىٰ تحقيقها في البحث الأوّل، كما أنّ الإستدلال علىٰ حجّيّة خبر الواحد بالسيرة يكون تحقيقه موكولاً إلىٰ بحث حجّيّة خبر الواحد. وهنا نبني نحن علىٰ فرض صحّة جميع المقدّمات الثلاث من: أنّ جعل الحجّيّة لايعقل إلّا بأحد الوجهين، وأنّ السيرة العقلائيّة دليل علىٰ حجّيّة خبر الواحد، وأنّ ماعداها إن تم فهو مسوق لإمضاء طريقة العقلاء، وأنّ العقلاء بماهم عقلاء ليس من شأنهم البعث والزجر وجعل الحكم التكليفي. ومع ذلك نناقش في مااستدلّ به (رحمه الله) علىٰ جعل الطريقيّة في الأمارات.

وتوضيح ذلك: أنّ الإستدلال بالسيرة العقلائيّة علىٰ حجّيّة خبر الواحد يتصور بأحد وجهين:

الأوّل: التمسك بسيرة العقلاء بماهم عقلاء علىٰ العمل بخبر الواحد في مقام إستيفاء أغراضهم الشخصيّة، أمّا كيف يتم الإستدلال بذلك

علىٰ حجّيّة خبر الواحد في الأغراض المولويّة فبيانه موكول إلىٰ بحث حجّيّة خبر الواحد.

والثّاني: التمسّك بسيرتهم بماهم موالي لابماهم عقلاء بحتاً، بمعنىٰ أنّ سيرتهم قامت علىٰ أنّ كل واحد منهم لو تقمّص قميص المولويّة لجعل خبر الواحد حجّة علىٰ عبده ورافعاً لموضوع قاعدة قبح العقاب بلابيان.

فإن فرض التمسّك لإثبات حجّيّة خبر الواحد بالوجه الأوّل فهذا لايدلّ علىٰ جعل العقلاء للطريقيّة، فإنّ سيرة العقلاء علىٰ إستيفاء أغراضهم الشخصيّة عن طريق العمل بخبر الواحد لا تستبطن جعلاً أصلاً، فإنّ العاقل إنّما يتحرّك نحو العمل بخبر الواحد بلحاظ مدىٰ إهتمامه بغرضه، ويجري خارجاً علىٰ طبق خبر الثقة ويعمل به بلاحاجة إلىٰ جعله أوّلا حجّة علىٰ نفسه ثم العمل به، وإنّما يعمل به إبتداءً. وليس هنا دعوىٰ جعل الطريقيّة أو الحكم التكليفي أو غير ذلك إلّا فضولاً من الكلام، ولو قال عاقل حينما أخبره الثقة بمجيء صديقه مثلاً من السفر: إنّي جعلت خبرك طريقاً لي، أو إنّي أوجبت علىٰ نفسي العمل بخبرك، ثم عمل به تحصيلاً لغرضه، عُدّ خارجاً من زمرة العقلاء.

وإن فرض التمسّك لإثبات حجّيّة خبر الواحد بالوجه الثاني ـ وهو سيرتهم بماهم موالي علىٰ جعل الحجّيّة لخبر الواحد بالنسبة لعبيدهم، لاسيرتهم في أغراضهم العقلائيّة الشخصيّة بما هم عقلاء ـ قلنا: إنّ ما أفاده المحقّق النائيني (قدّس سرّه) ـ من أنّ العقلاء ليس من رأيهم البعث والزجر وجعل الحكم التكليفي ـ إنّما هو بالنظر إلىٰ العقلاء بماهم عقلاء، ولامورد له بالنظر اليهم بماهم موالي، إذ من الواضح أنّهم بماهم موالي كما يناسبهم جعل الطريقيّة كذلك يناسبهم جعل الحكم

التكليفي.(١)

إذن فقد إتضح بهذا أن السيرة العقلائيّة لا تعيّن ماذهب إليه المحقّق النّائيني (رحمه الله) من جعل الطريقيّة.

وبعد هذا يجب أن نرجع إلىٰ الادلّة اللفظيّة لحجّيّة خبر الثقة، كي نرىٰ أنّه هل يستفاد منها جعل الطريقيّة أولا؟

والظاهر أنّه لايستفاد منها ذلك لوبنينا علىٰ فحص لنافي سالف الزمان، حيث أنّ الأدلّة اللفظيّة الدالة علىٰ حجّيّة خبر الواحد ـ بحسب فحصنا السابق ـ علىٰ ثلا ثة أقسام:

الأوّل: مالم يصرّح فيه بحجّيّة الخبر ولكن ذكر فيه بعض آثار الحجّيّة فنستكشف من ذلك الحجّيّة، وذلك من قبيل الأخبار العلاجيّة الدالّة علىٰ علاج التعارض الذي هوفرع حجّيّة أصل كل واحد من الخبرين في نفسه، وكآية النبأ بناءً علىٰ دلالتها علىٰ حجّيّة خبر الواحد من باب ذكر عدم لزوم التبيّن الذي هوأثر من آثار الحجّيّة بناءً علىٰ بعض المباني في تفسير (فتبيّنوا) التي سوف يأتي شرحها في محلّه (إنشاءالله)، وكآية النفر بناء علىٰ دلالتها علىٰ حجّيّة خبر الواحد لمافيه من ذكر حسن الحذر الذي هوفرع إحتمال العقاب الذي هومن آثار الحجّيّة.

ومن المعلوم أنّ هذا القسم من الأدلّة لايدلّ علىٰ كيفيّة لسان جعل الحجّيّة، إذ إنّما استفيدت الحجّيّة منها بذكر آثارها أمّا ماهو لسان جعل الحجّيّة؟ فغير معلوم.

---

(١) وإن تنبّهنا إلىٰ ماأفاده أستاذنا الشّهيد (رحمه الله) في حجّيّة القطع من رجوع الحجّيّة إلىٰ حاقّ المولويّة وحدودها، وقلنا مبنيّاً علىٰ ذلك: إنّ هناك وجهاً ثالثاً لتصوير السيرة العقلائيّة في المقام، وهو دعوىٰ أنّ العقلاء جعلوا حدود المولويات المجعولة لهم عبارة عن حقّ المولويّة والطاعة في الأوامر المعلومة زائداً الأوامر الواصلة بخبر الواحد مثلاً. كان من الواضح أيضاً أنّ المسألة أجنبيّة عن جعل الطريقيّة.

الثّاني: مادلّ مباشرة علىٰ الحجّيّة، لكنّه من حيث لسان جعل الحجّيّة مجمل، فلايدلّ علىٰ أحد الألسنة بالخصوص من جعل الطريقيّة أوغيره، وذلك مثل قوله (عليه السلام): (نعم) في جواب قول السائل: يونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟. فإنّ هذا إنّما يدلّ علىٰ أن يونس بن عبدالرحمن ممن يؤخذ عنه معالم الدين أمّا أنّ هذا هل هو من باب الحكم التكليفي بوجوب الأخذ مثلاً أو من باب جعله طريقاً أو غير ذلك ؟ فغير معلوم.

الثالث: مايمكن دعوىٰ ظهوره في جعل الحكم التكليفي، وذلك كالأخبار الواردة في الأمر بالأخذ بقول الثقة، والنهي عن ردّه، والردع عن التشكيك فيه، ونحو ذلك. كقوله (عليه السلام) في كتب بني فضّال: خذوا بما رووا و ذروا مارأوا، وقوله (عليه السلام): أمّا ما رواه زرارة عن أبي جعفر فلايجوز لك أن تردّه، وقوله (عليه السلام): فإنّه لاعذر لأحد من موالينا في التشكيك عمّا يروي عنّا ثقاتنا قدعُرفوا بأنّنا نفاوضهم سرّنا ونحملهم أياه إليهم. إذ ليس المراد الأخذ وعدم الردّ وعدم التشكيك بحسب الإعتقاد، وإنّما المراد الأخذ وعدم الردّ وعدم التشكيك بحسب الجري العملي، والوجه في ذلك أنّ الأخذ الإعتقادي وعدم الردّ والتشكيك الإعتقادي ليس تحت إختيار العبد، وإنّما الذي تحت إختياره هوالجري العملي. وأمّا جعل الطريقيّة والإعتقاد تعبداً فهو فعل المولىٰ لافعل العبد كي يؤمر به.

ولا تقاس الطائفة الثانية بهذه الطائفة، فإنّ قوله فيما مضىٰ من الحديث: (نعم) لاينحصر أمره في معنىٰ: (خذ معالم دينك من يونس) كي يدخل في الطائفة الثالثة ويقال أيضاً: أنّ الأخذ الإعتقادي خارج عن القدرة وإنّما المقدور الأخذ العملي، وجعل الطريقيّة فعل المولىٰ لافعل العبد، فهذا حكم تكليفي بالجري العملي. وذلك لأنّ من

المحتمل أن يكون المراد بهذا الحديث: نعم هذا مصدر العلم وممّن يؤخذ منه.

وعلىٰ أيّ حال، فهذه الطائفة الثالثة يمكن أن يقال بظهورها في جعل الحكم التكليفي.

ويمكن أن يقال بأنّها ليست ظاهرة في لسان خاص من ألسنة جعل الحجّيّة، وذلك لاحتمال كونها إرشاداً إلىٰ أهمّيّة الحكم عند المولىٰ بحيث لايرضىٰ بتركه عند الشكّ علىٰ فرض وجوده في الواقع، لابياناً لحكم تكليفيّ خاصّ، ولذا وردت بألسنة مختلفة كالأمر بالأخذ، وعدم جواز الردّ، وعدم العذر في التشكيك.

والخلاصة: أنّ إحتمال الإرشاد الىٰ أهمّيّة الحكم يضرّ بظهور الكلام في كون لسان النص هولسان جعل الحكم.

نعم لوكان لسان النص عبارة عن جعل العلم والطريقية فهذا ظاهر في حكايته عن لسان الجعل، ولايرد عليه ماذكرناه من إحتمال الإرشاد إلىٰ أهمّيّة الحكم. والفرق بين اللسانين: أنّ ورود الإرشاد بلسان الأمر والنهي كثير جدّاً، بخلاف لسان جعل العلم والطريقيّة، فإذا ورد هذا اللسان فكونه من باب الإرشاد بعيد جداً وظاهره الإشتمال علىٰ نكتة زائدة وكون المقصود حقيقة هوجعل العلم والطريقيّة إعتباراً.

وعلى أيّ حال، فهذه الأخبار لا تدلّ علىٰ مدّعىٰ المحقّق النّائيني (رحمه الله) من جعل الطريقيّة، بل إمّا تدلّ علىٰ جعل الحكم التكليفي، أولا تدلّ علىٰ لسان خاص أصلاً.

وقد تلخّص من تمام ماذكرناه أنّ مبنىٰ المحقّق النّائيني (رحمه الله) من جعل الطريقيّة الذي فرّع عليه أموراً كثيرة من: تقديم الأمارات علىٰ الأصول، وقيام الأمارة مقام كلاقسمي القطع، وغير ذلك، ممالا أساس له ولم يدلّ عليه دليل أصلاً.

وفاء لسان الحجّيّة بالقيام مقام القطع

البحث الثالث: في أنّ اللسان المفروض في البحث الثاني هل يفي بقيام الأمارات والأصول مقام كلاقسمي القطع أو لا؟

ولنا هنا كلامان: كلام في نفسه، وكلام مع المحقّق النّائيني (قدّس سرّه).

أمّا الأوّل: فهو أنّ العبارات الواردة في أدلّة الحجّيّة ليس فيها مايفي بقيامها مقام كلاقسمي القطع لافي باب الأصول ولا في باب الأمارات:

أمّا الأصول: ففي مثل البراءة الأمر واضح لاغبار عليه، والإستصحاب سيأتي تحقيق الحقّ فيه في محلّه ممّا يتّضح به عدم قيامه مقام القطع الموضوعيّ(١)

وأمّا الأمارات فليس فيما مضىٰ من الطوائف الثلاث مايمكن أن يقال بدلالته علىٰ قيامها مقام القطع بكلاقسميه عدا ماورد من قوله (عليه السلام): «لاعذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا، قد عُرفوا بأنّا نفاوضهم سرّنا، ونحملهم إيّاه إليهم» فيمكن أن يقال: إنّ هذا يدلّ علىٰ حرمة إظهار الشكّ من حيث العمل فيما يرويه الثقاة و وجوب ترتيب أثر العلم وعدم الشكّ، وهذا بإطلاقه شامل لكلا قسمي الأثر العقليّ والشرعيّ بالبيان الماضي عند الحديث عمّا أفاده المحقّق الخراساني (قدّس سرّه).

---

(١) لوفسّر اليقين والشكّ في رواية الإستصحاب: بمعناهما الإستقلاليّ والمطابقيّ لأصبحت دليلاً علىٰ قاعدة اليقين لاالإستصحاب، ولوفسّرا بمعنىٰ المتيقّن والمشكوك -وهوالمنسجم مع مورد الرواية- إذن لم تدل علىٰ قيام الإستصحاب مقام القطع الموضوعيّ.

إلّا أنّ هذا الحديث لو راجعنا سنده فظهر صحّته(١) يكفيه عدم تماميّته من حيث الدلالة على أصل الحجّيّة، فإنّ الظاهر من ذيل الحديث أنّه ليس المقصود بالثقاة مطلق ثقاة الشيعة، بل المقصود ثقاتِه هو بمعنى الأشخاص الخاصّين الذين وثق بهم واعتمد عليهم خارجاً في مفاوضة السرّ والوساطة بينه وبين الشيعة في إيصال أوامره إليهم، فالحديث أجنبيّ عن حجّيّة خبر الثقة. هذا مع قطع النظر عمّا مضى من إحتمال كون ذلك إرشاداً إلى أهميّة الحكم.

وأمّا الثّاني: فهو أنّ المحقّق النّائيني (رحمه الله) حيث قد اختار فيما مضى من البحث الثاني أنّ الأمارة جعلت علماً واعتبرت طريقاً بالتعبّد، إختارهنا قيامها مقام كلاقسمي القطع، لأنّ القطع الموضوعيّ أيضاً قطع وقد إفترضنا أنّ الأمارة جعلت من قبل الشارع قطعاً فيترتّب عليها آثار القطع الموضوعيّ أيضاً.

أقول: إنّ شمول الدليل لموارد القطع الموضوعيّ وعدمه موقوف على مطلب في مبحث الحكومة لم يظهر لنامختار المحقّق النّائيني (قدّس سرّه) فيه، توضيح ذلك: أنّ المحقّق النّائيني قد صرّح في كلماته بأنّ الحكومة تارة تكون بلحاظ عقد المحمول ـ كما في قاعدة لاضرر ولاحرج ـ وأخرى بلحاظ عقد الموضوع ـ كما في لاشكّ لكثير الشكّ، ولاربابين الوالد و ولده، والطواف في البيت صلاة ـ وصرّح أيضاً بالنسبة للقسم الأوّل بأنّ الحكومة تكون فيه بملاك النظر. وأمّا بالنسبة للقسم الثاني فهل الحكومة تكون فيه بملاك النظر مطلقاً، فلوقال مثلاً: «العصير العنبي خمر فهوحرام» لم تثبت نجاسته بذلك إن لم تكن قرينة على كونه ناظراً في

(١) يوجد في سنده عليّ بن محمّد بن قتيبة وأحمدبن إبراهيم المراغي ولم تثبت وثاقتهما. والحديث موجود في الوسائل جزء(١٨) باب(١١) من صفات القاضي حديث(٤٠) صفحة (١٠٨-١٠٩).

هذا الكلام إلىٰ مسألة النجاسة أيضاً، وإنّما تتم الحكومة في فرض ثبوت قرينة علىٰ النظر ولوكانت تلك القرينة هي الإطلاق في مورد تمّت مقدّماته. أولا تكون بملاك النظر مطلقاً، فنثبت الحكومة حتىٰ مع عدم النظر. أوأنّ هناك تفصيلاً في المقام؟. لم يظهر بنحو الجزم مختاره (قدّس سرّه) في ذلك في تمام كلماته بالنسبة للحكومة في موارد كثيرة متفرّقة، وبعض كلماته تشهد للقول بالحاجة إلىٰ النظر، وبعضها تشهد للخلاف، ولايستفاد منها شيء محصّل في ذلك، ويأتي منّا ـ إنشاءالله ـ تحقيق ذلك في محلّه.

ونقول هنا: إنّه إن لم نشترط النظر في الحكومة في عقد الموضوع كان قوله مثلاً: (خبر الواحد علم) حاكماً علىٰ أدلّة أحكام العلم الموضوعيّ، كما أنّه حاكم علىٰ أدلّة أحكام ماتعلّق به العلم. وأمّا إذا إشترطناه فيها فلا تتمّ الحكومة في مانحن فيه، لعدم قيام قرينة علىٰ النظر إلىٰ أحكام القطع الموضوعيّ، ولايصحّ جعل الإطلاق قرينة علىٰ ذلك. وتوضيح ذلك: إنّ قول الشارع: (الإمارة علم) تارة يفرض بمعنىٰ التنزيل منزلة العلم في الآثار، وعندئذٍ لاإشكال في إستفادة الإطلاق من كلامه بلحاظ الآثار، إذ ترتّب الآثار مدلول مطابقيّ لكلامه ويجري الإطلاق بلحاظ المدلول المطابقي، لكنّ هذا خلاف فرض جعل الطريقيّة. وأخرىٰ يفرض بمعنىٰ إعتبار الإمارة علماً علىٰ نحو مجاز السكّاكيّ (وهذا هوالمفروض في جعل الطريقيّة)، فإنّ المدلول المطابقيّ للكلام من إعتبار الإمارة علماً لاشكّ فيه كي يتمسّك بالإطلاق، ومافيه الشكّ من ترتّب آثار القطع الموضوعيّ وعدمه ليس مدلولاً مطابقيّاً للكلام، وإنّما يستفاد ترتّب الآثار بالنظر الذي صار منشأً لجعل الطريقيّة واعتبار الإمارة علماً، فهوتابع سعة وضيقاً لدائرة ذلك النظر، وهوليس مدلولاً مطابقيّاً للكلام حتىٰ تثبت سعته بالإطلاق.

هذا في إمارة وردت في مورد كان للعلم فيه أثران: أثر القطع الطريقيّ وأثر القطع الموضوعيّ. وأمّا في إمارة وردت في مورد لم يكن له إلّا أثر القطع الموضوعيّ فيمكن أن يقال: إنّ النظر إلىٰ أثر القطع الموضوعيّ وإن لم يكن مدلولاً مطابقيّاً، لكنّه ملازم لما هو مدلول مطابقيّ وهو إعتبار هذه الإمارة علماً، إذ لولاه لكان هذا الإعتبار لغواً، فنثبت هذا الإعتبار بالإطلاق ويدلّ ذلك بالملازمة علىٰ ترتّب أثر القطع الموضوعيّ.

ولكنّ التحقيق عدم تماميّة هذا الإطلاق، وذلك لأنّ كل إطلاق مقيّد -بتقييد لبّيّ كالمتّصل- بثبوت الأثر، وثبوت الأثر هنا موقوف علىٰ النظر، فلا يمكن إثبات النظر بنفس الإطلاق، ولا يمكن الإستدلال علىٰ ثبوت الأثر بالإطلاق لأنّه تمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة.(١)

تنبيهات

وينبغي التنبيه علىٰ أمور:

الأوّل: لا إشكال في أنّ حكومة دليل حجّيّة الإمارة علىٰ أدلّة أحكام ما تعلّق به العلم إنّما تكون بلحاظ مرحلة التنجيز بدون تحقّق توسعة وضيق في مرحلة الواقع، ومن هنا لا بأس باستعمال مصطلح الحكومة الظاهريّة في المقام، بأن يقال: إنّ حكومة الأمارات علىٰ

---

(١) والصحيح أنّ أصل فرض كون الجعل والإعتبار موجباً لسريان الأثر الذي موضوعه هو الفرد الوجدانيّ إلىٰ الفرد الإعتباريّ غير صحيح ما لم يرجع إلىٰ التنزيل أو يفرض أنّ الموضوع من أوّل الأمر كان هو الجامع بين الفرد الوجداني والفرد التعبّديّ. فإذا فرض الأوّل كفانا إطلاق التنزيل لو كان الدليل لفظيّاً فيه إطلاق، وإذا فرض الثاني لم نحتج في الحكومة إلىٰ النظر، وإن لم يفرض لا هذا ولا ذاك لم تقم الإماره مقام القطع الموضوعيّ.

الأحكام الواقعيّة بالنسبة لقيامها مقام القطع الطريقي حكومة ظاهريّة.

وأمّا حكومة دليل حجّيّة الأمارات: علىٰ أدلّة أحكام القطع الموضوعيّ لوقلنا بها فليست حكومة ظاهريّة، وإن كان ذلك ظاهر كلام المحقّق النّائيني (رحمه الله) وصريح كلام المحقّق الإصفهاني (قدّس سرّه). فإذا قامت الأمارة علىٰ حياة ولد زيد مع فرض حكم الشارع علىٰ زيد بالتصدّق عند العلم بحياته(١) لم يكن وجوب التصدّق الثابت له حكماً ظاهريّاً، بل هو حكم واقعيّ ويكون موضوع وجوب التصدّق واقعاً هوالأعمّ من علمه بحياة ولده وقيام الأمارة عنده علىٰ حياته، إذ لولم نفترض أنّ صورة قيام الأمارة علىٰ حياة الولد من دون علم بالحياة قدخرجت واقعاً من موضوع عدم وجوب التصدّق ودخلت في

---

(١) كنت قدكتبت العبارة هنا هكذا: (فأذا قامت إمارة علىٰ حياة ولد زيد الناذر للتصدّق عند العلم بحياته) ثمّ قرأتها بحضور أستاذنا الشّهيد (رحمه الله) فأمرني بتبديلها إلىٰ ماهو موجود فعلاً في المتن. وذكر في وجه ذلك: أنّ مثال النذر وإن وقع في كلام الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) لكنّ التحقيق أنّه بناءً علىٰ قيام الأمارة مقام القطع الموضوعيّ لا تقوم مقامه في باب النذر، وذلك لأنّ الموضوع لجعل النّاذر إنّما هوالقطع بحياة ولده، والشارع أمضى في دليل وجوب الوفاء بالنذر نفس ماجعله الناذر علىٰ نفسه أي جعل مثل جعله عليه، ولامعنىٰ لحكومة دليل حجّيّة الأمارة علىٰ جعل الناذر، ولاعلىٰ جعل الشارع، أمّا الأوّل فلأنّه لامعنىٰ لحكومة كلام شخص علىٰ كلام جاعل آخر، وأمّا الثاني فلأنّ المفروض أنّ جعل الشارع في دليل الوفاء بالنذر إنّما كان بعنوان إمضاء جعل الناذر وبعنوان إيجاب الوفاء بالنذر، فالحكومة علىٰ هذاالجعل إنّما تكون بتبع الحكومة علىٰ جعل الناذر ونذره التي قدعرفت عدمها. نعم لوورد دليل علىٰ أنّ التصدّق عند قيام الأمارة علىٰ حياة الولد وفاء بالنذر تعبّداً قلنا بوجوبه، لكنّ هذا غير ماهوالمفروض في المقام من أنّ الدليل إنّما دلّ علىٰ أنّ الأمارة القائمة علىٰ حياة الولد علم، فهذا إنّما يحكم علىٰ دليل وجوب الوفاء بالنذر بتبع حكومته علىٰ نذر الناذر، وقدقلنا: إنّ حكومته علىٰ نذر الناذر غير معقولة، فبالتالي لا تعقل حكومته علىٰ دليل وجوب الوفاء بالنذر، إذلم يفرض التصدق في هذا الدليل وفاءً بالنذر.

موضوع وجوب التصدّق، لزم من ذلك أن يكون الحكم الواقعيّ لمن لم يعلم بحياة ولده ولكن قامت عنده الأمارة على حياة ولده هو عدم وجوب التصدّق، وهذا الحكم واصل إليه بالقطع واليقين، لأنّ موضوعه -وهو عدم العلم- ثابت له وجداناً، فكيف يعقل جعل الحكم الظاهريّ بشأنه؟!.

ويمكن هنا فرض إشكال على ماذكرناه من دعوى الحكومة الواقعيّة، وهو أنّهم ملتزمون بسقوط الأمارتين وكذا الأصلين عندالعلم الإجمالي بكذب أحدهما، بلافرق بين مايترتّب عليها من آثار القطع الطريقيّ وما يترتّب عليها من آثار القطع الموضوعيّ، في حين أنّه لوكانت الحكومة بلحاظ آثار القطع الموضوعيّ واقعيّة يلزم عدم سقوطهما بهذا اللحاظ، إذ محذور جعل الحجّيّة لكليهما هو لزوم طرح الحكم المعلوم بالإجمال، وهذا المحذور منتف بالنسبة لآثار القطع الموضوعيّ بناء على كون الحكومة واقعيّة، لأنّ الحكومة الواقعيّة تصرّف في نفس دائرة موضوع الحكم الواقعيّ فلايلزم طرح حكم أصلاً، بينما هذا خلاف ماهو المسلّم عندهم.

والتحقيق في المقام أنّنا بالنسبة للأصول نلتزم بذلك ولانتحاشى عنه، لأنّ الأصول إنّما تتساقط في أطراف العلم الإجمالي للزوم طرح حكم إلزاميّ، فلابأس بجريانها إذا لم يلزم من ذلك طرح حكم إلزامي، سواء لزم منه طرح حكم غير إلزامي -كما في مستصحبي النجاسة مثلاً- أو لم يلزم منه طرح حكم أصلاً -كما في المقام- وتحقيق ذلك يأتي في محلّه (انشاءالله).

وأمّا بالنسبة للأمارات فالمحذور الموجب للتساقط إضافة إلى لزوم طرح الحكم الإلزامي هوالتكاذب الناتج عن حجّيّة مثبتات الأمارات والموجب لعدم إمكان الجمع بينهما، وهذا يثبت حتى في غير موارد

الحكم الإلزاميّ، ولكن بالنسبة لآثار القطع الموضوعيّ بالإمكان أن يقال: لامحذور في الجمع بين التعبّدين، بأن يتعبّد الشخص بكونه عالماً بكذا، ويتعبّد بكونه عالماً بخلافه أيضاً حسب إختلافِ الإمارتين.

والتحقيق هنا التفصيل بين ماإذا كان علمه بكذا موضوعاً لحكمه وعلمه بخلافه موضوعاً لخلاف ذلك الحكم، فعندئذٍ يقع التعارض والتساقط. وما إذا لم يكن كذلك فنلتزم بعدم التساقط بالنسبة لآثار القطع الموضوعيّ.(١)

الثّاني: تترتّب على قيام الأمارة مقام القطع الموضوعيّ وعدمه ثمرات لذكر كل واحد منها موضع خاص في الأصول، إلّا أنّ هنا ثمرة لم يذكروها في موضع من مواضع الأصول، فنحن نذكرها هنا، وهي عبارة عن جواز أو عدم جواز إسناد الحديث إلى الإمام مع عدم العلم بصدقه، والوجه في عدم الجواز أحد أمرين:

الأوّل: حرمة الكذب بمعنى الخبر المخالف للواقع، فنحن نعلم إجمالاً بأنّ هذا الإسناد أو نفيه كذب.

والثّاني: حرمة إسناد مالم يعلم أنّه من الشارع إليه، وهذا عنوان آخر غير الكذب، وهو المصطلح عليه بالتشريع، فإنّه أحد قسمي التشريع وهو التشريع القولي في قبال التشريع العملي.

---

(١) لايخفى أنّنا لوتصوّرنا القطع الموضوعيّ المأخوذ على وجه الكاشفيّة بالمعنى الذي احتملنا أن يكون مراد الشيخ الأعظم (رحمه الله) وهو أن يكون موضوع الحكم إبتداءً جامع الحجّة أوجامع الكاشف الشامل للفرد التعبّديّ، فمتى ماتمّ التساقط بالنسبة لآثار القطع الطريقي كان التساقط بالنسبة لآثار القطع الموضوعي واضحاً، إذمع فرض التساقط بالنسبة لآثار القطع الطريقي لم تتم الحجّة أوالكاشف كي يكون موضوعاً لآثار القطع الموضوعيّ.

أمّا تطبيق حرمة الكذب علىٰ المقام وعدمه فليس متفرّعاً علىٰ قيام الأمارات مقام القطع الموضوعيّ وعدمه، وإنّما هو متفرّع على حجّيّة خبر الواحد في الموضوعات وعدمه، فالخبر الذي ينقل شيئاً عن الإمام (عليه السلام) يدلّ بالملازمة علىٰ أنّ إسناد ذلك الشيء إلىٰ الإمام ليس كذباً، وهذا إخبار في الموضوعات، فبناء علىٰ حجّيّة خبر الواحد في الموضوعات يثبت عدم إنطباق حرمة الكذب في المقام، وبناء علىٰ عدم حجّيته فيها يأتي في المقام إشكال حرمة الكذب.

وأمّا تطبيق حرمة التشريع القولي علىٰ المقام وعدمه فهو متفرع على مانحن فيه، فإنّ إسناده إلىٰ الإمام إسناد إليه بغير علم تكويناً، فإن قلنا بقيام الإمارة مقام العلم الموضوعيّ فإسناده إليه إسناد عن علم تعبّديّ، فتنتفي الحرمة بهذا العنوان، وإلّا ـ كما هو الصحيح ـ ثبتت حرمة التشريع في المقام. وعلىٰ هذا فلايجوز إسناد شيء مما ورد في أخبارنا من خصوصيّات الصراط مثلاً والجنّة والنار وغير ذلك من الأمور إلىٰ الإمام (عليه السلام) مالم يكن متواتراً عنه (عليه السلام)(١).

الثّالث: لوقلنا بقيام الأمارة مقام القطع الموضوعيّ فكما يترتب عليها آثار العلم وينتفي بها آثار عدم العلم هل يترتّب عليها أيضاً آثار عدم الشكّ وينتفي عنها آثار الشكّ أو لا؟.

الظاهر من كلام المحقّق النّائيني (رحمه الله) هو ذلك. والتحقيق في المقام: أنّ مجرّد قيام الأمارة مقام العلم الموضوعيّ لايكفي في إنتفاء آثار

---

(١) أمّا الإخبار عن تلك الخصوصيّة من دون نسبتها إلىٰ الإمام فحرمته ـ من ناحية حرمة الكذب ـ وعدمها فرع حجّيّة خبر الواحد في الموضوعات وعدمها، كما عرفت. وحرمته من ناحية حرمة الإخبار بغير علم فرع مجموع أمرين: الأوّل: أن نقول: إنّ الحرمة لاتختص بالإسناد إلىٰ الإمام بغير علم، بل تشمل مطلق الإخبار بغير علم. والثاني: أن نقول بعدم قيام الإمارة مقام العلم الموضوعيّ.

الشكّ بها، فإنّ الشكّ ليس عبارة عن عدم العلم مفهوماً وإن كان مساوقاً له مورداً، وإنّما هو أمر وجوديّ في مقابل العلم، وهو حالة نفسيّة خاصّة من التردید والتحيّر، كما أنّ العلم أيضاً حالة نفسيّة خاصّة، فنحتاج في نفي آثار الشكّ بها إلىٰ أحد أمرين:

الأوّل: أن يُستظهر ذلك من الدليل في عرض إستظهار ترتّب آثار العلم عليها.

والثّاني: أن تُدّعىٰ الملازمة العرفيّة بين ترتّب أثرالعلم تعبّداً وإنتفاء أثر الشكّ تعبّداً، فبمجرّد استظهار أحدهما من الدليل يستفاد الآخر بالملازمة.

٣ ـ قيامها مقام القطع الموضوعيّ الصفتي

المقام الثالث: في قيام الأمارات والأصول مقام القطع الموضوعيّ المأخوذ علىٰ وجه الصفتيّة وعدمه.

لاإشكال في عدم قيامها مقامه بناء علىٰ ماإخترناه من عدم قيامها مقام القطع الموضوعيّ المأخوذ علىٰ وجه الكاشفيّة، إذ ليس المفروض ورود دليل خاص علىٰ قيامها مقام الموضوعيّ الصفتيّ، وإنّما الكلام يقع في أنّ نفس دليل قيامها مقام الموضوعيّ الطريقيّ لوآمنّا به هل تتكفّل بقيامها مقام الموضوعي الصفتيّ أيضاً أو لا؟

أفاد المحقّق النائيني (رحمه الله) أنّ دليل حجّيّة الأمارة إنّما دلّ علىٰ اعتبار الكاشفيّة فيها فهي إنّما تقوم مقام القطع الطريقيّ والقطع الموضوعيّ المأخوذ علىٰ وجه الكاشفيّة، دون القطع المأخوذ علىٰ وجه الصفتيّة، وبكلمة أخرى: أنّ دليل حجّيتها إنّما أعطاها تعبّداً جنبة الكشف دون جنبة الصفة الخاصّة.

ويرد عليه: مامضىٰ من أنّ الكشف بنفسه هوالقطع، فلامعنىٰ

لتقسيم القطع الموضوعيّ إلىٰ الصفتيّ والطريقيّ بهذا النحو حتىٰ يقال: إنّ الدليل إنّما دلّ علىٰ قيامها مقام الموضوعيّ الطريقيّ دون الصفتيّ.

والتحقيق في المقام: أنّه لابدّ من كون تقسيم القطع الموضوعيّ إلىٰ الصفتيّ والطريقيّ بمامضىٰ منّا من أحد الوجهين (العرفيّ، والدّقيّ الفنيّ). وعندئذٍ فإن كان الدليل المدّعىٰ دلالته علىٰ قيامها مقام القطع المأخوذ علىٰ وجه الكاشفيّة عبارة عن السيرة العقلائيّة فلابدّ في تحقيق البحث هنا من النظر إلىٰ أنّ السيرة هل هي قائمة في كلا الموضعين أو لا؟. وهذا راجع إلىٰ من يدّعي هذه السيرة بالنسبة للقطع الموضوعيّ الطريقيّ. أمّا نحن فلانرىٰ سيرة في المقام حتّىٰ ننظر إلىٰ عموميّتها أو إختصاصها بالموضوعيّ الطريقيّ، ولكن مع ذلك نقول -علىٰ فرض تسليم السيرة-: إنّه لوأختير في مقام تقسيم القطع الموضوعيّ إلىٰ الصفتيّ والطريقيّ الوجه الثاني الذي قلنا أنّه دقّيّ عقليّ، وهوالفرق بين عنوان (له) وعنوان (فيه)، فبما أنّ هذا وجه دقّيّ لايلتفت إليه العرف نقول: إنّ مقتضىٰ ماهو المناسب لحالة العقلاء المتعارفين عموميّة سيرتهم لكلا القسمين، لعدم خصوصيّة في نظرهم بالنسبة لأحدهما. ولوأختير في مقام التقسيم الوجه الأوّل الذي هووجه عرفيّ فقيامها مقام القطع الصفتيّ بحاجة إلىٰ مؤونة زائدة، وهي ثبوت السيرة بلحاظ تلك الخصوصيّة الملازمة للقطع إضافة إلىٰ ثبوت السيرة بلحاظ ذات القطع، فتسليم السيرة بلحاظ ذات القطع لايستلزم تسليمها بلحاظ تلك الخصوصيّة، بل يكون تسليمها بهذا اللحاظ من باب تسليم باطل في باطل.

وأمّا إن كان الدليل المدّعىٰ دلالته علىٰ قيامها مقام القطع المأخوذ علىٰ وجه الكاشفيّة هوالدليل اللفظيّ، كما لوفرض أنّ الشارع قال: إعتبرت الأمارة علماً، فأيضاً يتّجه التفصيل بين الوجه العرفيّ في

التقسيم والوجه الدقيق العقليّ، فعلىٰ الأوّل يكون قيامها مقام القطع الصفتيّ بحاجة إلىٰ مؤونة زائدة وهي تنزيلها مثلاً منزلة تلك الخصوصيّة الملازمة، وعلىٰ الثاني يكون ظاهر قوله: (إعتبرت الأمارة علماً) إعتبارها علماً بما فيه من كلتا الجهتين أعني عنوان (له) وعنوان (فيه)(١).

(١) أمّا لواخترنا في مقام تقسيم القطع الموضوعيّ إلىٰ الصفتيّ والطريقيّ ماحتملنا كونه مقصوداً للشيخ الأعظم (رحمه الله) ـ من أنّه إذا كان القطع موضوعاً بماهو مصداق لجامع الحجّة أولجامع الكاشف الشامل للوجدانيّ والتعبّديّ سمّيناه بالموضوعيّ الطريقيّ، وإذا كان موضوعاً بماهو قطع سمّيناه بالموضوعيّ الصفتيّ ـ فهنا أيضاً يكون قيام الأمارة مقام الموضوعيّ الصفتيّ بحاجة إلىٰ مؤونة زائدة، بينما قيامها مقام الموضوعيّ الطريقيّ مستفاد من نفس دليل موضوعيّة القطع، لأنّنا إفترضنا أنّه إنّما دلّ علىٰ موضوعيّة القطع بماهو مصداق لجامع الحجّة أولجامع الكشف الوجدانيّ والتعبّديّ.

تقسيم القطع الموضوعيّ بلحاظ متعلّقه

الجهة الثالثة: في تقسيم القطع الموضوعيّ بلحاظ متعلّقه. فالقطع الموضوعيّ تارة يقسّم بلحاظ نفسه ـ وقد مضىٰ ـ وأخرىٰ يقسّم بلحاظ متعلّقه، وذلك علىٰ خمسة أقسام بحسب عالم التصور، لأنّ القطع الموضوعيّ تارة يكون متعلّقاً بأمر خارجيّ كما لوفرض القطع بخمريّة المايع موضوعاً لحرمة شربه مثلاً، وأخرى يكون متعلّقاً بالحكم الشرعيّ. والقسم الأوّل لاإشكال فيه ولا كلام، والثاني ينقسم إلىٰ أربعة أقسام، لأنّ القطع المتعلّق بحكم تارة يكون موضوعاً لخلاف ذلك الحكم، وأخرىٰ يكون موضوعاً لضدّه، وثالثة لمثله، ورابعة لنفس ذلك الحكم. والقسم الأوّل لاإشكال فيه ولا كلام، وإنّما الإشكال والكلام في بقيّة الأقسام.

ولايخفىٰ أنّ البحث عن القسم الثاني ـ وهوأخذ القطع بحكمٍ موضوعاً لضدّه، كمالوقال: إن قطعت بوجوب الصلاة حرمت عليك ـ مرجعه إلىٰ البحث عن إمكان الردع عن حجّيّة القطع وعدمه، وقدمضىٰ ـ وفاقاً للمحقّقين (قدّس سرّهم) ـ عدم إمكانه لالما أفادوه في وجه ذلك، بل لأنّ الردع عنها إمّا بحكم حقيقيّ أوبحكم طريقيّ، وكل

واحد منهما غير ممكن ببرهان يخصّه سبق منّا ذكره. نعم إستثنينا فرضاً نادراً على تقدير القول بتعليقيّة حقّ الطاعة أي قابليّته للإسقاط، وهوفرض ماإذا تعلّق غرض المولى بحصّة خاصّة من الفعل وهي الإتيان به بداعي المحرّكيّة الشخصيّة على أساس حبّ العبد لمولاه، لابداعي التنجيز العقليّ والتحريك المولويّ، فعندئذٍ يتمّ الردع عن حجّيّة القطع بإسقاط المولى لحق طاعته. ويمكن أن يقال: إنّ ذاك الفرد النادر خارج في المقام عن محل البحث، بناء على أن يكون المقصود من أخذ القطع بالحكم موضوعاً لضدّه أخذه موضوعاً لجعل وإعتبار ضدّ ذاك الحكم، ولايشمل فرضه موضوعاً لسقوط حقّ الطاعة.

أخذ القطع بالحكم موضوعاً لمثله

وامّا البحث عن إمكان أخذ القطع بالحكم موضوعاً لمثله كما لوقال: إن قطعت بحرمة شرب الخمر حرم ذلك عليك بحرمة أخرى، فمرجعه إلى مامضى من بحث إمكان حرمة التجرّي بعنوان يشمل المتجريّ والعاصيّ معاً، فإنّ ذاك العنوان عبارة عن عنوان العلم بالحرمة مثلاً فيتّحد مع بحثنا هنا، إلّا أنّ البحث هنا أعمّ منه من حيث شموله لفرض كون متعلّق القطع حكماً غير إلزاميّ بخلافه هناك، والعجب من السّيّد الأستاذ حيث اختار في البحث السابق عدم الإمكان وإختار هنا الإمكان، مع أنّه لافرق بينهما إلّا بحسب العنوان ولعلّ السهو من المقرّر.

وماقيل أو يمكن أن يقال في وجه الإستحالة وجوه أربعة:

الأوّل: ماذكره السّيّد الأستاذ في ذاك البحث من أنّ القطع بالحرمة لوكان رادعاً للعبد كفى عن التحريم الجديد، ولو لم يردعه فلا أثر

للتحريم الجديد فإنّه كالتحريم الأوّل المقطوع به.

وقدمضىٰ فيما سبق الإيراد عليه بأنّ التحريم الثاني له قابليّة للردع حتىٰ بشأن من لم يرتدع بالتحريم الأوّل، إذربّ من لايرتدع بتحريم واحد وعقاب واحد ويرتدع بتحريمين وعقابين، وربّ من يستعدّ لمعصية ولايستعدّ لمعصية أكثر أوأقوىٰ.

الثاني: ماذكره المحقّق النائيني (رحمه الله) هنا وفي بحث التجرّي من أنّ النسبة بين الحرام الأوّليّ ومقطوع الحرمة وإن كان عموماً من وجه، ولكن في نظر القاطع الذي لايحتمل خطأ قطعه النسبة هي العموم المطلق، ولايمكن ثبوت حكمين متماثلين علىٰ موضوعين بينهما عموم مطلق وإن أمكن ذلك في العامّين من وجه، ذلك لأنّ أثر التعدّد يظهر في العامّين من وجه في مادّتي الإفتراق، وإن كان يرجع الأمر في مادّة الإجتماع إلىٰ التأكّد، أمّا إذا كانت النسبة عموماً مطلقاً فالتأكّد في تمام موارد الخاص خلف فرض تعدّد الحكم، والحفاظ علىٰ تعدّده يعني إجتماع المثلين وهو مستحيل، إذن فحينما يعتقد القاطع كون النسبة عموماً مطلقاً لايستطيع أن يصدّق بالحكم الخاص، وبالتالي لايكون الحكم الخاص قابلاً للوصول فيلغو(١).

---

(١) لايخفىٰ أنّ التفصيل بين فرض العموم من وجه وفرض العموم المطلق في المقام ليس إلّا مجرّد بحث لفظيّ غير مشتمل علىٰ محتوىٰ معقول، وذلك لأنّ واقع الأمر هوأنّه بناء علىٰ إستحالة إجتماع المثلين حتىٰ في الإعتباريّات لايمكن أن يكون العلم بحكم موضوعاً لمثله بالمعنىٰ الحقيقيّ للكلمة، سواء في موارد العامّ والخاصّ المطلقين أوالعموم من وجه، ففي مورد الإجتماع قدتساقط الحكمان في كلاالفرضين، وتولّد حكم ثالث مؤكّد في كلاالفرضين. نعم يمكن أن يعبّر بتعبير: (إنّ العلم بالحكم أصبح موضوعاً لمثله) بشيء من المسامحة، بأعتبار أنّ الحكمين كأنّهما إندكّا في مورد الإجتماع وحقّقا التأكيد وذلك في كلاالفرضين. إذن فالتفصيل بين الفرضين تفصيل بلامحتوىٰ وقدذكرت هذا بمحضر أستاذنا الشّهيد (رحمه الله) فصدّقه.

وقد مضىٰ في بحث التجرّي ذكر هذا الوجه مع جوابه، وهو منع كون النسبة بينهما عموماً مطلقاً حتىٰ في نظر القاطع، إذ القاطع أيضاً يرىٰ خطأ قطع الآخرين ويعلم أنّ مادة الإفتراق ثابتة من كلا الجانبين، إلّا أنّه يتخيّل أنّ ماقطع هو به الآن من مادة الإجتماع.

الثالث: مالم يذكروه دليلاً علىٰ الإستحالة ولكنّه يتمّ دليلاً عليها بناء علىٰ مبناهم في باب التأكّد، من أنّ إجتماع حكمين متماثلين غير معقول، فيسقط كلا الجعلين في مادّه الإجتماع ويثبت جعل ثالث متأكّد.

وهو أنّه لوفرض أنّ القطع بثبوت الحكم لولا القطع موضوع لثبوت الحكم عند القطع بذاك الحكم اللولائي، فهذا خارج عمّا نحن فيه إذهما حكمان علىٰ موضوعين متباينين، ولوفرض أنّ القطع بثبوت حكم فعليّ موضوع لثبوت حكم فعليّ فهذا هومحل الكلام، ونقول: أنّه تارة يفترض أنّ القطع بالحكم الأوّل ليس تمام الموضوع للحكم الثانيّ بل نفس الحكم الأوّل أيضاً دخيل في الحكم الثاني وجزء لموضوعه، وأخرىٰ يفترض عدم دخل الحكم الأوّل في الحكم الثاني:

أمّا الفرض الأوّل فمحال إذ لا يعقل فيه التعدّد للزوم إجتماع المثلين، ولا الوحدة والتأكّد لأنّ الحكمين مختلفان رتبة، لأنّ أحدهما مأخوذ في موضوع الآخر ويتوقّف عليه الآخر.

وأمّا الفرض الثاني فإمّا أن نفرض فيه أنّ متعلّق القطع هو الحكم المتأكّد أوأنّه هو الحكم البسيط، فعلى الثاني لزم اجتماع المثلين في نظر القاطع، وعلىٰ الأوّل لزم الخلف لأنّ المفروض أنّ الحكم الثانيّ مترتّب علىٰ القطع فلا يعقل كونه متعلّقا لذاك القطع، علىٰ ماسيأتي ـ إنشاءالله ـ من بيان إستحالة كون القطع شرطاً لمتعلّقه.

وهذا الوجه الذي ذكرناه هنا يكون من سنخ ماذكر في بحث

المقدّمة الداخليّة ـ بناء علىٰ تصويرها ـ حيث يقال فيها باتصافها بالوجوب الغيريّ كالمقدّمة الخارجيّة، ويورد علىٰ ذلك بأنّ الأجزاء بنفسها متّصفة بالوجوب النفسيّ فيلزم إجتماع المثلين، ويجاب عن ذلك بالإلتزام بالتأكّد، ويورد علىٰ ذلك بأستحالة التأكّد، لأنّ الحكم الغيريّ موقوف علىٰ ثبوت الحكم النفسيّ إذ لولاالوجوب النفسيّ لماإتصفت المقدّمة بالوجوب، فهما حكمان طوليّان وليسا في رتبة واحدة كي يعقل التأكّد.

وتصوّر السّيّد الأستاذ: أنّ المقصود من هذا الإشكال إثبات أنّ الحكمين ثابتان ومتحقّقان بحالهما من التعدّد ولا تأكّد في البين، فأورد عليه بأنّ محذور إجتماع المثلين ناشيء من ضيق فم الزمان الثابت هنا لامن وحدة الرتبة حتّىٰ يدفع بتعدّدها.

وهذا إشتباه منه فإنّ المقصود من الإشكال ليس ماتصوّره، وإنّما المقصود عدم معقوليّة الحكمين لابنحو التأكّد لتعدّد الرتبة ولابنحو التعدّد لضيق فم الزمان.

والجواب علىٰ هذا الوجه هوالنقاش في المبنى، فمختارنا في باب التأكّد أنّ التأكّد إنّما يتحقّق في ملاك الحكم فيحصل حبّ شديد مثلاً، ولايعقل التأكّد في الإعتباريّات ولامانع من إجتماع المثلين في الإعتباريّات أصلاً، فنفس الحكمين أعني الجعلين والإعتبارين يبقيان علىٰ حالهما من التعدّد.

وهذا الجواب يرد علىٰ مامضىٰ من الوجه الثاني إيضاً(١).

---

(١) وبالإمكان إستيعاب كلّ الشقوق المحتملة في المقام بأن يقال: إذا افترضنا الحكمين من سنخ الوجوب أوالحرمة أوالإستحباب أوالكراهة، فبناءً علىٰ الإيمان بمرحلة وسط بين مرحلة الحبّ والبغض ومرحلة الإبراز وهي مرحلة الجعل والإعتبار يأتي كلام أستاذنا الشّهيد (رحمه الله) من عدم الإستحالة في إجتماع المتماثلين في الإعتباريّات، ←

وأمّا بالنسبة للمقدّمة الداخليّة فبناء علىٰ ماذكر من الطوليّة بين الوجوب الغيريّ والنفسيّ يستحيل التأكّد، لأنّ هذه الطوليّة بناء علىٰ تسليمها ثابتة في ذلك حتىٰ بالنسبة للحبّ فلايعقل التأكّد في ملاكِ الحكم، لكنّا أنكرنا في محلّه الطوليّة بين الوجوب الغيريّ والنفسيّ، فلايستحيل التأكّد من هذه الجهة. نعم هنا وجه آخر لاستحالته وهو أنّه لايكون هناك ملاكان للحكم حتىٰ يلتزم بالتأكّد، وإنّما هناك ملاك واحد، وإشكال إجتماع المثلين لايكون صحيحاً لابلحاظ ذات الوجوب النفسيّ والغيريّ، ولابلحاظ الملاك، أمّا الأوّل فلما ذكرناه من أنّ الحق عدم إستحالة إجتماع المثلين في الإعتباريّات، وأمّا الثاني فلما ذكرناه من عدم تعدّد الملاك، وأنّه علىٰ فرض تعدّده لامانع من التأكّد لمنع الطوليّة.

الرابع: مالم يذكره القوم أيضاً لكنّه يتمّ علىٰ ماعرفت من مبناهم في مسألة التأكّد، وحاصل هذا الوجه: أنّه لوفرض عدم التأكّد لزم إجتماع المثلين، ولوفرض التأكّد كان محالاً، مع قطع النظر عمّا مضىٰ من إشكال تعدّد الرتبة. توضيح ذلك: أنّهم يقولون في مثل قوله: (أكرم العالم، وأكرم الهاشميّ) بتأكّد الحكم في العالم الهاشميّ، بمعنىٰ أنّ ثبوت كلاالجعلين في العالم الهاشمي محال للزوم إجتماع المثلين،

وبناء علىٰ عدم الإيمان بذلك ينبغي أن يقصد بكون العلم بالحكم موضوعاً لمايماثله كون العلم بمرتبة من الحبّ مثلاً موضوعاً لمرتبة إضافيّة، ومن الواضح إمكان ذلك، أمّا لوقصد كون العلم بالحبّ موضوعاً لحب آخر من دون حصول التأكّد فمن الواضح إستحالته.

أمّا لوكان الحكمان عبارة عن الإباحة فبناء علىٰ الإيمان بمرتبة الجعل والإعتبار في الإباحة فمن الواضح معقوليّة تعدّده في العامّين من وجه وكذا العموم المطلق لوكان جعل الحكم الخاص قبل جعل العام، وبناء علىٰ عدم الإيمان بذلك لايتصور تعدّد أوتأكّد في المقام.

وسقوط أحدهما دون الآخر ترجيح بلامرجّح، فيتساقطان ويتحقّق حكم ثالث مؤكّد في مادّة الإجتماع، فالحكمان الأوّلان لم يبقيا على إطلاقهما بل اختصّا بغير مادّة الإجتماع وثبت لمادّة الإجتماع حكم ثالث. وهذا لايمكن الإلتزام به في مانحن فيه، وذلك لأنّه لوقيل بسقوط إطلاق الحكمين لزم كون الحكم الأوّل مختصاً بغير فرض القطع به والحكم الثاني مختصاً بغير فرض مصادفة القطع للواقع، وكلا هذين الأمرين محال: أمّا الأوّل فعلىٰ مبناهم من إستحالة كون القطع بالحكم مانعاً عن الحكم، وأمّا الثاني فلعدم قابليّة هذا الحكم للوصول، لأنّ القاطع دائماً يرىٰ قطعه مصادفاً للواقع فلايرىٰ موضوع هذا الحكم متحقّقاً، فلايصل إليه الحكم حتىٰ يكون قابلاً للمحرّكيّة فيلغو(١).

هذا. ولكن قدمضىٰ أنّ الحقّ عندنا عدم إستحالة إجتماع المثلين في الجعل والإعتبار، فتحصل أنّه لامانع من أخذ القطع بالحكم موضوعاً لمثله.

أخذ القطع بالحكم موضوعاً لنفسه

بقي الكلام في إمكان أخذ القطع بالحكم موضوعاً لمتعلّقه وعدمه. فنقول: تارة يفرض أخذ القطع بالحكم موضوعاً لمتعلّقه شرطاً، وأخرى يفرض اخذه موضوعاً لذلك مانعاً. وقد خلط الأصحاب في المقام بين أخذه كشرط في متعلّقه، وأخذه مانعاً عن متعلّقه، وقصدوا بأخذه في متعلّقه الجامع بين الأمرين، ولذا حينما ذكر الشيخ الأعظم (رحمه الله) ـ كتعليق علىٰ مايقال ردّاً علىٰ الإخباريّين الذين منعوا العمل بالعلم

(١) أمّا بناء علىٰ عدم إستحالة كون القطع بالحكم مانعاً عن الحكم، فمن الممكن الإلتزام بسقوط الإطلاق من أحد الطرفين وهوالحكم الأوّل دون كلاالطرفين، ولايلزم ترجيح بلامرجّح لاستحالة التقييد في هذاالطرف دون ذاك الطرف.

الناشيء من حكم العقل، من أنّ هذا يعني الردع عن حجّيّة العلم وهو غير ممكن- ذكر الشيخ الأعظم أن بالإمكان حمل هذا على العلم الموضوعيّ، فلايعود الردع إلى الردع عن حجّيّة العلم فليس هذا دعوىٰ لأمر محال. أوردوا عليه (رحمه الله) بأنّ هذا يعني أخذ العلم موضوعاً في متعلّق نفسه وهو مستحيل. بينما هذا لايعني شرطيّة العلم لمتعلّقه، بل يعني مانعيّة العلم الناشيء من العقل عن متعلّقه. والأولىٰ هوتفكيك البحثين أحدهما عن الآخر، فأوّلاً نبحث عن مدىٰ إمكان شرطيّة العلم لمتعلّقه، ثم نبحث ماإذا كانت أدلّة إستحالة ذلك تسري إلىٰ فرض المانعيّة أيضاً. إذن فالبحث يقع في مقامين:

أخذ العلم شرطاً في متعلّقه

المقام الأوّل: في أخذ العلم شرطاً في متعلّقه.

قد برهنوا علىٰ استحالة ذلك بلزوم الدور، لأنّ العلم بشيء متوقف علىٰ متعلّقه فإذا توقف متعلّقه عليه لزم الدور. ولعلّ أوّل من إستدلّ بهذا الوجه هوالعلاّمة (قدّس سرّه) في مقام ردّ المصوّبة من العامّة، وبعد ذلك جاء الإشكال والبحث حول هذا الدليل، ومنشأ الإشكال في ذلك عدم صحّة التوقّف الأوّل، إذ العلم من موجودات عالم النفس فهو متقوّم بما في النفس من المعلوم بالذات دون مافي الخارج، فالمتوقف علىٰ العلم غير المتوقف عليه العلم، لأنّ الأوّل هوالمعلوم بالعرض والثاني هوالمعلوم بالذات. ويشهد لما ذكرنا من عدم تقوّم العلم بمافي الخارج أنّه ربّما يحصل العلم وليس له مابإزاء في الخارج أصلاً ويكون مخالفاً للواقع(١).

---

(١) من الملحوظ أنّ أستاذنا الشّهيد (رحمه الله) لم يجعل عدم إصابة العلم للواقع في ←

ومن هنا غيّر المحقّق النائيني (رحمه الله) نمط الإستدلال واستدل بما حاصله لزوم التهافت بين طبيعة العلم ومتعلّقه، وتوضيحه: أنّ طبيعة العلم تقتضي الكشف عما فرض ثبوته بغضّ النظر عن العلم، وهذه طبيعة ذاتيّة له ككاشفيّته لا تعلّل بشيء، وهذا يتناقض مع طبيعة متعلّقه حيث فرضناه متوقّفاً على العلم ومترتّباً عليه(١).

بعض الأحيان دليلاً مباشراً لعدم توقّف العلم على الوجود الخارجي للمعلوم، وإنّما جعله شاهداً لعدم تقوّم العلم بالوجود الخارجي للمعلوم. والسبب في ذلك ماذكره (رحمه الله) من أنّه لوجعل هذا دليلاً مباشراً لعدم توقّف العلم على الوجود الخارجي للمعلوم لأمكن أن يورد عليه بأنّ العلم المتعلّق بشخص الحكم يستحيل تخلّفه عنه، وإذا لم يكن في الواقع حكم فهذا العلم في الحقيقة لم يتعلّق بذاك الشخص من الحكم، والشيء الذي ليس بموجود يستحيل تعلّق العلم بشخص ذاك الشيء.

(١) لايوجد في أجود التقريرات إشارة إلى هذاالوجه أصلاً، لافي بحث القطع ولافي بحث التعبّدي والتوصّلي، كماأنّ فوائد الأصول للشيخ الكاظمي أيضاً لم يذكر هذاالوجه في بحث القطع، ولايحضرني الجزء الأوّل من الفوائد فعلاً لكي أرى هل ذكر ذلك في بحث التعبّدي والتوصّلي أولا؟. والظاهر أنّ المحقّق النائيني (رحمه الله) إعتمد على نفس برهان الدور على مايبدو من أجود التقريرات وذكر أنّ هذاالوجه مصبّه الأصلي هومرحلة فعليّة المجعول، فهي تتوقّف على العلم توقّف الحكم على موضوعه، والعلم يتوقّف عليها توقّف العلم على المعلوم، فتستحيل فعليّة المجعول، وإذا إستحال المجعول إستحال الجعل فإنّ نسبة المجعول الى الجعل نسبة الوجود إلى الإيجاد وإذااستحال الوجود إستحال الإيجاد. ثم أضاف (رحمه الله) وجهاً آخر صبّه رأساً على مرحلة الجعل، وهوأنّه يلزم من أخذ العلم في متعلّقه ماهو روح الدور في مرحلة الجعل، من تقدّم الشيء على نفسه وليس الدور، وتعبير الأصحاب بالدور مبنّي على المسامحة، وذلك لأنّ الجاعل على وجه القضايا الحقيقيّة يرى بمنظار الجعل الموضوع مفروض الوجود ومفروغاً عنه، فإذا كان الموضوع هوالعلم بالحكم فهو يرى العلم بالحكم بمنظار الجعل مفروض الوجود ومفروغاً عنه مسبقاً، وبالتالي يرى الحكم كذلك، فإنّ العلم بالحكم بعدالحكم، إذانقسام الحكم إلى العلم به وعدمه من الإنقسامات اللاحقة، والجاعل الذي يرى الحكم بمنظار الجعل مفروغاً عنه مسبقاً كيف يجعله مرة أخرى؟.

←

وهذا الوجه وجه وجدانيّ وليس برهانيّاً، وهو وجه متين.

وبالإمكان أن نذكر في المقام وجهين برهانيّين لإثبات عدم إمكان أخذ العلم بالحكم شرطاً في متعلّقه.

الوجه الأوّل: أنّ الهدف من إيجاد المولىٰ لهذا الحكم لوكان هوتحريك العبد بأنيقع أحياناً في سلسلة علل علم المكلّف به فيتحرّك به بواسطة العلم، قلنا: إنّ هذا الهدف سوف لن يتحقّق أبداً، إذمن المستحيل وقوع وجود هذا الحكم في سلسلة علل علم المكلّف به، لأنّ هذا يستلزم الدور، إذهذا يعني توقف علم المكلّف عليه توقّف المعلول علىٰ علّته، في حين أنّه هومتوقف علىٰ علم المكلّف توقف الحكم علىٰ موضوعه.

أمّا لولم يكن الهدف ذلك، كما لوكان المولىٰ يكتفي بما قديتّفق من حصول العلم للمكلف بالحكم من دون أنيقع ذلك الحكم في سلسلة علل حصول العلم، إذن فيلغو إيجاد هذا الحكم، إذليس هوالمحرّك للعبد وإنّما المحرّك له هوعلمه الذي سيحصل حتّىٰ لولم يوجد المولىٰ ذلك الحكم. ولايتأتّىٰ هنا الإشكال الذي ذكرناه علىٰ السّيّد الأستاذ فيما سبق من فرض حرمة التجرّي، حيث قلنا: إنّ هذه الحرمة تؤكّد الحرمة التي يعتقد بها المتجرّي، فقد توجب ردعه عن المعصية رغم أنّ الحرمة الأولىٰ لم تكف لردعه، وذلك لأنّ المفروض أن الحكم المتوقف علىٰ العلم هنا ليس حكماً جديداً يؤكّد أثر الحكم الأوّل المعتقد به في تحريك العبد، بل المفروض أنّه هونفس الحكم الذي تعلّق به العلم.

أقول: إنّ هذاالتقريب الثاني وهوتقريب روح الدور بالبيان الذي ذكره المحقّق النائيني (رحمه الله) يبطل أيضاً بما أورده أستاذنا الشّهيد (رحمه الله) علىٰ تقريب الدور من أنّ العلم إنّما يتقوّم بالمعلوم بالذات ولايتقوّم بالمعلوم بالعرض، فليس العلم بالحكم بعد الحكم.

هذا. هوالوجه الأوّل من الوجهين البرهانيّين اللّذين يمكن ذكرهما في المقام، إلّا أنّ هناك إشكالاً يرد علىٰ هذا الوجه سيأتي ذكره (إنشاءالله) عن قريب.

الوجه الثاني: هوأنّه لاإشكال في أنّ العلم بفعليّة الحكم متوقف علىٰ العلم بموضوعه، وليس من قبيل العلم بالمعلولات التكوينيّة الأخرىٰ التي قديكون العلم بها هوالمولّد للعلم بالعلّة علىٰ طريقة الإنّ، فإنّ الحكم الذي هوأمر إعتباريّ لايعقل الإحساس به مباشرة ثم الإنتقال منه إلىٰ موضوعه، بل المعقول هوالعكس بأن يعلم العبد بموضوعه فيعلم به، ولوفرض أنّ نبيّاً من الأنبياء أخبره بفعليّة الحكم في شأنه نقلنا الكلام إلىٰ علم النبيّ مثلاً بذاك الحكم فهويتوقّف علىٰ علمه بموضوعه(١) فإذا إتّضح أنّ العلم بالحكم متوقّف علىٰ العلم بموضوعه قلنا: إذن لوكان العلم بنفسه داخلاً في موضوع الحكم فهذا يعني أنّ العلم بالحكم يتوقف علىٰ العلم بالعلم بالحكم، والعلم بالعلم هوعين العلم لأنّ العلم من المعلومات الحضوريّة لدىٰ النفس فيستحيل تعلّق علم آخر به، إذما هومنكشف بذاته لامعنى لانكشافه بواسطة الصورة لإستحالة إنكشاف المنكشف، إذن فتوقّف العلم بالحكم علىٰ العلم به يعني توقف الشيء علىٰ نفسه. ولوتنزّلنا وإفترضنا إمكانيّة تعلّق العلم الحصوليّ بما هومنكشف لدىٰ النفس حضوراً قلنا: إنّ العلم بالعلم متوقّف علىٰ العلم الأوّل إذ كما أنّ العلم بالمحسوسات الخارجيّة فرع الإحساس بها كذلك العلم بالوجدانيّات فرع وجدانها، وبهذا يثبت

---

(١) بل لايمكن في المقام حصول العلم بالحكم عن طريق اخبار النبيّ، لأنّ النبي لايخبر بفعليّة الحكم إلّا إذا تحقّق موضوعه، والمفروض أنّ علم المكلّف بالحكم داخل في موضوعه، إذن لايخبر النبيّ بفعليّة الحكم إلّا وقدفرض علم المكلّف مسبقاً، ومعه يلغو الإخبار.

الدور، لأنّ العلم بالحكم توقّف علىٰ العلم بهذا العلم بينما العلم الثاني متوقّف علىٰ العلم الأوّل. إذن فحكم من هذا القبيل غير قابل للوصول، لأنّ قابليّته للوصول تستبطن الدور، والحكم الذي لايقبل الوصول يلغو.

الىٰ هنا إتّضح أنّ أخذ العلم بشيء في متعلّقه بمعنىٰ إتحاد ماتعلّق به العلم وما ترتّب علىٰ العلم بالمعنىٰ الدقيق لكلمة الإتحاد مستحيل.

يبقىٰ الكلام في أنّه لواتفق للمولىٰ كون غرضه متعلّقاً بجعل حكم بحيث يختص بدائرة العالمين بالحكم، أفهل يوجد له طريق للوصول إلى هذا الهدف من دون الإبتلاء بالمحاذير السابقة أو لا؟.

والواقع أنّ البراهين الماضية ماتمّ منها لايثبت عدا استحالة أخذ العلم بالحكم في متعلّقه بنحو يتّحد بالدقّة ماتعلّق به العلم مع ماتوقّف علىٰ العلم. ولدينا وجهان لعلاج الموقف بشكل لايعود أخذ العلم بالحكم في متعلّق الحكم إلىٰ الإتحاد الحقيقي بين ماتعلّق به العلم وماتوقّف عليه:

الوجه الأوّل: أنّ بإمكان المولىٰ أخذ العلم بالجعل في مرتبة المجعول، فلم يكن ماتعلّق به العلم عين ماترتّب علىٰ العلم بالدقّة حتّىٰ يلزم محذور، وفي نفس الوقت قد توصّل المولىٰ إلىٰ غرضه من اختصاص حكمه بدائرة العالمين.

ولافرق في ذلك بين أن نتصوّر الفرق بين الجعل والمجعول بالشكل المتعارف ذكره، أو نختار معنىٰ أدقّ وأعمق يأتي بيانه في محلّه -إنشاءالله-.

ولننهج هنا في مقام البيان المنهج المتعارف ذكره حيث يقال: إنّ الشارع لمّا جعل وجوب الحجّ علىٰ المستطيع مثلاً -ولنفرض أنّه في ذلك الحين لم يكن أحد مستطيعاً- فلا إشكال في أنّه وجد بذلك في عالم

التشريع حكم لم يكن موجوداً قبله، وهذا هوالمسمّىٰ بالجعل، ولكنّا لووجّهنا سؤالاً إلىٰ أيّ إنسان في ذلك الزمان عن أنّه هل يجب عليك الحج ـ والمفروض بشأنه عدم الإستطاعة ـ لأجاب بالنفي، ولوسألناه عن ذلك بعد استطاعته لأجاب بالإيجاب، إذن قدتحقّق بشأنه بعد تماميّة الجعل وجوبٌ عند إتصافه بالإستطاعة، وهذا الوجوب لم يكن موجوداً بشأنه قبل استطاعته، وهذا هوالمسمّىٰ بالمجعول.

إذن فالمجعول غير الجعل، وعليه فلامانع من أخذ العلم بالجعل شرطاً لتحقّق المجعول.

وقد ذكرنا للسّيّد الأستاذ هذا العلاج ـ أعني أخذ العلم بالجعل موضوعاً للمجعول ـ فأجاب عنه بماذكر في (الدراسات) من أنّ جعل الحجّ مثلاً علىٰ المستطيع ليس جعلاً بشأن زيد إلّا إذا استطاع زيد، والجعل إنّما يكون جعلاً بشأن شخص مّاحينما يكتمل بشأن ذاك الشخص كل شرائط المجعول، والمقصود من أخذ العلم بالحكم في متعلّق الحكم ليس هوأخذ العلم بحكم أحد في متعلّق حكم شخص آخر، وإلّا فإمكانه بمكان من الوضوح، وإنّما المقصود هوأخذ العلم بحكم شخص في متعلّق حكم ذلك الشخص، إذن فمرجع أخذ العلم بالجعل في متعلّق المجعول هوأخذ العلم بجعل وجوب الحجّ علىٰ زيد مثلاً في موضوع الوجوب الفعليّ للحجّ علىٰ زيد، وبالتالي لم يعد المتوقف علىٰ العلم بالجعل هوالمجعول فقط كي يخلوعن المحذور، بل أصبح نفس الجعل بشأن زيد متوقّفاً عليه، لأنّ كون الجعل جعلاً بشأن زيد متوقّف علىٰ تحقّق كامل أجزاء موضوع المجعول والتي منها علمه بالجعل.

ويرد عليه: أنّنا نقصد بأخذ العلم بالجعل في متعلّق المجعول أخذ العلم بجعل (لم يقع فاصل بينه وبين كونه جعلاً بشأن زيد عدى العلم به) في متعلّق المجعول، أوقل: أخذ العلم بجعل لوعلم به لكان جعلاً

بشأنه في متعلّق المجعول. وبهذا ينتهي المحذور(١) بقي علينا أن نشير هنا

---

(١)أقول: إنّ هذاالوجه وهوأخذ العلم بالجعل شرطاً في موضوع المجعول وإن كان كافياً لعلاج مشكلة الدور، ومشكلة التهافت بين طبيعة العلم وطبيعة المعلوم، ومشكلة عدم قابليّة الحكم للوصول لتوقف العلم به على العلم به، ولكنّه لايكفي لعلاج مامضى نقله عن المحقّق النائيني (رحمه الله) من محذور لزوم تقدّم الشيء على نفسه في منظار الجعل، فالجاعل الذي يفرض العلم بالجعل مفروغاًعنه مسبقاً وبالتالي يفرض نفس الجعل مفروغاً عنه كيف يُنشيء الجعل مرة أخرى؟!.

نعم قدعرفت أنّ هذاالوجه في ذاته غير صحيح، إذالفراغ عن العلم بالجعل لايستلزم عداالفراغ عن المعلوم بالذات، وهو وجود الجعل في نفس العالم، لاالفراغ عن المعلوم بالعرض وهو ذات الجعل.

بقي علينا شرح الحال فيما أشار إليه أستاذنا الشّهيد (رحمه الله) من أنّ هذا الوجه ـ وهو حلّ الإشكال بأخذ العلم بالجعل شرطاً في المجعول ـ يمكن إسراؤه إلى مبناه هو (قدّس سرّه) في تصوير الجعل والمجعول.

فنقول: إنّنا تارةننساق مع التصوّر المعروف عن المحقّق النائيني (رحمه الله). من قياس القضايا التشريعيّة بالقضايا التكوينيّة، فكما أنّ في قولنا: النار محرقة تكون القضيّة الحقيقيّة الراجعة إلى القضيّة الشرطيّة صادقة من أوّل الأمر ولكنّ فعليّة الجزاء تتأخّر إلى حين فعليّة الشرط، كذلك وجوب الحجّ على تقدير الإستطاعة يثبت على شكل القضيّة الحقيقيّة والشرطيّة ويصبح الوجوب فعليّاً عند تحقّق الشرط، ولذا نرى أنّه حينما يقول المولى: (لله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلا) يثبت الحكم وفي نفس الوقت لاوجوب على الأفراد غير المستطيعين، وعند ماتتمّ الإستطاعة بشأن أحد يثبت الوجوب له، فالثاني نسمّيه بالمجعول والأوّل نسمّيه بالجعل. وحينئذٍ من الواضح صحّة الحلّ الذي قام به أستاذنا الشّهيد (رحمه الله) في المقام من افتراض أنّ العلم بالجعل أخذ في موضوع المجعول.

وأخرى لانقبل هذاالبيان ونرى قياس المقام بالأمور التكوينيّة قياساً مع الفارق، ففي الأمور التكوينيّة يتحقّق الجزاء في لوح الخارج بتحقّق الشرط، أمّا في باب الأحكام فلايتحقّق بتحقّق الشرط شيء لافي لوح الخارج، ولافي لوح نفس المولى، على مستوى الحبّ والبغض، أوعلى مستوى الإعتبار والجعل. أمّا عدم تحقّق شيء في لوح الخارج فواضح، لأنّ الأحكام ليست من الأمور الخارجيّة كالإحتراق، وأمّا عدم تحقّق إعتبار آخر فأيضاً ←

. . . . . .

واضح، إذ معنىٰ تحقّقه تعدّد الجعل وهوخلاف المفروض، وأمّا عدم تحقّقه في عالم الحبّ والبغض -بأن ينقدح حبّ وبغض للفعل يعتبر فعليّةً لحبّه أو بغضه للقضيّة الشرطيّة- فلوضوح أنّ فعليّة الحكم المجعول علىٰ نهج القضيّة الحقيقيّة غير مشروطة بعلم المولىٰ بتحقّق الشرط، ووضوح عدم إنقداح حبّ أوبغض جديدين عند عدم علم المولىٰ بتحقّق الشرط. نعم قديقال: أنّ هناك قضيّة تكوينيّة شرطيّة يتحقّق جزاؤها عند تحقّق شرطها، وهي أنّه لوعلم المولىٰ بتحقّق الأمر الفلاني لأحبّ تحقّق العمل الفلاني، فمتىٰ ماحصل الشرط وهوعلم المولىٰ بتحقّق ذاك الأمر تحقّق الجزاء. إلّا أنّ هذا خروج عن المقصود، فإنّ الحكم في عالم الحبّ والبغض عبارة عن حبّ القضيّة الشرطيّة حبّاً فعليّاً سواء تحقّق الشرط أولا وسواء علم المولىٰ بتحقّق الشرط أولا، وليس عبارة عن قضيّة شرطيّة شرطها هوالعلم بذاك الشرط وجزاؤها هوالحبّ.

إذن فالذي يتحقّق في باب التشريع عند فعليّة الشرط إنّما هو فاعليّة الحكم وطرفيّة المكلّف لذاك الحكم، لافعليّة الحكم بالمعنىٰ الدقيق للكلمة، وإن صحّ التعبير عن ذلك بفعليّة الحكم بنوع من المسامحة أوبافتراض مصطلح خاص، ولامشاحة في الإصطلاح.

أمّا المجعول بالمعنىٰ الدقيق للكلمة فهو لاينفكّ عن الجعل، فإنّه بالقياس إلىٰ الجعل كالوجود بالقياس إلىٰ الإيجاد، وكما أنّ الإيجاد والوجود خارجاً متّحدان كذلك الجعل والمجعول كماأفاده أستاذنا الشّهيد (رحمه الله).

وعلىٰ هذا الأساس قديقال: أنّ الحلّ الذي ذكره أستاذنا الشّهيد (رحمه الله) وإن كان يتمّ علىٰ مبنىٰ مدرسة المحقّق النائيني (رضوان الله عليه) ولكنّه لايتمّ علىٰ مبناه هو(رحمه الله)، إذ الجعل والمجعول -حسب مبناه- أحدهما عين الآخر خارجاً، فلاإثنينيّة في المقام كي نفترض أنّ العلم بالجعل أخذ في موضوع المجعول ونتخلّص من محاذير وحدة متعلّق العلم ومايترتّب علىٰ العلم، كما لانستطيع أن نفترض أنّ العلم بالجعل أخذ في موضوع فاعليّة الحكم وطرفيّة المكلّف للحكم، إذليس هذا مجعولاً للمولىٰ كي يستطيع أن يُدخل في موضوعه بيد التشريع شيئاً.

والجواب: أنّ الجعل والمجعول وإن كانا متّحدين خارجاً وليس الفرق بينهما إلّا بلحاظ جهة الإنتساب إلىٰ الفاعل أوالقابل تماماً كالإيجاد والوجود، إلّا أنّ هذا لايضرّ بتماميّة الحلّ الذي تبنّاه أستاذنا الشّهيد. توضيح ذلك: أنّه يتصوّر لربط المولىٰ للحكم بالعلم به معنيان:

المعنىٰ الأوّل: أن يقصد بذلك توقيف الجعل إبتداء علىٰ العلم بالمعنىٰ الحقيقي لكلمة التوقيف، وهذا يستحيل صدوره من الجاعل بماهوجاعل حتىٰ لوغضّ النظر عن المحاذير ←

إلى أنّه يتّضح بالإلتفات إلىٰ مسألة الجعل والمجعول مايرد علىٰ مامضىٰ من الوجه الأوّل من الوجهين البرهانيّين لاستحالة أخذ العلم شرطاً لمتعلّقه، من أنّه إن كان الحكم دخيلاً في حصول العلم به لزم الدور

السابقة، فإنّ الجعل عمل للجاعل والعامل يستحيل أن يجعل عمله بنفس هذا العمل متوقفاً (بالمعنىٰ الحقيقي للتوقف التكويني) علىٰ شيء، فقد يكون عمل فاعل مّا متوقفاً علىٰ شيء إبتداءً كتوقّفه على مقدّمات لولاها لما كان قادراً علىٰ ذاك العمل، أومتوقّفاً عليه بسبب تعجيز معجّز له عن ذاك العمل في فرض عدم ذاك الشيء ولوكان المعجّز نفس الفاعل، ولكن لايعقل كونه معجّزاً لنفسه عن ذلك بنفس هذا العمل كماهو واضح. إذن فهذا المعنىٰ خارج عن محلّ الكلام أساساً.

المعنىٰ الثاني: أن يقصد بذلك تضييق دائرة الحكم، فبدلاً عن أن يجعل وجوب الحجّ علىٰ مطلق المستطيع يجعله علىٰ المستطيع العالم، وهذا ليس إبتداءً توقيفاً للجعل علىٰ العلم بل تضييق وتحصيص للمفاد الذي جعله بالعلم، وهذا هومحلّ الكلام، وهذا التضييق والتحصيص يؤدّي قهراً إلىٰ توقّف المجعول علىٰ العلم - بناء علىٰ تصوّرات مدرسة المحقّق النائيني من افتراض مجعول يولد عند تماميّة الموضوع - وإلى توقّف طرفيّة المكلّف لهذا الحكم أوفاعليّة الحكم بالنسبة إليه - بناءً علىٰ تصوّرات أستاذنا الشهيد (رحمه الله) من أنّ مايولد بتماميّة الموضوع إنّما هوطرفيّة المكلّف للحكم أوفاعليّة الحكم بالنسبة إليه وليست فعليّة الحكم - ومن هنايتّضح أنّه لافرق جوهريّ في خصوص مانحن فيه يترتّب علىٰ الإختلاف بين المبنيين، فعلىٰ مبنى مدرسة المحقّق النائيني (رحمه الله) يكون المجعول أوفعليّة الحكم قد توقّف قهراً علىٰ ماضيّق المولىٰ دائرة الحكم به، فإذا فرض أنّ المولىٰ قدضيّق دائرة الحكم بالعلم بالمجعول وردت المحاذير السابقة، وإذا فرض أنّ المولىٰ قدضيّق دائرة الحكم بالعلم بالجعل لم يكن هناك محذور، وعلىٰ مبنى أستاذنا الشّهيد (رحمه الله) تكون طرفيّة العبد للحكم أوفاعليّة الحكم قد توقفت قهراً علىٰ ماضيّق المولىٰ دائرة الحكم به، فإن فرض أنّ المولىٰ قدضيّق دائرة الحكم بالعلم بطرفيّة العبد للحكم وفاعليّة الحكم وردت المحاذير السابقة، وإن فرض أنّ المولىٰ قدضيّق دائرة الحكم بالعلم بالجعل لم يكن هناك محذور.

ولايجعل المولىٰ إبتداءً فاعليّة الحكم أوطرفيّة المكلّف للحكم متوقّفة علىٰ العلم كي يقال: إنّ فاعليّة الحكم أوطرفيّة المكلّف له أمر قهريّ وليس تشريعيّاً تناله يدالمشرّع بماهومشرّع، وإنّما الذي يصنعه المولىٰ هوتضييق دائرة حكمه وتحصيصه ويترتّب على ذلك قهراً توقّف فاعليّة الحكم أوطرفيّة المكلّف له علىٰ ماضيّق المولىٰ دائرة الحكم به.

وإلّا لزم اللّغويّة.

فإنّ هذا يرد عليه: أنّنا نختار الشقّ الثاني أي عدم دخل الحكم -أعني المجعول- في حصول العلم به فلا يلزم الدور، ولكنّنا نفرض دخل الجعل في تحقّق العلم فلا تلزم اللغويّة أيضاً، فقد تصوّرنا بهذا أخذ العلم بالمجعول شرطاً للمجعول بلا لزوم محذور الوجه الأوّل من الوجهين البرهانيّين.

الوجه الثّاني: أن يؤخذ العلم بإبراز الحكم شرطاً في الحكم، كما يتّفق ذلك في الموالي العرفيّة، فيقول المولىٰ العطشان مثلاً: مَن سمع كلامي فليأتني بماء. وهذا الوجه لا حاجة فيه إلىٰ تصوير تعدّد الجعل والمجعول(١).

---

(١) أقول: قد عرفت أنّ المعتمد في مقام الإشكال علىٰ فرض وحدة متعلّق العلم وما يترتّب علىٰ العلم أمران: أحدهما: التهافت بين طبيعة العلم -التي تتطلب النظر إلىٰ المتعلّق وكأنّه مستقلّ عن العلم- وبين طبيعة المتعلّق الذي رُبط حسب الفرض بالعلم وأوقف عليه. والثاني: عدم قابليّة الحكم للوصول، لأنّ العلم به متوقّف علىٰ العلم بموضوعه، فإذا كان موضوعه هو العلم به توقّف العلم به علىٰ العلم بالعلم به، وهذا ما يعود إلىٰ الدور أو إلىٰ روح الدور أعني توقّف الشيء علىٰ نفسه.

ولا إشكال في أنّ الوجه الثاني المذكور في المتن باستطاعته أن يحلّ المحذور الثاني بلا حاجة إلىٰ رجوعه إلىٰ الوجه الأوّل أو إلىٰ روح الوجه الأوّل من التمييز بين الجعل والمجعول أو الجعل وفاعليّة الحكم، فحتّىٰ لو فرضنا أنّ الإبراز الذي يكون العلم به شرطاً في الحكم متعلّق بنفس ما يترتّب علىٰ العلم، فالمجعول مثلاً يترتّب علىٰ العلم بإبراز المولىٰ للمجعول، أو فاعليّة الحكم تترتّب علىٰ العلم بإبراز المولىٰ لفاعليّة الحكم، كان المحذور الثاني مرتفعاً، إذ لا يلزم من أخذ العلم بإبراز الحكم في موضوع الحكم عدا توقّف العلم به علىٰ العلم بالعلم بإبرازه الراجع إلىٰ توقّف العلم به علىٰ العلم بإبرازه، وهذا غير توقّف الشيء علىٰ نفسه، وكثيراً ما يتّفق توقّف العلم بشيء علىٰ العلم بإبرازه، فمثلاً فيما يخبر المخبر الثقة بقضيّة لا سبيل لنا إلىٰ معرفتها غير إخباره يكون علمنا بتلك القضيّة متوقّفاً علىٰ علمنا بإبراز المخبر لها.

إلّا أنّه قد يقال أنّ هذا الوجه لا يحلّ المحذور الأوّل إلّا بنفث روح الوجه الأوّل فيه، من التمييز ←

هذا تمام كلامنا في بيان وجهين للهروب عن إشكالات أخذ العلم بالحكم في متعلّق الحكم.

فلواتفق في الشريعة في بعض الموارد إختصاص الحكم بالعالمين بالحكم كما في مسألة الجهر والإخفات والقصر والإتمام ـ بناء على أنّ المستفاد من روايات الإجزاء فيها هو إختصاص الحكم بالعالم ـ يحمل ذلك على أحدّ هذين الوجهين.

مسلك متمّم الجعل

إلّا أنّ المحقّق النائيني (رحمه الله) سلك في بيان المهرب عن إشكال إستحالة موضوعيّة العلم بالحكم لمتعلّقه مسلكاً آخر، وهومسلك متمّم الجعل.

وحاصل رأيه في ذلك: إنّ الجعل ربما لايكون مطابقاً لغرض المولىٰ ووافياً بتمام الغرض، وذلك كما في مانحن فيه إذ لاإشكال في أنّ الغرض إمّا أن تعلّق بصدور الفعل من خصوص العالم بالحكم أوتعلّق

بين الجعل والفعليّة أوالجعل والفاعليّة، ذلك لأنّه لوغضّ النظرعن هذاالتميزلأمكن أن يقال باستحالة توقف الحكم علىٰ العلم بإبراز المولىٰ للحكم، لأنّ العلم بشيء يقتضي بطبيعته النظر إلىٰ ذاك الشيء وكأنّه مستقل عن العلم وغيرمتوقّف عليه، فابراز الحكم يجب أن يفرض مستقلاً عن العلم وغيرمتوقّف عليه، وهذا يعني ثبوت إبراز المولىٰ للحكم بغضّ النظرعن العلم بهذا الإبراز، وطبعاً إبراز المولىٰ للحكم فرع ثبوت الحكم واقعاً، إذن هذا يعني ثبوت الحكم واقعاً بغضّ النظرعن العلم بهذا الإبراز، بينما المفروض هوتوقّف الحكم علىٰ العلم بهذا الإبراز. وبتعبير آخر: إنّ توقّف الحكم علىٰ العلم بالإبراز يستدعي توقّف معلوله وهوالإبرازعلىٰ العلم بالإبراز، فقد أصبح متعلّق العلم وهوالإبرازمتوقفاً علىٰ العلم، وقدافترضنا إستحالته للزوم التهافت بين طبيعة العلم الذي يقتضي النظرإلىٰ المعلوم وكأنّه مستقلّ عنه وطبيعة المعلوم.

إذن نحن بحاجة إلىٰ نفث روح الوجه الأوّل من التميزبين الجعل والفعليّة أوالفاعليّة في هذاالوجه كي نقول: أنّ فعليّة الحكم أوفاعليّته توقّفت علىٰ العلم بإبراز المولىٰ للجعل.

بصدور الفعل من مطلق العالمين والجاهلين، ولكنّ جعله لايفي باختصاص الغرض بالعالم ولابالإطلاق، أمّا الأوّل فلما مضىٰ من استحالة أخذ العلم بالحكم شرطاً لذاك الحكم، وأمّا الثاني فلما مضىٰ من عدم تفرقة القوم (ومنهم المحقّق النائيني «رحمه الله») بين أخذ ا لعلم شرطاً أومانعاً، فيستحيل تقييد الحكم بالجهل أيضاً، وبالتالي يستحيل الإطلاق باستحالة التقييد، لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد في نظره (قدّس سرّه) تقابل العدم والملكة، فهذا الجعل مهمل لامطلق ولامقيّد، ومن هنا إحتجنا إلىٰ جعل آخر متمّم للجعل الأوّل لإفادة غرضه، فيجعل وجوب ذاك الفعل مرة أخرىٰ مقيّداً بالعلم بالجعل الأوّل أومطلقاً، فتحصل نتيجة تقييد الجعل الأوّل أو إطلاقه بتقييد الجعل الثاني أو إطلاقه، وهذان الجعلان لبّاً وروحاً جعل واحد لأنّهما مسوقان لغرض واحد. هذا ماذهب إليه المحقّق النائيني (رحمه الله).

ولنا حول هذا الكلام بحثان: أحدهما: بلحاظ الجعل الأوّل. وثانيهما: بلحاظ الجعل الثاني:

البحث الأوّل: في الكلام حول الجعل الأوّل، وقدأورد السّيّد الأستاذ علىٰ مامضىٰ نقله في ذلك عن المحقّق النائيني (رحمه الله) بإيرادين:

أحدهما: أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد وإن كان تقابل العدم والملكة، ففي جانب العدم أخذت مرتبة من قابليّة الوجود بانتفائها ينتفي ذلك العدم الخاص، لكن ليست القابليّة المأخوذة عبارة عن القابليّة الشخصيّة حتىٰ ينتفي بإنتفائها العدم الملحوظ في باب العدم والملكَة، بل هي قابليّة كلّيّة، ولذا ترىٰ أنّه يصدق علىٰ العبد كونه جاهلاً بحقيقة الباري تعالىٰ مع أنّ التقابل بين العلم والجهل تقابل العدم والملكة ويستحيل علم العبد بحقيقة الباري عزّ إسمه، والسبب في صدق الجهل

في المقام هوكفاية مطلق قابلّيته للعلم لصدق عنوان الجهل عليه، ولاحاجة في صدقه عليه إلىٰ قابليّته للعلم بشخص هذا الأمر، فكذلك نقول فيما نحن فيه بكفاية القابليّة الكلّيّة للتقييد في صدق الإطلاق، فإذا امتنع في مورد مّا التقييد لم يمتنع الإطلاق بل تعيّن الإطلاق.

وهذا الكلام من السّيّد الأستاذ (الذي جاء ذكره في تعليقته علىٰ المجلّد الأوّل من أجود التقريرات(١) وفي الدراسات) كان مبنيّاً علىٰ مبناه السابق من أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، وقد عدل بعد ذلك عن هذا المبنىٰ إلىٰ القول بأنّ التقابل بينهما تقابل التضادّ، وأنّ الإطلاق عبارة عن لحاظ عدم دخل القيد والتقييد عبارة عن لحاظ دخل القيد، فهما أمران وجوديّان متباينان. وعلىٰ أيّ حال فهذا الكلام منه في المقام خلط بين مبحثين لاعلاقة لأحدهما بالآخر، فأحدهما بحث إصطلاحي صرف، والآخر بحث علميّ واقعيّ.

توضيح ذلك: أنّ للفلاسفة إصطلاحاً في باب التقابل حيث سمّوا قسماً منه بتقابل التضاد، والقسم الآخر بتقابل السلب والإيجاب، والثالث بتقابل التضايف، والرابع بتقابل العدم والملكة. وقد ذكر في كلمات القدماء تقابل العدم والملكة، ووقع البحث بين المتأخرين في فهم مراد القدماء من هذا المصطلح، فذهب بعض إلىٰ أنّ القابلية المأخوذة في باب العدم والملكة قابليّة شخصيّة، وبعض آخر أنّها قابليّة كلّيّه، وليس هذا إلّا بحثاً في المصطلح لافي أمر واقعيّ، إذ من الواضح الذي لم يشك فيه أحد أنّ العدم المطلق، والعدم المقيّد بالقابليّة الكلّيّة، والعدم المقيّد بالقابليّة الشخصيّة، كلّها مقابل للوجود ولايمكن إجتماع

(١) ص١٠٤

واحد منها مع الوجود. وإنّما الكلام والبحث فيما هوالمصطلح عليه في باب العدم والملكة، فلو وردت آية أو رواية تدلّ علىٰ أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة بالمعنىٰ المصطلح عند الفلاسِفة، كان للتفتيش عن معنىٰ هذه الكلمة، والإستشهاد علىٰ كون الملكة المأخوذة ملكة كليّة بمثال العلم والجهل، لإطلاق هذا المصطلح عليهما في كلمات الفلاسفة، مجال.

ولكنّ الأمر ليس كذلك، وإنّما ينبغي البحث العلمي بالنسبة للإطلاق والتقييد عن أمر واقعيّ، وهوأن نرىٰ أنّه ماهي النكتة التي توجب سريان الطبيعة إلىٰ تمام أفرادها؟ هل هي العدم المأخوذ فيه القابليّة الكليّة، أوالشخصيّة، أوغير ذلك؟. وقدمضىٰ منّا في بحث المطلق والمقيّد أنّ نكتة السريان إنّما هي ذات عدم التقييد، وأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل السلب والإيجاب.

الثاني: أنّ الإهمال في الحكم محال، بل هو إمّا مطلق أومقيّد، وقد استنتج ذلك في تعليقته علىٰ المجلّد الأوّل من أجود التقريرات(١) من أنّ شوق المولىٰ لامحالة إمّا أن يكون متعلّقاً بخصوص صدور الفعل من العالم مثلاً أو بالمطلق، لابقسم خاص.

وهذا الكلام منه خلط بين باب الشوق وباب الحكم.

توضيح ذلك: أنّ الحكم غير الشوق كما اعترف به السيّد الأستاذ في إيراده علىٰ الشيخ الأعظم (قدّس سرّه)، حيث استدلّ الشيخ الأعظم علىٰ رجوع قيد الهيئة إلى المادة بأنّ المولىٰ إذا تصوّر شيئاً فإمّا أن لايشتاق إليه ولاكلام لنافي ذلك، أويشتاق إليه، وعلىٰ الثاني فإمّا أن يشتاق إلىٰ مطلق ذاك الشيء أو إلىٰ حصّة خاصّة منه، فعلىٰ

(١) ص ١٠٣

الأوّل يكون الحكم مطلقاً، وعلىٰ الثاني يكون الحكم مقيّداً لكنّ القيد رجع إلىٰ متعلّق الإشتياق. وأورد علىٰ ذلك السيّد الأستاذ بأنّ هذا الكلام لايثبت المقصود من رجوع قيد الهيئة في الأحكام إلىٰ المادّة، لأنّ الحكم غيرالشوق، وهذا التشقيق كان تشقيقاً في الشوق.

فإذا بنينا علىٰ أنّ الحكم غير الشوق قلنا في المقام: إنّ إستحالة الإهمال بماهوَ إهمال في باب الشوق لا تقتضي إستحالة الإهمال بماهو إهمال في باب الحكم، ففي باب الشوق يكون الإهمال محالاً في ذاته ولوفرض التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل التضاد بخلاف باب الحكم، فإنّ الشوق والحكم كلاهما مشتركان في كونهما من موجودات عالم النفس، إلّا أنّ الفرق بينهما أنّه في باب الحكم يمكن أن يفرض الإهمال وعدم الإطلاق والتقييد والإلتزام بلازم ذلك من عدم الإنطباق علىٰ مافي الخارج ـ بعد قطع النظرعن إشكال اللّغويّة ـ أمّا في باب الشوق فالإنطباق علىٰ مافي الخارج ذاتيّ له، ولايعقل تعلّق الشوق بالصورة الذهنيّة إلّا باعتبار إنطباقها في نظر المشتاق علىٰ مافي الخارج، إذن فلايعقل فيه الإهمال.

نعم بناءً علىٰ ماحقّقناه في بحث المطلق والمقيّد من أنّ التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب لايعقل الإهمال لكن لا لإستحالته هوبل لاستحالة ارتفاع النقيضين وعدم تصوير الإهمال. أمّا بناءً علىٰ مبنىٰ السيّد الأستاذ من كون التقابل بينهما تقابل التضاد فلدعوىٰ إمكان الإهمال في الحكم مجال واسع.

وعلى أيّ حال فيرد علىٰ ماأفاده المحقّق النّائيني (رحمه الله) في الجعل الأوّل من الإهمال ماعرفته من أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل التناقض دون العدم والملكة فلايتحقّق الإهمال.

البحث الثاني: في الكلام حول الجعل الثاني. قدعرفت ماذهب

إليه المحقّق النائيني (رحمه الله) من أنّ المولىٰ يتوصّل إلىٰ مطلوبه ـ من أخذ قيد العلم أوالإطلاق ـ بجعل ثانٍ مقيّد بالعلم بالجعل الأوّل أومطلق، ونورد علىٰ ذلك أمرين:

الأوّل: أنّا إذا التفتنا إلىٰ أنّ الذي يؤخذ في متعلّق المجعول هوالعلم بالجعل لم نحتج إلىٰ متمّم الجعل لماعرفت من أنّ هذا ممكن في الجعل الواحد، أمّا لولم نلتفت إلىٰ ذلك وتخيّلنا أنّ المجعول يتوقّف علىٰ العلم بالمجعول، أوقل: الحكم الفعليّ يتوقّف علىٰ العلم بالحكم الفعليّ، فتعدّد الجعل لايحلّ المشكل، وذلك لأنّ الجعل الأوّل كيف يصبح فعليّاً كي يكون العلم بفعليّته سبباً لفعليّة الجعل الثاني؟ هل يصبح فعليّاً حينما نعلم به، فالمهملة في قوّة الجزئيّة؟. أو يصبح فعليّاً مطلقاً أي حتى لولم نعلم به، فالمهملة في قوّة المطلقة؟. أولايصبح فعليّاً أصلاً؟. فإن فرض الأوّل فهوغير معقول إذ الجعل إنّما يصبح فعليّاً بفعليّة موضوعه بمعنىٰ تحقّق القيد المأخوذ فيه أوانطباقه بالإطلاق، والمفروض عدم شيء منهما، علىٰ أنّه لوصحّ ذلك إذن لم نحتج لحصر الفعليّة في دائرة العلم إلىٰ متمّم الجعل. وإن فرض الثاني فهوأيضاً غير معقول إذمع فرض عدم الإطلاق الذي هونكتة السريان لايعقل الإنطباق علىٰ تمام الأقسام، علىٰ أنّه لوصحّ ذلك لم نحتج في نتيجة الإطلاق إلىٰ متمّم الجعل. وإن فرض الثالث لم يمكن حصول العلم بمجعول الجعل الأوّل كي يتحقّق موضوع الجعل الثاني.

الثاني: أنّ الجعل الثاني وإن كان مطلقاً أو مقيّداً بالنسبة للجعل الأوّل لكنّه سيبقىٰ مهملاً بالنسبة لنفسه فقد يحتاج الىٰ متمّم الجعل، وهكذا الىٰ أن يتسلسل، والسلسلة وإن كانت تنقطع بمجرد الوصول الىٰ جعل يكون بالقياس الىٰ الجعل الذي قبله مطلقاً إذيكشف ذلك عن أنّ شوق المولىٰ بالنسبة للجعل الأخير غير مختص بالعالم إذ لوكان

مختصاً بالعالم لكان تتميم الجعل السابق ببيان نتيجة إطلاقه لغواً، لأنّ العلم بالجعل الأخير مساوق للعلم بسابقه، فمن كان جاهلاً بسابقه لايكون الحكم مجعولاً في حقه، فأي فائدة في بيان نتيجة إطلاقه؟ فالسلسلة في هذا الفرض تنقطع ولكن ماذا نصنع بفرض تعلّق غرض المولىٰ بتخصيص الحكم بالعالم بالحكم بقول مطلق أي بجميع جعوله فإنّه في هذا الفرض لاقاطع للتسلسل(١).

---

(١) أقول قديدّعىٰ أنّ وجدانيّة كون غرض المولىٰ قدتختص بالعالمين بالحكم يكفي في إشباعها فرض إختصاصه بالعالمين بماقبل الجعلين الأخيرين والذي يشكّل بروحه مع الجعل الأخير حكماً واحداً حسب الفرض، ولم يثبت إمكان تعلّق غرض المولىٰ بإختصاص الحكم بالعالم بكل الجعول كي نفتّش عن طريق لكيفية التوصل اليه، بل وحتىٰ لوثبت إمكان ذلك فليس من الضروري ثبوت إمكان توصل المولىٰ الىٰ غرضه. اللهم إلّا أن يكون المقصود من هذا الإشكال مجرّد المقايسة بين هذاالوجه المختار للمحقّق النائيني (رحمه الله) للتوصل الىٰ الغرض مع الهروب عن محاذير أخذالعلم بالحكم في متعلّقه، والوجه المختار لأستاذنا الشّهيدمن التفكيك بين الجعل والفعلية أوالفاعلية بأن يقال: أنّ الوجه المختار أعم وأشمل فلاحاجة للصيرورة الى هذاالوجه.

وهناك إشكال ثالث يمكن إيراده علىٰ المحقّق النّائيني (رحمه الله) وهوأنّ قاعدة عدم إمكانية وحدة متعلّق العلم وماترتب علىٰ العلم لاتختص بباب الجعول بل تشمل عالم التكوين بمافيها مرحلة الحب والبغض التي هي من مباديء الجعل ولكن قاعدة إستحالة الإطلاق بعين إستحالة التقييد خاصة بالاطلاق والتقييد الإصطلاحيين وهما الإطلاق والتقييد في عالم اللحاظ من جعل ونحوه، أمّا الحب والبغض (أوقل الشوق) فإمّا أن يتعلّق بصدور الفعل من خصوص العالم مثلاً، أوبما يشمل العالم والجاهل، ولامعنىٰ للإهمال فيه. وإذن فلوإستحال كون العلم بالشوق داخلا في موضوع الشوق تعين إطلاقه، وإلا لاستحال الشوق أصلاً، وعليه فالجعل علىٰ إهماله يكشف عن تعلّق الشوق بالمطلق ويجب إمتثاله ولاحاجة الىٰ متمّم الجعل ولايمكن إختصاص الحكم أوالشوق بخصوص العالم بينما الوجدان يقضي أنّ المولىٰ أحيانا يتعلّق غرضه باختصاص الحكم بالعالمين، إذن فهذا النوع من التفكير أولاً لاينتهي الىٰ فكرة متمّم الجعل، وثانياً يكون خلاف الوجدان، ولايكفي في إشباع هذاالوجدان أن يقال: أنّ بالإمكان أن يكون للمولىٰ شوقان شوق الىٰ صدور العمل من العبد وشوق الىٰ أن لايكون العبد مُلزماً بهذا ←

أخذ العلم مانعاً في متعلّقه

المقام الثاني: في أخذ العلم بالحكم مانعاً عن متعلّقه وجعل عدمه موضوعاً لذلك الحكم، وقد خلطوا بينه وبين أخذ العلم شرطاً في متعلّقه فساقوهما بمساق واحد، وبرهنوا في كليهما ببرهان واحد وإختاروا الإستحالة ومن هنا إتّجه الإشكال في أمرين:

الأوّل: ماأفاده الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) في مقام توجيه كلام الإخباريين القائلين بعدم جواز إتباع القطع الحاصل من طريق العقل، حيث ذكر الشيخ الأعظم (رحمه الله): أنّه من الممكن للإخباريين أن يدّعوا كون القطع الحاصل من طريق العقل مانعاً عن الحكم، فبحصول هذا القطع ينتفي الحكم، ولايلزم من ذلك الردع عن حجّيّة القطع الطريقي الذي هومحال.

والثّاني: رواية أبان المعروفة في دية أصابع المرأة حيث ورد أنّه قال: قلت لأبي عبدالله ـعليه السلامـ: ماتقول في رجل قطع أصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟ قال عشرة من الإبل قلت قطع إثنتين؟ قال عشرون قلت قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون قلت قطع أربعاً قال: عشرون قلت سبحان الله. يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون! إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرء ممن قاله ونقول

الفعل إلّا إذا كان عالماً بهذا الشوق فيخبر عن الشوق ويأمر من إطلع عليه بالعمل به فإن هذا كماترىٰ خروج عما نحن فيه.

هذا. وأمّا لوكان المحقّق النائيني (رحمه الله) يدّعي الإهمال حتىٰ في مرحلة الحب والبغض (ولاأظنّه يقول بذلك) إذن فمن الواضح أنّ في هذه المرحلة لامعنىٰ لإفتراض متمّم الجعل فيبقىٰ الإهمال الىٰ الأبد، وهذا في روحه يعني عدم الحب والبغض وعدم الشوق والتنفّر نهائياً.

الذي جاء به شيطان فقال مهلاً ياأبان هذا حكم رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ إنّ المرأة تعاقل الرجل الىٰ ثلث الدية فإذا بلغت الثلث رجعت الىٰ النصف ياأبان إنّك أخذتني بالقياس والسنّة إذا قيست محق الدين(١) فظاهر هذه الرواية أنّ أباناً كان قاطعاً بأنّ قطع الأصبع الرابع لايوجب تخفيف الدية ولذا قال: إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرء ممن قاله ونقول الذي جاء به شيطان، فالإمام (عليه السلام) ردعه عن هذا القطع بكونه حاصلاً من القياس وأنّ السنّه إذا قيست محق الدين، فهذا الحديث أيضاً نظير كلام الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) في جعل القطع مانعاً عن الحكم.

و وجّه المحقّق النّائيني (رحمه الله) هذه الرواية وكلام الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) بمسلكه الذي مضىٰ من التقييد بواسطة متمّم الجعل، والسيّد الأستاذ سجّل الإشكال علىٰ الشيخ الأعظم وأمّا الرواية فردّها. بضعف السند، وبالنقاش في دلالتها بأنّ من المحتمل أن أباناً لم يكن حصل له القطع بالحكم وإنّما حصل له الظن(٢).

أقول: التحقيق أنّ هذه الرواية أجنبية عما نحن فيه من مانعية

---

(١) الوسائل ج١٩ باب ٤٤ من أبواب ديات الاعضاء ح ١ ص ٢٦٨.

(٢) جاء في مصباح الأصول النقاش في هذه الرواية أوّلاً: بضعف السند وثانيا: بأنّه لادلالة علىٰ كون أبان قاطعاً بذلك فلعله كان مطمئناً به وتعجبه وقوله (كنّا نقول من جاء به شيطان) لايدل علىٰ أكثر من ذلك وثالثاً: بأنّ الإمام ـ عليه السلام ـ (علىٰ تقدير فرضه قاطعاً) قدأزال قطعه ببيان الواقع لاأنّه ردعه عن العمل بقطعه مع فرض بقاء القطع علىٰ حاله.

أقول: إشكال ضعف السند غريب في المقام فإنّ سنده واضح الصحّة وهوكما جاء في الوسائل مايلي: محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن أبيه وعن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبان بن تغلب ورواه الشيخ بأسناده عن الحسين بن سعيد عن محمد ابن أبي عمير ورواه الصدوق باسناده عن عبد الرحمن بن الحجاج مثله.

القطع عن الحكم فإنّ كون القطع مانعاً إنّما يتصور فيما إذا كان الحكم ثابتاً في الواقع لكنه كان مقيّداً بعدم القطع عن هذا الطريق وأمّا في مورد الرواية فالمفروض فيها عدم ثبوت الحكم الذي تخيّله أبان سواء قطع هو بثبوته أولا فإنّ المرأة ـ حسب مافي هذه الرواية ـ تعاقل الرجل في الديّة الىٰ الثلث وبعد ذلك ترجع ديتها الىٰ النصف وببالي إن لم تختّي الذكرة ـ أنّي ذكرت هذا البيان للسيّد الأستاذ فعدل عن فرض كون الرواية واردة فيما نحن فيه.

وعلىٰ أيّ حال فهذه الرواية لا تنطبق علىٰ مسألة أخذ القطع مانعاً عن متعلقه اصلاً(١) وإنّما تنطبق على الردع عن حجّيّة القطع الطريقي، أو سلب القطع من نفس أبان تكويناً، أو بيان أنّه لم يكن ينبغي له حصول القطع بذلك لأنّ دين الله لايصاب بالعقول وأنّ القياس يمحق الدين.

(١) لايخفى أنّ من يحمل هذه الرواية علىٰ أخذ القطع القياسي مانعاً عن متعلّقه ليس مقصوده كون القطع القياسي دائماً مطابقاً للواقع في حد ذاته إلّا أنّه يمنعه ويفنيه فإن هذا واضح البطلان، وإنما مقصودة من مانعية القطع القياسي هوأنّه لوكان الحكم الذي قطع ثابتاً في نفسه فقد زال بهذا القطع، وصدق هذه القضية الشرطية في مورد الرواية لاينافي عدم صدق الشرط فيه كي يجعل إنتفاء الحكم من أصله في مورد الرواية دليلاً علىٰ كون الرواية أجنبيّة عمانحن فيه.

ولعل مقصود أستاذنا الشّهيد (رحمه الله) مجرد بيان أنّ الرواية لادلالة فيها علىٰ مانعية القطع القياسي عن الحكم مادمنا نعلم أنّ المفروض في مورد الرواية إنتفاء الحكم من أصله، ولعل حمل المحقّق النّائيني (رحمه الله) للرواية علىٰ مانعية القطع من الحكم كان لأجل علاج ماقديفهم منه من الردع عن القطع الطريقي الناشيء من القياس فبما أنّ الردع عن القطع الطريقي مستحيل كان هذا قرينة عند المحقّق النائيني علىٰ إرادة مانعية القطع القياسي التي يمكن تحقيقها في رأي المحقّق النّائيني بمتمّم الجعل. ولكن يرد عليه عندئذٍ: أنّ صرف الرواية. عن الردع عن القطع الطريقي لايحصر أمر الرواية بالحمل علىٰ مانعية القطع القياسي، ولايوجب ظهورها في ذلك، بل يمكن حملها علىٰ إرادة إفناء قطع ابان تكويناً، أومجرد بيان أنّ هذا القطع لم يكن في محلّه.

وأمّا كلام الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) فتصحيحه يكون بتحقيق أصل المطلب وبيان عدم إستحالة أخذ القطع بالحكم مانعاً عن متعلقه وأنّ قياسه بأخذ القطع شرطاً لمتعلّقه قياس مع الفارق وشرح الكلام في ذلك: أنّ أخذ القطع بالحكم مانعاً عن متعلّقه يتصور بوجهين:

الأوّل: أخذ القطع بالجعل مانعاً عن المجعول وقد عرفت أنّ أخذ القطع بالجعل شرطاً للمجعول ممكن فضلاً عن أخذه مانعاً.

الثاني: أخذ القطع بالمجعول مانعاً عنه والتحقيق أنّ هذا أيضاً مما لاإستحالة فيه ولايأتي هنا شيء من الإشكالات التي مضىٰ ذكرها في أخذ القطع بالحكم شرطاً لمتعلّقه وهي أربعة:

الأوّل: الدور ببيان أنّ العلم بالحكم متوقف علىٰ الحكم، فلو أخذ في موضوعه وتوقف الحكم عليه لزم الدور. وأنت ترىٰ أنّ هذا الإشكال لايرد في المقام إذ لوسلّم توقف العلم بالحكم علىٰ نفس الحكم فمن الواضح أنّ عدم العلم بالحكم لايكون متوقفاً عليه(١).

الثاني: لزوم التهافت بين طبيعة العلم وطبيعة المعلوم، إذ العلم إنّما يكشف عمّا فرض ثبوته بقطع النظر عنه بينما الحكم المشروط بالعلم ليس ثابتاً بقطع النظر عن العلم، ومن الواضح أنّ هذا الوجه أيضاً لايأتي في المقام، إذ الحكم مشروط هنا بعدم العلم لابالعلم، فاذا علمنا بهذا الحكم المشروط كان هذا الحكم ثابتاً بقطع النظر عن العلم ولا تكون طبيعته متنافيه مع طبيعة العلم.

---

(١) وبهذا يبطل أيضاً إشكال تقدم الشيء علىٰ نفسه في منظار الجعل المنقول عن المحقّق النائيني (رحمه الله) ونحن لانقبل فكرة كون النقيضين في رتبة واحدة وكون إنقسام الحكم الىٰ فرض العلم به وعدمه من الانقسامات اللاحقة لو إستلزم كون العلم بالحكم متأخراً عن الحكم لايستلزم كون عدم العلم به أيضاً متأخراً عنه فإن تأخّر الإنقسام لايستلزم تأخّر كلا القسمين.

الثالث: ثبوت المحرّك المولوي بقطع النظر عن ثبوت الحكم لأنّ موضوعه هوالعلم بالحكم، وهذا العلم كاف في التحريك سواء ثبت الحكم أو لا، ولو ثبت الحكم لم يزد في التحريك شيئاً إذ هونفس الحكم الذي أخذ إنكشافه مفروغاً عنه في مرحلة موضوعه لاحكم آخر. وهذا الوجه أيضاً لاإشكال في عدم جريانه في المقام لأنّ موضوع الحكم هنا عدم العلم وليس العلم حتىٰ تتمّ المحركيّة المولوية في مرحلة الموضوع.

الرابع: لزوم الدور في مرحلة الوصول لأنّ العلم بالحكم متوقف علىٰ العلم بموضوعه الذي هوالعلم بالحكم علىٰ الفرض، فالعلم بالحكم يتوقف علىٰ العلم بالعلم بالحكم وهذا يوجب الدور أو ماهو روح الدور من توقف الشيء علىٰ نفسه، لأنّ العلم بالعلم أمّا هوعين العلم الأول كما هوالصحيح، أو متوقف عليه كما مضىٰ بيانه.

وهذا أيضاً لايأتي في المقام كما هو واضح لأنّ موضوع الحكم هنا هوعدم العلم به عن طريق العقل مثلاً، وهو غير العلم وغير متوقف علىٰ العلم فلايلزم الدور ولا توقف الشيء علىٰ نفسه.

وهنا وجهان آخران لتوهم الإستحاله يختصان بفرض مانعية العلم عن الحكم ولايشملان فرض شرطيته له.

الأول: أنّ الحكم إنّما يجعل لكي يكون محرّكاً بالوصول، وفي مانحن فيه قدخنق وصوله ومحركيته في مهده، لأنّ موضوعه هوعدم العلم به، فبمجرد وصوله ينتفي بانتفاء موضوعه.

وهذا الإشكال إنّما يتوهم و روده فيما لوفرض مطلق العلم بالحكم مانعاً عنه دون علم خاص به كالعلم الناشيء من طريق العقل مثلاً، و إلّا لكان الحكم قابلاً للوصول بغير ذاك الطريق.

والواقع إنّه حتىٰ لوفرض مطلق العلم بالحكم مانعاً عنه لايرد هذا

الإشكال، وذلك لإمكان وصول الحكم بحجّة شرعية غير علمية(١)، نعم لوأخذ مطلق وصوله ولو بحجّة شرعية مانعاً عنه ثبت الإشكال.

الثاني: أنّه لوأخذ عدم حصول العلم عن طريق العقل مثلاً موضوعاً للحكم، لزم عدم إمكان وصول هذا الحكم الىٰ من علم بالحكم عن هذا الطريق، فيكون جعل هذا الحكم بشأن هذا الشخص مستحيلاً، نظير إستحالة جعل الحكم في حق المتجرّي بماهو متجرٍّ لإستحالة وصوله اليه.

والجواب: أولاً: إنّ الحكم إنّما يشترط فيه قابلية الوصول الىٰ من جعل في حقه ويكون موضوعاً له، ومن علم بالحكم عن طريق العقل ليس موضوعاً له حسب الفرض، وإنّما جعل الحكم بشأن غيره، وهوقابل للوصول الىٰ من جعل له هذا الحكم، وهذا بخلاف الحكم المجعول علىٰ المتجرّي بعنوان التجرّي فإنّ موضوعه هونفس المتجرّي المفروض عدم إمكان وصول الحكم اليه.

وثانياً: أنّه إذا أخذ العلم بشخص الحكم مانعاً عن ذلك الحكم إستحال تحقيق المانع في الخارج، فلايبقىٰ مورد للاشكال بعدم إمكانيّة وصول الحكم الىٰ من جعل في حقه وذلك، لأنّ شخص هذا الحكم متقوم بعدم العلم به وعدم العلم به لايجتمع مع العلم به كماهو واضح(٢).

---

(١) طبعاً من دون أن تقوم تلك الحجّة مقام القطع الموضوعي في مانعيّته عن الحكم.

(٢) أمّا لولم يفرض أن المانع هوالعلم بشخص هذا الحكم، بل فرض أن المانع هوالعلم بالجامع بين الحكم المقيّد بعدم العلم وغير المقيّد به، فهذا خروج عما نحن فيه من أخذ العلم بالحكم مانعاً عن متعلّقه، وهذا الفرض أيضاً معقول ولايرد عليه لزوم عدم وصول شخص الحكم المقيّد بعدم العلم الىٰ من جعل في حقه، وذلك لمكان الجواب الأول فحسب، وهوأنّ اللازم في الحكم إنّما هوقابليته للوصول الىٰ من جعل في حقه، لاالىٰ غيره، وتلك القابلية ثابتةٌ هنا.

لايقال: إذا كان حصول هذا المانع مستحيلاً في الخارج فلافائدة في أخذه مانعاً.

فإنّه يقال: إنّ إستحالة حصوله في الخارج إنّما نتجت من أخذه مانعاً وهذا بنفسه هوفائدة المانعية.

هذا تمام الكلام في معقوليّة أخذ القطع بالحكم مانعاً عنه. أمّا إنّ مقالة **الأخباريين** يمكن توجيهها بالحمل علىٰ هذا الوجه أو لا، فهذا ماسنبحثه في بعض الأبحاث الآتية (إنشاءالله).

أقسام الظن

وفي ختام البحث عن أقسام القطع التي عرفتها نبحث عن مدىٰ تصور تلك الأقسام في الظن:

إنّ التقسيمات الماضية للقطع كانت باعتبارات ثلاثة:

الأوّل: إنقسامه الىٰ طريقي وموضوعي علىٰ وجه الصفتية وعلىٰ وجه الكاشفية، وقدعرفت الوجوه الصحيحة لتصوير هذا التقسيم للقطع. أمّا الظن فلاإشكال في تصوّر طريقيته وكذلك فرض أخذه موضوعاً بماهو صفة، أمّا موضوعيته بنحو الكاشفية فتتصور أيضاً بناءً علىٰ تفسير تقسيم الموضوعي الىٰ الصفتي والطريقي، باعتبار عنوان (له) وعنوان (فيه)، فإنّ الظن أيضاً مشتمل علىٰ هذين العنوانين كالقطع، وأمّا بناء علىٰ التفسير الآخر وهوكون الموضوعي الصفتي مالوحظ فيه بعض لوازمه، والموضوعي الطريقي مالم يلحظ فيه ذلك فهذا التقسيم متصوّر في الظن الذي يكون حجّة شرعاً ولايجري بالنسبة للظن الذي لايكون حجّة شرعاً إلّا بتأويل.

توضيح ذلك: أنّه إن أريد بأخذ الظن الذي ليس حجّة موضوعاً لحكم بماهو كاشف أخذه موضوعاً بماله من الكشف الشرعي، فهذا

خلف فرض عدم حجّيته، وإن أريد بذلك أخذه موضوعاً بماله من الكشف التكويني الناقص، قلنا: هل المراد أخذ كشفه الناقص موضوعاً بماله من الحدّ العدمي، أي بشرط لاعن المرتبة الأعلىٰ من الكشف وهي مرتبة القطع، أوالمراد أخذ هذا المقدار من الكشف بدون دخل الحدّ العدمي في الحكم، فيكون الحكم مترتباً علىٰ القطع أيضاً، لأنّ ذاك المقدار من الكشف موجود فيه وإن كان ضمن كشف أقوىٰ؟ فإن أريد الأول رجع هذا الىٰ الظن الصفتي لأنّ الموضوع لم يكن متمحضاً في ذات الكشف وقدأخذ فيه بعض الصفات المقارنة وهوالحدّ العدمي. وإن أريد الثاني لم يكن ذلك أخذاً للظن موضوعاً، بل كان أخذاً للجامع بين الظن والقطع موضوعاً، وهذا ماقصدناه بكلمة التأويل.

أمّا إذا كان الظن حجّة شرعاً فأخذه موضوعاً بماهو كاشف من دون أن يرجع الىٰ أخذ الجامع بين القطع والظن بمكان من الإمكان، وذلك بأن يكون الموضوع الحجّيّة التعبدية، ومن المعلوم أنّ القطع ليس حجّة تعبداً(١).

الثّاني: إنقسامه الىٰ كونه تمام الموضوع أوجزء الموضوع. وهذا التقسيم كان متصوراً في باب القطع، أمّا في الظنّ فلاإشكال في أخذه تمام الموضوع، كما لاإشكال في أخذه جزء الموضوع عندمايكون الجزء الآخر شيئاً آخر غير متعلّقه، أمّا إذا فرض الجزء الآخر عبارة عن متعلّقه وجوداً أوعدماً فهناك فرق بين الظن الذي يكون حجّة شرعاً والظن الذي لايكون حجّة.

---

(١) وأمّا إذافسّرنا الموضوعيّ الطريقي بما أخذ موضوعاً بوصفه داخلاً في جامع الحجّة، والموضوعي الصفتي بما أخذ موضوعاً بخصوص ذاته فمن الواضح أن هذا التقسيم انما يجري في الظن الحجّة ولايجري في غيره.

ففي الظن الذي يكون حجّة نقول: أن من الممكن كون الموضوع مركباً منه ومن متعلّقه وجوداً، فالجزء الأول من الموضوع ثابت بالوجدان والجزء الثاني ثابت بالتعبد، ولكن لايمكن تركّب الموضوع منه ومن متعلّقه عدماً، لأنّ هذا الموضوع يستحيل وصوله الىٰ المكلف، إذلوكان الظنّ حجة فكيف يتصور ثبوت عدم متعلّقه عند المكلّف؟! ولوفرض قيام حجّة شرعية لدىٰ المكلّف غير هذا الظنّ علىٰ عدم متعلّقه وقع التعارض بينها وبين هذا الظنّ، وخرج هذا الظنّ عن كونه حجّة.

وفي الظن الذي لايكون حجّة نقول: من الممكن كون الموضوع مركباً منه ومن متعلّقه وجوداً أو عدماً لإمكان وصول الموضوع بكلا جزئيه الىٰ المكلف أمّا الجزء الأوّل وهوالظن فبالوجدان وأمّا الجزء الثّاني، فإن كان عبارة عن متعلّق الظن وجوداً فيمكن أن يصل بأحد أمرين:

الأوّل: قيام حجّة شرعية علىٰ طبق ذلك الظن.

والثّاني: ثبوت حكم شرعي علىٰ فرض مخالفة ذلك الظن للواقع، فيتشكل عندئذٍ علم إجمالي بفعلية ذلك الحكم أوالحكم المترتب علىٰ الظن.

وإن كان عبارة عن متعلّق الظن عدماً فدائماً يتشكل علم إجمالي بصحّة متعلّق الظن أوفعلية الحكم المترتب علىٰ الظن، فإن قامت حجّة شرعية علىٰ خلاف ذلك الظن ثبت ظاهراً الحكم المترتب علىٰ الظن، وإلّا كفىٰ في وصوله نفس ذاك العلم الإجمالي.

الثالث: إنقسام الموضوعي الىٰ كونه موضوعاً لخلاف متعلّقه أوضده أومثله أونفسه وقدعرفت بالنسبة للقطع ماأمكن منها ومالم يكن وأمّا بالنسبة للظن فتارة يقع الكلام في الظن الذي يكون حجّة ـ فلاإشكال في جعله موضوعاً لخلاف متعلّقه كالقطع، ويستحيل جعله

موضوعاً لضد متعلّقه كالقطع، لوقوع التهافت بين حجّيّته والحكم المترتب عليه، وأمّا جعله موضوعاً لمثل متعلّقه فبمكان من الإمكان كما قلنا بإمكانه في باب القطع، بل الإمكان هنا أوضح لأنّ برهان المحقّق النائيني (رحمه الله) على الإستحالة لوتمّ هناك لايأتي هنا، وهوكون النسبة بين الحكمين عموماً مطلقاً في نظر القاطع، فإنّ النسبة هنا بينهما عموم من وجه حتى في نظر الظّان، فإنّ الظّان يحتمل خطأ نفسه، وأمّا جعله موضوعاً لنفس متعلّقه شرطاً فمحال كالقطع لنفس ما كان مختاراً في باب القطع من الوجهين:

(الأوّل): لزوم التهافت بين الطبيعتين فإنّ طبيعة الظن هوالكشف الناقص عن شيء يُرى ثبوته مستقلاً عن الظن وبقطع النظر عنه.

(والثاني): أنّ العلم بالحكم متوقف على العلم بموضوعه الذي هوالظن بالحكم حسب الفرض، والعلم بالظن بالحكم هونفس الظن لأنّ الظن من المعلومات الحضورية لدى النفس ولاأقل من كونه متوقفاً على الظن بالحكم كتوقف العلم بالمحسوسات على الاحساس، فلزم كون العلم بالحكم معلولاً للظن بالحكم بلاواسطة، أوبواسطة العلم بالظن، وقدلزم من ذلك العلم باجتماع الضدين وهما الظن والعلم. وأيضاً الظن بالحكم متوقفٌ على الظن بموضوعه الذي هوالظن بالحكم، فالظن بالحكم متوقف على الظن بالظن، والظن بالظن محال، أمّا أوّلاً فللزوم الدور أوالتسلسل أوخلل بالدماغ الذي هوخارج عن محل الفرض، وأمّا ثانياً فلأنّ الظن من المعلومات الحضورية لدى النفس فلايمكن الشك فيه. ويأتي تصوير التسلسل في جانب العلم بالظن أيضاً.

وإن شئت فقل: أنّ جامع التصديق بالحكم متوقف على جامع التصديق بالموضوع، والأول امّا أن يفرض في ضمن القطع بالموضوع أوفي ضمن الظن به، فهناك صور أربع وكلها محال لمختلف الإشكالات

كلزوم توقف الشيء علىٰ نفسه وغير ذلك الواردة علىٰ مختلف الصور كمايظهر بالتأمل ولعل الاشكال هنا أشدّ من بعض الجهات من الاشكال في أخذ العلم شرطاً لمتعلّقه.

وأمّا جعله مانعاً عن متعلّقه فغير ممكن بخلاف القطع، والفرق بينهما أنّ في باب القطع ربما يتعلّق غرض المولىٰ بثبوت الحكم علىٰ غير القاطع بشخص الحكم المجعول، إمّا لعدم المقتضى بالنسبة للقاطع بشخص الحكم، أولوجود المانع عن الجعل في حقه فيقيّد الحكم بعدم القطع بشخصه حتىٰ يفيد إستحالة تحقّق القطع المانع أمّا بالنسبة للظن الذي جعله حجّة فكان بامكانه التوصل الىٰ غرضه بعدم جعله حجّة فجعله أولاً حجّة ثم أخذ الظن الذي يكون حجّة مانعاً ليس إلّا تبعيداً للمسافة(١).

وأمّا الظن الذي لايكون حجّة ـ فلاإشكال في جعله موضوعاً لخلاف متعلّقه. وأمّا جعله موضوعاً لضد متعلّقه فذهب المحقّق الخراساني (قدّس سرّه) الىٰ إمكانه بخلاف باب القطع، لإنحفاظ مرتبة الحكم الظاهري في المقام وهي الشكّ، فيجمع بين الحكم المظنون والحكم المترتب علىٰ الظن بلاإشكال.

وأورد عليه المحقّق النائيني والسّيّد الأستاذ بأنّ الجمع بين الحكمين لايتمّ بمجرد إنحفاظ الحكم الظاهري، وإنما يتمّ إذا كان أحدهما ظاهرياً والآخر واقعياً، أمّا فيما هوالمفروض من أخذ الظن موضوعاً لحكم واقعي فلايمكن الجمع.

وهذا الاشكال منهم متين علىٰ مبناهم في باب الجمع بين الحكم

---

(١) هذا فيما إذا أخذ الظّن الحجّة بما هوظن حجّة مانعاً، أمّا إذا أخذ ذات الظنّ الذي يكون حجّة مانعاً فلايأتي فيه هذا الكلام.

الظاهري والواقعي.

نعم يبقىٰ هنا إستدراك وهوأنه يمكن جعل الظن موضوعاً لضد متعلقه بنحو الشرطية، بشرط أن يكون الظنّ جزء الموضوع ويكون جزءه الآخر عبارة عن عدم متعلّقه، إذمع فرض كون الموضوع خصوص الظن المخالف للواقع لايأتي إشكال إجتماع الضدين لافي الواقع ولافي ظن المكلّف. وهذا الحكم الذي هوضد متعلّق الظن قابل للوصول الىٰ المكلف بدليل شرعي يكون حجّة مع الظن بالخلاف أوبنفس العلم الاجمالي الذي يتولد من جعل ذلك الحكم علىٰ خصوص الظن المخالف، فمثلاً لوجعل الظن بوجوب الصلاة بقيد المخالفة موضوعاً لاستحبابها يحصل للمكلف علم إجمالي بوجوب الصلاة أواستحبابها، وبالتالي يعلم باصل مطلوبيتها.

وأمّا جعله موضوعاً لمثل متعلّقه فبمكان من الامكان، بل الامكان هنا أظهر من الامكان في باب القطع وفي باب الظن الذي يكون حجّة، إذلابرهان المحقّق النائيني (رحمه الله) علىٰ الاستحالة يأتي في المقام وهوكون النسبة بين الحكمين عندالقاطع عموماً مطلقاً، ولابرهان السيّد الأستاذ يأتي في المقام وهولزوم اللغوية، لتمامية المحرّك المولوي في المرتبة السابقة، وذلك لأن المفروض في المقام عدم حجّيّة الظن فلم يتم المحرّك، نعم يأتي هنا مامضىٰ من البرهان الثالث هناك، وأمّا البرهان الرابع فيأتي هنامن ناحية أن الحكم الأول لايمكن تخصيصه بغير فرض الظنّ به علىٰ مبناهم من إستحالة أخذ الظن بالحكم مانعاً عن متعلّقه، وأمّا تخصيص الحكم الثاني بغير فرض المصادفة فلامانع منه هنا، إذ ربما يصل بقيام حجّة شرعيّة علىٰ عدم المصادفة(١).

---

(١) لايخفىٰ أنّه إذا أمكن تخصيص أحد الحكمين بطل البرهان الرابع، حيث يلتزم في ←

وأمّا جعله شرطاً لمتعلقه فلايمكن لعين مامضىٰ من الوجهين.

وأمّا جعله مانعاً عن متعلقه فبمكان من الامكان كالقطع، للفرق بينه وبين الظن الذي يكون حجّة، لأن الظن الذي يكون حجّة كان في الممكن نفيه خارجاً بعدم جعل الحجّيّة، فجعله حجّة ثم جعل الظن الحجّة مانعاً عن الحكم تطويل للمسافة. وأمّا ذات الظن فلايمكن للمولىٰ بماهو مولىٰ نفيه خارجاً إلّا بجعله مانعاً.

هذا تمام الكلام في أقسام الظن، وإنّما تعرضنا لهذا البحث مع أنّه لم يقع مثل هذه التقسيمات في الشريعة تأسّياً بالشيخ الأعظم (قدّس سرّه) حيث تعرّض لذلك في ذيل مبحث أقسام القطع.

مقابله بتخصيص أحد الحكمين دون الآخر، ولايلزم من ذلك الترجيح بلامرجح، لأنّ المفروض عدم إمكانية تخصيص الحكم الآخر، فتخصيص ما أمكن تخصيصه ليس ترجيحاً بلامرجح، وهوكاف في رفع اشكال اجتماع المثلين، إذن فلوكنّا نحن والبرهان الرابع في المقام لكانت النتيجة أنّه لامانع من جعل الظن بالحكم موضوعاً لمثل الحكم، بشرط أن يكون الموضوع خصوص الظن المخالف للواقع، إذفي فرض المخالفة لايتمّ البرهان، أمّا في فرض المصادفة فلايمكن جعله موضوعاً لمثل الحكم، للزوم اجتماع المثلين الذي هوغير ممكن حسب ماهوالمفروض.

بحث القطع

الموافقة الالتزامية

١ - وجوب الالتزام .

٢ - مانعية وجوب الالتزام عن جريان الاصول .

٣ - آراء الاعلام في المسألة .

الموافقة الإلتزاميّة

الأمر الرابع ـ في أنّ القطع كمايستدعي الموافقة العمليّة هل يستدعي أيضاً الموافقة الإلتزاميّة أولا؟

تعرّض الأصحاب (قدس اللّه تعالى أسرارهم) في المقام لمسألة الموافقة الإلتزامية (وهي عمل إختياريّ قلبيّ بمعنى عقد القلب وخضوع الجنان للحكم)، وذلكَ كمقدمة لمعرفة ماإذا كان وجوب الموافقة الإلتزاميّة مانعاً عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي حينما لايوجد مانع من ناحية المخالفة العمليّة، كما في موارد دوران الأمر بين المحذورين، وموارد إثبات الأصول للتكيف الإلزامي مع العلم الإجمالي بخلافه، كما في مستصحبي النّجاسة مع القطع بطهارة أحدهما. فيقع الكلام في جهتين:

وجوب الالتزام

الجهة الاولىٰ: في تحقيق حال وجوب الموافقة الإلتزاميّة وعدمه.

إنّ تصو ير وجوب الموافقة الإلتزاميّة يكون بأحد وجوه:

الوجه الأوّل - إفتراض أنّ الحكم الشرعي موضوع لحكم العقل بانصياع القلب له بالإلتزام والخضوع النفسي، كما هو موضوع لحكم العقل بوجوب الإمتثال، فهما حكمان عقليان عرضيان، الثاني منهما -وهو وجوب الإمتثال- مشروطٌ عندالأصحاب القائلين بقاعدة قبح العقاب بلابيان بالوصول، والأوّل منهما -وهو وجوب الإلتزام- يمكن افتراض اشتراطه بالوصول أيضاً أوافتراض عدم اشتراطه بذلك، والثاني منهما خاص بالتكاليف الإلزاميّة المتوجهة الى المكلّف، بينما الأوّل منهما يشمل الأحكام الترخيصيّة والأحكام المتوجّهة إلى شخص آخر، فعلى الرّجال مثلاً أن يلتزموا قلباً بالأحكام الخاصّة بالنّساء وكذا العكس.

الوجه الثّاني - أيضا هو إفتراض أنّ للعقل حكمين تجاه الحكم الشرعي. وهما: وجوب الإمتثال بالأركان و وجوب الإلتزام بالجنان، الاّ أنّه يفترض وجوب الإلتزام في طول وجوب الإمتثال، أي إنّ العقل

يحكم بوجوب الإلتزام بالتكليف الّذي وجب امتثاله بماهو كذلك، فوجوب الإمتثال مأخوذ في موضوع حكم العقل بوجوب الإلتزام، إذن فلامورد لوجوب الإلتزام بالنّسبة للأحكام التّرخيصيّة أو الأحكِام المتوجّهة إلى إنسان آخر، ولا بالنّسبة لأيّ حكم غير منجّز كما في موارد دوران الأمر بين المحذورين مثلاً.

الوجه الثّالث ـ افتراض أنّ الموافقة الإلتزاميّة هي شقّ من شقّي امتثال الحكم أوسع مورداً من شقّه الآخر الّذي هوالعمل بالأركان، فشقّ العمل بالأركان خاص بالأحكام الإلزاميّة المتوجّهة إلى شخص هذا الإنسان، بينما شقّ الموافقة بالجنان يشمل ماعدا ذلكَ أيضاً. ووجوب الإلتزام بناءً على هذا الوجه لايمكن أن يشمل الحكم غير الواصل بناء على مشرب القوم القائلين بأنّ حكم العقل بوجوب الإمتثال متقوم بالوصول ومع عدمه تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الوجه الرّابع ـ أن يفترض أنّ وزان الموافقة الإلتزاميّة في التعبّديّات والتّوصّليّات هو وزان قصد القربة في التّعبّديّات، فكما أنّ قصد القربة دخيل في الغرض في التعبّديّات فلايصحّ العمل بدونه، كذلكَ قدتكون الموافقة الإلتزاميّة دخيلة في الغرض في التعبّديّات والتّوصّليّات فلايصحّ العمل بدونها.

وهذا الوجه لوتمّ لاختصّ وجوب الإلتزام بالحكم المنجّز، فهو من هذه الناحية أخصّ من الوجه الأوّل والثّالث غير المختصين بالحكم المنجّز، لكنّه في نفس الوقت أوسع من الوجه الثّاني الّذي كان أيضاً مختصّاً بالحكم المنجّز، وذلك لأنّ الوجه الثّاني لم يكن يأتي في موارد دوران الأمر بين المحذورين، لأنّ وجوب الإلتزام كان في طول التّنجّز ولا تنجّز في موارد دوران الأمر بين المحذورين، بينما هذا الوجه لوتمّ

أصبح المكلّف متمكّناً من المخالفة القطعيّة باختيار أحد الطّرفين مع ترك الإلتزام فقد خرج المورد عن الدّوران بذاك المعنىٰ(١).

الوجه الخامس: افتراض أنّ الإلتزام القلبي واجب شرعيّ مستقلّ في قبال سائر الواجبات الشرعيّة. وهذا متوقّف على ورود دليل شرعيّ على ذلك في الأحكام كما ورد في أصول الدّين، و يدور حينئذٍ سعة وضيقاً مدار مفاد ذاك الدّليل المفترض.

ومقصود الأصحاب (رضوان الله عليهم) ممّا جعلوه مداراً إثباتاً ونفياً في المقام هوالوجه الثّالث من هذه الوجوه دون غيرها. أمّا الوجه الخامس فواضح(٢)، وأمّا الأوّلان والرّابع فيظهر من التّأمل في كلماتهم أنّها غير مقصودة. ونحن نقتصر هنا على الإستشهاد بالقرائن الموجودة في كلام المحقق الخراساني (رحمه الله):

فقوله في الكفاية في أوّل هذا المبحث: (هل تنجّز التكليف بالقطع كما يقتضي موافقته عملاً يقتضي موافقته التزاماً...) ينفي إرادة الوجه الأوّل، فإنّ وجوب الإلتزام بناء على الوجه الأوّل حكم عقليّ في عرض التنجّز وليس شقّاً من شقّي التنّجز ولامترتّباً على التنجّز، فقوله:(هل تنجّز التكليف يقتضي...) إنّما ينسجم مع الوجه الثّاني الّذي يكون وجوب الإلتزام فيه حكماً عقليّاً مترتّباً على التنجّز، أو الثّالث الّذي يكون وجوب الإلتزام فيه شقّاً من شقّي التنجّز، أو الرّابع الّذي يكون الإلتزام فيه دخيلاً في الغرض فيتنجّز على العبد بتنجّز التكليف.

---

(١) أويجب الإلتزام بالجامع على احتمال يأتي في الجهة الثّانية.

(٢) لعل وجه الوضوح دعوى انه لامجال لتوهّم ورود دليل شرعيّ على ذلك. وعلى أيّ حال فالقدر المتيقّن عندي أنّ الأصحاب لم يقصدوا الوجه الرابع فإنّهم لم يتكلّموا في الوجوب الشرطيّ للإلتزام وإنّما تكلّموا فيما هومن سنخ الوجوب التكليفيّ.

ثمّ تصريحه (رحمه الله) في أثناء البحث بأنّ الموافقة الإلتزاميّة بناءً على وجوبها تجب حتىٰ في غير موارد وجوب الموافقة القطعيّة أو حرمة المخالفة القطعيّة ينفي الثّاني والرّابع، فإنّ الثّاني لايكون إلّا في مورد يتنجّز العمل بالأركان، والرّابع وإن كان يجري في مورد الدّوران بين المحذورين لكنّه لايكون في موارد الترخيص.

وقد أشكل (رحمه الله) على وجوب الإلتزام بالوجدان الحاكم بعدم ثبوت حق من هذا القبيل للمولى، بينما هذا الإشكال لامورد له على الوجه الرّابع الّذي يفترض فيه دخل الإلتزام في غرض المولى، فإنّ الوجدان غير مطّلع على ماله دخل في غرض المولى أوليس له دخل.

وأيضا عبّر (رحمه الله) بناء على وجوب الإلتزام بأنّ للحكم امتثالين وطاعتين إحديهما بحسب القلب والجنان والأخرىٰ بحسب العمل بالأركان، وهذا ـ كما ترىٰ ـ ظاهره تعدّد الحقّ فهو ينفي الرّابع، وعرضيّة الحقين فهو ينفي الثّاني.

وعلى أيّ حال فهذا الوجه الثّالث الّذي عليه مدار البحث عند الأصحاب نفياً أو إثباتاً الحق فيه هوالنّفي، وذلك لوضوح أنّ التّكليف لايدعو إلّا إلى ماتعلّق به وهو لم يتعلّق إلّا بالعمل، وحكم العقل بتنجّز التّكليف ليس إلّا ضماناً عقليّاً لتحقّق ما أراده التّكليف من التحرك ، إذن فالإلتزام غير مشمول لالتحريك التّكليف ودعوته إذ لم يتعلّق به، ولالحكم العقل بالتنجّز اذلم يكن داخلاً في تحريك التكليف كي ينجّزه العقل، فلو فرضنا حكم العقل بوجوبه فليس إلاّ حكماً جديداً غير داخل في صميم حكم العقل بتنجّز التكليف وليس شقّاً من شقّي وجوب الإمتثال.

و يرد على الوجه الأوّل والثّاني والثّالث الّتي تجمعها دعوىٰ حكم

العقل بحقّ الموافقة الإلتزاميّة للمولىٰ: ماذكره الأصحاب (رضوان اللّه عليهم) في المقام من أنّ الوجدان حاكم بانتفاء حقّ من هذا القبيل، وأنّ العبد الّذي امتثل بالأركان ولم يلتزم بالجنان لايستحقّ إلّا الثّواب.

و ينبغي أن يكون المقصود بذلكَ دعوىٰ أنّ العقل العملي الحاكم في تشخيص علاقات العبد والمولى الحقيقي يدرك عدم حقّ من هذا القبيل، لاالإستشهاد على المقصود بالنّسبة للعبد وخالقه بحالة العبيد والموالي الإعتياديّين، إذ يرد على ذلك أنّ مولويّة اللّه تعالى ذاتيّة و يستحيل أن تكون مجعولة، ومولويّة الموالي الإعتياديّين مجعولة و يستحيل أن يكون ذاتيّة، ودائرة الحقّ المجعول سعة وضيقاً تتبع دائرة الجعل، ولا تكون سعة دائرة جعله وضيقها دليلاً على سعة دائرة الحق الذّاتي وضيقها كماهو واضح.

و يرد على الوجه الرّابع: أنّه لايدلّنا برهان ولاوجدان على دخل الإلتزام في غرض المولىٰ، وحينئذٍ فإن أمكن أخذه في الخطاب دفعنا احتماله بالإطلاق، وإلاّ نفيناه بالبراءة و بالإطلاق المقامي.

بل نحن نقطع وفق عرفنا المتشرّعي وأُنسنا بمذاق الشارع بعدم دخل ذلك في غرضه(١)

و يردعلى الوجه الخامس: عدم ورود أيّ دليل شرعي يدلّ عليه.

---

(١) إذ لم ترد أيّ إشارة إلى ذلك من قريب أو بعيدفي كتاب أوسنّة رغم الإبتلاءبه.

مانعيّة وجوب الإلتزام عن جريان الاصول

الجهة الثّانية: في أنَّ وجوب الموافقة الإلتزاميّة لوسلّم فهل يمنع ذلك عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي حينما لايكون مانع عمليّ عن ذلك أولا؟.

وكان الجدير في منهجة البحث تأخير ذلك عن مبحث منجّزيّة العلم الإجمالي، لصعوبة بحث مانعيّة وجوب الموافقة الإلتزاميّة عن جريان الأصول قبل معرفة قواعد العلم الإجمالي، فهذا من تشويش الأبحاث. إلّا أنّنا قدبحثنا وفق ترتيب الكفاية ولهذا نتعرّض لهذا البحث هنا.

وعلى أيّ حال فقد وقع في كلماتهم تشويش في بيان وجه المانعيّة نشأمنه التشويش في الجواب على ذلك.

فقد جاء في الدراسات في بيان وجه المانعيّة أنّ جريان الأصل في الأطراف يستلزم المخالفة الإلتزاميّة تكويناً لاستحالة الإلتزام بشئ مع التعبّد بخلافه في تمام الأطراف. بينما هذا البيان ليس على ماينبغي، إذ المفروض أنّه لولا وجوب الموافقة الإلتزاميّة لجرت الأصول في الأطراف بلاأيّ منافاة بينها وبين الحكم الواقعي، وقد افترضنا الفراغ عن امكانيّة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي في مورد واحد، فما

معنىٰ تصور التنافي بين التزامين بشيئين غير متنافيين؟!(١).

فالّذي ينبغي أن يفترض في مقام تصوير المانعيّة ويجعل مصبّاً للبحث إثباتاً ونفياً إنّما هوالقول بأنّ جريان الأصل في الأطراف يستلزم الترخيص في المخالفة الإلتزاميّة. فلنفحص عن حال هذا التصوير للمانعيّة بناء علىٰ كل واحد من الوجوه الخمسة الماضية لفرضيّة وجوب الموافقة الإلتزاميّة:

أما على الوجه الأوّل - وهوكون وجوب الإلتزام وجوباً عقليّاً منفصلاً عن مسألة التنجّز والإمتثال إطلاقاً - فمن الواضح أنّ دليل الأصل إنّما يؤدّي إلى نفي التنجيز وضرورة الإمتثال، والمفروض أنّ هذا حكم عقليّ آخر أجنبيّ عن ذاك.

نعم لوكان هذا أثراً شرعيّاً للتكليف لأمكن أن يقال: إنّ الأصل النّافي للتكليف بناءً على تنزيليّته ينفي هذا الأثر (ونقصد بالتّنزيليّة هنا كون الأصل ناظراً إلى تمام الآثار، لاماوقع عليه الإصطلاح عند المشهور من لحاظ نوع للكشف فيه) ولكنّ المفروض أنّ هذا أثر عقليّ بحت والأصل التّنزيليّ إنّما يثبت أو ينفي الآثار الشرعيّة.

وأمّا على الوجه الثّاني -وهو كون الإلتزام حكماً عقلياً أخذ في موضوعه التنجّز ووجوب الإمتثال- فمن الواضح أيضا أنّ هذا لايصلح مانعاً عن جريان الأصول الّتي هي جارية لولاه، فان المفروض إنتفاء أيّ تنجيز أو وجوب إمتثال في الرّتبة السّابقة على وجوب الإلتزام، إذن لاموضوع لوجوب الإلتزام.

وأمّا على الوجه الثالث -وهو كون وجوب الإلتزام شقّاً من شقّي

---

(١) هذا لولم نقل بامكانيّة الإلتزام بالمتنافيين أيضاً بناءً على أنّ الإلتزام القلبي سهل المؤنة.

التّنجّز مترتّباً علىٰ الوصول حسب مبناهم- فيمكن تصوير المنافاة في المقام بين جريان الأصول ووجوب الموافقة الإلتزاميّة بأن يقال: إنّ وجوب الموافقة الإلتزاميّة على هذا الوجه شقّ من شقّي التنجّز ووجوب الإمتثال، والمفروض أنّ الأصول تؤدّي إلى انتفاء التنجّز ونفي وجوب الإمتثال، فهي تنفي وجوب الإلتزام، فكما أنّ لزوم الترخيص في المخالفة القطعية العملية تمنع مثلاً عن جريان الأصول كذلك لزوم الترخيص في المخالفة الإلتزاميّة تمنع عن ذلك.

وهذا البيان إنّما يكون له مجال في المقام -بغض النظر عما سيأتي انشاءاللّه تعالى من الجواب- إذا كان مفاد الأصل نفي الواقع كقوله: رفع مالايعلمون. وبذلك يرفع جميع الآثار الإمتثاليّة، أما إذا كان مفاده ناظراً الى جانب العمل فحسب فلاعلاقة له بحق الإلتزام حتىٰ يمنع عن جريانه(١).

---

(١) كأن ظاهر هذا الرجوع الى لسان دليل الاصل، والأولى في المقام أن يقال: اننا تارة نفترض أنّ دليل الأصل لايمكن أن ينفي التنجيز أو التعذير العقليين و يثبت مايقابله لامباشرة ولاعن طريق حكم تكليفي كالترخيص في المخالفة أو إيجاب الإجتناب مثلاً، فحتّىٰ لوكان دليل الأصل واردا بهذا اللّسان يجب تأويله وحمله على إيجاد العلم التعبّديّ على خلاف الحكم المنفي، بدعوىٰ أنّ هذا يترتّب عليه نفي التنجيز أو التّعذير وإثبات عكسه تلقائياً. وأخرىٰ نفترض أنّ دليل الأصل ينفي التنجيز العقلي مباشرة أوعن طريق حكم تكليفي. وثالثة نفترض إمكانيّة كلا الأمرين.

فعلىٰ الفرض الأوّل لايعقل التفكيك بين شقّي التنجيز من وجوب الإلتزام ووجوب العمل بأن يرفع بالأصل الثّاني دون الأوّل، فيقع المنافاة مثلاً بين الأصل ووجوب الإلتزام.

وعلى الفرض الثّاني يعقل التفكيك، وحينئذٍ إن لم يكن لدليل الأصل إطلاق يشمل نفي وجوب الإلتزام فلامنافاة بين الأصل ووجوب الإلتزام، وإن كان له إطلاق ففي مثل مستصحبي النجاسة ودوران الأمر بين المحذورين يسقط الإطلاق بالتعارض وتجري الأصول بلحاظ العمل، وفيما إذا كان الأصل في أحد الطرفين نافاً للإلزام وفي الطرف ←

. . . . . .

الآخر إلزامياً والعلم الإجمالي تعلّق بمخالفة أحدا لأصلين للواقع (كما لوعلمنا إجمالاً إما بنجاسة الإناء المستصحب الطهارة أو بطهارة الإناء المستصحب النّجاسة) فنفي الأصل لوجوب الإمتثال العملي والقلبي في الطرف الأوّل يعارض نفي الأصل لوجوب الإمتثال القلبي في الطرف الآخر.

وعلى الفرض الثّالث نرجع إلى لسان دليل الأصل، فإن كان لسانه الفرض الأوّل أُلحق به، وإن كان لسانه لسان الفرض الثّاني أُلحق به، أمّا مع الإجمال فإن فرض معنىٰ الإجمال تردّد مفهوم الكلام بين الفرضين التحق في النتيجة بأخسّ الفرضين، وإن فرض معنىٰ الإجمال الدّلالة على مفهوم جامع بين الفرضين التحق في النّتيجة بأخصب الفرضين.

وهنا فرض رابع وهو الّذي نؤمن به من أن روح الأصل ثبوتاً أجنبيّ عن كل تلك الفروض السّابقة حتىٰ ولوكان لسانه لسان أحد تلك الفروض وإنّما واقع الأصل وحقيقته هو إبراز إهتمام المولى أوعدم اهتمامه بالحكم الواقعي في ظرف الشك. ومن هنا يصبح كل أصل حاكياً عن اهتمام المولى بما يتطلبه الحكم الواقعيّ من الإلتزام به قلباً لوكان مطابقاً مع الواقع، ففي مستصحبي النّجاسة يقتضي الإستصحاب التزامنا قلباً بالنّجاسة الواقعيّة لكل من الإنائين، صحيح أنّ الإستصحاب حكم ظاهريّ لكنّ معنىٰ ظاهريّته أنّه وجب علينا ظاهراً الإلتزام بالنّجاسة الواقعية، فبناءً على عدم إمكانيّة الإلتزام بالمتناقضات والمتضادّات يصبح الوجه الصحيح لبيان المنافاة بين وجوب الإلتزام والأصول هوالتقريب الذي مضىٰ عن السيّد الخوئي من أنّه مع إجراء الأصول نعجز تكويناً عن الإلتزام بالحكم الواقعي المعلوم اجمالاً.

أما إذا قلنا بإمكانيّة الإلتزام بالمتناقضات والمتضادّات فحال الأصل النافي للمعلوم بالإجمال في هذا الفرض هوحال الأصل في الفرض الأوّل، أي أنّه لايعقل أيضاً التفكيك بين شقّي التنجّز، فيتمّ المنافاة بين الأصول ووجوب الإلتزام.

هذا كله حال الأصل النافي للمعلوم بالإجمال كاستصحاب عدم الطهارة مع العلم بطهارة أحدهما. أما الأصل المثبت لما يضادّ المعلوم بالإجمال، كاستصحاب النّجاسة مع العلم بطهارة أحدهما، ففي الفرض الأوّل والثّاني والثّالث لا تنافي بين وجوب الإلتزام وجريان الأصول بناء على عدم حجّيّة مثبتات الأصول، وفي الفرض الرّابع لافرق بين الأصل المثبت لما يضادّ المعلوم بالإجمال والأصل النّافي للمعلوم بالإجمال فإنّه على أيّ حال ←

والصحيح أنّ بيان المنافاة على هذا الوجه أيضاً غير تام، وذلك لأنّ الوصول الّذي هو موضوع التّنجيز لم يتمّ إلّا بقدر الجامع.

وتوضيح ذلك: أنّ هناك كلاماً في أنّ العلم في موارد العلم الإجماليّ هل هو متعلّق بالواقع على قدره الحقيقي أعني الفرد، أو بالجامع؟. فإن قلنا بالأوّل كما عليه المحقق العراقي (رحمه الله) (وقد تُفرّع عليه علّيّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعيّة) صحّ القول في المقام بالمنافاة بين جريان الأصول ووجوب الإلتزام، اذ الأصول تنفي وجوب الإلتزام بكل واحد من الأفراد، و بالتالي تنفي وجوب الإلتزام بذاك الفرد المعلوم بالإجمال، ولكن المختار لنافي باب العلم الإجمالي هوتعلق العلم بالجامع، فالوصول إنّما تمّ بهذا المقدار، والأصول العمليّة حينما تؤدّي الى الترخيص في ترك الحكم الإلزامي قد يقال بتساقطها لأجل أنّ جريان بعضها دون بعض ترجيح بلامرجّح، وجريانها في الجميع ترخيص في ترك الجامع، لأنّ ترك تمام الأفراد يساوق ترك الجامع. وهذا البيان كما ترىٰ لايأتي في طرف الإلتزام، فلو لم تلزم من الأصول مخالفة عمليّة فلابأس بإجرائها في تمام الأطراف، فإنّ غاية مايستلزم جريانها هوالترخيص في ترك الموافقة الإلتزاميّة لكل طرف من الأطراف، والوصول لم يتمّ إلاّ بقدر الجامع، وترك الإلتزام بالأطراف لايساوق ترك الإلتزام بالجامع.

و بتعبير آخر إنّ الواجب هوالإلتزام بالجامع فحسب، وجريان الأصل في تمام الأطراف لايوجب الترخيص في ترك الإلتزام بالجامع إلّا بأحد وجوه ثلاثة:

→ يدلّ على اهتمام المولى بالحكم الّذي أثبته لوكان هوالواقع في مقابل الحكم الآخر أي يهتمّ بالحكم الآخر لوكان هوالواقع، ولافرق في ذلك بين افتراضها نقيضين أوضدين.

الأوّل: توهم قياس جانب الإلتزام بجانب العمل، فكما أنّ ترك الفردين ترك للجامع كذلك ترك الإلتزامين ترك للإلتزام بالجامع. بينما ترىٰ أنّ ترك الإلتزامين إذا قسناه بترك العملين فصحيح أنّ تركهما يقتضي ترك الجامع بينهما، كما أنّ ترك العملين يقتضي ترك الجامع بينهما، لكنّ هذا لايعني ترك الإلتزام بالجامع، فكم فرق بين ترك الجامع بين الإلتزامين وترك الإلتزام بالجامع، والإلتزام بالجامع يقف على الجامع كما يقف العلم بالجامع عليه.

الثّاني: أن يقال: ان موضوع وجوب الالتزام هوالحكم الشرعي مع الوصول، والأصل قد نفىٰ الجزء الأوّل من الموضوع وهو الحكم الشرعيّ فهذا يساوق نفي وجوب الإلتزام.

والجواب: أنّ جزء الموضوع هوالجامع بين الحكمين لاواقع الفرد، لأنّ المقدار المنجز هوالجامع والجامع ليس منفياً بالأصل.

الثالث: أن يقال: إنّ نفي الفردين بالأصل يساوق نفي الجامع، فإنّ عدم الجامع ليس تكوينا أمرا وراءَ عدم أفراده، كما أنّ وجوده ليس أمراً وراء وجود أفراده، فإثبات الفرد إثبات للجامع ونفيه نفي له.

والجواب: أنّ كون نفي الأفراد تكويناً مساوقاً لنفي الجامع تكويناً لايستلزم كون نفيها تشريعاً مساوقاً لنفيه تشريعاً، وعدم الجامع مفهوم مغاير لمفهوم عدم الأفراد فإثبات الأوّل بالأصل الّذي يثبت الثّاني تمسك بالأصل المثبت(١).

---

(١) كلّ هذا البيان إنما يتمّ على رأي المشهور من كون الوصول هوالمنجّز للحكم، والواقع أنّه على هذا الرأي كان على المشهور الإلتزام بجواز مخالفة العلم الاجمالي الإحتماليّة عملاً رغم تساقط الأصول الشرعيّة، وذلك لأنّ ماوقع تحت التّنجيز إنّما هوالجامع، أمّا خصوصيّة الأفراد فهي باقية تحت قاعدة قبح العقاب بلابيان، ولامعنىٰ لإسراء محذور التعارض الإثباتي في الأصول الشرعيّة إلى قاعدة قبح العقاب بلابيان. ←

وأمّا على الوجه الرّابع - وهو افتراض كون وزان الإلتزام وزان قصد القربة في دخله في غرض المولىٰ.

فالمقصود بذلك إن كان هو افتراض كون الإلتزام بالفرد الثّابت في الواقع دخيلاً في الغرض، كان أثر ذلك خروج موارد دوران الأمر بين المحذورين عن الدّوران، وإمكانيّة المخالفة القطعيّة العمليّة، ولاتجري الأصول. وإن كان هو افتراض كون الإلتزام بالقدر المعلوم (وهو

← وعلى أيّ حال، فبناء على الرأي المختار من أنّ الحكم يكفي في تنجيزه احتماله، وأنّ الأصل الشّرعي يمنع عن التّنجيز عن طريق إبراز عدم إهتمام المولى بالحكم في ظرف الشك، وأنّ تساقط الأصول في أطراف العلم الإجمالي إنّما هو بنكتة عرفيّة تمنع عن قبول إطلاق الدليل لإثبات عدم اهتمام المولى بالحكم مع العلم الإجمالي إلى حدّ التّرخيص في المخالفة القطعيّة، وأنّ جريان الأصل في بعض الأطراف دون بعض ترجيح بلامرجح..

أقول: بناء على ذلك كلّه صحّ أن يقال فيما نحن فيه: إنّ وجوب الموافقة الإلتزاميّة أيضاً يمنع عن جريان الأصول كوجوب الموافقة العمليّة، وذلك لأنّ إجراء الأصول في تمام الأطراف يساوق التّرخيص في المخالفة القطعيّة، لأنّ الواجب الّذي يتطلّبه الحكم هوالإلتزام بواقع الحكم لابالجامع بين الحكمين، وإجراء الأصل في بعض الأطراف ترجيح بلامرجّح، هذا إضافة إلى ماعرفته في التعليق السابق من أنّ الإشكال بناء على هذا الوجه (لوقلنا باستحالة الإلتزام بالمتنافيات) ليس هو إقتضاء الأصول للترخيص في ترك الإلتزام، بل هو منعه تكويناً عن الإلتزام، وهذا الإشكال لايفرّق فيه بين فرض وجوب الإلتزام بالواقع ووجوب الإلتزام بالجامع، فإنّ الإلتزام بنجاسة كلا الإنائين واقعاً والإلتزام بجامع طهارة أحدهما واقعاً لايجتمعان.

وقد ظهر بمجموع ماذكرناه في هذا التعليق والتعليق السّابق أنّه بناء على هذا الوجه الثّالث من وجوه تصوير وجوب الإلتزام يستفحل إشكال مانعيّة وجوب الإلتزام عن جريان الأصول، ولايمكن حلّه لاعن طريق افتراض أنّ الأصل ليس عدا ترخيص في جانب العمل لاالإلتزام، ولاعن طريق أنّ الوصول تمّ بقدر الجامع. نعم يبقىٰ أمل واحد لحلّ الإشكال وهو ماسيأتي (إنشاءالله) من بحث دفع وجوب الإلتزام في المقام بمزاحمته لحرمة التّشريع. وعلى أيّ حال فلايهمّنا الأمر بعد أن كان أصل الوجه الثّالث غير صحيح بإشكال يخصّه كما مضىٰ.

الجامع) دخيلاً في الغرض، فأحد جزئي الواجب وهو الإلتزام بالجامع يمكن للعبد امتثاله على كلا الشقين، أي سواء اختار الفعل أوالتّرك، ومع امتثاله لذلك الجزء يكون أمره بالنسبة للجزء الآخر دائراً بين المحذورين، فتجري البراءة عن الطرفين بناء على جريانها في موارد الدّوران بين المحذورين، ولايمنعه وجوب الإلتزام عن إجراء الاصل بالنّسبة للجزء الثاني(١)

وأمّا على الوجه الخامس - وهو كون وجوب الإلتزام حكماً شرعياً مستقلاً موضوعه الحكم الشرعي الأوّل. فأصل البراءة عن وجوبي الإلتزام طبعاً غير جار للتعارض والتساقط، أمّا الأصل الجاري في جانب العمل فلايشكّل وجوب الإلتزام مانعاً عن إجراءه لولم يكن فيه محذور عمليّ بأن يؤدّي إلى جواز المخالفة العمليّة القطعيّة، سواء فرضنا الأصل تنزيلياً بمعنىٰ كونه ناظراً إلى كل آثار الواقع، أو فرضناه ناظراً إلى نفي ذات الحكم من دون أن ينفي آثاره الشرعية، أما على الثاني فواضح لأن الأصلين لاينفيان الأثر الشرعي المترتب على الحكم وهو وجوب الإلتزام حسب الفرض فلا منافاة بينه و بين الأصلين، وأما على الأوّل فلأن غاية مايلزم سقوط اطلاق الأصلين بالنّسبة لنفي هذا الأثر (وهو وجوب الإلتزام) لعلمنا الإجمالي بوجوب أحد الإلتزامين، ولكن لاوجه لسقوط الأصلين من رأس(٢).

---

(١) ولكن يمنعه عن إجراء البراءة عن أصل الواجب الإرتباطي المركّب من الفعل والإلتزام أوالترك والإلتزام، لإمكانيّة المخالفة القطعيّة.

(٢) لوافترضنا الأصل في أحد الطرفين إلزاميا وفي الطرف الآخر نافياً للإلزام مع العلم الإجمالي بمخالفة احد الأصلين للواقع، كما لوعلمنا إجمالاً إما بطهارة الإناء المستصحب النجاسة أو بنجاسة الإناء المستصحب الطهارة، فنفي الأصل لوجوب الإلتزام في الطرف الثاني يعارض نفي الأصل لوجوب العمل والإلتزام في الطرف الأول. نعم ←

هذا تمام الكلام في وجوب الموافقة الإلتزاميّة ومدىٰ تأثيره على جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي بغض النظر عن إبتلاء هذا الوجوب بمزاحم له وهو حرمة التشريع (والمقصود من التّشريع إسناد مالم يعلم انه من الشارع اليه). والآن نريد ان نتكلم حول النّسبة بين وجوب الإلتزام وحرمة التشريع. فنقول: لواخترنا من الوجوه السابقة مايتطلب وجوب الإلتزام بالجامع اذن لايوجد أي تصادم بينه و بين حرمة التشريع، أما لواخترنا منها مايتطلب وجوب الإلتزام بالفرد المعلوم بالإجمال بحدّه الفردي، فحينئذٍ: تارة يفترض ان وجوب الإلتزام وحرمة التشريع حكمان عقليان، وأخرى يفترض انهما حكمان شرعيان، وثالثة يفترض ان وجوب الإلتزام عقلي وحرمة التشريع شرعية، ورابعة يفترض العكس.

ففي الفرض الأول ـ لابد من مراجعة العقل الذي هوالحاكم في تنظيم العلاقات بين العبد والمولى، كي يُرى ماذا يحكم في مثل مانحن فيه، من وجوب، أوتحريم، أو لايحكم بشئ منهما.

وفي الفرض الثاني ـ لابد من مراجعة الدليلين الشرعيين المفترضين، كي يرىٰ هل هناك مرجح لدليل حرمة التشريع و بالتالي يلغو وجوب الإلتزام في مانحن فيه نهائياً، أو هناك مرجح لدليل وجوب الإلتزام و بالتالي تلغو حرمة التشريع في الفرد المعلوم بالإجمال ولكن تبقىٰ الحرمة في الفرد الآخر و يصبح المورد من موارد العلم الإجمالي بواجب وحرام مع الإشتباه فيما بينهما. أو أنّه لامرجح لأحدهما على الآخر، فيتساقطان في الفرد المعلوم بالإجمال، وتبقىٰ حرمة التشريع في الفرد الآخر، و يصبح المورد من موارد العلم الإجمالي بالحرام.

الأصل في الطرف الثاني بلحاظ العمل جارٍ بلامعارض.

وفي الفرض الثالث ـ لوكان حكم العقل بوجوب الإلتزام تعليقياً ـأي كان معلقاً على عدم ترخيص الشارع في الخلاف ـ فقد انتفى الوجوب بالترخيص المستفاد من دليل حرمة التشريع، ولو كان تنجيزياً وقع التعارض بين دليل حرمة التشريع ودليل أصل ثبوت الحكم الذي يجب الإلتزام به، ووجب الرجوع الى قوانين باب التعارض في ذلك.

وفي الفرض الرّابع ـ لوكانت حرمة التشريع عقلاً معلقة على عدم ترخيص الشارع فوجوب الإلتزام ترخيص ناف للحرمة في الفرد المعلوم بالإجمال، فتقف حرمة التشريع على الفرد الآخر، و يصبح المورد من موارد العلم الإجمالي بواجب وحرام مع الإشتباه فيما بينهما(١).

وقد تلخص من جميع ماذكرناه الى هنا أنه يشترط في سقوط الأصول في أطراف العلم الإجمالي من ناحية الإلتزام القلبي ستة أمور:

الأول ـ ثبوت مقتضٍ لوجوب الإلتزام بالأحكام الشرعيّة، بان يعترف بأحد الملاكات الخمسة مثلاً.

الثاني ـ عدم مانعية إستلزامه للتشريع عن ذلك.

الثالث ـ كون وجوب الإلتزام عقلياً لاشرعياً، اذ لوكان شرعياً لقلنا بجريان الأصول بالنّسبة للحكم الشرعي المتعلق بالعمل دون هذا الحكم الشرعي المتعلق بالإلتزام، واذا كان هذا الحكم من آثار ذاك الحكم إلتزمنا بالتبعيض في آثار الأصل التنزيلي.(٢)

---

(١) أما لوكانت حرمة التشريع العقلية تنجيزية فوجوب الإلتزام يسقط في المقام، لأن الدليل النقلي لايقاوم عند التعارض حكم العقل. ولاأدري لماذا لم يوجد في المتن ذكر هذا الشق ولعله سقط منّي عند تقرير البحث.

(٢) قد عرفت تعليقنا على ذلك حيث عرفت ان أحد الأصلين قديسقط نهائياً عند مايكون وجوب الإلتزام شرعيّاً.

←

الرابع ـ ان يكون حق الالتزام شقاً من شقي التنجز ووجوب الامتثال، اذ لوكان في الرتبة المتأخرة عنه فلامعنىٰ لمانعيته عن جريان الاصول الذي هو مساوق لعدم التنجز في المرتبة السابقة، ولو كان حقاً مستقلاً عن حق الامتثال لم يعقل أيضاً مانعيته عن جريان الأصول لأن الأصول إنّما تنفي حق الإمتثال ولاعلاقة لها بحق آخر مستقل عنه.

الخامس ـ أن يكون العلم الإجمالي متعلقاً بتمام الواقع لابمقدار الجامع فقط، وإلّا لالتزمنا بالجامع ولم يكن الترخيص في ترك الإلتزام بالفردين ترخيصاً في ترك الإلتزام بالجامع(١).

السادس ـ أن لايكون مفاد الأصل ناظراً إلى الجانب العملي فحسب، بل يكون مفاده نفي الواقع (كقوله: رفع مالا يعلمون) كي يفيد رفع جميع الآثار الإمتثالية(٢).

هذا تمام الكلام في بيان ماهو المختار في مانعية وجوب الإلتزام عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي.

أما لماذا لم يذكر هنا ـ رحمه الله ـ سقوط الأصول على تقدير كون وجوب الإلتزام من سنخ وجوب قصد القربة أي وجوباً شرطياً؟ فلعله لأجل أنه بناء على هذا الوجه يرجع الأمر في الحقيقة إلى محذور المخالفة العمليّة لاالإلتزامية.

(١) قد عرفت تعليقنا على ذلك.

(٢) قد عرفت تعليقنا على ذلك.

آراء الأعلام في المسألة

بقي الكلام فيما افاده الأعلام من الأجوبة على ذلك، وعمدتها وجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل ـ مايظهر من كلام الشيخ الأعظم (رحمه الله) من أنّ الأصول اذا كانت موضوعيّة فهي حاكمة(١) على وجوب الإلتزام، لأنها ترفع موضوع الحكم الذي يجب أن يلتزم به.

وإذا كانت حكمية وكان وجوب الإلتزام حكماً شرعياً(٢) مترتبا على تلك الأحكام التي نفتها الأصول، فايضاً تكون الأصول حاكمة على وجوب الإلتزام، لانها نفت موضوعه وهوالحكم الذي يجب الإلتزام به، نعم إذا كانت الشبهة حكمية وكان وجوب الإلتزام حكماً عقلياً أصبح وجوب الإلتزام مانعاً عن جريان الأصول، ولايمكن تقديم الأصول عليه

---

(١) كلمة الحكومة غير واردة هنا في الرسائل، ولعل المقصود هوالجامع بين الحكومة والورود.

(٢) الموجود فيما عندي من نسخة الرسائل هودعوىٰ تقديم الأصول على وجوب الإلتزام في الشبهات الحكمية أيضاً برفع موضوعه، من دون تفصيل بين كون وجوب الإلتزام شرعياً أوعقلياً.

بالحكومة، فالأصول لاتحكم على وجوب الإلتزام لامباشرة برفع موضوعه (وهو الحكم الذي يجب الإلتزام به) لأن الحكومة إنّما تعقل بين أحكام حاكم واحد، ولا تعقل حكومة(١) حكم شرعي على حكم عقلي. ولا بواسطة حكومتها على الحكم الذي يجب الإلتزام به برفع موضوعه، لأن المفروض ان الأصل حكمي وليس موضوعياً.(٢)

و يرد عليه: ان وجوب الإلتزام ان فرضناه وجوباً شرعيا موضوعه الأحكام الشرعية فالأصول لا تنفيه بالحكومة، فان حكومة الأصول على الأحكام الواقعية ظاهرية وليست واقعية، ومع العلم بثبوت موضوع وجوب الإلتزام واقعاً نعلم بثبوت هذا الوجوب واقعاً فيجب امتثاله، ولامورد للحكم الظاهري بهذا اللحاظ. وان فرضناه وجوباً عقلياً فإن كان معلقاً على عدم ترخيص الشارع فالأصول تنفيه بالورود بلافرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية، وإن كان تنجيزياً فلايمكن رفع هذا الحكم العقلي التنجيزي بالأصول، لاابتداءً ولابرفع موضوعه وهوالحكم الواقعي، اما الأول فلأن المفروض تنجيزية الحكم العقلي في المقام وكون العلم الإجمالي علة تامة لوجوب الإلتزام، واما الثاني فلما قلنا من ان حكومة الأصول على الأحكام الواقعية ظاهرية،(٣) والمفروض

---

(١) لا تعقل الحكومة في طرف التضييق بمعناها الخاص لابالمعنىٰ الشامل للورود، واما الورود فمعقول اذا كان حكم العقل تعليقياً أي معلقاً على عدم الترخيص.

(٢) وحتىٰ لوكان موضوعياً لا تعقل الحكومة بالمعنىٰ الخاص على حكم عقلي برفع موضوعه، نعم تعقل الحكومة بالمعنىٰ الشامل للورود فيما لوفرض الرفع حكماً واقعياً لاظاهرياً، اوفرض حكم العقل بوجوب الإلتزام تعليقياً.

(٣) أما لوكانت واقعية فلامعنىٰ أيضاً للحكومة بمعناها الخاص على الحكم العقلي بتقليصه عن طريق نفي موضوعه تعبداً، ولافرق في عدم معقوليّة الحكومة بالمعنىٰ الخاص بين الحكومة بالمباشرة بنفي موضوع وجوب الإلتزام وهو الحكم الشرعي تعبداً، والحكومة بواسطة الحكومة على الحكم الشرعي الذي يجب الإلتزام به بنفي موضوع الحكم الشرعي ←

الفراغ عن عدم المنافاة بين الحكم الواقعي والظاهري. ولعلّه ـ رحمه اللّه ـ يشير الى ماذكرناه في نفي حكومة الأصول على وجوب الإلتزام بما ذكره في آخر عبارته من قوله: (ولكن التحقيق أنه لوثبت هذا التكليف أعني

تعبداً. نعم لوكان نفي موضوع الحكم الشرعي تعبداً واقعياً لاظاهرياً أنتج ذلك بالحكومة نفي الحكم الشرعي واقعاً، و يكون هذا وارداً على حكم العقل بوجوب الإلتزام بالحكم الشرعي برفع موضوعه تكويناً.

وعلى أي حال فلااشكال في أن حكم العقل بوجوب الإلتزام لوكان تنجيزياً لم يعقل رفعه بالأصول، لأنه خلف تنجيزيته ولوكان تعليقياً أرتفع بالأصول.

ولعل هذا هو مقصود صاحب الكفاية ـ رحمه اللّه ـ فيما جاء في نسخة (حقائق الأصول) من قوله بعد بيان عدم المانع عن جريان الأصول من قبل لزوم الإلتزام: «كما لايدفع بها محذور عدم الإلتزام به، الا أن يقال: إن إستقلال العقل بالمحذور فيه إنما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص في الإقدام والإقتحام في الأطراف، ومعه لامحذور فيه بل ولافي الإلتزام بحكم آخر».

إلا أن نسخة المشكيني تشير الى بيان مسألة عدم رافعية الأصول لوجوب الإلتزام لوكان تنجيزياً في صياغة الدور، حيث جاءت العبارة كمايلي:

«كما لايدفع بهامحذور عدم الإلتزام به بل الإلتزام بخلافه لوقيل بالمحذور فيه حينئذٍ أيضاً إلا على وجه دائر، لان جريانها موقوف على عدم محذور في عدم الإلتزام اللازم من جريانها، وهو موقوف على جريانها بحسب الفرض، اللهم الا أن يقال: إن إستقلال العقل بالمحذور فيه...» إلى آخر مامضىٰ.

وهناك نسخة ثالثة بناء على ماذكره المشكيني ـ قدس سرّه ـ في تعليقته حذفت فيها تمام العبارة، وذكر المشكيني ـ رحمه اللّه ـ أن أستاذه نقل: أن المحقق الخراساني ضرب القلم على هذه العبارة.

اقول: ان بيان الإشكال على رفع وجوب الإلتزام بجريان الأصول بناء على تنجيزيته في صياغة الدور لاباس به، فإن جريان الأصول متوقف على عدم حكم العقل تنجيزياً بوجوب الإلتزام، فلو كان هوفي نفس الوقت رافعاً لذلك للزم الدور، إلا اننا لسنا بحاجة إلى إشكال الدور فان حكم العقل ان كان تنجيزياً فنفس تنجيزيته كافية في وضوح عدم ارتفاعه بالأصول لأن ذلك خلف تنجيزيته، وإن كان تعليقياً فيرتفع لامحالة بجريان الأصول بلالزوم دور في المقام.

وجوب الأخذ بحكم الله والإلتزام مع قطع النظر عن العمل، لم تجر الأصول لكونها موجبة للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي أعني وجوب الإلتزام بحكم الله، وهو غير جائز حتىٰ في الشبهة الموضوعية كما سيجيء فيخرج عن المخالفة العملية).

الوجه الثاني ـ ماجاء في (الدراسات) من أنه لايجب الإلتزام بالحكم بعنوانه التفصيلي حتىٰ يمنع ذلك عن جريان الأصول في الأطراف، بل يكفي الإلتزام به بعنوانه الإجمالي.

وهذا الجواب غير صحيح، سواء قربنا المانعية بفرضية أن جريان الأصول ينافي وجوب الإلتزام، أو قربناها بفرضية أن إجراء الأصول يجعل الإلتزام بالحكم المعلوم غير ممكن.

أما على التقريب الأول فأجنبية الجواب الذي ذكره عمّا نحن فيه في غاية الوضوح، فإن من يرىٰ مانعية وجوب الإلتزام عن جريان الأصول بهذا التقريب يرىٰ أن جريان الأصول في تمام الأطراف والترخيص فيها جميعاً يوجب الترخيص في ترك الإمتثال الجناني للحكم المعلوم ثبوته في أحد الأطراف، ومن المعلوم أنه لافرق في ذلك بين فرض كون الإمتثال الجناني عبارة عن الإلتزام بالحكم بعنوانه التفصيلي وفرض كونه عبارة عن الإلتزام بالحكم بعنوانه الإجمالي.(١) ولعل نظر السيدالخوئي في الجواب إلى التقريب الثاني من تقريبي المانعية، لاالتقريب الأول الذي تكون أجنبية الجواب عنه في غاية الوضوح.

وأما على التقريب الثاني فالصحيح أيضاً أن الجواب المذكور في غير

---

(١) لوقصد بالإلتزام بالحكم بعنوانه الإجمالي الإلتزام بالجامع وقيل ان الأصول في الأطراف إنما تنفي وجوب الإلتزام بخصوصية الأفراد فالإشكال غير وارد.

محله، فإن منشأ دعوى التنافي بين الأصول والإلتزام هو توهم أن الإلتزام بشئ مع التعبد بضده ظاهراً إلتزام بالضدين(١)، مع توهم أن الإلتزام بالضدين محال. وهذا أيضاً لايفرق فيه بين فرض الإلتزام بالعنوان التفصيلي والإلتزام بالعنوان الإجمالي، فإن الإلتزام بشئ سواء كان بعنوانه التفصيلي أو الاجمالي مع الإلتزام بما يضادّه إلتزامٌ بالمتضادين المفروض إستحالته.

الوجه الثالث ـ ماذكره المحقق الخراساني (رحمه الله) وإليك نص عبارته:

«ثم لايذهب عليك أنه على تقدير لزوم الموافقة إلالتزامية لوكان المكلف متمكناً منها تجب ولو فيما لايجب عليه الموافقة القطعية عملاً ولايحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضاً لإمتناعها، كما إذا علم إجمالاً بوجوب شئ أو حرمته، للتمكن من الإلتزام بماهو الثابت واقعاً والإنقياد له والإعتقاد به بما هوالواقع والثابت وإن لم يعلم أنه الوجوب أوالحرمة، وإن ابيت إلا عن لزوم الإلتزام به بخصوص عنوانه لما كانت موافقته القطعية الإلتزامية حينئذٍ ممكنة، ولماوجب عليه الإلتزام بواحد قطعاً، فان محذور الإلتزام بضدّ التكليف عقلاً ليس بأقل من محذور عدم الإلتزام به بداهة، مع ضرورة أن التكليف لوقيل بإقتضائه للإلتزام لم يكد يقتضي إلا الإلتزام بنفسه عيناً، لا الإلتزام به أو بضده تخييراً. ومن هنا إنقدح أنه لايكون من قبل لزوم الإلتزام مانع عن إجراء الأصول الحكمية أو الموضوعية في أطراف العلم لوكانت جارية مع قطع النظر عنه».

---

(١) أو اعتقاد أن الأصل يوجب علينا ظاهراً الإلتزام بواقعية الحكم المنافي للمعلوم بالإجمال، كمايتجه ذلك على بعض الشقوق وقد مضى.

وظاهر العبارة ان كلمة «من هنا» في آخر عبارته اشارة إلى كل مامضىٰ، إذن فمقصوده ـ رحمه اللّه ـ هوالجواب عن مشكلة مانعية وجوب الإلتزام عن جريان الأصول:

أولاً: بأن الإلتزام الواجب إنما هوالإلتزام بالواقع على إجماله لاالإلتزام به بعنوانه التفصيلي، والإلتزام بالواقع على إجماله لاينافي جريان الأصول.

وثانياً: بانه لوتنزلنا وأفترضنا كون الواجب هوالإلتزام بالواقع بعنوانه التفصيلي: «لما كانت موافقته القطعية الإلتزامية حينئذٍ ممكنة ولما وجب عليه الإلتزام...» الخ.

إلا أن المحقق الأصفهاني (رحمه اللّه) فسّر العبارة بتفسير غريب، وهو: أنه مع الإعتراف بأن الواجب هو الإلتزام بالواقع على إجماله يصبح وجوب الإلتزام مانعاً عن جريان الأصول، لأن وجوب الإلتزام ثابت حتىٰ في حالة دوران الأمر بين المحذورين، فيمنع عن جريان الأصول رغم عدم محذور عملي لعدم إمكانية الموافقة القطعية ولاالمخالفة القطعية، أما إذا إفترضنا أن الواجب هوالإلتزام بالواقع بعنوانه التفصيلي إذن لايشكّل هذا محذوراً عن جريان الأصول في موارد دوران الأمر بين المحذورين، إذ على هذا الفرض « ما كانت موافقته القطعية الإلتزامية حينئذٍ ممكنة...» الى آخر عبارة الكفاية.

وعلى أيّ حال، فلو كان مقصود صاحب الكفاية هوالذي نحن فهمناه من عبارته من إفتراض عدم وجوب الإلتزام بالعنوان التفصيلي وكفاية الإلتزام بالواقع على إجماله جواباً مستقلاً عن مانعية وجوب الإلتزام عن إجراء الأصول، فهذا هوعين الجواب الذي نقلناه عن الدراسات وقد عرفت تعليقنا عليه.

أما الذي نريد بحثه هنا فهو جوابه على تقدير وجوب الإلتزام بالواقع

بعنوانه التفصيلي.

وظاهر عبارته (رحمه الله) أنه على هذا التقدير له جوابان. إلا أن الذي يقتضيه الفن هوأن يكونا شقين لجواب واحد على فرضين مختلفين، بأن يقال:

تارة يفترض أن التكليف يتطلب الإلتزام به بعينه ولكننا نتنزل من الموافقة القطعية إلى الموافقة الإحتمالية بالإلتزام بأحد الطرفين لعدم القدرة على الموافقة القطعية بإعتبار إستحالة الإلتزام بالضدين، وأخرىٰ يفترض أن التكليف إبتداءً لايتطلب عدا الإلتزام به أو بضده تخييراً.

فان فرض الأول قلنا: إن الإلتزام بأحدهما وإن كان موافقة إلتزامية إحتمالية لكنه في نفس الوقت يحتمل أن يكون إلتزاماً بضدالتكليف، وليس محذور الإلتزام بضدالتكليف عقلاً باقل من محذور عدم الإلتزام بالتكليف.

وإن فرض الثاني قلنا: إن إشكال حرمة الإلتزام بضدالتكليف وإن لم يكن وارداً، لأن المفروض أن التكليف هوالذي يتطلب منا تخييراً الإلتزام به أو بضده، إلا أن هذا الفرض في نفسه ضروري البطلان، بداهة أن التكليف لوكان يقتضي الإلتزام فإنما يقتضي الإلتزام به عيناً لا الإلتزام به أو بضده تخييراً.

و يرد عليه: أن فرضية عدم كون محذور الإلتزام بضد التكليف عقلاً أقلّ من محذور عدم الإلتزام بالتكليف لا تكفي لاسقاط وجوب الإلتزام في المقام، نعم يمكن اسقاطه لوفرض كون محذور الإلتزام بضد التكليف أقوىٰ، أما مع التساوي فستترجح كفة وجوب الإلتزام بالتكليف على كفة قبح الإلتزام بضد التكليف، لأن في ترك الإلتزام بشئ من الحكمين مخالفة قطعية لوجوب الإلتزام، وفي الإلتزام باحدهما مخالفة إحتمالية لقبح الإلتزام بضد التكليف، والمخالفة الإحتمالية

أهون من المخالفة القطعية.

توضيح ذلك(١) أننا تارة نتكلم على مبنىٰ علية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية وتعلقه بالواقع، واخرىٰ على مبنىٰ إقتضائه وتعلقه بالجامع. أما على الثاني فلا تزاحم بين الحقين أصلاً، لتمكنه من الموافقة القطعية لكليها، بأن يلتزم بالجامع ولايلتزم بخصوصية أحد الفردين، فالذي ينبغي فرضه في المقام هوالمبنىٰ الأول الذي هومبنىٰ المحقق الخراساني (رحمه اللّه). وعليه نقول: إن هناك حقين عقليين للمولى قدتزاحما:

---

(١) هذا التوضيح في الحقيقة جواب على إشكال قد يورد في المقام، وهوأن المخالفة القطعية لوجوب الإلتزام بالواجب توأم مع الموافقة القطعية لحرمة الإلتزام بضد الواجب، والمخالفة والموافقة الإحتمالية لأحدهما توأم للمخالفة والموافقة الإحتمالية للآخر، فالكفتان متعادلتان.

ويمكن الجواب على ذلك بوجهين:

الأوّل ـ ماقد يقال في موارد إشتباه عمل واجب بعمل آخر محرم، من انه يجب التنزل من الموافقة القطعية لأحدهما التوأم للمخالفة القطعية للآخر إلى الموافقة الإحتمالية لكل منهما، فاذا كان الأمر كذلك في موارد إشتباه الواجب بالحرام فكذلك الحال في المقام.

إلا أن هذا غير تام في المقام لأمرين:

أولاً: أن هذا الرأي مبتن على أن العلم الإجمالي متعلق بالجامع بحده الجامعي لا الواقع بحده الواقعي، وأن العلم الإجمالي أصبح بذلك علة تامة لوجوب الإمتثال بقدر الجامع، إذن فترجح كفة الموافقة الإحتمالية لكلا الطرفين المساوقة للإتيان بكلا الجامعين على كفة الموافقة القطعية لأحدهما والمخالفة القطعية للآخر. بينما في المقام نتكلم على مبنىٰ تعلق العلم الإجمالي بالواقع كما جاء توضيح ذلك في المتن.

ثانياً: إن كون العلم الإجمالي بناء على تعلقه بالجامع علة تامة لتنجز الجامع فقط إنما يعقل في العلم بالتكليف لافي العلم بالحق العقلي، فان مفهوم الحق قد أستبطن فيه التنجز فمجرد احتماله ينجزه بحده الواقعي.

الثاني ـ ماجاء في المتن بتعبير (توضيح ذلك ...) إلى آخره.

الحق الأول ـ هوحق الإلتزام بحكم المولى، و بعد فرض عدم إمكان الموافقة القطعية بالإلتزام بالضدين وفرض بقاء هذا الحق وعدم سقوطه رغم عدم إمكان الإلتزام بالضدين، لابدمن إفتراض تبدل محور الحق وتنزله من الإلتزام بالحكم بنحوالموافقة القطعية الى الإلتزام به بنحو الموافقة الإحتمالية، وذلك بغض النظرعن الحق الثاني المزاحم لهذا الحق وبمجردنكتة عدم إمكانية الموافقة القطعية و بقاء الحق في نفس الوقت.

الحق الثاني ـ هوحق ترك الإلتزام بضد التكليف، وهذا الحق بغض النظر عن مزاحمه وهوالحق الأول ليس فيه تنزل عن الترك بنحو الموافقة القطعية إلى الترك بنحو الموافقة الإحتمالية، وذلك لقدرة المكف على الموافقة القطعية بترك الإلتزام بهما معاً.

فإذا كان الحق الأول بذاته متنزلاً إلى حق الإلتزام بنحو الموافقة الإحتمالية بخلاف الحق الثاني، تبين لك أن في الإلتزام بأحد الطرفين موافقة قطعية لحق الإلتزام ومخالفة إحتمالية لحق ترك الإلتزام بضد الواجب، وفي ترك الإلتزام بهما معاً موافقة قطعية لحق ترك الإلتزام بضد الواجب ومخالفة قطعية لحق الإلتزام بالواجب. إذن فكلا الفرضين يشتركان في موافقة قطعية ويختلفان في أن أحدهما يشتمل على مخالفة إحتمالية والآخر يشتمل على مخالفة قطعية، والمخالفة الإحتمالية أهون من المخالفة القطعية.

إن قلت: بعد البناء على قبح التجري يكون للمولى فيما نحن فيه حقوق عقلية ثلاثة:

١ ـ حق الإلتزام بأحد الحكمين.

٢ ـ حق ترك الإلتزام بالوجوب.

٣ ـ حق ترك الإلتزام بالحرمة.

و باعتبار وجود التناقض بين متعلقي الحقين الآخرين بمجموعها

ومتعلق الحق الأول، يستحيل إجتماع الحقين الآخرين مع الحق الأول، لا للتزاحم وعجز المكلف عن الجمع فحسب بل لعدم تعقل تعلق الحق بالنقيضين في ذاته فيتساقط الحق الأول مع احدالحقين الأخيرين، ويتحول الحقان الأخيران الى حق ترك الإلتزام باحدهما تخييراً.

قلت: مركز حق عدم الإلتزام بضد الحكم إنما هوابتداءً عبارة عن أصل الحكم الواقعي المعلوم، ويجب ملاحظة حاله عند التزاحم مع حق الإلتزام بالتكليف، فلو تقدم عليه وصلت النوبة إلى تحقق حقين بعدد الموافقتين الإحتماليتين له، بناء على كون القبح في الحقيقة للجامع بين التجري والمعصية، ولوتقدم حق الإلتزام عليه كما عرفت لم تصل النوبة إلى ذلك(١) هذا.

---

(١) و ينبغي أيضاً بيان أن مصب حق وجوب الإلتزام بالتكليف أيضاً كان من أول الأمر هوذات التكليف المعلوم، ولكن بما أن هذا الحق لو بقي محوره عبارة عن ذات التكليف لوجبت موافقته القطعية بالإلتزام بكل واحد من الحكمين، لأن مفهوم الحق مستبطن لمفهوم التنجز واحتمال المنجّز منجّز لامحالة، والإحتمال قائم في كلا الطرفين، بينما المفروض عدم إمكانية الموافقة القطعية. فالمفروض أن محوره قدتبدل من الواقع المعلوم الى أحد محتملي الواقعية على سبيل التخيير، لاأن مصب الحق إبتداءً كان عبارة عن كلامحتملي الواقعية وسقط أحدهما بالعجز، كي يقال: إنه اذن في مقابل ذلك يكون حق ترك الإلتزام بضد التكليف أيضاً إبتداءً عبارة عن حق ترك الإلتزام بهذا وحق ترك الإلتزام بذاك، فرجعنا إلى فرضية الحقوق الثلاثة.

ثم إنني أعتقد أن هذا الإشكال على ما أُعمل فيه من دقة وتحقيق غير واضح الورود على صاحب الكفاية، فإنه لم يفترض التساوي بين حق ترك الإلتزام بضد التكليف وحق الإلتزام بنحوالموافقة الإحتمالية بالتكليف، وإنما إفترض التساوي بين حق الإلتزام بضد التكليف وحق الإلتزام بذات التكليف، ومن حقه أن يدعي أن حق الإلتزام بذات التكليف حينما يتحول (على اساس العجز عن الموافقة القطعية الإلتزامية) إلى حق الإلتزام بنحو الموافقة الإحتمالية، سيكون الحق المتحول اليه اخفّ من الحق الأصلي وأنزل درجة بقدر مايوجد من مستوىٰ الفرق بين درجة الموافقة القطعية والموافقة الإحتمالية.

وكأنّ منشأ اشتباه المحقق الخراساني ـ رحمه الله ـ أنه لاحظ كلاً من الفردين على حده، ورأى أن في الإلتزام به احتمال حصول الإلتزام بالحكم الواقعي وإحتمال حصول الإلتزام بضده، والمفروض أن حسن الأول ليس بأشد من قبح الثاني.

وعلى أيّ حال فالذي يهون الخطب أن عنوان الحرام ليس هوالذي ذكره (قدّس سرّه) في كلامه من الإلتزام بضد التكليف، بل الذي دل على حرمته العقل والنقل هوالتشريع الذي يكفي في تحققه بالإسناد والإلتزام مجرد الشك في كون هذا من الشارع.

ثم إن مافاده ـ رحمه الله ـ من عدم التمكن من الموافقة القطعية بناء على وجوب الإلتزام بالعنوان التفصيلي للحكم غير صحيح، فإن اجتماع الضدين وإن كان محالاً لكن الإلتزام بهما ليس محالاً، فإن الإلتزام بمعنى عقد القلب والإستسلام القلبي أمر اختياري للقلب يحصل حتى تجاه مايعلم بإستحالته كالضدين، والضدية بين الشيئين لا تسري الى الإلتزامين.

بحث القطع

الدَّليل العقلي

١- القُصور في عالم الجَعل .

٢- القُصور في عالم الكشف .

- العقل النّظري
- العقل العملي
- قاعدة التّلازم

٣- القُصور في عالم الحجيّة .

الدليل العقلي

الأمر الخامس: فيما وقع الخلاف فيه بين الأصوليين والأخباريين من حجية القطع بالأحكام الشرعية عن طريق العقل.

ولنمهد قبل الدخول في البحث مقدمتين:

المقدمة الأولى- في تحرير محل النزاع:

إن كلمات بعض المتقدمين في بيان ماهو المراد من الدليل العقلي وإن كانت في غاية التشويش كتفسيرهم ذلك بالإستصحاب والبراءة وغير ذلك، إلّا أن الصحيح في ضابط محل النزاع هو أن الخلاف قد وقع حول امكانية الإعتماد على إستنباط الحكم الشرعي بدليل عقلي قطعي وعدمها.

وهذا غير النزاع الثابت بين الإمامية والعامة في حجية الدلالة العقلية السابق تاريخياً على هذا النزاع، حيث ادّعى السنة حجية الظنون العقلية في الإستنباط، ومنع الإمامية عن ذلك، ولعدم التميز بين النزاعين أتهم بعض الأخباريين الإصوليين بإتباعهم الظنون العقلية في استنباط الأحكام.

والواقع أن الشيعة باجمعهم انكروا حجية هذه الظنون تبعاً لأئمتهم

الذين كثرعنهم الردع عن ذلك، كقولهم: دين الله لايصاب بالعقول، كماأنه يكفي في عدم حجيتها بغض النظر عن العمومات والإطلاقات الرادعة عن العمل بالظن مجرد أصالة عدم الحجية.

و بعد هذاتطور النزاع إلى نزاع آخر بين الشيعة انفسهم في مدىٰ إمكانية الإعتماد في استنباط الحكم الشرعي على دليل عقلي مورث للقطع، وليس المقصود بإدراك العقل الذي وقع الخلاف في الإعتماد عليه في إستنباط حكم الشرع الإدراكات العقلانية بالقوة الخاصة من قوىٰ النفس المسماة بالقوة العقلية عندالفلاسفة، وإنما المقصود هوالإدراك المقرون بالجزم سواء كان حصيلة تلك المرتبة الخاصة أو حصيلة سائر المراتب والقوىٰ الموجودة في النفس.

كما و ينبغي الإشارة إلى أن المقصود هوالإدراك العقلي الذي هوفي عرض الكتاب والسنة، فإن الكلام إنما هوفي استنباط الحكم من العقل على حدّ استنباطه من الكتاب والسنة، وليس الكلام في الحكم العقلي الذي هوفي الرتبة السابقة على الكتاب والسنة، والذي به يثبت وجود الكتاب والسنة أوحجيتهما، ولافي الحكم العقلي في المرتبة المتأخره عن حكم الشرع، كحكمه بحسن الإطاعة وقبح المعصية، فكل هذا خارج عن محل النزاع. نعم لوأريد إثبات وجوب الإطاعة وحرمة المعصية شرعاً عن طريق حكم العقل بحسن الاطاعة وقبح المعصية بناءً على قاعدة الملازمة فهذا داخل في محل النزاع.

والخلاصة: أن الأخباريين يدّعون أن العقل ليس دليلا على الاحكام الشرعية في قبال الكتاب والسنة.

المقدمة الثانية- في أقسام أو طرق استنباط الحكم الشرعي من العقل:

فقد يقسّم العقل الى النظري والعملي، و يقال في الفرق بينهما: أن

العقل النظري عبارة عمّا يدرك ماهو واقع في نفسه كالوجوب والامكان، والعقل العملي عبارة عمّا يدرك ماينبغي أن يقع. أو يقال: أن الأول عبارة عما يدرك ماينبغي أن يعلم، والثاني عبارة عما يدرك ماينبغي أن يعمل.

والاولى أن يقال: أن الأول عبارة عما يدرك الواقع بنحو ليس له إقتضاء التأثير مباشرة في مقام العمل ولو أثّر في ذلك بالواسطة، كادراك العقل لوجود الله الذي يؤثر في مقام العمل بتوسط ادراك حق المولوية له سبحانه، والثّاني عبارة عما يدرك مايقتضي ادراكه التأثير المباشر في العمل، وهو ادراك الحسن والقبح.

والحكم الشرعي تارة يستنبط من العقل النظري بلادخل للعقل العملي في ذلك، واخرىٰ يكون للعقل العملي دخل فيه.

اما القسم الأول ـ وهوالذي يستنبط بالعقل النظري بلادخل للعقل العملي فيه، فله طريقان:

الأول ـ تطبيق قوانين الإمكان والإستحالة على الحكم الشرعي، إذ هو أيضاً من الأمور الخاضعة لتلك القوانين، وهذا يفيد ابتداءً في مقام نفي حكم شرعي محتمل، كأن تنفىٰ ملكية الورّاث لمال المورث بالإشاعة بمعنىٰ التبعيض في المملوك، بعد فرض كون نسبة سببية موت المورث لملكية الوارث الى تمام الأجزاء على حد سواء، وفرض كون بقاء هذه العين بلا مالك خلاف الضرورة الفقهية، فيقال حينئذٍ: إن ملكية الوارث للتركة بالإشاعة بأحد معنييها وهوالتبعيض في المملوك غير معقولة، سواء فرض المملوك لكل فرد من افراد الوارث جزءاً معيناً، او جزءاً مرددا، أو كلياً في المعين، اما الأول فلإستحالة الترجيح بلامرجح بعد أن فرضنا نسبة سببية الموت لملكيّة الوارث إلى تمام الأجزاء على حدٍ سواء، واما الثاني فلاستحالة الترديد في الواقع

اذالوجود الواقعي مساوق للتشخيص، واما الثالث فلاستلزامه بقاء ذات العين بلامالك وهو خلاف الضرورة الفقهية. إذن فالمعنىٰ الأول للإشاعة منفي في المقام.

هذا هوكيفية استنباط نفي الحكم الشرعي من الدليل العقلي النظري.

وقد يقع ذلك في طريق استنباط الحكم الشرعي في جانب الإثبات، وذلك بأن يضم مثلاً هذا الحكم العقلي باستحالة الاشاعة بهذا المعنىٰ إلى دليل شرعي دلّ على سببية موت المورث لملكيّة الوارث، و يستنبط من ذلك ثبوت الإشاعة بمعناها الآخر(١).

وخلاصة الكلام أن إستنباط الحكم عن طريق تطبيق قوانين باب الإمكان والإستحالة إنما يفيد بلاواسطة في جانب النفي فقط، وإذا ضم إلى دليل شرعي دلّ على الجامع بين الممكن والمحال أفاد تعيّن الممكن.

الثاني ـ تطبيق قوانين العلية على الحكم الشرعي بالمستوى الذي يمكن تطبيقه على الأفعال الإختيارية، وذلك يكون في ثلاثة ابواب:

١ ـ ماينناسب أن يسمىٰ بباب (المستقلات العقلية) وهو ماإذا كان الحكم الشرعي معلولاً لشئ وقد أدرك العقل العلّية والعلة، أوكان الحكم الشرعي علة لشئ وقد أدرك العقل العلية والمعلول:

أما الأول ـ فكما لوأدرك العقل المصلحة التامة في امر (اي مصلحة لامعارض لها) وأدرك عليةذلك للحكم، بقانون تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد.

وأما الثاني ـ فكما هوالحال في السيرة العقلائية وسيرة المتشرعة، حيث يستنبط منها الحكم الشرعي بعد درك العقل بالقرائن التاريخية

---

(١) وهو تصوير ملكيات متعددة ناقصة على مملوك واحد.

وغيرها ثبوت هذه السيرة بمرأىً ومسمع من الشارع، ودركه لكون السيرة معلولة للحكم الشرعي اوكون عدم الردع معلولاً له إذ لولاه لردع الشارع عنها. على تحقيق وتفصيل يأتي في محله إنشاءالله تعالى.

٢ ـ باب الملازمات العقلية كباب وجوب مقدمة الواجب. وفي هذا الباب يدرك العقل العلّية فقط و يضمّ ذلك إلى الدليل الشرعي الدال على وجود العلّة، فمثلاً العقل يدرك علية وجوب الشئ لوجوب مقدمته، والشرع يدلنا على وجوب ذلك الشئ، فيثبت وجوب مقدمته.

٣ ـ باب قياس الأولوية والمساواة. والعلية هنا تؤخذ من الشرع وتضم إلى ادراك العقل لوجود العلة في المقيس، فيقال مثلاً: أن الحزازة التي أصبحت علة للتحريم في (الأفّ) في الآية الكريمة موجودة في أي شتم أو ضرب فيحرم الشتم والضرب.

واما القسم الثاني ـ وهوالذي يستنبط بالعقل العملي فهو المصطلح عليه بباب المستقلات العقلية. والعقل العملي وحده لايمكن أن يدرك الحكم الشرعي بل يجب تتميمه بالعقل النظري، سواء طبقنا العقل العملي على أفعالنا أو طبقناه على أفعال المولى:

أما الأول، فكما إذا حكم العقل العملي بقبح ضرب اليتيم، وضمّ إلى ذلك قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ـ وهي قاعدة مستفادة من العقل النظري ـ فنستنتج من ذلك حرمة ضرب اليتيم شرعاً.

وأما الثاني، فكما إذا حكم العقل العملي بقبح ترخيص المولى في المعصية، فيستفاد من ذلك ـ بضميمة مادلّ عليه العقل النظري من إستحالة صدور القبيح من الحكيم ـ نفي ترخيص المولى فيها.

و بعد الإنتهاء من هاتين المقدمتين نشرع في أصل البحث فنقول:

إن دعوى إنسداد باب العلم بالإحكام الشرعية عن طريق العقل

يمكن ان تكون ناظرة إلى إحدىٰ مراحل ثلاث:

١ ـ دعوىٰ قصور الحكم في مرحلة الجعل فلايشمل الجعل فرض العلم بالحكم عن طريق العقل.

٢ ـ دعوىٰ قصور الأدلة العقلية بحسب عالم الإستكشاف.

٣ ـ دعوىٰ القصور في عالم الحجية.

إذن فيقع الكلام في ثلاث مراحل:

القصور في عالم الجعل

المرحلة الأولى: مرحلة الجعل، وقد حمل المحقق النائيني (رحمه الله) كلام الأخباريين على دعوى القصور في هذه المرحلة، بمعنى أن كشف الحكم الشرعي عن طريق العقل وإن كان ممكناً ولايمكن سلب حجيته عندئذ، ولكن تقييد أصل الجعل عن طريق متمم الجعل بمكان من الإمكان، فكأن هذا حمل لكلام الأخباريين على أمر ممكن وإخراج له عن فرضية إسقاط القطع عن الحجية الذي هوغير ممكن.

أقول: قدمضى منّا بيان إمكانية جعل العلم عن طريق مّا ـ كالعلم عن طريق العقل ـ مانعاً بلاحاجة إلى متمم الجعل، بل وكذلك يمكن جعل العلم عن طريق الشرع مثلاً شرطاً بمعنى أخذالعلم بالجعل شرطاً للمجعول بلاحاجة أيضاً إلى متمم الجعل.

ولكنه يقع الكلام هنا في أن هذا التقييد هل يفيد لردع من توصل إلى حكم شرعي عن طريق العقل عن العمل بدليله العقلي، كي نستطيع أن نسند عدم جواز الإعتماد على الدليل العقلي إلى هذا التقييد، أولا؟.

والجواب: إن هذا غيرممكن، اذ لوتمّ لدى هذا الشخص الكشف

فهذا يعني أنه مثلاً اعتقد الحصول على العلّة التامة للحكم، فاعتقد مثلاً أن ضرب اليتيم قبيح وأن القبح العقلي علة حتمية للحرمة الشرعية، فلو قيل له: أن الحرمة الشرعية منتفية بشأنك بإعتبار حصول العلم لك بها عن طريق العقل لايستطيع أن يصدق بذلك، إذ هومساوق عنده لإنفكاك المعلول عن علته التامة.

ولو لم يتم لديه-الكشف، لعدم إعتقاده بالعلية التامة مثلاً، فبإمكانه لتصديق بمانعية العلم العقلي عن الحكم، بأن يكون ماأدركه مقتضياً للحكم فحسب قابلاً لإقترانه بهذا المانع، ولكن يكفي عندئذٍ لعدم حجية دليله العقلي عدم تمامية الكشف، وإضافة عدم الحجية إلى تقييد الحكم بغير حالة العلم العقلي ليست الا إضافة تبرعيّة، وعليه فتوجيه كلام الأخباريين بهذا التفسير ليس حملا لكلامهم على أمر ممكن(١).

(١) اللهم الا ان يكون مقصود الأخباري إلفات نظر الأصولي إلى أن ماا كتشفه الأصولي ليس علة تامة للحكم، لأن نفس حصول العلم به عن طريق العقل مانع عن ثبوت الحكم، بأمل أن يلتفت الأصولي إلى ذلك فيزول علمه بالحكم وكشفه له.

القصور في عالم الكشف

المرحلة الثانية: مرحلة الإستكشاف، وعمدة(١) مايوجد في المقام لتزييف مرحلة الكشف هي القول بأننا نواجه كثيراً خطأ العقل في استنتاجاته، وهذا مايسقطه عن الإعتبار، لابمعنىٰ سلب الحجية عنه الذي يرجع إلى بحث المرحلة الثالثة، بل بمعنىٰ عدم إمكان الإعتماد على طريق يكثر فيه الخطأ.

وهذا الكلام هومن سنخ كلام الفلاسفة الشكاكين، لامن سنخ كلام الفلاسفة الماديين المنكرين للادلة العقلية، وإن وقع في كلماتهم مثل هذا الدليل مع زيادات وتفاصيل.

---

(١) قديكون مراد بعض الأخباريين مجرد إلفات نظر الأصولي إلى أنه لاينبغي حصول الجزم بالأحكام الشرعية عن طريق العقل، لبُعد مناشئها وهي الملاكات عن متناول العقل، وذلك بأمل أن يزول من الأصولي جزمه بالحكم حينما يلتفت الى هذا الكلام.

فاذا كان هذا هومقصود الأخباري ينبغي لفت نظره الى الموارد التي قديكون الحكم فيها قريباً من متناول العقل، كما في الملازمات العقلية، مثل وجوب المقدمة أوتحريم ماقبحه العقل وتحبيذ ماحسنه العقل.

وتوضيح ذلك: أن الفلاسفة الماديين يرجع لبّ كلامهم إلى دعوى حصر مصدر المعرفة بالتجربة، لا إلى التشكيك في إستنباط العقل على الإطلاق، فهم يقولون: أن المصدر الوحيد الذي يكون من حق العقل استقاء المعارف منه هوالتجربة، وحتىٰ أبده البديهيات كقولنا: الكل اعظم من الجزء، والواجد نصف الإثنين، إنما يعرف عن طريق التجربة التي مضت في عصر حياة الإنسانية ككل، أوتجربة الفرد الموجود من الإنسان بنفسه. أما الفلاسفة الشكاكون فهم يشككون في أصل إدراك العقل سواء فرضناه مستمداً من التجربة أولا.

وكلام الأخباريين في المقام يشبه هذا المدعى دون مدعىٰ الماديين، فهم ينكرون أن يكون من حق العقل مثلاً درك وجوب مقدمة الواجب ولوعن طريق التجربة، بأن نفترض إيقاع التجارب على أكبر عدد ممكن من أفراد الإنسان فنعرف أن إنقداح حبّ الشئ في النفس وإرادته يستلزم إنقداح حب مقدمته فيها وإرادتها.

هذا. ولايفترق الحال - في مدىٰ صحة أوعدم صحة شبهة الأخباريين- بين القول بأن الأخطاء التي تقع في علوم البشرية ترجع الى زلّة قوة واحدة في عملها وإستنتاجها، أو القول بأنها ترجع إلى الخلط بين القوى، بمعنىٰ أن كلّ قوة من القوى لاتخطأ في عملها ولكن بما أن جميع تلك القوىٰ تمركزت في مصب واحد وهو النفس يقع الخطأ من ناحية مايصدر من النفس من عملية التركيب وجعل المحمول المستنتج من إحدىٰ القوىٰ لموضوع مستنتج من قوة اخرىٰ، فهذا الكلام سواء صح تماماً أو في الجملة أولم يصح أصلاً بأن افترضنا أن كل خطأ ينشأ من قوة واحدة لامن الخلط بين القوىٰ، فهذا لايؤثر في مانحن بصدده من دعوىٰ أن كثرة الأخطاء في الأدلة العقلية تمنع عن الإعتماد عليها.

وعلى أيّ حال، فالكلام في تحقيق حال هذه الشبهة ومدىٰ صحتها

و بطلانها يقع في مقامين:

(الأول) في العقل النظري.

(والثاني) في العقل العملي.

العقل النظري:

أما المقام الأول ـ وهوالكلام في العقل النظري، فلاإشكال في كثرة الأخطاء الواقعة في العلوم المستنتجة من العقل النظري، والمدّعىٰ للأخباريين حسب الفرض ثبوت القصور لذلك في عالم إستكشاف الحكم الشرعي منه، و يرد على ذلك:

أولاً ـ النقض بالاحكام العقلية الواقعة في الرتبة السابقة على الكتاب والسنة مما يثبت به أصل حجية الكتاب والسنة، كدليل نبوة الرسول(ص) التي لابد من رجوع اثباتها الى العقل النظري، اوما تثبت به نفس الكتاب والسنة، فان ثبوت ذلك إما يكون بالتواتر أو بالآحاد مع ثبوت حجية خبر الآحاد بالتواتر أو مافي حكمه، وليس التواتر عدا اجتماع آحاد كثيرة على أمر واحد يحكم العقل النظري بأنه يستحيل ـبحسب الواقع العملي ـ خطأها مثلاً مع مالها من خصوصيات عددية وغيرها، وكذا مايحكم التواتر كالسيرة العقلائية لابد من رجوع الإستدلال به إلى العقل النظري.

وثانياً ـ النقض باستنباط الأحكام من نفس الكتاب والسنة، فإنه كثيراً مايحتاج إلى إعمال العقل النظري في مقام ايقاع النسبة بين الأدلة

المتعارضة، خصوصاً إذا كانت أزيد من إثنين، ونحو ذلك مما وقع الخطأ فيه كثيراً. على أنه لاحاجة إلى فرض كثرة الخطأ فيه بل تكفي كثرة الخطأ في سنخه، فما دمنا رأينا اخطاء كثيرة في الإستنباطات العقلية ولو في غير هذا المورد فالمفروض سلب الإعتماد مثلاً عن ذلك حتىٰ في هذا المورد.

وأما الجواب الحلي عن الإشكال، فالمتعارف في ذلك هوالقول بأن العقل البشري وإن كان بحد ذاته يتورط في أخطاء كثيرة، لكن يوجد لدينا قانون يعصمه عن الخطأ حينما يلتزم الإنسان به، وهو قانون المنطق.

وكأن المحدث الاسترابادي ـ ره ـ كان يهدف الجواب عن هذا الكلام حينما قال: إن علم المنطق إنما يعصم عن الخطأ في صورة الدليل، لكن تبقىٰ المواد غير مضمونة الصحة.

وهذا الجواب مع ابقائه على هذا المستوىٰ من البحث يدفعه: أن علم المنطق إشترط في موادّ الأقيسة أن تكون داخلة في القضايا الست البديهية، أومنتهية إليها بقياس سابق. ومع مراعاة هذا الشرط لايتصور خطأ في النتيجة إلا بالنشوء من خطأ في بعض صور الأقيسة المتسلسلة، وقدإفترضنا أن المنطق يعصمنا عن الخطأ في ذلك.

وتحقيق الحال في المقام: أن معنىٰ اليقين يختلف بحسب المصطلح المنطقي عنه بحسب المصطلح الأصولي، فمفهوم اليقين في علم المنطق أخذ فيه عنصر المطابقة للواقع، وذكروا أن البرهان علة لحصوله، أما مطلق الجزم فقد يحصل من غير البرهان أيضاً كالمغالطة والجدل والسفسطة، بينما مفهوم اليقين في مصطلح الأصولي عبارة عن مطلق الجزم الخالي من أي تردد في النفس.

بعد هذا نقول: هل المراد من الإستشكال في حصول اليقين من الدليل العقلي هوالإستشكال في حصول اليقين المنطقي أو في حصول

اليقين الأصولي؟

فإن أريد الأول فهذا غير مرتبط بما هو غرض الأصولي، وإنما هو بحث آخر وقع فيه الخلاف بين الفلاسفة الشكاكين والفلاسفة اليقينيين(١)، طبعاً لا بمعنىٰ الخلاف في ضمان الحقانية لدىٰ نفس المتيقن، إذ لا إشكال في أن المتيقن لا يحتمل حين يقينه خطأه، بل بمعنىٰ الخلاف في ثبوت قضايا مضمونة الحقانية بصورة عامة بالنسبة لطريقة التفكير. وعلى أية حال فالكلام فيما نحن فيه ليس في خصوص اليقين المنطقي الذي يحصل بالبرهان، بل في الجزم بمعناه العام، فلو أحرقنا كتاب البرهان بتمامه لم يضرّنا شيئاً في المقام.

إنكار اليقين بمعناه الأُصولي

وإن أريد الثاني وهو إنكار إمكان حصول اليقين بالمعنىٰ الأصولي من الأدلة العقلية قلنا: إن اليقين بنفسه موجود من الموجودات يخضع لقوانين العلّية ولا يوجد بدون علة كباقي المعلولات في العالم، وعلته تتركب من: المعلومات الضرورية الثابتة في النفس، ومقدار إستعداد الشخص، وماله من الإحاطة بالمعلومات الثانوية، ومقدار الذكاء، وغير ذلك من خصوصيات روحية وجسمية، وأمور خارجة عن الروح والجسم. وشرائط حصول العلم تختلف بإختلاف الأشخاص في مستوىٰ الذكاء وسائر الخصوصيات، وحصول العلم واليقين عند تحقق علته أمر غير اختياري، نعم يدخل تحت قدرة الشخص في الجملة تغيير

---

(١) فالشكاكون يدعون أن التفاتهم إلى عدم وجود ضمان لمطابقة الجزم مع الواقع سلب منهم الجزم، أي أن عدم كون اليقين منطقياً جعلهم غير قادرين على تحصيل اليقين الأصولي وهو الجزم، وأنه ينبغي لكل من لا يحصل على ضمان الحقانية أن يشك و ينسلب عنه الجزم.

الشرائط بالنسبة لنفسه. ولايجب أن يكون مجرد كثرة الأخطاء في الأدلة العقلية مانعاً عن علّيتها لحصول القطع، نظير أن الشئ الذي نفترضه علة لتقوية الأعصاب والعضلات مثلاً لا تمنعه عن علّيته كثرة زلّة الماشي وسقوطه على الأرض أوتيهه في الطريق وعدم وصوله الى مقصده.

ولو التفت الاخباري الى كل ماذكرناه وقال: ان المدّعى لناهو أن عدم الإلتفات إلى كثرة وقوع الخطأ في الأدلة العقلية هوبحد ذاته جزء العلة لحصول اليقين، ومع هذا الإلتفات لايحصل اليقين. قلنا له:

اولاً ـ إننا جرّبنا ذلك ورأينا حصول الجزم لنا بالوجدان رغم التفاتنا الى ذلك، فيعلم أن عدم الإلتفات ليس جزء للعلة بشكل عام، والاّ للزم وقوع الإنفكاك بين العلة والمعلول.

وثانياً ـ إن الإلتفات إلى الأخطاء الكثيرة يحصل كثيراً في الفكر البشري حتىٰ الأطفال، فلو فرض هذا مانعاً عن حصول الجزم واليقين انتفىٰ الجزم واليقين بلاحاجة إلى أن يتعب المحدّث الاسترابادي (رحمه الله) واضرابه انفسهم الزكية في مقام البحث مع الخصم بمالايفيد الجزم واليقين لكونه بحثاعقلياً أيضاً، وكان الأولى أن يَدَعوا الأمور التكوينية تلعب دورها وتؤثر أثرها و يرتفع اليقين من البين.

وثالثاً ـ إن نفس دعوىٰ الأخباري الجزم بنحو الموجبة الكلية بعدم إمكان حصول جزم من هذا القبيل مع الإلتفات إلى كثرة الأخطاء.. آية بطلان هذه القضية الكلية، فإن نفس هذا الجزم هوخلاف هذه القاعدة المدّعاة.

يبقىٰ ان يدعي الأخباري الشك وعدم الجزم في نفسه، واحتمال كون هذا الإلتفات مانعاً عن حصول الجزم عند الآخرين، و يقول: أني

لاأقطع بحصول الجزم عند الآخرين(١)، فلو ادعىٰ هذه الدعوىٰ ومشينا معه الى آخر نقوضها وادعىٰ في جميعها الشك.. لم يسعنا تكذيبه، لمامضى من ان اجزاء العلة لحصول الجزم تختلف من شخص لآخر، ولعل أحد أجزاء علة حصول الجزم بالنسبة لهذا الشخص هوعدم الإلتفات إلى كثرة الأخطاء والمفروض إلتفاته إليها. لكنا نقطع أن هذا ليس جزء العلة بصورة كلية، لمانراه بالوجدان من تحقق المعلول في أنفسنا وهوالجزم رغم إنتفاء هذا الجزء.

وهذا نظير أن مانراه مثلاً من إحراق النار للقرطاس تحت السماء دليل على أنه ليس من شرائط إحراقها للقرطاس كونها تحت السقف، فلو أدعىٰ أحد كون ذلك شرطاً له كان جوابه نقضاً وحلاً شيئاً واحداً وهوما جرّبناه خارجاً، بفرق ان هذه التجربة في مثل هذا المثال تهدينا إلى قضية عامة حاصلها عدم إشتراط كون ا لنار تحت السقف في الإحراق مثلاً، إذ لانحتمل الفرق بين نار ونار أوقرطاس وقرطاس أوكون الملقي في النار زيداً أو عمراً.. بينما فيما نحن فيه لاتهدينا تجربتنا إلى قضية عامة، لما قلناه من أن أجزاء علة حصول الجزم تختلف من شخص لآخر، فقد يكون عدم الإلتفات إلى كثرة الأخطاء شرطاً لحصول الجزم في مزاج انسان معين لما له من خصوصيات روحية وفكرية وغيرها، ولايكون الأمر بالنّسبة لشخص آخر كذلك، فهو بماله من خصوصيات فكرية وروحية ومزاجية وغيرها يكون مضطراً إلى حصول الجزم له من الأدلة العقلية، وقديكون أحد أجزاء العلة لحصول

---

(١)أو أن يقول: ان هذا الإلتفات أصبح في نفسي مانعاً عن حصول الجزم، وألفت نظركم أيها الأصوليون إلى أن هذا يناسب المانعية عن حصول الجزم، برجاء أن يكون نفس هذا الإلتفات سبباً لإنسلاب الجزم عنكم، كي أنقذكم بهذا الطريق عن إعتناق قطوع يكثر فيها الأخطاء.

الجزم له بكثير من الأمور إعتقاده بكون ماله من مستوىٰ الذكاء والخبرات والاطلاع على سائر الآراء واصلاً إلى درجة لوفرض وجودها في أي شخص واقترانها بالخصوصيات التي إقترنت بها في هذا الشخص لم تكثر أخطاؤه بل كانت أخطاؤه في غاية القلة بنحو لاموجب للتشويش من قبلها.

وخلاصة الكلام أننا لانمنع أحداً يدّعي لنفسه الشك وعدم الجزم، لكن ليس له أن يقول لنا ـ بعنوان الإشكال والأعتراض ـ: لماذا يحصل لكم الجزم بالأدلة العقلية رغم كثرة الأخطاء فيها؟! سنخ مايقال لمن يذهب إلى صحراء كثيرة المخاطر: لماذا تذهب إلى الصحراء رغم كثرة المخاطر فيها؟!. فإن حصول الجزم لنا ليس أمراً اختيارياً، نعم له أن يقول هذا الكلام بعنوان السؤال عن وجه حصول الجزم، فيقال له في الجواب: إن الوجه في ذلك هوأننا خُلقنا هكذا وتكونت فينا خصوصيات لايكون معها الإلتفات إلى كثرة الأخطاء مانعاً تكوينياً عن حصول الجزم. نعم لوكنا نعتقد الملازمة بين نفس مدلولات الأدلة لكان انكشاف خطأ بعضها موجباً لعدم علمنا بصحة باقي الأدلة، لكننا لانحتمل ذلك وانما نعتقد بالتلازم العلّي بين نفس الدليل المقترن بشرائط خاصة وحصول العلم بمدلوله.

وقدظهر بماذكرناه مافي كلام الأصوليين حيث سلكوا غير هذا المسلك في ردّ شبهة الأخباريين.

هذا تمام الكلام في فرض كون مراد الأخباريين إنكار اليقين بمعناه الأصولي.

إنكار اليقين بمعناه المنطقي

اما إنكاره بمعناه المنطقي فقد مضىٰ أنه خروج عما نحن فيه، ومع ذلك لابأس ببحثه هنا على سبيل الإجمال.

فنقول: قدتعارف بهذا الصدد لدى أتباع منطق أرسطو القول بأن صفحة واحدة من صفحات المعارف البشرية مضمونة الحقانية، وهي صفحة (البرهان) من بين صفحات (الصناعات الخمس) وفي صدر الصفحة توجد (البديهيات الست) وهي: الأوليات، والفطريات، والحسيات، والتجريبيات، والحدسيات، والمتواترات. فهذه القضايا مضمونة الحقانية ضماناً ذاتياً. وبعد ذلك يأتي في هذه الصفحة دور الأحكام المكتسبة التي تكتسب من تلك البديهيات، وهي ليست مضمونة الحقانية بالذات، ولكنها تصبح مضمونة الحقانية ببركة قوانين البرهان، فإن الخطأ في النتيجة إن كان ناشئاً من الخطأ في الصورة فقوانين البرهان لو روعيت تمنع عن خطأ من هذا القبيل، وإن كان ناشئاً من الخطأ في المادة فهذا لابدّ من رجوعه إلى الخطأ في قياس سابق عليه، فننقل الكلام إلى ذاك القياس ونضمن عدم خطائه في الصورة بمراعاة قوانين البرهان، وهكذا إلى أن نصل إلى الموادّ الأولية الثابتة في صدر الصفحة، وهي البديهيات التي كانت مضمونة الصحة بالذات.

وتوجيه إشكال الأخباريين على ذلك يمكن أن يكون بأحد وجهين:

١ ـ أن يقال: أن نفس القانون المنطقي حكم عقلي يحتاج إلى عاصم له عن الخطأ، إذليس هومن الأحكام الأولية التي أدركها الإنسان منذ خُلق، وإنما اخترعه أرسطو بعد مضي آلاف الدهور من عمر الإنسان.

٢ـ أن يقال: أن نفس القانون المنطقي وإن كان حقاً ومراعاته في التطبيق تعصم عن الخطأ، ولكننا بحاجة إلى عاصم آخر يعصمنا عن الخطأ في نفس التطبيق، ولا تعقل عاصمية نفس القانون لتطبيقة عن الخطأ، اذ لايعقل وجوده في رتبة تطبيقه.

ولابدّ لنا من تعمق اكثر كي نعرف حقيقة الحال. ولتوضيح ماهو التحقيق نتكلم في جهتين: إحداهما في تحقيق الحال بالنّسبة للقضايا البديهية. والثانية في تحقيق الحال بالنّسبة للقضايا المكتسبة.

القضايا البديهية

أما الجهة الأولى ـ فقد مضىٰ أن اليقينيات في نظر منطق ارسطو عبارة عن القضايا السّت، الا أن لنا كلاما حول ضمان حقانية بعض تلك القضايا:

فنحن نؤمن بضمان حقانية (الأوليات) التي لايحتاج الجزم بها إلى اكثر من تصور الطرفين، كقولنا: الكل أعظم من الجزء. و(الفطريات) أي القضايا التي قياساتها معها والتي يصدق عليها ـ ولو بنوع من المسامحة ـ أنها أيضاً لايحتاج الجزم بها إلى أكثر من تصور الطرفين كقولنا: الأربعة زوج. أما الحسيات فعلىٰ قسمين:

أحدهما ـ الإحساس بالأمور المجردة النفسية كالعلم واللذة، وهذه لا تقل عن الأوليات فهي أيضاً مضمونة الصحة.

وثانيهما ـ الإحساس بالأمور الخارجية، وهذا تارة نتكلم عنه بلحاظ أفق الحس، فالمرئي ـ مثلاً ـ له وجود في أفق الرؤية، وهو عبارة عن نفس الإحساس الرؤيتي، وهذا راجع إلى القسم الأول من الإحساس فحاله حاله. وأخرىٰ نتكلم عنه بلحاظ أفق الخارج كإثبات وجود المرئي خارجاً، وهنا نفصل بين إثبات أصل الواقع الموضوعي المستقل

عنّا وإثبات التفاصيل التي نحسّ بها من طول أو عرض أوشكل وهيئة وما إلى ذلك، أما الأول فهو أيضاً كالأوليات في كونه مدركاً بالبداهة، وإن كان يفترق عنها في احتياج ادراكه إلى مقدمات إعدادية لايحتاج درك الأوليات اليها(١)، وأما الثاني فليس مضمون الحقانية بالذات، و يقع فيه الخطأ كثيراً، كما أنه ليس مضمون الحقانية بواسطة البرهان أيضاً وإنما يدرك بإدراكٍ أغفله المنطقيون من الحساب، كما سيأتي إنشاءالله في الجهة الثانية

وأما التجريبيات، فكالحسيات في عدم ضمان الحقانية لها بصورة عامة، بل قد تخطأ وقد تصيب، إذ لوجربنا مثلاً النار مرات عديدة فرأيناها محرقة فهذا وإن كان بالنّسبة للإنسان المتعارف سبباً لحصول اليقين بالمعنىٰ الأصولي، ولكن كونه مضمون الصحة موقوف على إستقراء تمام الخصوصيات التي يكون عالم التجربة أضيق منها (٢)، ولذا يتفق كثيراً انكشاف خطأ الجزم الناشئ من التجربة بالوصول إلى مادة النقض.

وماذكرناه في التجربة يأتي في الحدس أيضا، وهو المسمىٰ في المصطلح الحديث بالملاحظة المنظمة، كما في قولنا: نور القمر مستفاد

---

(١) بل الصحيح أن هذا إما مدرك بالإكتساب على أساس قانون العلية، بأن يقال: التحولات التي نجدها في محسوساتنا في افق الاحساس تكشف بقانون العلية عن واقع موضوعي متحول، أو أنه ليس مدركاً حتىٰ بهذا القانون بناءً على احتمال نشوء هذه التحولات من حركة النفس الجوهرية، فسيكون إذن حال إثبات الواقع الموضوعي هوحال إثبات التفاصيل مدركاً بحساب الاحتمالات.

وقد عدل استاذنا الشهيد (رحمه الله) عن دعوىٰ بداهة اصل الواقع الموضوعي في كتابه (الاسس المنطقية للاستقراء).

(٢) او على إستحالة أكثرية الصدفة وقد فنّد ذلك في كتاب الاسس المنطقية للاستقراء فراجع.

من الشمس، فإنها كالتجربة بفرق أن المجرّب يتدخل في مورد التجربة بإدخال تغييرات وتعديلات عليه بخلاف الملاحظ.

وأما المتواترات فأيضاً ليست من اليقينيات، فان التواتر قائم على اساس الحسّ وقد عرفت حال الحسّ. مضافاً إلى اننا نطالب القائل بيقينية المتواترات بتفسير المتواترات و بيان العنصر الذي أوجب ضمان الحقانية، فإن فسّره بتكاثر الأخبار إلى حد يفيد الجزم الأصولي، قلنا: إن افادته للجزم الأصولي لا تستلزم ضمان الحقانية وإلا لكانت تمام أخبار الوسائل مضمونة الحقانية، لأنها أفادت الجزم للأخباريين المدّعين تواترها، وإن فسرها بتكاثرها إلى حدّ يستحيل خطاؤها، أصبح قولنا: (أن الخبر المتواتر مضمون الحقانية) قضية بشرط المحمول، أي أن تكاثر الأخبار إلى حد ضمان الحقانية يوجب ضمان الحقانية، وهذا كما ترىٰ لايرجع إلى محصل(١).

وأما الجهة الثانية ـ فقد أفاد علماء المنطق: أن مالايكون بديهياً ومضمون الصحة ذاتاً يجب أن يكتسب من البديهيات بالحجة وهي على ثلاثة اقسام: القياس، والإستقراء، والتمثيل. والأخيران غير مرضيين عندهم مالم يرجعا إلى الأول وهوالقياس، وهو على أربعة أشكال ثلاثة منها ترجع إلى الشكل الأول(٢). فتمام الحجج والبراهين يجب أن

---

(١) قديكون مقصودهم بالتواتر درجة من الكثرة توجب الجزم الأصولي عند عامة الناس المتعارفين، فيدعىٰ أن هذا يستلزم إستحالة الخطأ، وإن جاء في تعبيراتهم: أن التواتر هو درجة من الكثرة يستحيل معها التواطؤ على الكذب، فلايبعد أن يكون هذا عنواناً مشيراً إلى كثرة كاثرة لاشرطاً للمحمول، فالأولى في اثبات عدم ضمان حقانية المتواترات هوالرجوع الى البراهين الواردة في كتاب الاسس المنطقية لإبطال قانون استحالة كون الصدفة اكثرية.

(٢) كما أن الإستثنائي يمكن إرجاعه الى الإقتراني.

ترجع إلى الشكل الأول وهوذو حدود ثلاثة: (الأصغر) وهو موضوع النتيجة والصغرى. و(الأوسط) وهوالحد المشترك بين المقدمتين غيرالموجود في النتيجة. و(الأكبر) وهومحمول النتيجة والكبرىٰ. و يكون الأوسط همزة وصل بين الأصغر والأكبر وموجباً لإئتلافهما وحمل الأكبر على الأصغر. وكيفية الإستنتاج من الشكل الأول عبارة عن تطبيق الأكبر على الأوسط، وهو بديهي ومضمون الحقانية. وتطبيق الأوسط على الأصغر، وهو بديهي ومضمون الحقانية، فينطبق الأكبر على الأصغر بحكم آخر للعقل بديهي ومضمون الحقانية أيضاً، وهو أن المنطبق على شئ منطبقٍ على شئ ثالث يكون منطبقاً على ذاك الشئ الثالث.

وبهذا تحصلّت لدينا خريطة المعلومات المضمونة الصحة، ففي اول الخريطة البديهيات، وتجعل تحتها مايكون أخص منها بدرجة، وهي أكثر عدداً مما في السطر الأول لامحالة. ثم مايكون أخص من الدرجة الثانية، وهي أكثر عدداً منها، وهكذا إلى أن نصل إلى الجزئيات الصرفة، و يتشكل من كل ثلاثة أمور مترتبة في هذه الخريطة قياس من الشكل الأول، ويجب أن يكون درك إنطباق كل واحد من هذه الأمور على مايتلوه بلافصل بديهياً لاإكتسابيا، وإلّا للزم وجود الفصل بينهما، لأن الإكتساب يكون بالقياس وهو بحاجة الى الأوسط، واذا كان انطباق كل واحد من هذه الأمور على تاليه بديهياً كان تمام مايثبت في هذه الخريطة مضمون الحقانية.

وبهذا البيان ظهرت صحة القول بان منطق أرسطو لايزيد شيئاً على المعارف البشرية ولايثمر معرفة جديدة، على ان يكون المراد بهذا الكلام أنه كلما عرف تفصيلاً بالإستنتاج من القياس كان كامناً في الكبرىٰ، فمنطق أرسطو إنما يفيد في إلفات النظر تفصيلاً إلى جزئيات الأمور المعلومة إجمالاً.

وقد اتضح بما مرّ أن مراعاة قانون المنطق عاصمة في حدوده عن الخطأ. و بالرغم من ذلك نرىٰ الأخطاء الكثيرة في الفكر البشري التي يضجّ منها العالم، فلابد من التفتيش عن نكتة ذلك، فنقول: لايعقل سبب لهذه الاخطاء الا أحد امور ثلا ثة:

الأول- مامضىٰ من دعوىٰ أن نفس قانون المنطق من نتاج الفكر البشري بعد ردح من الزمن، وليس بديهياً ومعصوماً بذاته كي يكون عاصماً.

و يرد عليه: ما عرفته من بداهة إنتاج الشكل الأول بحكم العقل البديهي المدرك لقاعدة أن (المنطبق على شئ منطبقٍ على ثالث منطبقٌ على ذاك الثالث) وعدم إلتفات البشر بالتفصيل ردحاً من الزمن إلى الشكل الثالث مثلاً لايعني عدم بداهته، لثبوت الإلتفات الإجمالي لكل أحد إليه، على أن عدم التصديق الناشئ من عدم الإلتفات لاينافي البداهة، فإن التصديق بالبديهيات أيضاً متوقف على التصور بلاإشكال.

وخلاصة الكلام: إن قوانين المنطق منها ماهو بديهي ومضمون الصحة بنفسه فلايحتمل فيه الخطأ، ومنها ماهو نظري مكتسب من الأول فهو مضمون الصحة ببركة الأول إلا من ناحية إحتمال نشوء الخطأ في التطبيق، وهذا رجوع إلى الأمر الثاني.

الثاني- مامضىٰ أيضاً من دعوىٰ أن قانون المنطق وإن كان صحيحاً ولكنه لايعقل كونه عاصماً عن الخطأ في تطبيقه، فيقع الإشتباه في ذلك. وهذا صحيح لاإشكال فيه إلّا أنه لايفيد الأخباريين بنحو الإطلاق.

توضيح ذلك: إن الخطأ في تطبيق قانون المنطق يرجع في الحقيقة إلى أحد أمرين:

١ ـ الغفلة والذهول عن نفس شرايط الانتاج من كلية الكبرىٰ وإيجاب الصغرى وفعليتها، أو عن مراعاتها رغم بداهتها، اذقد يغفل الإنسان أحياناً عن إمر بديهي. وهذا نادر جداً لمن له ادنىٰ ممارسة في الإستدلالات، فلايؤثر بشكل ملحوظ في الموادّ البعيدة عن البديهيات فضلاً عن القريبة منها.

٢ ـ عدم الإلتفات إلى الحدود الثلاثة والغفلة عن مقدار شمولها وغير ذلك من خصوصياتها، فإن معنىٰ بداهة القضية ليس هو وضوح حدودها وعدم الخطأ في ذلك حتىٰ مع عدم الإلتفات، وإنما معناها هوالوضوح وعدم الخطأ في حدود البداهة عند الإلتفات.

وهذا القسم من الخطأ كثير في الموادّ البعيدة عن البديهيات كعلم الأصولِ ،وكلما اقتربت المادة إليها قلّ فيها هذا الخطأ، والسر في ذلك أن الخطأ في المادة السابقة يؤثر في اللاحقة دون العكس، ولأجل ماذكرناه لا ترىٰ الاشتباه في المنطق والحساب والهندسة وسائر الرياضيات إلا في غاية الندرة، فذلك ناشئ من قربها من البديهيات، إضافة إلى خلوها عما سيأتي من السبب الثالث من اسباب الإشتباه.

وقد إتضح بهذا أن دعوىٰ سقوط العقليات عن درجة الإعتبار لكثرة الخطأ فيها لم تتم بإطلاقها، بل ينبغي التفصيل بين الموادّ القريبة من البديهيات والبعيدة عنها(١).

وهذا التفصيل وإن صدر من المحقق الإسترابادي (رحمه الله) ولكن كلام كثير من الأخباريين مطلق في ذلك.

هذا. وما عرفته من الإشكال وارد عليهم حتىٰ بناء على كون

---

(١) إلّا أن يكون المطلوب الحصول على العصمة الكاملة، وحينئذٍ فلا تشترط في نفي الحقانية كثرة الأخطاء، بل الخطأ النادر أيضاً يكشف عن عدم الحقانية.

مرادهم من اليقين اليقين الأصولي كماهو واضح.

ثم الخطأ في التطبيق يقل بطول الممارسة، وتمرين الفكر، وتقوية الذكاء، وفي أي فن مارس العقل وطال مرانه فيه قلّت أخطاؤه مطلقاً و بصورة خاصة في ذلك الفن.

الثالث- أن هنا منشأ آخر للخطأ في المعارف البشرية لم يلتفت إليه أرسطو في فنه، ولا الأصوليون، ولا من عارضهم من الأخباريين، وهو ان مامضى ذكره من الخريطة في مقام التنازل من العالي الى السافل كان من شرط عدم وقوع الخطأ فيها كون تطبيق أي شئ وجد في تلك الخريطة على ما بعده بلافصل بديهياً، وهذا شرط أساس لاحظوه في فن المنطق. ولكن الإنسان قد يطبق -مع الإلتفات و بدون غفلة- شيئاً على شئ بلافصل بدون أن يكون هذا التطبيق بديهياً، وإلاّ لما وقع في الخطأ.

فهذا التطبيق لاهو تطبيق مع فاصل كي يكشف عن نقص في الخريطة و يكون تتميمها بتحصيل الفاصل، ولاهو تطبيق بديهي ومعصوم عن الخطأ كي تصبح الخريطة بتمامها معصومة، بل هو تطبيق ينشأ من حساب الاحتمالات وتجميع القرائن إلى حدٍّ يفني الشك و ينهيه تلقائيا، وليس المقصود بذلك فناء الشك رياضياً فإن الإحتمال لايفنى رياضياً بتجميع القرائن على خلافه، بل مهما كثرت القرائن كان مقتضى الحساب الرياضي بقاء كسرضئيل دون أن يزول، ولكن الإنسان خلق بنحو يضمر و يزول الإحتمال الضئيل في نفسه و ينتفي عند تظافر القرائن ضده ضمن شروط لامجال لبحثه هنا، فمثلاً حين نشير إلى محسوسنا في أفق الحسّ ونطبق عليه عنوان المطابقة للواقع الخارجي، فهذا التطبيق ليس بالبداهة ولابوسيط محذوف بل بحساب الإحتمالات، وإلى هذا يرجع كل (المحسوسات) الخارجية

و(التجربيات) و(الحدسيات) و(المتواترات)(١).

وما أفاده الشيخ الرئيس في الشفاء من أن إفادة التجربة للعلم تكون بضم قاعدة عقلية وهي (أن الصدفة لا تكون دائمية أو غالبية) غير صحيح، فإن هذه القاعدة بنفسها لامنشأها سوىٰ التجربة، فلا تفيد ضم هذه المقدمة إلى التجربة شيئاً(٢).

والخلاصة أن العلوم التي تحصل للإنسان عن هذا الطريق ليست عدايقين أصولي. نعم يمكن تقليل الخطأ في ذلك بطول الممارسة، وتمرين العقل، وتقوية الذكاء، وملاحظة مقاييس حساب الإحتمالات.

---

(١) هذه القطعة من البحث لم أكتبها بالشكل الذي أفاده (رحمه الله) في الدرس في الدورة التي حضرتها، حيث ذكر (رحمه الله) هنا تفاصيل و بيانات عدل عنها بعد ذلك فحذفتها و بدلتها بهذا المقطع. وتفصيل مختاراته الأخيرة (رحمه الله) موجود في كتاب (الأسس المنطقية) كما وغيّرت بعض العبائر في الابحاث الآتية المرتبطة بهذا المقطع بالشكل الذي ينسجم مع مختاره الاخير.

(٢)والدليل على عدم بداهة هذه القاعدة وضمان حقانيتها أمور مذكورة في (الأسس المنطقية) نكتفي هنا بالاشارة إلى وجهين منها:

الأول ـ إلفات الوجدان إلى أمرين: (أحدهما) أن إدراك العقل للأوليات يستبطن عنصر كون نسبة المحمول إلى الموضوع في المُدرك نسبة الضرورة ولانمتلك قضية أولية ولافطرية تكون نسبة المحمول إلى الموضوع فيها مجرد نسبة الفعلية والإطلاق العام (ومن هنا لانؤمن بأولية وجود العالم الموضوعي). (وثانيهما) أننا لاندرك في قضية (الصدفة لا تكون أكثرية) عنصر الضرورة بين المحمول والموضوع، مع انها لوكانت بديهية لكانت من الأوليات مثلاً لامن المحسوسات.

الثاني ـ أننا لوافترضنا أقل درجات الكثرة المقطوع بعدمها في قولنا (الصدفة لا تكون أكثرية) عبارة عن عشرة مثلاً، وجرّبنا طعاماً أعطيناه لعشرة فتسمموا، ثم اكتشفنا الصدفة في تسعة منهم مثلاً، فلاإشكال في أن الجزم الحاصل من التجربة يُسلَب منا، بينما لوكانت هذه القضية عقلية بديهية يمتنع خطؤها لم يكن من المترقب زوال ذاك الجزم.

وكلما كانت القضية أقرب الى المواد البديهية قلّ وقوع الخطأ فيها، كما أن القضايا التي لم يعمل فيها حساب الإحتمالات تبقى سليمة عن هذه الأخطاء، كما هو الحال في (المنطق) و(الحساب) و(الهندسة) وسائر الرياضيات، هذا.

وحساب الإحتمالات ليس حاله حال منطق أرسطو في عدم إفادته لتكثير المعارف البشرية، فإن هذا طريق للتخطّي إلى الخارجيات(١). وكذلك الحال بالنسبة للعقل المدرك للبديهيات إلى حدّ ما، إذ لا أقلّ من كون إدراك الواقع الموضوعي المستقل مستفاداً منه(٢).

---

(١) يلتقي الإنسان بانحاء ثلاثة من المعلومات:

١ ـ مايكون حاضراً لدى النفس باعتباره من المجردات المتواجدة في أفق النفس كالألم واللذة، وهذا يعرفه الإنسان مباشرة بلاحاجة إلى حساب الإحتمالات.

٢ ـ مافي لوح الواقع (غير الخارجيات)، وقد يدرك العقل بعض الاستحالات والضرورات في ذلك بلاحاجة الى حساب الاحتمالات، كاستحالة اجتماع النقيضين وكون اثنين زائداً اثنين يساوي اربعة.

٣ ـ عالم الخارج، ولاسبيل له الاّ حساب الإحتمالات.

(٢) قدمضى مناعدم صحة ذلك وذكرنا عدوله (رحمه الله) عن ذلك في كتاب (الأسس المنطقية للإستقراء). و يبدو أنّه في بحثه في دورته الأخيرة الذي لم احضره جرى وفق مافي كتاب الأسس المنطقية.

العقل العمليّ:

وأما المقام الثاني ـ وهو فيما يسمىٰ عند المنطقيين بالعقل العملي(١)، وعند المتكلمين بالحسن والقبح، وعند الفلاسفة بالخير والشر، وعند علماء الأخلاق بالفضيلة والرذيلة، فقد وقع الخلاف في ذلك بين الأصوليين والمحدّثين، فأثبت الأصوليون الحسن والقبح المدركين بالعقل، وانكرها الآخرون.

وقد مضىٰ أن العقل العملي يحتاج في مقام إستنباط الحكم الشرعي منه إلى ضم حكم العقل النظري إليه من قاعدة الملازمة او إستحالة صدور القبيح من الحكيم. إذن يقع الكلام هنا في جهتين:

الأولى ـ في تحقيق الحال في اصل العقل العملي.

والثانية ـ في تحقيق الحال في العقل النظري المنضمّ إليه، أعني

---

(١) ليس المقصود من تقسيم العقل الى النظري والعملي وكذلكَ إلى ماقديقال: من العقل المدرك للبديهيات، والعقل المدرك للنظريات بنحو التوالد الموضوعي، والعقل المدرك بحساب الإحتمالات بنحوالتوالد الذاتي. دعوىٰ التعدد بلحاظ القوىٰ، بل المقصود اختلاف المعقولات سنخاً بهذا النحو، أما كون المدرك لها جميعا قوة واحدة أولافهذا بحث آخر.

قاعدة الملازمة، وأما إستحالة صدور القبيح من الحكيم فليس هنا محل بحثها.

الحسن والقبح العقليّان:

أما الجهة الأولى ـ فالقدر المتيقن من كلمات المحدثين هو إنكار الحسن والقبح العقليين بمعنىٰ إنكار الاعتماد في ذلك على دركنا لها بعقولنا القاصرة، دون إنكار أصل الحسن والقبح. لكن الأصوليين ـ إلّا من شذّ ـ ذهبوا إلى التصديق بأصل الحسن والقبح العقليين وإلى صحة الإعتماد على العقل في إدراكنا لهما، وهناك قول ثالث ذهبت إليه الأشاعرة وهو إنكار أصل الحسن والقبح الواقعيين، وقالوا: ان الحسن ماحسّنه الشارع والقبيح ماقبّحه الشارع، ومقصودنا من نسبة ذلك الى الأشاعرة نسبته اليهم بنحو الموجبة الجزئية (وكذلك في سائر الموارد عند ما ننسب شيئا الى طائفة، كي لاينافي ذلك لافتراض مخالفة جملة منهم لذاك الرأي).

وقد ينسب الى فلاسفة المسلمين القول بمايكون وسطاً بين قول الأشاعرة وقول الأخباريين، وهو القول بأن الحسن ماحسنه القانون والقبيح ماقبحه القانون، وذلك يختلف باختلاف المجتمعات والموالي والعبيد.

وقد تسرب النزاع في الحسن والقبح العقليين إلى غير المسلمين، فذهب رجال الدين المسيحيون إلى أن الحسن والقبيح ما حسّنه الشارع او قبّحه، وذهب فلاسفتهم إلى ثبوت الحسن والقبح في الواقع والإعتماد على إدراك العقل لهما.

مع المنكرين علىٰ مستويٰ النقض

هذا، وقد أورد نقضان على من ينكر الحسن والقبح انكاراً (أشعرياً) او (أخبارياً)، ولو تم النقضان فهما واردان على فلاسفة المسلمين أيضاً، حيث أن كلامهم - كما سيأتي-(١) لايرجع بعد التحليل إلى محصّل سوى مامضىٰ من كون الحسن والقبيح هوما حسّنه أو قبحه القانون، ولافرق بين هذا وقول الأشاعرة سوىٰ أن الأشاعرة -بماهم متدينون- أضافوا الحسن والقبح الى قانون الشرع، والفلاسفة أضافوهما إلى مطلق القانون:

النقض الأول - حكم العقل العملي الواقع في طول الكتاب والسنة، كوجوب المعرفة، ووجوب الطاعة، وحرمة المعصية، إذ مع انكار العقل العملي لايبقىٰ مُلزِم لتحصيل المعرفة ولاللطاعة وترك المعصية، وفرض ايجاب الشارع لهذه الأمور غير مفيد، أما بالنسبة لوجوب المعرفة فواضح إذ المفروض أنه لم يثبت بعدُ وجود الشارع كي يتمسك بحكمه، وأما بالنسبة لوجوب الطاعة وحرمة المعصية فلانه لولم يكن ذلك مدركا بالعقل وأريد تثبيته بحكم الشرع نقلنا الكلام إلى إطاعة هذا الحكم، وهكذا إلى أن يتسلسل أو يدور.

والنقض الثاني - حكم العقل العملي الواقع في الرتبة السابقة على الكتاب والسنة، وهوحكمه بقبح إجراء المعجز على يد من يدّعي النبوة كذباً لكونه إضلالاً، فإنه بناءً على انكار ذلك لايبقىٰ مدرك لإثبات النبوة.

---

(١) سيأتى منه(قدّس سرّه) إبراز إحتمالين فيما هو مقصود الفلاسفة.

والتحقيق عدم ورود شيء من النقضين.

اما النقض الاول ـ فلأن بإمكان الأخباري والأشعري أن يدّعيا: أن المحرك لنا لتحصيل المعرفة وللطاعة هواحتمال العقاب الذي هوالمحرك الوحيد حتىٰ بالنسبة للمعترفين بالحسن والقبح العقليين إلّا من شذ وندر ممن يعبد الله عبادة الاحرار، فاحتمال العقاب بذاته محرّك للإنسان بلاحاجة في تحريكه الى توسيط حكم العقل بالقبح.

أما كيف ينشأ إحتمال العقاب؟

فبإمكان الأخباري أن يقول: إننا وإن كنا لانعتمد على إدراك عقولنا القاصرة في درك الحسن والقبح، لكننا لاننكر اصل الحسن والقبح، ونحن نحتمل حسن الطاعة وقبح المعصية ولانحتمل العكس، وهذا الأحتمال يصبح منشأ ـ بحسب العقل النظري ـ لاحتمال فعلية العقاب في ترك الطاعة، وكذا الحال في ترك تحصيل المعرفة.

و بأمكان الأشعري أن يقول: إننا وإن أنكرنا أصل الحسن والقبح فلايأتي احتمال حسن الطاعة وقبح المعصية، ولكن مادام لايوجد حسن وقبح فالله تعالى حرٌّ في أفعاله، وقد أنذرنا بالعقاب على ترك الطاعة وفعل المعصية، والإنسان السوي في عقله وتفكيره يحتمل لامحالة صدق هذا الإنذار احتمالاً راجحاً على احتمال كون العقاب على فعل الطاعة وترك المعصية(إن احتمل ذلكأيضاً) وهذا بنفسه محرك نحوالطاعة وترك المعصية، وكذا الحال بالنسبة لوجوب المعرفة.

وهناك جواب آخر يمكن للأخباري والأشعري ان يتمسكا به ـ وفق مبانيهما ـ بالنسبة لمسألة الطاعة فحسب دون مسألة المعرفة، وهو دعوىٰ القطع بثبوت العقاب على المخالفة.

أما الأخباري فلما ذهب اليه من أن الدليل النقلي يورث القطع،

وقد ورد كثيراً الإخبار بالعقاب على المخالفة فنقطع بثبوت العقاب، بل بهذا الطريق يحصل لنا القطع بنفس الحسن والقبح لدلالة الأخبار أيضاً على حسن الطاعة وقبح المعصية، فاذا ثبت الحسن والقبح ثبت العقاب في المخالفة.

والإيراد على ذلك بأنه (لوسقط العقل عن الإعتبار سقط النقل أيضاً لتوقفه عليه) إيرادٌ على المبنىٰ، ونقضٌ وارد عليهم في باب العقل النظري، وقدمضىٰ ذكره. وهنا إنما نتكلم بلحاظ العقل العملي، فنرىٰ أن هذا النقض غير وارد عليهم بناءً على مبانيهم.

وأما الأشعري فلأنه وإن أنكر الحسن والقبح بمعنىٰ الجهة المترتب عليها المدح والذم، لكنه لم ينكر الكمال والنقص ودرك العقل لهما حتىٰ في الأمور الخارجة عن الإختيار، ولذا استدلوا على إمتناع الجهل على الله بأن الجهل نقص، وأن النقص محال على الذات الواجبة الوجود، فاستنتجوا من هاتين المقدمتين إمتناع الجهل على الله. ولانريد البحث هنا عن مدىٰ صحة هاتين المقدمتين، ومدىٰ إمكانية التفكيك بين درك الكمال والنقص ودرك الحسن والقبح، وإنما نهدف للقول بأنهم على مبانيهم يمكنهم الجواب عن النقض بدعوىٰ أن الكذب نقص بحكم العقل النظري، والنقص محال على الله بالعقل النظري أيضاً، فيثبت بذلك صدق الإنذارات الواردة من الشارع(١).

هذا مضافاً إلى أن الأشعري يمكنه دفع النقض بالنسبة لكل من مسألتي الطاعة والمعرفة بما يتبنّاه من أن كل مايصدر من الإنسان من

---

(١) لايخفىٰ أن الكمال والنقص احياناً يكونان ثابتين بشكل مستقل عن الحسن والقبح، كما في العلم والجهل، والقدرة والعجز، وماشابه، واخرىٰ يكون نتيجة للحسن والقبح، فالكذب إنما يكون نقصاً لأنه قبيح، فلاينبغي قياس باب الكذب بباب الجهل، ولامبرر لإفتراض إمتناع الكذب على الله بعد فرض عدم القبح.

فعل أوترك فهو مجبور عليه(١).

واما النقض الثاني ـ فيرد عليه:

أولا: إن الإستدال على النبوة بقبح إجراء المعجز على يدالكاذِب لكونه تضليلاً غير صحيح، رغم انه هوالاستدال الرسمي لعلم الكلام منذ وجد حتىٰ الان.

وذلك لان المعجز إن لم يكن ـ بغض النظر عن قبح التضليل ـ دليلاً على النبوة وصدق مدعى من جرى على يده، إذن ليس اجراؤه تضليلا. وإن كان دليلاً على ذلك، اذن ضمّ مسألة التضليل (المتوقف على الدلالة في الرتبة السابقة) إلى تلك الدلالة ضم للحجر إلى جنب الإنسان(٢).

---

(١) لايخفىٰ أن مدعي الجبر لاينكر عادة الدوافع ومقدمات الارادة والشوق المؤكد في النفس، وإنما يقول: إن الافعال التي تصدر من الإنسان تكون واجبة الوجود بالغير، بمعنىٰ أنها يجب أن تصدر منه بدوافعها لوجود علة تامة لذلك (كما ان صاحب الكفاية المدعي للاختيار سمى نفس هذا اختياراً). وعليه فبالإمكان ايراد التساؤل على الأشعري عمّا هو دافعه نحوالطاعة وتحصيل المعرفة رغم إنكاره للحسن والقبح، ولايصح الجواب عن ذلك بأنه مجبور على مايفعل.

(٢) قلت له ـ رضوان الله عليه ـ: انه قد يقال: إن المعجز دليل على النبوة بقطع النظر عن قبح التضليل في مستوىٰ فكر العوام غير الملتفتين إلى هذه المناقشات، واما عند الخواص فهوبذاته ليس دليلاً على النبوة، ولكن تتم دلالته على النبوةعندهم ببيان أنه لولم يكن نبياً فإجراُء المعجزعلى يده تضليل للعوام، والتضليل قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى.

فاجاب (رحمه الله) عن ذلك:

أولا ـ بان هذا لوتمَّ فهو تصحيح للبرهان الكلامي على النبوة، ولكنه لايفيد لبحثنا في المقام لتثبيت الإشكال على الأخباري والأشعري، إذ بعد أن ثبتت في الجملة دلالة المعجز على النبوة في المرتبة السابقة على قاعدة قبح التضليل، فمن الممكن للأشعري والأخباري أن يدعيا حصول العلم لهما من هذا الدليل، وعدم اختصاص دلالة المعجز بمستوىٰ فهم العوام فقط. وحينئذٍ وان كان يقع البحث في أن دلالة المعجز في الرتبة السابقة على مسألة التضليل هل هي تامة حقيقة ً او هي فهم بسيط للعوام والسذّج، لكن ←

. . . . . .

هذا غير انسداد باب اثبات النبوة رأساً وورود النقض على الأخباري والأشعري.

اقول: لوغض النظر عماسيأتي في المتن من الجواب الثاني على النقض من كون المعجز بنفسه دليلا على النبوة، وكذلك توجد ادلة اخرىٰ عليها، فهذا الجواب هنا لايرجع الى محصل، اذ غاية ماهناك اننا نبحث مع الأخباري والأشعري إلى أن نثبت لهما بعد النقاش أن الإعجاز بحد ذاته ليس دليلاً تاماً على النبوة وإنما هو دليل في نظر العوام، وحينئذٍ يكون اجراؤه على يد الكاذب تضليلاً للعوام، فإن قبلتم قبح التضليل ثبت النقض عليكم، وإلّا انهار اصل الإيمان بالنبوة.

وثانياً ـ بأن هذا البيان بنفسه غير تام، بغض النظر عن مسألة تثبيت النقض على الأخباري والأشعري وعدمه، إذ لولم يكن المعجز في المرتبة السابقة دليلاً على النبوة إلّاعلى مستوىٰ فهم العوام والسذّج، فدليل قبح التضليل عند الخواص إنما يثبت لديهم كون هذا نبياً على العوام والسذّج، أما دعواه النبوة حتىٰ على الخواص فلا تثبت مادام لادلالة في المعجز على النبوة في المرتبة السابقة على التضليل، فإنه عندئذٍ لا تضليل للخواص فهم ملتفتون الى أن المعجز ليس بحد ذاته دليلا على النبوة فكيف يضلّون؟!

و بتعبير آخرنقول: هل إن دعوىٰ النبي لشمول نبوته للخواص مقبولة في نظر الخواص بغض النظر عن قبح التضليل، أولا؟ فإن قُبلت لم نحتج الى ضم قاعدة قبح التضليل، وإن لم تقبل لاحتمال إشتباه النبي في دعوىٰ الشمول ـ ولوإشتباهاً ناشئاً من إيهام الله تعالى له لمصلحة ما ـ فلا تضليل كي يتمسك بقبحه. ودعوىٰ نفي إحتمال إشتباه من هذا القبيل عن النبي بحساب الاحتمالات لايناسب مع إنكار كون المعجز ـ في الرتبة السابقة على التضليل ـ دليلاً على النبوة، فمن لايدرك بحساب الإحتمالات دلالة شق القمر وتسبيح الحصىٰ وماشبه ذلك على النبوة، كيف يحكم بعدم صدور مثل هذا الاشتباه من النبي.

أقول: هذا الكلام أيضاً لايرجع الى محصل، فمن غفل عن نتيجة حساب الاحتمالات في موردٍ لشبهةٍ حصلت له لايستلزم ذلك غفلته عنها في مورد آخر، فأيضاً نقول: لوغضضنا النظر عما في المتن من الجواب الثاني على النقض وكون ذات المعجز دليلاً على النبوة، أمكن تثبيت النقض على الأخباري والأشعري ببيان أن دلالة المعجز على النبوة عند الخواص تتوقف على قاعدة قبح التضليل باعتبار كون اجراء المعجز على يد الكاذب تضليلاً للعوام، فاذا ثبتت بذلك نبوته في الجملة وهو يدّعي الشمول فلانحتمل عقلائياً الاشتباه وعدم الشمول.

وثانياً: أنه لاحاجة لنافي مقام إثبات النبوة الى الاستدلال بقبح التضليل الذي عرفت عدم تماميته، بل النبوة تثبت بحساب الإحتمالات ومن دون لجوء إلى قبح التضليل من عدة وجوه:

الوجه الأول ـ دلالة المعجز على ذلك في ذاته و بغض النظر عن قبح التضليل، وتوضيح ذلك: إن المعجز عبارة عن خرق نواميس الطبيعة وقوانينها، فأولاً نثبت بالتجربة وحساب الاحتمالات أن شيئاً مامن قوانين عالم الطبيعة، فمثلاً قددلّ حساب الاحتمالات على أن سكوت الحصىٰ ليس من باب الصدفة كسكوت الإنسان أحياناً، بل هو مقتضىٰ قوانين الطبيعة، فتسبيح الحصىٰ خرق لقوانين الطبيعة و يكون بالتدخل من وراء عالم الطبيعة، إذن فهذا دليل على أن صاحب الإعجاز ارتبط بما وراء عالم الطبيعة و بخالق الطبيعة للتوصل إلى الإعجاز، وأن بارئ الطبيعة قدفتح باباً مباشراً لنفسه على صاحب المعجز حول ما ادّعاه، و بعد ذلك نقول: إننا لانحتمل كذب أو إشتباه هذا الذي انفتح أمامه هذا الباب حول مدعاه في دعواه(١) وبهذا تثبت صحة دعواه.

---

(١) افاد استاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ: أنّ عدم الاحتمال هذا أو قل الجزم بصدق تمام مدعى صاحب الاعجاز الذي اقام الاعجاز بعنوان اثباته (بعد ماثبتت معجزيته بحساب الاحتمالات كما عرفت) يمكن تصعيده الى مستوىٰ ضمان الحقانية، بدعوىٰ أنها قضية بديهية التصديق بعد إستيعاب تمام أطرافها تصوراً، قال (رحمه الله): إنه لامجال الآن لتحقيق و بيان ذلك.

أقول: بل الظاهر أن هذا أيضاً نتيجة حساب الإحتمالات الذي هوالباب الوحيد للتطرق إلى عالم الخارج كما مضىٰ، وهذا شبيه تماماً بما يتفق من أنّه يصلنا رسول من قبل شخص، و يبلّغنا رسالته، ونطالبه بعلامة على الصدق، فيُرينا علامة نعلم إنّها لم تكن توجد إلّا عند المُرسِل، وإنّه لاداعي له لإعطائه إلى أحد إلّا بعنوان وضع العلامة.

الوجه الثاني: أن يستقرء بحسب التّاريخ والزّمان الحاضر المجتمعات المختلفة الكثيرة لتحصيل القطع بالتجربة على أنّه لاينبغ أحد في مجتمع مّا ولايفوق ذاك المجتمع في الفهم والذكاء إلّابنسبة خاصّة وتحت مستوىً معيّن من الفرق، ثمّ يلاحظ المجتمع الّذي نبغ فيه النبيّ(ص)، و يُرى ماجاء به من أحكام وأفكار في شتّىٰ الميادين، و يلاحظ أنّها تفوق بدرجات كثيرة على أعلى درجات الذكاء الممكن لنابغة ينبغ في ذاك المجتمع بحسب الطبع البشريّ -وإن كان من المحتمل علوّ ذكائه إلى حدّ تلك الأحكام والأفكار بلحاظ نبوّته- فيثبت بذلك أنّ تلك الأحكام والأفكار ليست له إن هي إلّا وحي يوحىٰ علّمه شديد القوىٰ.

هذا أساسٌ لبراهان صحيح على النبوّة يؤثّر في النّفوس أكثر و أشدّ من تأثير البرهان الكلامي المعروف ثبّتناه هنا بأمل أن يوفّق اللّه تعالىٰ بعد هذا شخصاً لبيان إثبات النبوّة على هذاالأساس مع مايحتاج إليه من مزيد تتبع وتنقيح.

الوجه الثّالث: ملاحظة أحوال الرسول(ص)، وأمانته، وصدق لهجته، وخلقه العظيم، واستقامته في أمره، وصموده أمام المحن والمصائب الّتي كانت تكفي لرفع يدالكاذب عن كذبه، وعلوّ همّته بدرجة لووضعت الشّمس في يمينه والقمر في يساره وجعل سلطاناً على وجه الأرض لمارفع اليد عن دعوته، فلايعقل أن تكون دعوته استطراقاً إلى كسب المال والجاه ومأشبه ذلك. فمن لاحظ كل هذا وماإليه حصل له القطع -إذا كان سليماً في فطرته وعقله- بنبوّته (صلّى اللّه عليه وآله).

هذا تمام الكلام في البحث النقضي عن إنكار الحسن والقبح أشعريّاً أوأخباريّاً.

مع المنكرين على مستوى الحلّ

وأمّا البحث الحلّي في المقام: فالواقع أنّه توجد في كلمات الأصحاب -رضوان اللّه عليهم- في بحث الموضوع تشويشات، ونحن نقول: تارةً يفترض البحث حول أصل إدراك البشر للحسن والقبح الذاتيّين وعدمه، وأخرى يفترض البحث حول أنّ باب الحسن والقبح -بعد فرض ثبوت إدراكهما- هل هو مرتبط بباب المصلحة والمفسدة؟. فسبب الحسن والقبح المدركين إنّما هوالمصالح والمفاسد. أوأنّ هذا باب مستقلّ؟. وثالثة يفترض البحث حول حقّانيّة هذا الإدراك بعد فرض ثبوته. فهذه أبحاث ثلاثة:

١-إدراك الحسن والقبح

البَحث الأوّل: في إدراك الحسن والقبح العقليّين وعدمه.

قدأنكر الأشعريّ والأخباريّ إدراك الحسن والقبح العقليّين، ولم يؤمنا إلّا بالحسن والقبح الشرعيّين.

بينما اعترف المعتزليّ وكذلك الأصوليّ من العدليّة بإدراكهما.

ويجب أن نلفت النظر هنا إلى الفارق الجوهري بين الحسن والقبح الشرعيّين والحسن والقبح الذاتيّين اللّذين يدركهما العقل حسب رأي الأصوليّ والمعتزليّ، فليست نسبة الحسن والقبح العقليّين إلى الحسن والقبح الشرعيّين كنسبة الموت الناشىء بفعل غير المولى إلى الموت الناشىء بفعل المولى، حيث أنّهما لايختلفان في جوهرهما، وإنّما الفرق في أنّ الموت تارةً يكون بسبب قتل المولى لعبده، وأخرى بسبب قتل شخص آخر إيّاه مثلاً، وحقيقة الموت لاتختلف في كلتا الحالتين. وإنّما

نسبة الحسن والقبح الذاتيّين إلى الحسن والقبح الشرعيّين، كنسبة السلطنة الواقعيّة إلى السلطنة الشرعيّة المختلفتين جوهرياً. فالثانية عبارة عن عنوان السلطنة المجعول بتشريع الشارع وإنشائه ـ وهوالملكيّة مثلاً ـ بينما الأولى عبارة عن نفس المعنون و واقع السلطنة الثابت في الخارج.

وكذلك الحال فيما نحن فيه، فالحسن والقبح الذاتيان عبارة عن واقع الحسن والقبح ونفس المعنون، بينما الحسن والقبح الشرعيّان عبارة عن عنوان الحسن والقبح الثابت بالجعل والإعتبار، ولايؤثر الجعل والإعتبار إلّا في ايجاد العنوان دون المعنون. وإن شئت فسمّ الأوّل بالحسن والقبح بالحمل الشايع، والثّاني بالحسن والقبح بالحمل الأوّليّ.

و بعد أن اتضحت لك هذه النّكتة، قلنا: إنّ فرض النزاع في إدراك الحسن والقبح الذاتيّين يتصوّر بأحد وجوه:

الاوّل: أن تقول العدليّة مثلاً: إنّا ندرك الحسن والقبح الذاتيّين، و يكذّبهم الأشعريّ و يقول لهم: إنّكم لا تدركون ذلك.

وهذا ليس بحثاً علميّاً، فإنّ البحث العلمي قائم على اساس التخطئة لاالتكذيب. والواقع هوثبوت هذاالإدراك في أكثر أفراد البشر.

الثاني: أن يقول هذا: إني أدرك الحسن والقبح. و يقول ذاك: إني لاادركهما. وهذا راجع في الحقيقة إلى البحث الثّالث. إذمعنىٰ ذلك أنّ الأشعريّ يقول للعدليّة. إنّ حقانيّة ماعندكم من الإدراك غير ثابت عندي، أوهي ثابتة العدم.

الثالث: أن يقول أحدهما للاخر: إني أدرك ماتدركه، إلّا أنّ الخلاف فيما بيننا هوأنّ هذا الأمر المدرَك هل هو مضاف إلى ذات الشيء أوإلى الشارع؟ وتُشعر بذلك كلمات الأشعريّين في كيفيّة تحرير البحث. حيث أنّهم يقسّمون أولاً الأفعال إلى الحسن والقبيح، و يذكرون أقسام الحسن وأقسام القبيح، ثمّ يبحثون أنّ هذاالحسن

والقبح عقليّ أوشرعيّ؟ فكأنّهم يرون أنّ الحسن والقبح لايختلف ذاتهما على فرض كونهما عقليّين عنهما على فرض كونهما شرعيّين.

و يشعر بذلك أيضاً ردّ العدليّة للأشعريّ بإدراك البراهمة ونحوهم -ممّن يقال عنهم بأنّهم غير متدينين بأيّ شريعة- للحسن والقبح. فإنّ هذا أيضاً مشعر باتحاد سنخ المدرَك، وأنّ الإختلاف إنّما هوفي إضافته إلى الشرع وعدمه. فيثبت بإدراك من لايدين بشريعة للحسن والقبح عدم انتسابهما الى الشرع. وحلّ المغالطة يكون بمامضىٰ من بيان الإختلاف سنخاً وذاتاً بين الحسن والقبح العقليّين والشرعيّين، فإنّ هذه المغالطة إنّما نشأت من الخلط بين مامضىٰ مماأسميناه بالحمل الأوّلي والحمل الشايع.

الرّابع: أن تقول العدليّة: إنّا ندرك الحسن والقبح الذاتيّين بغضّ النظر عن الحسن والقبح الشرعيّين، و يقول الأشعريّ: إنّي أدرك نفس ماتدرك من الحسن والقبح الذاتيّين، لكن لامطلقاً بل في طول الحسن والقبح الشرعيّين. فكلّما أوجبه الشارع كان فعله حسناً بعنوانه اطاعة للّه، وكلّما حرّمه كان قبيحاً بعنوانه معصية للّه.

وهذا التفسير للنّزاع خارج عن مورد بحثنا. إذالمفروض فيه تسليم كليهما بادراك العقل للحسن والقبح الذاتيّين، وإنّما الإختلاف يكون في سعة دائرة الحسن والقبح الذاتيّين وضيقهما، وأنّ الحسن والقبح هل يختصان بطاعة المولى ومعصيته أولا؟ وهذا بحث آخر(١).

---

(١) والواقع ان هذا نزاع في ادراك الحسن والقبح الذاتيّين في غير مصداق الطاعة والمعصية، وهذا النّزاع حتماً يرجع الى أحد الوجوه الثلاثة الماضية لتصوير النّزاع، ولكن في دائرة غير الطاعة والمعصية. فإمّا أن يكون مرجعه إلى التكاذب، وليس هذا بحثاً علميّاً، أو إلى دعوىٰ أحدهما إدراكه هو ودعوىٰ الآخر عدم إدراكه هو، وهذا راجع إلىٰ البحث الثالث، أو إلىٰ الخلط بين الحمل الأوّلي والحمل الشايع، وحلّه هوتوضيح الفرق بينهما.

٢ـ الحسن والقبح مع المصلحة والمفسدة

البَحث الثّاني: في أنّ الحسن والقبح العقليّين ـ بعد فرض إدراكهما ـ هل يرجعان إلي باب المصلحة والمفسدة، أولا؟.

الواقع إنّ الإدراك الموجود في نفوس النّاس ـ سواء فرضناه حقّاً أولا ـ غير مرتبط بباب المصلحة والمفسدة، بان يقال: إنّ الكذب مثلاً إنّما يحكم بقبحه لماعرف بطول التجارب من ترتّب المفاسد عليه، وإنّ الصدق إنّما يحكم بحسنه لماعرف بطول التجارب من ترتّب المصالح عليه. والمقصود بالمصلحة ماهو كمالٌ لقوة من القوىٰ و بالمفسدة ماهو نقص لها(١).

ولافرق فيما ذكرناه (من التغاير بين باب الحسن والقبح و باب المصلحة والمفسدة). بين مالوقصد بالمصلحة والمفسدة المصلحة والمفسدة الشخصيّتان بالنسبة لقوة من القوىٰ، أوالشخصيّتان بالنسبة لخصوص النفس البشريّة ـ بمعنىٰ كمال النفس ونقصها في قاموس علم الأخلاق ـ دون مالها من قوىٰ، أوالنوعيّتان. وذلك لتخلّف الحسن والقبح عن باب المصلحة والمفسدة في كلّ هذه الفروض الثّلاثة. فيعلم

(١) لايخفىٰ أنّ المصلحة والمفسدة بالمعنىٰ الّذي قديفترض تبعيّة الحسن والقبح لهما إمّا أن يقصد بهما مايوجب الكمال والنقص، أو يقصد بهما مايوجب اللّذة والألم، أو الجامع بينهما. وأستاذنا الشّهيد (رحمه اللّه) فسّر في المقام المصلحة والمفسدة بمعنىٰ الكمال والنقص، ولعلّه فرض اللّذة ايضاً كمالاً لقوة من القوىٰ والألم نقصاً. وعلى أيّ حال فلو فسّرت المصلحة والمفسدة بخصوص مايوجب اللّذة أوالألم، فأيضاً الحق انفصال باب الحسن والقبح عن باب المصلحة والمفسدة. ولاتخفىٰ عليك (بعد الإحاطة بما في المتن) كيفيّة صياغة البيان بنحو يوضح انفصال باب الحسن والقبح عن باب اللّذة والألم، وإن لم يكن مافي المتن بصدد ذلك بالخصوص.

أنّ الحسن والقبح لايدوران مع المصلحة والمفسدة أينما دارتا:

أمّا الأوّل ـ فلأنّه لوفرض ربط الحسن والقبح بالمصلحة والمفسدة الشخصيّتين لكل قوة من القوىٰ، فإمّاأن يقصد بالمصلحة والمفسدة ماهو علة تامة لانقداح الداعي إلى الفعل أوالترك ، أو ماهو مقتضٍ لذلك. ومن الواضح أنّه ليس من المعقول أن يكون المقصود هوالأوّل، إذيلزم من ذلك أن يصدر من الإنسان دائماً ماهو حسن، ولايصدر منه القبيح. وإن أُريد الثّاني ـأعني ماهو مقتضٍ لانقداح الداعي ـ قلنا: إنّ هناك فرقاً بيّناً في حالة الإنسان المدرك للحسن والقبح بين فرض ارتكابه لمايعتقد قبحه وفرض ارتكابه لمايعتقد كونه خلاف مصالحه. فمثلاً من كان يعتقد بكون التدخين خلاف مصلحته، لأنّه يؤثّر في انكسار قواه وانحراف مزاجه، وأنّ الضرر المترتّب على الصبر على تركه أهون بكثير من ذلك، ومع ذلك لايترك هذاالعمل معلّلاً بضعف الإرادة وماشابه ذلك، لايشعر في نفسه إلّا بالأسف. وهذا بخلاف من كشف سرّ أخيه معتقداً لقبح ذلك، فإنّه يشعر في نفسه بالخيانة والخجل ووخز الضمير ـإن لم يكن قدمات ضميره بكثرة الممارسة مثلاً ـ حتّىٰ إذا افترضنا أنّ ذلك لم يكن خلاف مصالحه الشخصيّة.

وأمّا الثّاني ـ فلأنّه لوربط الحسن والقبح بالمصلحة والمفسدة بمعنىٰ ماهو كمال للنّفس أونقص لهابحسب علم الأخلاق، لزم أن يكون الحسن والقبح في طول كمال النّفس ونقصها، بينما الأمر بالعكس، فمايتّصف بالحسن أوالقبح يؤثّر بماهو كذلك في الكمال والنقص، دون العكس. وإلّا للزم إيقاع المزاحمة بين الكمالات والنقائص في مقام استنتاج كون هذاالفعل حسناً أوقبيحاً.

فمثلاً لوكان كشف سرّالأخ مقدّمة لتحصيل علم من أهمّ العلوم، فلاإشكال في أنّ من يكشف سرّأخيه لكي يحصل على علم من

هذاالقبيل، يعدّ لدىٰ المعترفين بقبح كشف السرّخائناً غيرنبيل. بينما لوفرضنا دوران الحسن والقبح مدار مايوجبه الشيء من كمال أونقص، يجب إيقاع التزاحم بين المقدار الّذي يزول بسبب كشف السرّمرّة واحدة من ملكة كتمان السرّ(التي هي في قاموس علم الأخلاق كمال من كمالات النفس) والمقدار الّذي يحصل عليه من كمال العلم بسبب ذلك، ولرجحان الثّاني يحكم بعدم قبح كشف السرّبل بحسنه.

وكذلك لوفرض أنّ شخصاً قادراً على التصرّف في النّفوس قال له: اكشف مرة واحدة سرّ أخيك وأنا أضمن لك تتميم هذه الملكة في نفسك، وجعلها أقوىٰ ممّا كانت قبل كشف السرّبدرجات كثيرة، ففعل ذلك، فلاإشكال في أنّه يعدّ رجلاً خائناً و يعدّ فعله رذيلة من الرذائل.

وأمّا الثّالث ـ فلأنّه لوربط الحسن والقبح بمصلحة المجتمع ومفسدته، لزم في مثال مقدّميّة كشف السرّلتحصيل ماهو من أهمّ العلوم مثلاً، إيقاع التزاحم بين المفسدة النوعيّة المترتّبة على كشف السرّ وزوال ملكة الكتمان، والمصلحة المترتّبة على تحصيل ذلك العلم الّذي يمكّنه من نفع المجتمع بمنافع عظمىٰ. فمتىٰ ماكانت هذه المصلحة أقوىٰ لزم أن لايكون كشف السرّقبيحاً، ولايعدّ هذاالشخص خائناً وغيرنبيل عند من يدرك قبح كشف السرّ، بينما ليس الأمر كذلك. هذا.

وللمحقّق الخراساني (رحمه الله) في فوائده بيان في شرح الحسن والقبح، يربط فيه باب الحسن والقبح بباب المصلحة والمفسدة بأسلوب آخر يختلف عن الوجوه الماضية. ولعلّه كان لتفطّنه على مايرد على تلك الوجوه، أولتفتيشه عن أساس أعمق. وحاصل كلامه (رضوان الله عليه): إنّه طبّق أولاً. مقالة الفلاسفة في تفسير الخير والشرّعلى باب الأفعال.

توضيح ذلك: إنّ الفلاسفة ذهبوا إلى أنّ الوجود خيرمحض، وأنّ العدم شرّمحض. فكلّما كان أوسع وجوداً كان أوسع خيريّة، وكلّ ماكان أضأل وأضيق، وجانب العدم أغلب عليه، يكون أكثر شرّيّة. واتصاف بعض الوجودات بالشرّيكون باعتبار مايلازمها أو يترتّب عليها من الأعدام. كما أنّ اتصاف بعض الأعدام بالخير يكون باعتبار مايلازمها أو يترتّب عليها من الوجودات. فالإنسان مثلاً أكثر خيراً وآثاراً من الحيوان، لكونه أوسع وأرقىٰ وجوداً منه. وكذلك الحيوان أكثر بركة وآثاراً من النبات، والنبات من الجماد. هذاهو تطبيق كلام الفلاسفة على الأعيان الخارجيّة.

وكذاالكلام في تطبيقه على الأفعال: فكلّ فعل يكون جانب الوجود فيه أوسع فهو أكثرخيريّة، وكلّما كان من الأفعال ضئيلاً وحقيراً، وكان جانب العدم هوالغالب عليه، كان أشدّ شرّيّة.

والمحقّق الخراساني (رحمه الله) بعد ماطبّق كلام الفلاسفة على باب الأفعال ذكر: أنّ كل قوّة من القوىٰ في الإنسان (كقوّة البصر والذوق والشمّ وغيرذلك) تنبسط وتنشرح بإدراك مايلائمها، وتتضجّر وتنكمش من إدراك ماينافرها. فالباصرة مثلاً تنبسط لرؤ ية الحديقة والأزهار، وتتضجّر لرؤ ية ماتستقبحه من صور الأشياء الكريهة. وكذلك الشامّة بالنسبة للروائح وغيرها من القوى.

وكذلك الحال في رئيس تلك القوىٰ وهي القوّة العاقلة، فتنبسط لإدراك مايلائمها وتنكمش من إدراك ماينافرها. ومقياس الملائمة والمنافرة لهاهي درجة التسانخ وعدمه. وبماأنّ القوّة العاقلة موجود بسيط ومجرّد، ومن أوسع الوجودات وأرقاها، فكلّ فعل كان أوسع وجوداً كان أشبه وأنسب بالقوّة العاقلة، وأكثر سنخيّة لها، فتنبسط القوّة العاقلة بإدراكه لهاتصوّراً أوتصديقاً. وكلّ فعل كان أضيق وجوداً

وجانب العدم أكثر غلبة عليه، كان أكثر مباينة لتلك القوّة، فتنكمش منه. وهذا هومعنىٰ الحسن والقبح العقليّين(١) هذا هوماختاره المحقّق الخراساني (رحمه اللّه) في المقام.

وتحقيق مامضىٰ من تفسير الفلاسفة للخير والشرّ مربوط ببحث الفلسفة، وإنّما نتكلّم هنافي ماأفاده المحقّق الخراساني (رحمه اللّه) بالمقدار المناسب لبحثنا.

والواقع إنّ ماذكره (رحمه اللّه) وإن كان ألطف ماذكره الأصوليّون في المقام من حيث التطبيق على المصطلحات، لكن التحقيق أنّ كلامه لايرجع إلى محصّل، و يردعليه:

أولاً: إنّ ماذكره (رحمه اللّه) هوخلط في الحقيقة بين المدرك بالذّات

---

(١) وقال (رحمه اللّه) مانصّه: ومع ذالايكاد يبقىٰ مجال لإنكار الحسن والقبح عقلاً. إذ لانعني بهما إلّا كون الشيء في نفسه ملائما للعقل فيعجبه أومنافراً فيعذّبه. و بالضرورة إنّهما يوجبان صحّة المدح والقدح في الفاعل إذا كان مختاراً بما هوفاعل، كما لايكاد يخفىٰ على عاقل. ودعوىٰ عدم اختلاف الأفعال في ذلك، كدعوىٰ عدم إيراث ذلك تفاوتاً فيها ملائمة ومنافرة للعقل، كدعوىٰ عدم صحّة مدح الفاعل وذمّه على صدور الفعل الملائم والمنافر بالإختيار، مكابرة واضحة...

إلى أن قال: ثم إنّه ظهر ممّا ذكرنا من بيان ماهوسبب اتصاف الأفعال عند العقل بالحسن والقبح، اتصافها بهما أيضا عنده (جلّ شأنه) ولايبقىٰ مجال لإنكار ذلك ـ بتقريب: أنّه من المحتمل أن يكون ملائمات العقل ومنافراته بالقياس اليه تعالى، كملائمات سائر القوىٰ ومنافراتها بالنسبة اليه. فكما لايتفاوت عنده الملائم والمنافر لها، بل على حدّ سواء، كذلك كان حال ملائماته ومنافراته بالإضافة إليه تعالى ـ وذلك لما عرفت من أنسبب الاتصاف هوالاختلاف في السنخيّة والبينونة في الوجود بحسب سعته وكماله وضيقه ونقصه، بما له من الأثر خيراً وشراً. ولايخفىٰ أنّ هذا كلّما كان الوجود أكمل كان أظهر وأبين. ولأجل ذلك يكون كلّما كان العقل أكمل كان استقلاله بهما فيها أكثر، والملائمة والمنافرة أبين وأظهر، وكلّما كان أنقص كان ذلك أقلّ، إلى أن لايرى المنافر منافراً والملايم ملايماً، بل يرىٰ بالعكس.

والمدرك بالعرض، توضيح ذلك:

إنّنا حقّقنا في بحث اجتماع الأمر والنهي أنّ الحالات النفسيّة، من قبيل الإدراك والحبّ والبغض وغيرذلك، لا تنصبّ ابتداءً على مافي الخارج، وإنّمايكون المدرك بالذّات أوالمحبوب والمبغوض بالذّات ونحوذلك هي الصورة الموجودة في صقع الإدراك أوالحبّ والبغض، وهي عين الإدراك أوالحبّ والبغض أو غيرذلك من الصّفات النفسيّة. أمّا مافي الخارج فهومدرك بالعرض، أومحبوب أومبغوض بالعرض.

و بعد هذانقول: إنّ تنافر أيّ قوّة من القوىٰ من إدراك شيىء أوانبساطها منه، عبارة عن المنافرة أوالملائمة بينها و بين المدرك بالذات، لاالمدرك بالعرض.

فإنّ المدرك بالعرض ليس هوالحاضر لدىٰ القوّة كي يُؤثّر في انبساطها وانقباضها. مثلاً: القوة الباصرة تلتذ بإدراكها للحدائق والأزهار ولوفرض إدراكها غيرمطابق للواقع الخارجي، وتشمئز من إدراكها للصور القبيحة ولوفرض غير مطابق للواقع. وحينئذٍ نسأل بالنسبة للقوّة العاقلة: هل المقصود انبساطها وانقباضها بالمدرك بالعرض باعتبار مسانخته أوعدم مسانخته لها، أوالمقصود انبساطها وانقباضها بالمدرك بالذّات باعتبار مسانخته اوعدم مسانخته لها؟ فإن فرض الأوّل قلنا: إنّ المدرك بالعرض ليس هوالحاضر لدىٰ القوّة العاقلة كي يؤثّر بالمسانخة وعدم المسانخة ذاك التأثير. وإن فرض الثّاني قلنا: إنّ المدرك بالذّات دائما على حدٍّ سواء من حيث التجرّد وسعة الوجود، بلافرق بين أن يكون المدرك بالعرض وسيعاً اوضيّقاً. فإنّ من أوّليّات علم النفس في الفلسفة أنّ إدراكات قوّة واحدة تناسب تلك القوّة في التجرّد وسعة الوجود على نهج واحد، فليس مثلاً إدراك الأمر المادّي مادّيا، والمجرّد مجرّداً، بل إدراك ماهو من أرقىٰ الموجودات يساوي من

حيث التجرّد إدراك ماهو من أخسّ الموجودات كالبياض مثلاً الّذي هووجود عرضيّ حالّ في وجود مادّيّ.

ومالمدرك بالعرض من السعة والضيق أوالخيريّة والشرّيّة لايسري إلى المدرك بالذّات، وإنّما يحكم على المدرك بالذّات بأحكام وخصائص المدرك بالعرض بمنطق الفناء، ولايوجب الفناء سريان الخصائص والآثار من الخارج إلى الصورة حقيقة. فصورة النّار مثلاً سوف لن تحرق بفنائها في ذي الصورة، وإدراك الوسيع أوالضيّق سوف لن يكون وسيعاً أوضيّقاً بلحاظ حال المُدرك بالعرض، كي يترتّب على ذلك انبساط القوّة العاقلة وانقباضها. ولذا ترىٰ وجدانا: أنّ القوّة العاقلة ليس الأولىٰ بهاأن تدرك العدل فقط دون الظلم، كما كان الأولىٰ بالقوّة البٰاصرة أن تدرك الصورة الحسنة دون القبيحة، والأولىٰ بالقوّة الشامّة أن تشمّ الروائح العطرة دون الكريهة.

إذن فامضىٰ من المقدّمة الفلسفية بناءاً على تماميّتها لا تنتج المطلوب.

وثانياً: إنّ هناك نقوضاً يرد على ماذكره (رحمه اللّه) إن أمكن الجواب عن بعضها بتكلّف فمجموع النقوض كاف في الإيراد عليه:

الأوّل: إنّه لوكان الحسن والقبح العقليّان باعتبار مدىٰ مسانخة الفعل للقوّة العاقلة في سعة الوجود، لزم أن يختلف العقل العمليّ -بالتعبير العلميّ- والضمير الخلقي -بالتعبير الوعظيّ- باختلاف العقل النظريّ و يكون تابعاً له سعة وضيقاً. فمن يكون منّا أذكىٰ في العقل النظريّ وأقوىٰ في مقام اقتناص الكليّات وفهم المجرّدات واستخلاصها من شوائب المواد والخصوصيّات، يكون أشدّ انقباضاً من ادراك الفعل القبيح واستقباحاً لصدوره من شخص مّا. ومن يكون أضعف في ذلك أقلّ انقباضاً منه واستقباحاً لصدوره من نفس ذاك الشخص. بينما

ليس الأمر كذلك.

الثّاني: إنّه يلزم من ذلك أن تكون الأمور المباحة وغير القبيحة في نظر الأدنىٰ في العقل النظريّ، قبيحة في نظر الأعلىٰ. حيث تكون نسبة قوّته العاقلة إلى هذا الفعل كنسبة القوّة العاقلة للأدنىٰ إلى مايستقبحه. فالفعل الخاصّ الصادر من شخص خاصّ مباح في نظر الأوّل وقبيح في نظر الثّاني. وليس الأمر كذلك.

الثّالث: إنّه يلزم من ذلك أن يتساوى في نظر شخص واحد قبح العمل القبيح الصادر من أيّ شخص مع قبح نفس العمل الصادر من شخص آخر، مع وضوح أنّه يشتدّ قبحاً و يخفّ بلحاظ الفاعل. فلو أنّه صدر ذلك من نبيّ من الأنبياء مثلاً فهو لايساوي في القبح فرض صدوره من إنسان اعتياديّ. وإذا فرض الكلام بلحاظ الأعدام الملازمة، قلنا حتىٰ مع افتراض تساوي الأعدام الملازمة يشعر العقل بأشدّية قبح صدوره من النبيّ عن قبح صدوره من إنسان اعتياديّ(١).

الرّابع: إنّه هل المراد بقبح الكذب مثلاً كونه قبيحاً باعتبار الحدّ العدمي له، أوالمراد كونه قبيحاً باعتبار الأعدام الملازمة له؟ فإن أُريد الأوّل، ورد عليه النقض بالصدق والكذب، فإنّهما بماهما كيف مسموع وكيفيّة نفسانيّة لافرق بينهما من حيث الحدّ العدميّ أصلاً. وإن أُريد

---

(١) الواقع هوأنّ الفرق ليس في مقدار قبح العمل، وإنّما الفرق هو في درجة الإنحطاط النفسيّ التي يكشف عنها هذا العمل. ذلك لأنّ الإنسان الإعتياديّ كان المترقّب أن يكون أعلى مستوىٰ من صدور مثل هذا الفعل منه بدرجة واحدة مثلاً، فكشف هذا العمل عن أنّه قدانحطّت نفسيّته بدرجة حتّىٰ انقدحت في نفسه إرادة هذا العمل. بينما النبيّ ـ الّذي هوأرفع مستوىٰ من هذا الفعل بمئات الدّرجات ـ لوصدر منه هذا الفعل كشف عن أنّه قدانحطت نفسيّته بمئات الدرجات، حتّىٰ استعدّ لعمل من هذا القبيل.

الثّاني، ورد عليه النقض بفرض عدم الالتفات إلى الأعدام الملازمة، فإنّه يلزم من ذلك ربط إدراك القبح بالالتفات إلى الأعدام الملازمة وعدم إدراكه عند عدم الالتفات إليها، بينما ليس الأمر كذلك. وكذا ربط إدراك حسن ترك الانتقام بالالتفات إلى وجودات ملازمة له وعدم إدراكه عندعدم الالتفات إليها، بينما ليس الأمر كذلك. هذا مضافا إلى أنّ هذاالكلام ينافي مبناه (رحمه اللّه) من عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه الخاصّ(١).

وأمّا لوأُريد أنّ إسناد القبح إلى الكذب مثلاً إسناد مجازيّ باعتبار الأعدام الملازمة له، فهو بغضّ النظر عمّا عرفت من النقض بفرض عدم الالتفات إلى الأعدام المترتبة عليه، يكون ممّا يكذّبه وجدان المدركين للحسن والقبح من العقلاء. فإنّهم يدركون قبح الكذب حقيقة لامجازاً.

بقي هناشيء، وهو: أنّ ماذكره (رحمه اللّه) من انبساط القوّة العاقلة وانقباضه، لا ترىٰ له أيّ منشائيّة لصحّة المدح والذم. فلابدّ من التفتيش عن نكتة لصحّة المدح والذم. فإن فرضنا أنّها عبارة عن قانون العقلاء، وجعلهم لصحّة المدح والذم، رجع هذا في الحقيقة إلى إنكار إدراك الحسن والقبح الذاتيّين. وإن فرضنا أنّها عبارة عن خصوصيّة ذاتيّة في الفعل، فهي بنفسها تفسير للحسن والقبح بلاحاجة الى ضمّ انبساط القوّة العاقلة وانقباضه، إلّا أن يكون مقصوده (قدّس سرّه) أنّ ذلك علامة ومعرّف للحسن والقبح، وإن كان هذا خلاف ظاهر كلامه(٢).

---

(١) قديقول القائل: إنّنا لاندخل الأعدام والوجودات الملازمة للشيء في الحساب، ولكن ندخل الأعدام والوجودات الناتجة عن الشيء في الحساب، فهذا يشبه اقتضاء النهي عن المعلول النهي عن علته، لااقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه.

(٢) كان الأولىٰ أن يصاغ هذا المقطع بصياغة أُخرىٰ أشمل، وذلك بأن يقال: ←

ثمّ إنّه قدظهر ممّا ذكرناه عدم صحّة إرجاع مايترائىٰ لدىٰ النّاس من إدراك الحسن والقبح، إلى باب الميل والغريزة، وسلخهما عن باب الإدراك. فإنّه يلزم من ذلك عدم صحّة إسناد الحسن والقبح إلّا بالنسبة لمن له هذا الميل الطبيعي والغريزة النفسانيّة، وعدم تطبيق الحسن على أفعال اللّه تعالىٰ. فلايصح أن يقال مثلا: إنّ العدل منه حسن والظلم منه قبيح(١). وكذلك من عوّد نفسه على ارتكاب القبائح وترك المحسّنات، إلى أن زال منه الميل الطبيعي إلى فعل الحسن وترك القبيح، وماتت غريزته، لزم أن لايميّز بين الحسن والقبيح، مع أنّه ليس كذلك(٢).

هل المقصود أنّ الحسن والقبح عبارة عن نفس الملائمة والمنافرة للقوّة العاقلة التي توجب الانبساط والانقباض، أوالمقصود أنّ الحسن والقبح أمران واقعيّان بغض النظر عن الملائمة والمنافرة، مرتبطان بسعة الوجود وضيقه (أوهما عين سعة الوجود والضيق في العمل الاختياريّ)، ومعنىٰ ادراك العقل لهما انبساطه للحسن وانقباضه للقبيح على اساس الملائمة والمنافرة؟

فإن فرض الأوّل، ورد عليه مافي المتن من أنّ مجرد الملائمة والمنافرة، أوتأثير المُدرك في انبساط وانقباض العقل، ليس مصحّحاً للمدح والذم... إلى آخره.

وإن فرض الثّاني، فهذا في واقعه إنكار لإدراك الحسن والقبح، فإنّ الإدراك يعني الكشف، لاحالة الإنبساط والإنقباض. إلّا أن يفرض الإنبساط والإنقباض مجرد علامة وهذا خلاف ظاهر كلامه.

(١) ان كان مقصود من يرجع الحسن والقبح إلى الغريزة هوغريزة الفاعل ورد عليه هذا النقض، أما لوكان المقصود هوغريزة المُدرك فهذا النقض غير وارد عليه.

(٢) معرفتنا بانّه ليس الأمر كذلك إمّا أن تنشأ من علمنا المسبق بأنّ باب الحسن والقبح يختلف عن باب الغريزة، وهذا لايصلح بيانه كنقض، أومن التجربة والإستقراء، وهذا صعب. ولعلّ الأولىٰ النقض بماهوسهل التجربة والإستقراء، من أنّ كثيراً من النّاس الإعتياديّين يدركون أحياناً الحسن والقبح على خلاف ماهي نتيجة تزاحم غرائزهم، فمن يدافع مثلاً عن ابنه لغلبة غريزة حبّ الابن على غريزة حب العدل عنده، يحكم مع ذلك بأنّه قدخان في سبيل حبّه لابنه.

كما ظهر أيضاً ممّاذكرناه مافي كلام الفلاسفة، حيث ربطوا إدراك الحسن والقبح بباب المصلحة والمفسدة، لكن ليس كلّ مصلحة ومفسدة، بل خصوص مالايحتاج منهما في مقام الإدراك إلى تأمل عقليّ، فيدركهما جميع العقلاء، ونتيجة لذلك يتطابقون ـ لأجل الحفاظ على المصالح والتجنّب عن المفاسد ـ على مدح فاعل ما فيه المصلحة، وذمّ فاعل مافيه المفسدة. ومن هناسمّوا القضايا التحسينيّة والتقبيحيّة بالمشهورات.

أقول: أمّا ربطهم لدرك الحسن والقبح بالمصلحة والمفسدة فغير صحيح سواء أُريد المصلحة والمفسدة الشخصيّتان أوالنوعيّتان، أي مايرجع إلى حفظ نظام المجتمع وبقاء النوع، فإنّه يلزم من ذلك على أيّ حال دوران الحكم لديهم بالحسن والقبح مدار نتيجة التزاحم بين المصالح والمفاسد، بينما ليس الأمر كذلك.

وأمّا ماذكروه نتيجة لذلك من أنّ هذه قضايا مشهورة، فلم يتّضح لنا ـ ممّارأيناه من كلماتهم ـ ماهو مرادهم من ذلك، فإنّه يحتمل في كلامهم أمران:

الأوّل: أن يكون مرادهم من ذلك إنكار ضمان حقانيّة هذه القضايا، لعدم ضامن لحقانيّتها عداالشهرة التي لا تصلح لذلك. ولذاترىٰ الشيخ الرئيس يقول: إنّه لوخلق إنسان في مكان منفرداً، ولم يتعلم المحسّنات والقبائح بالمعاشرة، لم يدرك بعقله ولابوهمه ولابحسّه حسن العدل وقبح الظلم. وذكر أيضاً هووشارح إشاراته المحقّق الطوسيّ (رحمه الله): إنّ القضايا المشهورة ليست بيّنة الصحة وان كانت قدتصح.

وهذا المعنىٰ ـ الذي يظهر من بعض كلماتهم كماعرفت ـ راجع في الحقيقة إلى ماسيأتي إنشاءالله من بحثنا الثالث، وهوالبحث عن حقّانيّة

مدركات العقل العمليّ.

الثّاني: أن يكون مرادهم مايظهر من كلام المحقّق الإصفهاني (رحمه اللّه) اختياراً اوإسناداً إلى الفلاسفة من إنكار مابإزاء في الواقع للمدركات بالعقل العمليّ، وأنّ مرجع العقل العمليّ إلى تطابق آراء العقلاء، ولاواقع له وراء ذلك. وهو (قدّس سرّه) بالرغم من إصراره على ذلك لم يذكر في كلامه عداما إذاتمّ لايدلّ على أزيد من الأمر الأوّل، أعني عدم ضمان الحقّانيّة. حيث أنّه ذكر (رحمه اللّه) في بحث التجرّيّ دليلا على عدم كون قضايا العقل العمليّ من موادّ البرهان، وهذا المقدار ـ كماترى ـ ينفع في سلب صفة ضمان الحقانيّة عنها فحسب، لأنّ العقل البرهاني هوالمضمون حقانيّته دون غيره. ولايثبت بذلك كذب هذا الإدراك وعدم وجود ما بازاء له في الواقع حتماً.

وعلى أيّ حال فإن كان هذا الوجه هوالمقصود، فسيرجع محصله إلى إنكار العقل العمليّ رأساً، وإرجاعه إلى العقل النظريّ، وجعل هذا العنوان مجرد اصطلاح بحت بلامائز فنّيّ. توضيح ذلك:

إنّ المدرك بالعقل العمليّ على هذا إمّا هونفس تطابق العقلاء على صحة المدح والذم، أومتعلّق هذاالتطابق. فإن فرض الأوّل، فهذا التطابق إنّما هومدرك بالعقل النظريّ، كتطابقهم على حب الأولاد، وبغض الأعداء، وغير ذلك. وإن فرض الثّاني، فإن قيل: إنّ متعلّق هذاالتطابق أمر واقعيّ وثابت بعض النظر عن تطابق العقلاء، فهذا خلاف فرض إنكار مابإزاء في الواقع للمدركات بالعقل العمليّ وإرجاعه إلى تطابق العقلاء. وإن قيل: إنّ متعلّق هذا التطابق هوفعل العقلاء من جعل قانون المدح والذم، أوتنفيذه عملاً، فهذا حاله حال سائر أفعال العقلاء المدركة بالعقل النظريّ. وأيّ فرق بين فرض كون جاعل القانون هوالعقلاء أوالشارع، حتّى يفترض أنّ القائل بالأوّل

معترف بالعقل العمليّ، والقائل بالثّانيّ غير معترف به؟ وهل هذا ـ كماقلنا ـ عدا اصطلاح بحت، خال عن الملاك والمائز الفنّيّ؟.

٣ـ حقّانيّة العقل العملي

البَحث الثّالث: في حقّانيّة إدراك الحسن والقبح الذاتّيين وعدمها ونستقصي الكلام في ذلك بذكر أمور ثلاثة:

الأوّل: في تصوير ماهو المعنىٰ المبحوث عن حقّانيّة إدراكه.

الثّاني: فيما يمكن الأستدلال به على عدم حقانيّة ذلك.

الثّالث: في أنّه ـ بعد الفراغ عن عدم قيام برهان نافٍ لحقانيّة العقل العمليّ ـ ماهو التحقيق في مدىٰ حقانيّة هذا الإدراك.

حقيقة الحسن والقبح العقليين

أمّا الأمر الأوّل ـ وهو بيان ماهو المعنىٰ المبحوث عن حقّانيّة إدراكه، وهوالحسن والقبح، فنقول: إنّهما عبارة عن الضرورة الخلقيّة الثابتة في لوح الواقع بقطع النظر عن اعتبار أيّ معتبر. وهي مباينة للضرورة التكوينيّة ماهية ومرتبة، حيث أنّ الضرورة التكوينيّة عبارة عن الوجوب، وهذه الضرورة عبارة عن الإنبغاء والأحرائيّة. والضرورة التكوينيّة في عرض السلطنة، وهذه الضرورة في طولها.

وتوضيح هذه المصطلحات يتوقف على ذكر اجماليّ لماهو المختار في باب الجبر والإختيار، وموضع تفصيله هومبحث الطلب والإرادة، فنقول: ذكر الفلاسفة: إنّ نسبة شيىء إلى شيء. ـ بعد فرض إخراج الإمتناع عن المقسم ـ إماهي الوجوب أوالإمكان. فنسبة الشيء إلى قابله هي الإمكان، ونسبته إلى فاعله هي الوجوب. وقد قالوا بذلك في تمام عوالم الإمكان، بلافرق بين الأفعال الإختياريّة وغيرها. فحركة

يدالمشلول وتحريكُ اليد اختياراً سيّان في هذاالأمر. ومن هنا وقعوا في إشكال في تصوير معنىٰ الإختيار في الأفعال الإختياريّة. وحاصل مايتلخّص من كلماتهم في تصوير ذلك أمران:

الأوّل: إنّه تفترق الأفعال الإختياريّة عن غيرها من ناحية الإمكان وقابليّة القابل. فانفتاح باب الإمكان على وجه الشيء الموجود يكون بمقدار رفعته وخسّته في سُلّم الوجود، فالجماد مثلاً الذي هوأخسّ الموجودات ليست له إمكانيّة قبول العوارض والطوارىء إلّا في مجال ضيّق، ولذا ترىٰ أنّ العالم الطبيعيّ بإمكانه أن يتنبأ كيفيّة تحرّك الحجر مثلاً المرميّ إلى فوق، في سير نزوله ومحلّ سقوطه. وأمّا النبات الذي يتنعّم بنعمة الحياة بمقدار مّا، فهو أرقىٰ في سُلّم الوجود. فقابليّته وإمكاناته تكون في دائرة أوسع، فهناك مجال للتشكيك فيماسوف يصنعه النبات. ولذا ترىٰ بعض النباتات إذا اقترب في نموّه من جدار يمنع عن نموّه لوالتصق به، يغيّر من شكل حركته و يتحرك في نموّه من جهة أُخرىٰ، فهو أوسع إمكاناً من الجماد. وامّا الحيوان فهو أرقىٰ من النبات في سُلّم الوجود، فتتّسع دائرة إمكاناته وحريّته في مجال أوسع. فإذا ضرب حيوان مثلاً، وصمّم على الفرار، وكانت لفراره عدّة طرق متساو ية، لايمكن للعالم الطبيعيّ أن يتنبّأ ماسوف يختاره هذا الحيوان من طريق الفرار.

وأمّا الإنسان، فهوأرقىٰ مرتبة من الحيوان في سُلّم الوجود، و يعيش في دائرة أوسع من الإمكانيّات والحرّيّات. فبينما ترىٰ الحيوان أسير غرائزه وميوله النفسانيّة لايتخلّف عنها قدر المستطاع، ترىٰ الإنسان له عقل باستطاعته أن يحكمه على الغرائز والميول النفسانيّة، فيغيّر مجرىٰ عمله من مسير الغرائز وتلك الميول، أوأن لايحكمه.

والخلاصة: انه كلما كان الموجود في درجة أرقىٰ من سُلّم الوجود،

فهو أكثر إمكانا وحريّة في التصرّف. وبهذا يتضح جوهر الإختيار في الأفعال الإختياريّة.

الثّاني: إنّه تفترق الأفعال الإختياريّة عن غيرها من ناحية الوجوب، حيث أنّ الثاني واجب بوجوب غيرمسبوق بالاختيار، والأوّل يكون وجوبه في طول الاختيار والإرادة. وماهو في طول الاختيار لايعقل أن ينافي الاختيار، وإلّالزم من وجوده عدمه.

والواقع إنّ شيئاً من هذين الوجهين لايفيدان الاختيار بالمعنىٰ الذي هوموضوع لحكم العقل بالحسن والقبح، وصحة المدح والذم. ولعلّهم إنّما اصطلحوا على ماذكروه باسم الإختيار، وتكلّموا بتلك الكلمات، خجلامن التصريح بالجبر.

توضيح ذلك: إنّ الوجه الأوّل إنّما يبيّن تفاوت الموجودات في المقدار الممكن من طروّ العوارض والخصوصيّات عليها، واختلاف درجات قابليّة القابل، وتسمية بعض الدرجات باسم الاختيار. وهذا لايختلف في الروح والجوهر عن مثل أن يقال:

إنّ الجسم الفلانيّ لا تكون له قابليّة التلوّن بلون عدا لون السواد مثلاً، والجسم الآخر يقبل التلوّن بعدّة ألوان. فيسمّىٰ الثّاني بالاختيار، و يقال ان هذا الجسم مختار في اتخاذ اي لون من هذه الالوان. أفليس هذا عدااصطلاح اعتباطيّ خال عن النكتة الفنّيّة الموجودة في الاختيار المصحّح للمدح والذّم والموضوع للحسن والقبح؟!.

وأمّا الوجه الثاني: فما ذكرفيه من أنّ ماهو في طول الاختيار لاينافي الاختيار، وإن كان صحيحاً إلّا أنّ الكلام في الصغرىٰ وهوكون هذا الوجوب في طول الاختيار، فإنّهم يقصدون بذلك أنّ الفعل في طول الإرادة، وسمّوا الإرادة بالاختيار. وهذه التسمية أيضا ليست عدا اصطلاح اعتباطيّ فارغ عن النكتة المطلوبة في تصحيح استحقاق المدح

والذّم، وحكم العقل العمليّ بالحسن والقبح. فإنّ الإرادة ليست عدا حالة نفسانيّة تعرض على الإنسان، كعروض سائر العوارض عليه، ونسبتها إلى الإنسان بعنوان الفاعل هي نسبة الوجوب ـ حسب ماهو مفروض في كلامهم ـ و بعنوان القابل هي نسبة الإمكان، كما قالوا بذلك في جميع العوارض لعوالم الإمكان. فهل ترىٰ لوأوجد شخص تكوينا إرادة الفعل في نفس شخص آخر، وترتّب عليها تكوينا صدور الفعل منه، استحقّ ذاك الفاعل المدح اوالذم؟!

وحاصل الكلام أنّ ماهو ثابت في الواقع، ومركوز في الأذهان، ومدرك بالعقل الفطريّ، هواختياريّة أفعال الإنسان بالمعنىٰ المترتب عليه الحسن والقبح والمدح والذم. فالمحدد للاختياريّة عندنا إنّما هوالعقل العمليّ. وأما هؤلاء الفلاسفة فلم يحدّدوا الاختياريّة بالعقل العمليّ، وإنّما حدّدوها باصطلاح خاص، ولانزاع لنامعهم في اصطلاحهم.

ولكنّا نقول: إنّ هذه المصطلحات والنزاع فيها لا تعدو أن تكون نزاعاً لفظيّاً فارغاً لامحصّل لها مالم يرجع الكلام إلى البحث عن اختيار مصحّح لماهو المدرك لدىٰ النّاس من الحسن والقبح بناءً على حقانيّتهما.

نعم إن صحّت نسبة المحقّق الإصفهاني (رحمه اللّه) إلى الفلاسفة القول بمايرجع إلى إنكار العقل العمليّ رأساً، ورجوع التحسين والتقبيح والمدح والذم الى تباني العقلاء وتواطئهم على ذلك، لم يبق لهم أثر عمليّ للبحث عن الاختيار بهذا المعنىٰ. هذا.

وذكر المحقّق النائيني (رحمه اللّه) والسيّدالأُستاذ ومن حذا حذوهما في تصوير الإختيار: إنّ قاعدة أنّ الشيء مالم يجب لم يوجد مختصّة بغير الأفعال الإراديّة، أما الأفعال الإراديّة فالنّسبة فيها هي الإمكان بلحاظ الفاعل، كما كانت هي الإمكان بلحاظ القابل. وذلك لأنّ الأفعال

الإراديّة تكون في طول الاختيار، بمعنىٰ أنه يصدر من الإنسان حين العمل أمران:

١ ـ إعمال القدرة وهو فعل من أفعال النفس لاٰحالة خاصة عارضة عليها كالإرادة.

٢ ـ العمل الخارجي. والثاني اختياريّ بالأوّل، والأوّل اختياريّ بنفسه. وترتّب الفعل الخارجي على ذاك الفعل النفسيّ واجب، لكنّ هذاالوجوب لاٰينافي الاختيار، لكونه في طول الاختيار، لابمعنى كونه في طول الإرادة ـ بان تسمى الإرادة اختياراً ـ بل بمعنىٰ كونه في طول إعمال النفس للقدرة. وخصوص هذا الفعل النفسانيّ خارج عن تحت قاعدة أنّ الشيء مالم يجب لم يوجد و يكفي فيه نفس الإمكان.

أقول: لاأدري لماذا لم يدّعوا ـ بعدفرض تطرّق الإستثناء إلى قاعدة أنّ الشيء مالم يجب لم يوجد ـ كفاية الإمكان ابتداءً بالنسبة للأفعال الخارجيّة. ثم لاأدري ماذا يقصد بإعمال القدرة؟!

فهل الإعمال غيرالعمل؟ و بتعبير آخر: هل المقصود بإعمال القدرة إيجاد نفس القدرة أوإيجاد المقدور ـ وهو الفعل الخارجي ـ أم ماذا؟. فإن كان المقصود هوإيجاد نفس القدرة ـ والظاهر أنّه ليس هوالمقصود ـ فمن الواضح أنّ إيجاد القدرة عمل للواهب تعالى لالهذا الشخص. وإن كان المقصود هوالثّاني، ورد عليه أنّ الإيجاد عين الوجود، وإنّما يختلفان بالاعتبار، وليس كل من الإيجاد والوجود فعلاً مستقلاً للفاعل في قبال الآخر.

وأظن أنّهم تفطّنوا إلى أنّه لوبُني على استثناء الأفعال الإراديّة مباشره من قاعدة أنّ الشيء مالم يجب لم يوجد وقيل بكفاية الإمكان فيها، لأمكن دعوىٰ كفاية الإمكان في الأمور التكوينيّة أيضا، وبهذه الدعوىٰ ينسدّ باب إثبات الصانع. فالتزموا بحالة متوسّطة بين الوجوب

والإمكان في الأفعال الإراديّة بتوسيط أمر لايتصوّر القول به في الأمور التكوينيّة، وهو إعمال القدرة، غفلة منهم عن أنّ الكلام ينقل إلى هذا الأمر المتوسط وهو إعمال القدرة، إذ هذااعتراف بكفاية الإمكان بالمباشرة وبلا توسيط أمر في تحقّق إعمال القدرة. ولو أمكن دعوى كفاية الإمكان في هذا الأمر، أمكن دعواها في الأمور التكوينيّة، لعدم وجود نكتة فنّيّة للفرق.

واساس كل هذه الاشتباهات هوتخيّل انحصار النسبة في الوجوب والامكان.

ونحن نقول: ان نسبة الفعل الاختياريّ الى فاعله هي -بالتعبير الإسمي- نسبة السلطنة و-بالتعبير الحرفيّ- نسبة «له أن يفعل وله أن لايفعل». فنحن ننكر انحصار النسبة في الوجوب والإمكان، ونؤمن بأنّ النسب ثلاثه: نسبة الوجوب، ونسبة الإمكان، ونسبة السلطنة أو «له أن يفعل وأن لايفعل». ونؤمن بأنّ موضوع القاعدة العقليّة الصادقة في كل العالم بالدّقّة هوالجامع بين الوجوب والسلطنة، لانفس الوجوب فقط. فالقاعدة التي تصحّ في كل المواضع هي «أنّ الشيء لايوجد إلّا بالوجوب أوالسلطنة»، لا أنّ الشيء بشكل عام مالم يجب لم يوجد. نعم بما أنّ السلطنة غير موجودة في العلل التكوينيّة فوجود معلولاتها لايكون إلّا بالوجوب، هذا.

وماادّعيناه من وجود نسبة أُخرىٰ إلى صفّ نسبة الوجوب والإمكان، يكون -بحسب عالم التصوّر بديهيّاً- كبداهة الوجوب والإمكان والوجود والعدم. فلاغبار بحسب عالم التصوّر على وجود نسبة ثالثة في قبال نسبة الوجوب والإمكان، فهذه غيرالوجوب وغيرالإمكان. أمّا أنّها غيرالوجوب: فللتضاد الواضح بين عنوان «له أن يفعل» وعنوان «لابدّله أن يفعل».

وأمّا أنّها غير الإمكان: فلأنّ الإمكان عبارة عن القابليّة، وهي التأهّل للقبول، وهذا مفهوم لايتصوّر إلّا بين الشيء وقابله، دون الشيء وفاعله، بخلاف مفهوم «له». هذا.

و بالإمكان أن نقيم برهاناً على وجود نسبة السلطنة واقعاً في الجملة، و يكون هذا أوّل مرة في تاريخ هذه المسألة، لعدم الإقتصار في مقام إثبات هذه السلطنة على الوجدان، وإثباتها بالبرهان و بيان ذلك إجمالاً:

إن هناك قاعدتين عقليّتين ثابتتين في محلهما:

١ ـ إنّ الممكن بالذات يستحيل أن يصبح علة للمحال بالذّات، ولوفرض أنّ المحال بالذّات قديكون معلولاً لمحال آخر.

٢ ـ إنّ المحال بالذّات يستحيل أن يكون معلولاً ولولمحال ذاتيّ آخر.

و بعدهذانقول: إنّ ارتفاع ضدين وجوديّين لا ثالث لهما كالحركة والسكون ـ بعد فرض وجود جسم مثلا كي يتّصف بالحركة والسكون ـ محال بالذات، كارتفاع النقيضين. وحينئذٍ نلفت النظر الى ضدين لا ثالث لهما ونقول:

إنّ من الممكن أن لايوجد في سلسلة العلل لهذين الضدين مرجّح لأحدهما على الآخر. فلوثبت هذا الإمكان (من دون حاجة الى دعوى الفعليّة كماقيل في رغيفي الجائع وطريقي الهارب كي يقال لا برهان على عدم المرجّح). قلنا: إنه لو بني على انحصار النسبة خارجا في الوجوب والإمكان، للزم كون الممكن بالذات ـ وهوعدم المرجّح لكل من الضدين ـ علة لارتفاع الضدّين اللّذين لا ثالث لهما، الّذي هومحال بالذّات. وهذا انخرام لكلتا القاعدتين العقليّتين اللّتين اشرنا إليهما. ولو قلنا باستحالة انتفاء المرجّح في سلسلة العلل، لزم انخرام القاعدة الثانيّة فحسب. بينما لوسلّمنا وجود النسبة الثالثة في الخارج، فلايبقى هناك إشكال،

إذيوجد أحدالضدين حينئذٍ بالسلطنة بلاحاجة الى مرجّح(١).

إذاعرفت هذاقلنا في المقام:

إنّ الضّرورة التكوينيّة ـ التي هي النسبة بين الفعل وفاعله، من دون فرق بين الأفعال، على مذهب الفلاسفة ـ تكون في عرض السلطنة ـ التي هي النسبة عندنا بين الفعل وفاعله المختار ـ بينما الحسن والقبح عبارة عن ضرورة خلقيّة، وهي في طول السلطنة، إذلا تتصّف الأمور غيرالاختياريّة بالحُسن والقبح، وتباين ماهيّة الضرورة التكوينيّة، وإلّا لكانت خلف فرض السلطنة المفروضة في الرتبة السابقة عليها. فالضرورة الخلقيّة عبارة عن كون الأولى أن يقع هذاالفعل أوأن لايقع، والضرورة التكوينيّة عبارة عن أنّه لايمكن أن لايقع أوأن يقع. وليس المقصود بيان التعريف المنطقي، فإنّ الأولويّة وكذا الضرورة التكوينيّة وماأشبه ذلك كالإمكان والامتناع والوجود والعدم، مفاهيم واضحة، ومن أوضح المفاهيم، ولايمكن توضيحها بمفاهيم اخرىٰ. وإنّما المقصود إلفات النظر وتوجيهه نحوالمعنىٰ الخاص، وهو ـ كمااتضح ـ الضرورة

---

(١) قديقال: إنّ هذا ليس دليلا على وجود السلطنة خارجا، إذفرض وجود السلطنة خارجاً لايرفع الإشكال. ذلك لأنّه حتىٰ لوكانت السلطنة موجودة خارجا، بإمكاننا أن نقول: إنّ عدم المرجّح منضما الى عدم السلطنة ولو محالاً علة لارتفاع الضدّين الذين لاثالث لهما، بينما ارتفاعهما مستحيل بالذات، وقدقلنا: إنّ المستحيل بالذات لايكون معلولاً ولولأمر محال، فقد عاد الإشكال.

والجواب على ذلك: إنّ السلطنة نسبتها إلى الوجود والعدم سيّان. فليست هي علّة للوجود كي يدخل عدمها في علّة العدم. فعلّة عدم الضدّين إنّماهي عدم المرجّح في ظرف عدم السلطنة، أي أنّ عدم السلطنة قيد للعليّة لاللعلّة. فإن كان هذا القيد ثابتا، إذن العليّة ثابتة، و بالتّالي قدثبت الإشكال، لأن عدم المرجّح أصبح علة لمستحيل بالذات وهو انتفاء ضدّين لاثالث لهما، وإن كان هذا القيد غيرثابت، بأن كانت السلطنة موجودة خارجا، إذن فالعلّية غيرثابتة فيرتفع الإشكال من أساسه.

الخلقيّة، وهي نسبة واقعيّة بين السلطنة والفعل.

بقي هناشيء، وهو: أنّ المشهور جعلوا الحسن والقبح عبارة عن صحّة المدح والذم عليه. ولكن التحقيق أنّ هذايستلزم المحال بعِد الالتفات إلى وضوح عدم صحّة المدح والذم لمن فعل الحسن أوالقبيح مع جهله بحسنه أوقبحه. فمثلاً من ارتكب القتل والغارة مع جهله بقبحه، لكونه قدعاش في مجتمع يفتخرون بذلك و يرونه شجاعة ويمارسونه باعتقاد كونه فضيلة وامتيازا للإنسان، فتغطّى عقله العمليّ بعيشه في بيئة من هذا القبيل، فلم يَرَهذا الفعل قبيحاً، فارتكب القتل والغارة، لم يصحّ ذمّه ذماً عقابيّاً، وإن صحّ تنقيصه، من سنخ تنقيص الشخص الغبي الذي لايدرك ماهومن واضحات العقل النظريّ. فلو كان الحسن والقبح يعني صحّة المدح والذم -بينمانرى أنّ صحّتهما تتوقف على علم الفاعل بهما- لزم كون حسن فعله وقبحه متوقّفا على علمه بذلك، وتوقف الشيء على العلم به مستحيل. والجواب بأخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول أومايشابه ذلك لايأتي هنا، لاختصاصه بباب الجعل والتشريع، ومفروض الكلام هوكون الحسن والقبح أمرين واقعيّين وثابتين بغض النظر عن جعل أيّ جاعل واعتبار أيّ معتبر. والتفكيك بين الجعل والمجعول -بمعنىً من المعاني- إنّمايمكن في الاعتباريّات، دون ماهو من الموجودات الخارجيّة، ولاماهومن موجودات لوح الواقع -حسب مصطلحنا، الذي هوأوسع من لوح الخارج.

والتحقيق: إنّ صحّة المدح والذم أوعدم صحّتهما ليسا الّاعبارة عن حسن المدح والذم أوقبحهما. وليس المدح والذم إلّا فعلاً من أفعال الإنسان، يتّصف -كسائرأفعاله- بالحسن والقبح. فالقتل والغارة مثلاً محكومان بالقبح، وذمّ صدورهما من الشخص محكوم بالحسن. والحكم

الثّاني اُخذ في موضوعه علم الفاعل بالحكم الأوّل، ولاإشكال في ذلك(١).

مايستدلّ به علىٰ عدم الحقانية

وأمّا الأمر الثاني: وهوالكلام فيما يمكن الاستدال به على عدم حقّانيّة مايدركه الناس من الحسن والقبح فنذكرهنابراهين ثلاثة علىٰ ذلك:

البرهان الأوّل: برهان أشعريّ، وهومركّب من صغرى وكبرى استفادوهما من العقل النظريّ. أمّاالصغرىٰ: فهي مجبورية النّاس على أعمالهم، وهذه ممنوعة عندنا. وأمّا الكبرىٰ: فهي عدم اتصاف الفعل الخارج عن القدرة بالحسن والقبح، وهذه صحيحة. و يستنتج من هاتين المقدّمتين عدم اتصاف أفعال الناس بالحسن والقبح. وهذا هوالوجه الوحيد الموجود في كلمات الأشعريّين الذي يمكن أن يجعل

---

(١) لايخفىٰ أنّ تعريف الحسن والقبح بالمدح والذم، إن كان بمعنىٰ التعريف المنطقي فهذا غير معقول، فإنّهما مفهومان أوّليّان واضحان، لايعرّفان بشيء آخر. على أنّ صحّة المدح أوالذّم لا تعني إلّا حسنها أوعدم قبحها، فهذا تفسير للشيء بنفسه. ولكنّ الواقع أنّ المدح والذّم هماعين قولنا بأنّ هذا حسن وهذا قبيح. فقولنا (هذا حسن) هومدح، وقولنا (هذا قبيح) هوذمّ. فصحّ أن يقال كإلفات للنظر ـ لاكتعريف ـ: إنّ الحسن والقبيح عبارة عمّا يستحق عليه المدح والذّم، بمعنىٰ أنّ الحكم بالحسن والقبح هوعين المدح والذّم. وأمّا لزوم أخذ العلم بالشيء في موضوع نفسه، لأنّ صحّة المدح والذّم تتوقّف على علم الفاعل بالحسن والقبح، فجوابه: أنّ المدح والذّم تارة يرجعان الى صدور الفعل من الفاعل، أوقل إلى ذات الفعل، وأخرىٰ يرجعان إلى السريرة، وكون هذا الشخص في سريرته خبيثاً اوطيّباً. فإن قصد أنّ رجوعهما إلى الفعل مشروط بالعلم، فهو ممنوع. وإن قصد أنّ دلالة العمل على خبث السريرة وطيبها مشروطة بالعلم بحسن الفعل وقبحه، فهذا صحيح، ولايلزم من ذلك أخذ العلم بالشيء في موضوع نفسه. هذا.

والظاهر أنّ المشهور عرّفوا الحُسن والقبح بمدح الفاعل وذمّه، وكأنّ اُستاذنا الشهيد (رحمه الله) كان بصدد ردّ ذلك، وعليه فكلامه ـ رضوان الله عليه ـ صحيح.

دليلاً على بطلان العقل العمليّ. وأمّا ماعدا ذلك من الوجوه المذكورة في كلماتهم، فلاينبغي الشكّ في أنّها لا تفيد أكثر من عدم ضمان حقّانيّة العقل العمليّ.

والتحقيق أنّ هذاالوجه أيضاً لايفيد إنكار صحّة العقل العمليّ، فإنّ العقل العمليّ لايحكم إلّا بقضيّة شرطيّة وهي أنّ الفعل إن كان اختياريّاً اتصف بالحسن والقبح. وإنكار الشرط لايؤدّي بنا إلى إنكار القضيّة الشرطيّة، بل ظاهر سوق الدليل بهذا الشكل هوالتسليم بحسن الأفعال وقبحها على تقدير اختياريّتها.

نعم يمكن أن يتخيّل أنّ العقل العمليّ يحكم ابتداءً بحسن بعض أفعال النّاس وقبح بعضها، فيجعل مامضىٰ من البرهان الأشعريّ برهانا على بطلان العقل العمليّ. ولكن لدىٰ التحليل يظهر أنّ حكم العقل بالبداهة بحسن بعض أفعال النّاس وقبح بعضها مرجعه إلى حكم العقل النظريّ بصغرى بديهيّة، وهي الاختيار، وحكم العقل العمليّ بكبرىٰ بديهيّة، وهي اتصاف الفعل الاختياريّ بالحسن والقبح، فتنتقل النفس ـ التي هي مركز واحد لكلا الإدراكين ـ إلى النتيجة بكمال الوضوح، إذ كانت المقدمتان مع التطبيق بديهيّة، فصارت النتيجة في قوّة البديهيّ.

البرهان الثّاني: برهان فلسفيّ، وأقصد بذلك برهاناً قدنصوغه وفق مباني الفلاسفة، وإن كانوا هم لم يذكروا هذا البرهان، وهو: أنّ الحسن والقبح لوكانا واقعيّين، فإمّا أن يكونا انتزاعيّين، أومن الأعراض المتأصّله في المحل. و بتعبير آخر إمّا أن يكونا من المعقول الثانويّ بحسب المصطلح الفلاسفة، أومن المعقول الثّانويّ بحسب مصطلح المنطق.

وتوضيح هذه الاصطلاحات: أنّ الشيء تارة يتصور بعناو ينه الذاتيّة من الجنس والفصل والنّوع، وهذه معقولات أوّليّة. وأخرىٰ

يتصوّر بعناوين غير ذاتيّة، كوجوبه، وإمكانه، وسواده، وبياضه، وغيرذلك، وهذه عناوين متأخّرة عن العناوين الأوّليّة، وهي على قسمين:

الأوّل ـ مايكون انتزاعياً، وهو مايكون ظرف عروضه هوالذهن وظرف اتصافه هوالخارج، كالوجوب والإمكان ونحوهما. وهذا هوالمعقول الثانويّ في المصطلح الفلسفيّ.

الثّاني ـ مايكون أصيلاً، وهومايكون ظرف عروضه واتصافه هو الخارج كالسواد والبياض ونحوهما. وهذا هو المعقول الثانويّ في المصطلح المنطقي.

فهل الضرورة الخلقيّة أوالحسن والقبح أمر انتزاعيّ ينتزع من الأمور الحسنة والقبيحة، أوأنّ ظرف عروضها واتصافها معاً هوالخارج؟

فإن قيل بالأوّل: لزم انتزاع شيء واحد من أمور متباينة بماهي متباينة، إذ الأفعال المتّصفة بالحسن أوالقبح قدتكون متباينة بحسب المقولة والماهيّة ولاجامع بينها، بل ربّما ينتزع هذا الشيء الواحد من الوجود والعدم، فوجود الإكرام مثلاً حسن، وعدم الانتقام أيضاً حسن، بينما لاجامع بين الوجود والعدم.

وإن قيل بالثّاني: لزم عدم اتصاف الأفعال قبل وجودها بالحسن والقبح، إذلايعقل وجود العرض قبل وجود المعروض، فقبل أن يضرب هذا الشخص اليتيم لايقبح ضربه، وقبل أن يكرمه لايحسن إكرامه. وهذا ـ كماترىٰ ـ منافٍ لماهيّة الحسن والقبح والضرورة الخلقيّة، وخلف للعقل العمليّ.

و يرد عليه:

أوّلاً: أنّ هذا البرهان ـ كماذكرنا ـ مصوغ وفق مباني الفلاسفة، ولكن الإشكال في المبنىٰ، فإنّ لوح الواقع عندهم عبارة عن لوح الخارج. فكلّما يدركه العقل إدراكاً صحيحاً وليس ظرف عروضه

هوالخارج قالوا عنه: إنّه أمر انتزاعي انتزعه العقل، وليس أصيلاً. ولكنّا نرىٰ أن لوح الواقع أوسع من لوح الخارج، ولذا نقول: إنّ الإنسان ممكن سواء وجد شخص ينتزع الإمكان من الإنسان أولا، والخالق سبحانه واجب سواء تصوّر أحد وجوبه أولا، وكذلك نقول فيما نحن فيه: إنّ الحسن والقبح ليسا انتزاعيّين ـ بمعنىٰ يقابل الوجود في لوح الواقع الذي هوأوسع من لوح الخارج ـ حتّىٰ يردالإشكال الأوّل، ولاخارجيّين حتىٰ يردالإشكال الثّاني، بل هما من موجودات لوح الواقع.

وثانيا: لوسلّمنا المبنىٰ، اخترنا في المقام الشقّ الأوّل، وهوكون ظرف العروض هوالذهن وظرف الاتصاف هوالخارج، وننكر عدم وجود الجامع الذي يكون منشأً للانتزاع، إذالجامع بين الأفعال المختلفة ماهيّة والأعدام المتّصفة بالحسن والقبح هودخولها تحت السلطنة وكونها في طول السلطنة. وقدمضىٰ أنّ اتصاف الأشياء بالضرورة الخلقيّة إنّما هوبهذا الإعتبار. فأصل الضرورة الخلقيّة تابع لأصل السلطنة ـ وهي الجامع ـ وتحصّصات هذه الضرورة ـ بكونها ضرورة الصدق، أوالوفاء، أوترك الانتقام، وماإلى ذلك ـ تابعة لتحصّصات نفس السلطنة ـ بكونها سلطنة على الصدق أوالوفاء أوترك الانتقام و ماإلى ذلك ـ(١).

---

(١) قديقال: لوكانت الضرورة الخلقيّة منتزعة من جامع كون الشيء داخلاً تحت السلطنة، للزم ثبوتها في كل الأفعال والتروك التي هي تحت السلطنة، بينما يوجد كثير من الأمور تحت السلطنة التي لا تتّصف بالضرورة، ولزم كون فعل واحد وجوده وعدمه في آن واحد ضروريّاً بالضرورة الخلقيّة، لأن نسبة السلطنة إليها على حدّ سواء. إلّا أنّ هذا الإشكال قديجاب عليه بافتراض موانع عن هذا الانتزاع في كل مالايتّصف بصفة الضرورة الخلقيّة، بنوع من المانعيّة منسجمة مع عالم الانتزاع. هذا. ولكنّ العقل المدرك للحسن والقبح لدىٰ من يعترف به حاكم بأنّه ليس مجرّد كون الشيء تحت السلطة تمام ←

البرهان الثالث ـ ماذكره بعض الكلاميين، وهومبتن على مقدمة فرضت مفروغا عنها، وهي: أنّ مايعرض على الشيء حقيقة وواقعاً ـلاجعلاً واعتباراً ـ يجب أن يكون ذاتيّاً لكل مايعرض عليها أولبعضها، إذ كل مابالعرض يجب أن ينتهي إلى مابالذات.

ونحن لانتكلم هناعن مدى صحّة هذه المقدّمة وعدمها، لاستلزامه الخروج عمّايقتضيه المقام، ونبحث الأمر بناء على صحّة هذه المقدّمة فنقول:

إنّ البرهان الذي ذكر في المقام على عدم واقعيّة الحسن والقبح، هوأنّهما لوكانا واقعيّين لكاناذاتيّين، مع أنّهما ليسا ذاتيّين، لمانرىٰ من اختلافهما بالوجوه والاعتبارات. وأُجيب على ذلك بأنّ الحسن ذاتيّ للعدل، والقبح ذاتيّ للظلم، ولايختلف العدل والظلم في الحسن والقبح باختلاف الوجوه والاعتبارات. وأمّا مانراه من كون الصدق مثلاً تارة حسناً وأخرىٰ قبيحاً، أوضرب اليتيم كذلك، وماإلى ذلك من الأُمور، فهذا ينشأ من اختلاف الحالات في الدخول تحت هذه الكبرىٰ أوتلك. فمتىٰ ماكان الصدق أوضرب اليتيم أوغير ذلك عدلاً كان حسنا، ومتىٰ ماكان ظلماً كان قبيحاً. فصحّ هنا أيضاً أنّ مابالعرض ينتهي إلى مابالذات.

و يرد عليه: ماسيأتي إنشاءالله في الأمر الثّالث، من أن قولنا: العدل حسن والظلم قبيح، ليس إلّا قضيّة بشرط المحمول.

والصحيح في الجواب، أوّلا: ماسيأتي إنشاءالله في الأمرالثّالث من أنّ الحسن والقبح لايختلفان باختلاف الوجوه والاعتبارات. فالصدق

المقتضي للحسن والقبح، بل لمتعلّق السلطنة دخل إقتضائيّ في ذلك. فيلزم انتزاع الشيء من أمور متباينة بماهي متباينة. فالجواب الصحيح هوالجواب الأوّل في المقام.

في ذاته دائما حسن، والكذب في ذاته دائماً قبيح، وهكذا غيرهما من العناو ين التفصيليّة للفضائل والرذائل. ولكنّ مايترائىٰ من الاختلاف ينشأ من مسألة التزاحم، كماسنبيّن ذلك إن شاءالله.

وثانيا ـ لوسلّمنا وقوع الاختلاف في الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات، فتلك الوجوه والاعتبارات مأخوذة كقيد فيما هوحسن أوقبيح، لا كمجرّد حيثيّات تعليليّة. وهذا لاينافي الذاتيّة بالمعنىٰ الذي ينبغي أن يكون مقصوداً من قولهم: «إنّ الامر الواقعيّ يجب أن يكون ذاتيّاً». إذ لوأرادوا من هذه الجملة: أنّ الأمر الواقعيّ يجب أن لايؤخذ في متعلّقه قيد، فهذا كلام غير قابل للتعقّل. ولوأرادوا منها ذاتيّة الأمر الواقعيّ للحصص، أولبعضها، ممّا ترجع إليها باقي الحصص، فهذا ثابت في المقام، لأنّنا افترضنا تلك الوجوه والاعتبارات كقيود محصّصه، لا كحيثيّات تعليليّة.

مدىٰ حقّانيّة العقل العملي

وأمّا الأمر الثّالث :وهوالكلام في مدى حقّانيّة العقل العمليّ فهنا موقفان: موقف للمثبتين وموقف للمشكّكين.

أمّا الموقف الأوّل ـ فقد ذكروا لبيان حقّانيّة العقل العمليّ وجهين:

الوجه الاول: ان قضايا العقل العمليّ اتفاقية بين تمام العقلاء اذن فهي حقّة.

ومن الواضح ان مجرد اتفاق العقلاء ليس بالمباشرة دليلاً على الصحّة والحقانيّة. فكأن المقصود من الاستدلال به مايكون من سنخ الاستدلال بالتجربة، بأن يقال: إن المعارف البشرية النابعة من حاق النفس تكون مضمونة الصحّة، و يستحيل فيها الخطأ، بخلاف المعارف

التي يتدخل فيها الامور الخارجة عن النفس. ومعرفة الضرورة الخلقيّة هي من المعارف النابعة من حاق النفس، بدليل اتفاق العقلاء عليها. إذأن اتفاقهم عليها شاهد على كون المنشأ لهذه المعرفة امراً مشتركاً بين الجميع، اذلو كان المنشألهاأمراً غير مشترك بين الجميع لماحصل اتفاق الجميع عليها، وليس هناك شيء مشترك بين الجميع عدا النفس البشرية، فتثبت ان هذه المعرفة نابعة من النفس وفطرية للانسان.

و يرد عليه: ان من عاشرناهم ورأيناهم من الناس لم يكن الامر المشترك بينهم منحصراً في النفس البشرية، بل هم مشتركون أيضا في تعايشهم في مجتمع انساني، ومشاهدتهم لقوانين مقننة في المجمتع، وتربيتهم في حجرالاب والام اوالمعلّم ونحو ذلك(١).

فمن احتمل كون هذه المعرفة مستوحاة من تلك القوانين والمجتمعات والتربية والتعليمات لم يمكن اثبات عدمه له بهذا الوجه، ومن لايحتمل ذلك لايحتاج الى هذا الوجه.

الوجه الثاني: ماذكره بعض من انه لوخلق انسان منفرداً، وعاش منفرداً، ولم يشاهد ايّ مجتمع اوتعليم وتربية ونحو ذلك، ثم حمل على الاخبار بشيء ما، ولم توجد له اي فائدة صدقة في الكذب، فهذا الانسان سيصدق في اخباره، وهذا شاهد على انه يدرك حسن الصدق وقبح الكذب.

---

(١) والمجتمعات والتعاليم المختلفة مشتركة في كثير من المناشىء، كالمصالح والغرائز، فمن لايدرك بوجدانه حقانية الحسن والقبح يحتمل ان المقدار المشترك بين الناس من الحسن والقبح المعترف بهما عند جميع المجتمعات، ناشيء من التعاليم الاجتماعية المستوحاة من تلك المصالح والغرائز. وطبعاً ان تعاليم من هذا القبيل لايشترط فيها التطابق الكامل والشامل لتمام الموارد مع المصالح والغرائز، حتىٰ ينقض ببعض الموارد التي نرى الحسن والقبح المعترف بهما اجتماعيا يتخلفان عن المصالح والغرائز.

وهنا ايضا من الواضح ان مجرد ادراك هذا الشخص ليس دليلاً مباشراً على المطلوب. وكأنه ذكر ذلك لجبر النقص الذي أُحس به ـ ولو ارتكازاً ـ في الوجه الاول من ثبوت جامع آخر من التعايش في المجتمع وملاحظة القوانين وماشابه ذلك، ففرض شخص فاقد لذلك كي يكون توافقه لباقي العقلاء في درك الحسن والقبح دليلاً على كون هذا الدرك نابعاً من حاق الفطرة والنفس البشرية. و يرد عليه:

اولاً: ان هذا صرف فرض وخيال، ولم نجر به خارجاً كي نرىٰ هل يدرك هذا الانسان الضرورة الخلقيّة ام لا. وهذا الفرض يقابله فرض الشيخ الرئيس ـ ابن سينا ـ حيث ذكر بصدد الاستشهاد على عدم ثبوت واقعية العقل العمليّ: اننا لوفرضنا شخصاً وجد وعاش منفرداً، سوف لايكون مدركاً بعقله ولابوهمه ولابحسّه الحسن والقبح.

والواقع ان كلا الفرضيين لايفيدنا بحسب الفن شيئاً.

وثانياً: ان لوسلّمنا في الجملة العلم بان هذاالشخص سيختار الصدق، فان هذا العلم لوتحقق، فانما يتحقق لمن يدرك مسبقاً واقعية الحسن والقبح. فادراكه المسبق لذلك يجره الى الاعتقاد بان الانسان الذي وجد وعاش منفرداً سيختار الصدق. أمامن لايدرك واقعية الحسن والقبح فلامبرّر له لدعوىٰ العلم بان هذاالشخص سيختار الصدق، كي يجعل هذا دليلاً على واقعية الحسن والقبح.

وثالثاً: لوسُلّم ـ رغم فرض عدم ادراكنا المسبق لواقعيّة الحسن والقبح ـ أن هذاالانسان سيختار الصدق، تطرق احتمال ان يكون اختياره للصدق لميل وغريزة نفسانية في الطبع البشري يدفعه نحوالصدق متىٰ مالم تكن له مصلحة في الكذب، اوان يكون اختياره للصدق لادراكه بالعقل النظريّ مصلحة الصدق ومفسدة الكذب ـ على ماقاله الفلاسفة من كون ادراك مصالح الامور الحسنة ومفاسد الامور القبيحة

واضحة لدىٰ كل عاقل- وقدمضىٰ ان ادراك الحسن والقبح غير مرتبط بباب الميل والغريزة، و بباب المصلحة والمفسدة.

واما الموقف الثاني: وهوموقف التشكيك في العقل العمليّ فتارة يكون بالمنطق الأخباري، واخرىٰ بالمنطق التجريبي، وثالثة بالمنطق العقليّ.

اما المنطق الاخباري: فهو دعوى كثرة الاخطاء في العقل العمليّ ببرهان وقوع الاختلاف الكثير فيه بين الناس، اذلايمكن حقانية الاراء المتضادة جميعاً، فلايبقىٰ اعتماد على العقل العمليّ.

وهذا الكلام يمكن ان يكون المراد منه منع حصول الادراك العقليّ للحسن والقبح وقدمضىٰ الكلام فيه، ويمكن انيكون المراد منه منع ضمان الحقانية وهذا هوالذي نتكلم عنه الان.

وقد اورد على ذلك تارة بالنقض بمسالة قبح اجراء المعجز على يدالكاذب، وقبح المعصية، وحسن الطاعة والمعرفة. وقد مضىٰ الجواب على ذلك.

واخرىٰ بالحل: بان العقل العمليّ قدادرك حسن العدل وقبح الظلم ولم يقع خلاف في ذلك، وانما الخلاف في تطبيق هاتين الكبريين العقليتين.

والجواب: ان قولنا: العدل حسن والظلم قبيح ضروريتان بشرط المحمول، ونحن نشرح الكلام في ذلك بالنسبة لقولنا: «الظلم قبيح» ومنه يظهر الكلام في قولنا: «العدل حسن»، فنقول: لايتحصل معنى معقول للظلم عدا سلب ذي الحق حقه. فقد فرض في الرتبة السابقة على هذا الكلام حق للمظلوم، سواء كان هوغير الظالم اوكان هونفس الظالم كمافي ظلم الشخص نفسه(١) -اذيكفي التغاير بين الظالم

(١) ظلم الشخص نفسه بمنطق العقل العملي غير معقول الابمعنىٰ انيرتكب في حق ←

والمظلوم بالاعتبار- ونحن نتكلم فيمايجب انيكون مفروضاً في الرتبة السابقة على الظلم وهوالحق، فنقول:

ان هذاالحق تارة يفترض انه ليس مدركاً بالعقل، وانما هوحق قانوني واعتباري بحت، واخرىٰ يفترض كونه مدركاً بالعقل. فان فرض الاول: فمن الواضح انالعقل العمليّ لايدرك قبح مخالفته، لعدم اعترافه به، وانما الحاكم بقبحها هوالقانون والمجتمع اوالفرد الذي اعتبر هذاالاعتبار. ولذا ترى انمايقبح في مجتمع رأسمالي من تصرفات في اموال لايقبح في مجتمع شيوعي مثلاً، باعتبار ان ملكية الفرد وسلطنته امر اعتباري اعتبره المجتمع الاول ولم يعتبره المجتمع الثاني. وان فرض الثاني -اي ان العقل العمليّ ادرك الحق- فهذا بنفسه هوالادراك للقبح. فمعنىٰ قولنا مثلاً: «ان من حق اليتيم ان لايضرب» هوأنه يقبح ضرب اليتيم. فقولنا: «الظلم قبيح» يرجع بالاخرة إلى قولنا: «القبيح قبيح» وهذه قضية بشرط المحمول.

و بتعبير آخر: ان قولنا: الظلم قبيح لايصلح إلّاان يكون منبهاً ومشيراً الى عدة قضايا مفروضة في الرتبة السابقة، فقد جعل الظلم اسماً لكل مافرض في المرتبة السابقة قبحه، وهذا هوالسر في عدم الخلاف في قبح الظلم.

والحاصل: ان ادخال قولنا: «الظلم قبيح والعدل حسن» في البراهين والابحاث الفنّيّة ليس إلّاعبارة عن لعب الألفاظ بالامور العقليّة والمطالب الفنّيّة، نظير لعب كلمة «بيان» في قولهم: «يقبح العقاب بلابيان» بها، حيث انه جاء صدفة التعبير بكلمة «البيان» في

نفسه ماحرّمه عليه المولى كقتل نفسه، اذهو مملوك للمولى لانفسه، وهذا راجع الى ظلم المولى. ولانتعقل اي تغاير اعتباري في الرتبة السابقة على الظلم بين الشخص ونفسه بنحو يوجب تعقل ظلم الشخص نفسه.

لسان اول من عبّر عن هذاالقانون «بقبح العقاب بلابيان» ثم أسّس من زمان المحقّق النائيني (رحمه الله) الى زماننا هذا ثلث الاصول على هذا اللفظ ـ كمايتضح ذلك بمراجعة مامضىٰ من بحث قيام الامارات مقام القطع الطريقي، ومايأتي انشاءالله من بحث الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعي ـ.

والصحيح في دفع منشأ التشكيك للأخباري أن يقال: إنّ العقل العمليّ ينقسم الى قسمين: عقل اول، وعقل ثان. كماقسموا العقل النظري إلى قسمين: بديهيّ أوليّ، و برهانيّ ثانوي (ونحن أضفنا إليهما الإدراك بحساب الاحتمالات) والعقل الاول يدرك حسن الاشياء وقبحها بقطع النظر عن مسألة التزاحم، والعقل الثاني يميز الاهم من المهم عند التزاحم. وكثرة الاختلاف انما هي في الثاني، حتى ان مايحكىٰ: من ان بعض المجتمعات تكون الرئاسة فيها مختصة بقاتل الرئيس السابق، وليس قتل الرئيس قبيحاً عندهم، بل من يقتله و يقوم مقامه يرونه مستحقا للمدح، يرجع في الحقيقة الى ماذكرناه من الاختلاف بينهم و بين المجتمعات التي شاهدناهافي تمييز الاهم من المهم لدىٰ التزاحم. فكل انسان يدرك ان الطموح وطلب العزّ والرفعة في نفسه حسن(١)، ولذا ترىٰ المجتمعات الاخرى يحسّنون ذلك في غير موارد التزاحم بقبيح كالقتل. كما ان كل انسان يدرك قبح قتل الانسان في نفسه، ولذا ترى ذاك المجتمع الذي كان يُحسّن قتل الرئيس بهدف الوصول الى العز يقبّح قتله بغير هذا الهدف، اوقتله قبل رئاسته، او بعد سقوطه

(١) الحسن والقبح العقليان بالمعنىٰ المدرك للعقل العملي لايتصوران بنحو تكون لهما واقعية حقيقية في فعل بشأن نفس الفاعل، نعم يتصور بشانه المصلحة والمفسدة والكمال والنقص. وحينما يؤمر من قبل المولى الحقيقي بعمل بشأن نفسه يصبح هذا العمل باعتباره امتثالاً لامر المولى حسناً. لكن هذا بلحاظه امتثالاً لامر المولى لابشأن نفس الفاعل.

من الرئاسة. فالاختلاف بينهم و بين سائر المجتمعات في تشخيص ماهو الأهم من هٰذين الامرين. اما عدم درك اصل الحسن والقبح، فلايوجد لدىٰ انسان إلّاذاك الأبله الذي لايدرك بديهيات العقل النظري ايضاً.

والحاصل ان التشكيك الاخباري هنا بلحاظ كثرة الخطأ في العقل العمليّ ـ لمانراه من الاختلافات الكثيرة ـ وكذا البرهان الثالث من براهين عدم حقانية العقل العملي وهوعدم ذاتية الحسن والقبح ـ لاختلافهما باختلاف الوجوه والاعتبارات ـ ناشئان عن الغفلة عن مسألة التزاحم في باب العقل العمليّ، وتخيّل ان العقل العمليّ يدرك حسن عدة امور و قبح عدة امور اخرى مباينة للاولى. فيترائى ـ حينئذٍ ـ الاختلاف بين العقلاء(١)، كمايترائىٰ ايضا الاختلاف في ذلك باختلاف الوجوه والاعتبارات. و بالالتفات الى هذه النكتة يرتفع كلاالاشتباهين وكأن الغفلة نشأت من تخيّل ان الحسن والقبح المدركين للعقل العمليّ عبارة عن صحّة المدح والذم على الحسن والقبيح، وعدم الالتفات الى ان الحسن والقبح المدركين للعقل العمليّ ثابتان في الرتبة السابقة على المدح والذم. حيث انه على هذالايبقىٰ مجال لتصور اجتماع حسن وقبح على شيء واحد بعنوانين، وترجيح احدهما على الاخر. اذحسن الشيء ليس الاعبارة عن صحة

(١) ولايخفىٰ ان الاختلاف بين العقلاء ينشأ كثيراً في الاخلاقيات التي لاواقعية لها، وتكون وليدة للقانون والبيئة والعادات وماشابه ذلك. كما في كشف العورة وحجاب المرأة وغير ذلك ـ مما لاحسن وقبح واقعي فيه مالم يفرض امر من قبل المولى الحقيقي، فيرجع الى حسن الامتثال وقبح المعصية ـ و ينبغي الفصل بين الاخلاقيات التي لها واقع مستقل والاخلاقيات التي لاواقع لها عدا القوانين والعادات، والخلط بينهما قديؤدي الى التشكيك الاخباري الذي عرفت باعتبار مشاهدة الاختلافات بين العقلاء.

المدح عليه، وقبحه ليس الاعبارة عن صحة الذم عليه. فاختلاف الناس في صحة المدح والذم ليس الااختلافاً في اصل الحسن والقبح. بينما الواقع ان صحة المدح والذم تكون في المرتبة المتأخرة عن اعتقاد الفاعل بحسن فعله اوقبحه(١).

واما المنطق التجريبي: فهودعوىٰ ان المصدر الاساسي للمعارف البشرية المضمونة الصحة هي التجربة، وكل علم لم ينشأ من التجربة يمكن ان يكون مطابقاً للواقع ويمكن ان يكون مخالفاً له، ومن هذا القبيل العلم بالحسن والقبح الذاتيّين.

واشكالنا على هذا المنطق مبنائي، حيث حقّق في محله عدم كون التجربة المصدر الاساسي للمعرفة، واحتياجها الى الرصيد العقلي الثابت في الرتبة السابقة عليها، وليس هنا مجال تفصيل الكلام في ذلك.

واما المنطق العقلي: فهودعوى عدم ارتباط العقل العملي بالبرهان بموادها وفروعها.

وهذا الوجه قائم على اساس القول بانحصار ضمان حقانية اي قضية في كونها برهانيّة اي من مواد البرهان ـ وهي البديهيات الست ـ اومن الفروع المترتبة على ذلك بالحدّ الاوسط.

اما كيف يقرّب عدم ثبوت هذاالضمان بالنسبة للعقل العملي؟

---

(١) لايخفىٰ ان القبح وكذا الحسن الثابتين بنحو المطلق الشمولي يسريان الى الحصص، فالحصة التي يتصادق عليها العنوانان يتكاسر فيها الحسن والقبح، و يثبت فيها الاقوىٰ فقط. وهذا كاف في غفلة صاحب الشبهة عن مسألة التزاحم، حيث لايرى في الحصص الاحسناً فقط اوقبحاً فقط، من دون حاجة الى الرجوع الى افتراض ان الحسن والقبح يعني صحة مدح اوذم الفاعل على الفعل. ولوكان مقصوده ـ رضوان الله عليه ـ من اجتماع الحسن والقبح عدم التكاسر في الحصة لعدم سريانهما اليها فهذا غير صحيح.

فهذا مايتحدث عنه المحقّق الاصفهاني (رحمه الله) بالشكل التالي:

ذكر(رحمه الله) ان البديهيات منحصرة في ستة اقسام: الاوليات، والفطريات، والحسيات، والتجريبيات، والحدسيات، والمتواترات.

وقضايا العقل العملي لا تدخل في شيء من هذه الاقسام الستة. اما عدم دخولها في الاربعة الاخيرة فواضح، واما الفطريات فلاعلاقة لقضايا العقل العمليّ بها، اذالقضايا الفطرية دائماً تكون منطوية على قياس كمافي قولنا: الاربعة زوج. ألذي قياسه معه ولاينفك عنه لغاية ظهوره وهو انقسامها الى المتساويين، امافي قبح الظلم مثلا فلانرىٰ اي قياس مستبطن فيه. واما الاوليات فهي التي يكفي تصور طرفيها للجزم بالحكم، وليس الامر في باب العقل العمليّ كذلك، والا لماوقع الخلاف فيه.

اقول: اما ماافاده تبعاً للمنطق القديم من كون مواد البرهان ـ وهي البديهيات ـ ست، فقد مضىٰ الكلام فيه، وعرفت ان الصحيح انحصارها في ثلاثة. لان التجريبيات والحدسيات والمتواترات غيرمضمونة الصحة، والمضمون صحته هوالاوليات والفطريات وكذا الحسيات بالنسبة لوجود واقع في الجملة(١) دون مطابقة الواقع في الخصوصيات. وعلى اي حال فهذه النكتة لا تكون دخيلة في ماهو المقصود، اذلانزاع في عدم كون العقل العمليّ دخيلا في الاربعة الاخيرة. واما كيفية استنتاجه لعدم ضمان حقانية العقل العملي فكان الافضل انيغيّر نهج البيان لذلك، اذليس ضمان حقانية كل واحد من القضايا الست اوالثلاث بملاك يخصه، بل بنكتة مشتركة فيمابينها وهي:

---

(١) قدمضىٰ عدوله ـ رضوان الله عليه ـ عن ذلك. نعم المحسوسات بالحسّ الباطني مضمونة الصحة.

ادراكها من حاق النفس بلادخل شيء آخر خارج عن النفس وقواها اوحىٰ الى النفس بذلك الحكم، كقانون اوتاديب اوغير ذلك(١).

فينبغي ان يقال ابتداءً في مقام بيان عدم ضمان حقانية العقل العمليّ: ان قضايا العقل العمليّ لا تنبع من حاق النفس بدليل وقوع الخلاف فيها بين النفوس. وعلى اي حال فهذا ليس اشكالاً على جوهر كلامه -رضوان الله عليه- بقدر ماهو تحسين لصياغة المنهج. هذا.

والذي ينبغي انيكون مراده (قدس سرّه) من هذا الوجه هوالتشكيك المنطقي في العقل العملي لاالتشكيك الاصولي، فان هذا الوجه لايفيد ازيد من ذلك

وعلى اي حال فالاستدلال على عدم ضمان حقانية قضايا العقل العمليّ باختلاف العقلاء فيها باعتباره -على حد تعبيره- شاهداً على عدم كونها من الاوليات، او-على حد تعبيرنا- شاهداً على عدم دخولها في جامع الضروري، وعدم نبعها من النفس وقواها، غيرصحيح وذلك لامرين:

الاول: منع ثبوت اختلاف العقلاء في ذلك. اذلوكان المراد بالاختلاف الاختلاف في تمييز الحسن من القبيح بعد تسليم اصل الحسن والقبح، فقد مضىٰ ان الاختلاف انماهوفي باب الترجيح لافي اصل كون هذاحسنا وذلك قبيحاً(٢).

---

(١) في المحسوسات بالحسّ الباطني نكتة الضمان اقوىٰ من ذلك، وهي كونها معلومة بالعلم الحضوري لدىٰ النفس.

(٢) وهناك اختلاف ايضا في اصل كون هذا حسناً وذاك قبيحاً في الامور التي يكون حسنها وقبحها راجعاً الى القانون اوالعادة، ولاواقعية في المرتبة السابقة على القانون والعادة كمافي موضوع الحجاب والسفور.

ولو كان المراد مخالفة الاشعري في اصل الحسن والقبح، قلنا: ان الاشعري لم يخالف في الحسن والقبح، وانما خالفنا بفرض اسنادهما الى الشارع. وهذا من باب الخلط بين الحمل الاولي والثانوي وعدم التمييز بينهما، وهو غير الاختلاف في اصل الحسن والقبح. وهذا نظير الاختلاف في ان الوجوب والامكان مثلا هل هما انتزاعيان كما هو المشهور، اومن لوح الواقع كما هوالمختار، مع الاشتراك في الايمان باصل الوجوب والامكان. اذن فالاختلاف الذي يشير اليه المحقّق الاصفهاني (رحمه اللّه) غير ثابت الا اذا قصد بذلك انه هو (رحمه اللّه) يخالفنا في ذلك و يفرض عدم ادراكه (رحمه اللّه) لحسن الطاعة وقبح المعصية.

الثاني: انه لامبرر لدعوىٰ ان كل ماهو مضمون الصحة لكونه نابعاً من النفس بمالها من القوى فهو متفق عليه بين العقلاء، وذلك لانه رغم اشتراك الناس في قوى النفس قديقع الخلاف بينهم في بعض ماهو مضمون الصحة لاحد امرين:

الاول: ان الاشخاص مختلفون في تصاعدهم وفق الحركة الجوهرية في مراتب النفس وقواها، ولهذا تختلف دائرة البديهيات سعة وضيقاً باختلاف الاشخاص، الى ان نصل الى الأبله الذي لايدرك كثيراً من بديهيات العقل النظري مثلاً، التي يدركها متعارف الناس. ومن الممكن ان يوجد شخص في أعلىٰ مراتب علوالنفس ورقيّها، و يدرك بالبداهة كلما هونظري عندنا.

الثاني: ان فهم النفس قد يغطىٰ بتاثير من الشبهات العلمية، اوالشهوات النفسية، فلايدرك ماكان يدركه لولاالشبهات اوالشهوات. ولذىٰ ترىٰ ان في كل زمان من الازمنة والى يومنا هذا كان يوجد في العقلاء المفكرين والفلاسفة الفنيّين من ينكر استحالة اجتماع النقيضين. هذا.

وقد اتضح بماذكرناه ان كل ماافاده القوم في المقام لاثبات مدركات العقل العمليّ اونفيها اوالتشكيك فيها غيرصحيح.

العقل العملي لايخضع للبرهان

والواقع: ان اصل الحسن والقبح لايمكن البرهنة عليها لابعقل التجربة، ولابعقل البرهان، ولابالبداهة.

اماالاول: فلوضوح عدم ارتباط قضايا العقل العمليّ بباب التجربة.

واما الثاني: فلان البرهنة على شيء عبارة عن تشكيل القياس، واثبات الحد الاكبر للحد الاصغر بواسطة ثبوته للحد الاوسط. وذلك موقوف على درك ثبوته للحد الاوسط في المرتبة السابقة على هذا القياس. فنحتاج فيما نحن فيه الى حكم العقل العمليّ بالنسبة للحد الاوسط. فننقل الكلام اليه، الى انينتهي الكلام الى مالايكون انطباق الحكم عليه بواسطة حد آخر، والا لتسلسل.

فنقول: ان تلك القضية الرئيسية غير ثابتة بالبرهان.

واما الثالث: فلوضوح انه لايمكن البرهنة على ايّ بديهي ببداهته.

نعم يبقىٰ في المقام شيء، وهو: ان من يدرك حسن شيء اوقبحه هل يمكنه البرهنة على ان هذا الادراك هل هو نابع من حاق النفس، اوانه ناشيء من تاديب المؤدبين، وتعليم المعلمين، وايحاء المجتمع والقوانين؟ اولا؟.

والتحقيق ان هذا ايضا لايمكن البرهنة عليه، وانما الشيء الممكن في المقام هوان يعرض هذاالشخص على نفسه في اي قضية من قضايا العقل العمليّ هذين الاحتمالين، اعني: كون هذا الادراك ناشئاً من حاق النفس اومن التاديب والتلقين. فان احتمل الثاني اصبح

هذاسبباً في الانسان السوّى لزوال ادراكه وقطعه بتلك القضية. واذا زال قطعه بذلك لم يمكن ارجاع القطع، اذ احتمال كون هذاالادراك معلولا للتاديب والتلقين حاله حال سائر احتمالات معلولية شيء لشيء، مما لايزول الا بأحد طريقين: إماالتجربة، بأبعاد مايحتمل علّيته، كي يرى هل يبقىٰ مااحتمل معلوليته اولا؟ وإمابمخالفته لقوانين العلية، كرفض معلولية شيء لشيء اخسّ منه واسفل في سلّم الوجود، وفيما نحن فيه لايوجد شيء من الطريقين. أما التجربة: فلاننا لم نجرب احداً بعزله عن المجتمع والتأديبات، كي نرىٰ هل يدرك قضايا العقل العمليّ اولا. واما قوانين العلّية: فلان معلولية ذلك للتلقين والتأديب ليست على خلاف قوانين العلّيّة.

اما اذالم يزل ادراكه وقطعه بذلك مع كونه انساناً سويا، فعدم زواله مع استعراض هذين الاحتمالين على النفس امايكون ناشئاً من عدم معلوليته للتأديب اوالتلقين، اومن اعتقاده بعدم معلوليته لذلك. ومن يعتقد بذلك يكفيه اعتقاده، ولايحتاج الى دليل.

والواقع ان العقل العمليّ على قسمين: عقل اوّل مضمون الحقانية، يدرك اصل الحسن والقبح. فنحكم به بحسن الصدق، وقبح الكذب، وحسن العفو وقبح الايذاء بلا تقصير(١)، الى غير ذلك من القضايا

(١)لابأس هنابالإشارة إلى ان الحسن والقبح المدركين بالعقل العمليّ امران متباينان هويةً،وليس حسن الفعل اوالترك يعني قبح نقيضه، وقبح الفعل اوالترك يعني حسن نقيضه. وان صح التعبير عرفا عن نقيض الحسن بالقبيح، اوعن نقيض القبيح بالحسن. وبتعبير أدق نقول: نحن لانبحث عن المعنىٰ اللغوي لكلمة الحسن والقبح، كي يعود البحث لفظياً، وانما نقصد في المقام ان لدينا هويتين متباينتين، احديهما: مايمدح الانسان على فعله اوتركه من دون ان يكون نقيضه محظوراً عقلاً. والثاني: ماهو المحظور عقلاً فعلاً اوتركاً. وليسّم الاول بالحسن، والثاني بالقبيح. وهذاهوالذي يفسّر لنا عنصر الالزام تارة وعدم الالزام اخرىٰ في منطق العقل العملي. فمثلاً نرىٰ ان العقل يلزمنا بترك الكذب، ←

التفصيلية للعقل العمليّ. وعقل ثانٍ يكثر فيه الخطأ يكون حاكماً في باب التزاحم وتغليب جانب الحسن اوالقبح.

قاعدة الملازمة

وامّا الجهة الثانية: وهي البحث عن قاعدة الملازمة، فنتكلم في ذلك على مبانٍ ثلاثة في العقل العمليّ:

المبنىٰ الاول: افتراض ان الحُسن والقبح عبارة عن قانون الشرع، وعلى هذا لامعنىٰ لافتراض الملازمة بين الحسن والقبح وحكم الشرع، اذليساهما إلّا الحكم الشرعي، لاملاكاً للحكم الشرعي.

والمبنىٰ الثاني: افتراض رجوعهما الى قانون العقلاء، وتطابقهم على حكم مجعول لهم، كمانسبه المحقّق الاصفهاني (رحمه اللّه) الى الفلاسفة وذكر المحقّق الاصفهاني (رحمه اللّه)(١): ان حكم العقلاء بماهم عقلاء بشيء،

← او بكتمان السرّ اوطاعة المولى، بينما نرى ان العقل لايلزمنا بالعفو عمن ظلمنا، وان كان يستحسن ذلك. والسرّ في هذا ان الكذب اوافشاء السرّ اوعصيان المولىٰ قبيح، بينما القصاص ليس قبيحاً، وان كان العفو حسناً. وليس الفرق بين مايشتمل على عنصر الالزام ومالايشتمل عليه فرق درجة. ولذا ترىٰ انمن يترك العفو و يأخذ بحقه عن الظالم لايذم اصلاً، لاأنه يذم ذماً خفيفاً مثلاً. ولذا ترى ايضا انه عند تزاحم الحسن والقبيح دائماً يغلب جانب القبح مهما كان قبحه ضئيلاً وحسن الحسن بالغاً ذروة الحسن ـ مالم يكن بمعنىٰ قبح تركه ـ فمثلاً: كشف سرّ للاخ تكون درجة سريّته ضئيلة جداً يكون قبيحاً، ولو ترتب على ذلك نفع كبير للمجتمع، رغم حكم العقل بحسن نفع المجتمع. فترىٰ ان القبح هنا غلب الحسن مهما فرض القبح ضئيلا والحسن بليغاً.

(١) المحقّق الاصفهاني (رحمه اللّه) تكلم عن الحسن والقبح العقليين في كتابه نهاية الدراية في عدة مواضع بالمناسبة، ولكن عمدة كلامه في ذلك في موضعين، كلاهما في المجلد الثاني من المجلدات الثلاث لكتابه. احدهما: في بحث التجري ص٨ والثاني: في بحث الانسداد ص١٢٤ فصاعداً.

وجعلهم به، لايستلزم حكم الشارع بماهو شارع به، ولكنه يستلزم حكمه به بماهو عاقل، بمعنى انه يتضمن حكمه به، اذهو ايضا احد العقلاء، وقد فرض تطابق العقلاء عليه. وحكم الشارع بماهو عاقل ينتج نفس نتيجة حكمه بماهو شارع، من ترتب الثواب والعقاب، فان المدح والذم المترتّبين على فعل الحسن والقبيح يختلفان باختلاف فاعل المدح والذم، فمدح العبد الذليل العاجز وذمّه شيء، ومدح المولى العزيز القادر وذمه شيء آخر. ومدح المولى عبارة عن ثوابه وذمّه عبارة عن عقابه.

اقول: ان المفروض ان العقلاء انما تطابقوا على الحكم لابمجرد انهم عقلاء، والا لرجع ذلك الى حكم العقل لاالى حكم العقلاء وجعلهم، بل انما تطابقوا على الحكم وتوافقوا عليه لاشتراكهم في شيء آخر ايضا، وهوالميل النفساني لهم الى جلب المصلحة ودفع الفسدة. فلما رأوا ثبوت مصالح عامة ونوعية في بعض الامور، ومفاسد كذلك في بعضها، تطابقوا على مدح مرتكب الاول، وذم مرتكب الثاني، كي يسعد بذلك المجتمع. وسعادة المجتمع ترجع الى سعادة الافراد، والشارع ليس شريكاً مع العقلاء في مصالحهم ومفاسدهم، ولاينتفع بماينتفعون به، ولايتضرر بمايتضررون به، وهوغنيّ عن العباد، غير محتاج الى طاعتهم، ولامتضرر بمعصيتهم. فدلالة تطابق العقلاء بالتضمن على تطابق الشارع معهم غير صحيحة، لان نكتة التطابق انما توجب تطابق العباد فيما بينهم، ولا ترتبط بالمولى العزيز(١).

---

(١) وبتعبير آخر: هل يفترض ان تطابق العقلاء على المدح والذم نشأ من حرصهم على المصالح الشخصية، ودفعهم للمفاسد الشخصية، وانما جعلواحكام العقل العملي بنحو يحفظ المصالح النوعية، و يدفع المفاسد النوعية، لرجوع المصالح والمفاسد النوعية بوجه وآخر الى المصالح والمفاسد الشخصية، ولو بمعنى رجوعها احياناً الى ذلك، فجعلوا احكام الحسن والقبح عامة بنكتة الاحتياط والتحرز عماقد يترتب من مفسدة شخصية، ←

نعم هنا كلام وهوان هذا المولى وان لم يكن شريكاً معنا في المصالح والمفاسد، لكنه يتحفظ باحكامه على مصالحنا، ودفع المفاسد عنّا. لكن هذا غير مرتبط بماهو محل الكلام فعلا، وانما يرتبط باستكشاف الحكم الشرعي عن طريق العقل النظري، باعتبار كشف العلّة عن المعلول، من باب تبعية الاحكام الشرعية للمصالح والمفاسد في نظر العدلية.

المبنىٰ الثالث: هوالمبنىٰ الصحيح من ان الحسن والقبح العقليين امران واقعيان يدركهما العقل. والواقع ان حكم العقل بالحسن والقبح بهذا المعنىٰ لايستلزم حكم الشرع على طبقه، ولاينافي الحكم على طبقه، بتخيل انه مع حكم العقل يكون حكم الشرع لغواً و بلافائدة. وتوضيح ذلك: ان نفس ادراك الحسن والقبح له اقتضاء للتحرك نحوالفعل والترك، ولابد من ملاحظة النسبة بين هذا الاقتضاء ومدىٰ اهتمام المولىٰ بالفعل اوالترك. فان كان الثاني اكثر من الاول، ابرز المولى مافي نفسه من شدة الاهتمام عن طريق الحكم والجعل، حيث ان عدم الابراز كاشف عن عدم الاهتمام. وليس حكم العقل في المقام موجباً للغوية هذا الحكم، اذبحكم المولىٰ وابرازه لشدة الاهتمام يشتد الحسن اوالقبح، و يضاف الى الحسن والقبح الثابتين اولاً حسن طاعة المولى وقبح معصيته. وان لم يكن الثاني اكثر من الاول لم يكن داع للمولى الى

اوفوات مصلحة شخصية؟ او يفترض ان العقلاء جعلوا احكام العقل العملي بنكتة حبهم العاطفي والعزيزي لحفظ المصالح النوعية ودفع المفاسد النوعية ولولم ترجع الى الشخصية؟ او يفترض انهم جعلوا هذه الاحكام لما ادركوا من حسن حفظ المصالح النوعية، ودفع المفاسد النوعية؟ والثالث لايمكن المصير اليه، اذينقل الكلام الى نفس حسن حفظ المصالح النوعية ودفع المفاسد النوعية فمن الذي جعل ذلك؟ ولماذا جعل؟!. والاول والثاني لايدلان بالتضمن على موافقة المولىٰ سبحانه، اذهوغنيّ عن المصالح، ومنزّه عن العواطف. نعم يبقىٰ علمنا الخاص صدفة بانه تعالى يهتم بمصالح العباد، وهذا امر آخر كما جاء بيانه في المتن.

جعل الحكم وفق ماحكم به العقل العمليّ. اذن فحكم العقل العمليّ لاهو منافٍ لحكم الشارع، ولاهو مستلزم له، وانما يكون حكم الشارع وعدمه تابعاً لمدىٰ اهتمام المولى بالفعل اوالترك. هذا.

وعدم جعل الحكم من قبل المولى بناءً على نفي الملازمة ـ فيما لوكان الحسن والقبح حكمين عقلائيين ـ يؤمّن من عقاب المولى، لكنه لايؤمن على هذا المبنىٰ ـ وهو واقعية الحسن والقبح ـ من عقابه. فان نفس الحسن والقبح الواقعيين عند ادراكهما يكفيان للاستحقاق الواقعي للمدح والذم، ومدح المولىٰ ثوابه وذمه عقابه. فالعقل العملي وان لم يكن مثبتاً للحكم الشرعي لكنه مثبت لنتيجته من استحقاق الثواب والعقاب(١).

---

(١) لايخفى ان الحسن والقبح يستتبعان امرين مختلفين في الهوية، احدهما: ماقد نسميه بالمدح والذم بالمعنىٰ الذي يكون عبارة عن مجرد التحسين والتقبيح للفاعل وسريرته. والثاني: المجازاة والمكافأة. التي يستحقها الشخص بحكم العقل العملي، وهو الثواب والعقاب. هذا بناءً على واقعية الحسن والقبح. اما بناءً على عقلائيتها، فالتحسين والتقبيح ايضاً نوع مكافأة عقلائية تأديباً ومنعاً عن المفاسد. و يشهد لتعدد الامرين وعدم رجوع احدهما الى الاخر ان المدح والذم يعدّان من حق كل احد يطلع على صدور الحسن اوالقبيح من هذا الانسان، بينما الثواب والعقاب يثبتان ـ بناء على واقعية الحسن والقبح ـ على من أحسن بشانه، ولمن هضم حقه، و يثبتان ايضا لولي المجتمع كتأديب، ودفع للمفاسد، وجلب للمصالح.

ورايت المحقق الاصفهاني (رحمه الله) في بحثه عن الانسداد في نهاية الدراية ملتفتاً الى تعدد الامرين، الا انه يقول: ان المدح والذم قديقصد بهما معنىٰ اعمّ، بحيث يشمل الثواب والعقاب، وبهذا المعنىٰ يؤمن بأنّ مدح المولى ثوابه وذمه عقابه. فإن كان استاذنا الشهيد (رحمه الله) يقصد هذا المعنىٰ، فلاباس بذلك. واما ان كان المقصود انكار وجود أمرين متباينين هويّة، يستتبعهما الحسن والقبح، وكأنهما لايستتبعان الاشيئاً واحداً، وهو المدح والذم، ومدح المولى ثوابه وذمّه عقابه، فهو غيرصحيح. ثم ان استتباع الحسن والقبح العقليين للثواب والعقاب من قبل المولى، من دون استلزامهما لحكم المولى، قديورد عليه: ـ بعد ←

. . . . . .

→ ماتضح من الفرق بين المدح والذم والثواب والعقاب، وان العقاب انما هوشأن المظلوم اوشان ولي المجتمع للتأديب ودفع المفاسد- بانه لامبرّر للعقاب في عالم الاخرة من قبل المولى، لابملاك التأديب ودفع المفسدة، لان المفروض انها قدانتهت حياة الدنيا، ولافائدة في التأديب، ولابملاك المظلومية، لانه لم يظلم المولى، اذلم يكن المولىٰ قدحكم بشيء حتىٰ تكون مخالفته ظلماً له فيستحق العقاب من قبله بحكم العقل العملي.

والواقع ان حكم العقل العملي يكشف عن عدم رضا المولى بمخالفته، للقطع بان المولى لايرضى بالقبيح. فروح الحكم ثابت، وقاعدة الملازمة بهذا المعنىٰ تامة، ومخالفة العقل العملي مخالفة للمولى بهذا المعنىٰ. فيكون قدظلم المولى، و يستحق العقاب. نعم الحكم بملاك اهتمام اضافي وزيادةً على المقدار الذي ادركه العقل بحاجة الى ابراز من قبل المولى، ولايستلزمه حكم العقل. فان كان مقصود استاذنا الشهيد -ره- هوهذا المعنىٰ الذي شرحناه فهوتام.

وفي ختام الكلام لاباس بان نتعرض بالمناسبة لما هوالمحرك الحقيقي للانسان نحو الاعمال الحسنة وترك الاعمال القبيحة فنقول: قدافاداستاذنا الشهيد (رحمه الله) في مقدمة كتاب فلسفتنا ماحاصله: ان حب الذات يكمن وراء الحياة الانسانية كلها، و يوجّهها باصابعه. فحبّ الذات -بمعنىٰ حب اللذة و بغض الألم- هوالذي يفسّر سلوك الانسان في مجالات الانانية والايثار على السواء، ولايمكن تكليف الانسان انيتحمّل مختاراً مرارة الألم دون شيء من اللذة، في سبيل انيلتذ الاخرون و يتنعموا. الااذا سلبت منه انسانيته، واعطى طبيعة جديدة لا تتعشق اللذة، ولا تكره الألم. ولدىٰ الانسان استعدادات كثيرة للالتذاذ باشياء متنوعة مادية - كالطعام والشراب والمتع الجنسية وما اليها -اومعنوية- كالالتذاذ الخلقي والعاطفي بقيم خلقية، اواليف روحي اوعقيدة معينة وما اليها- وهذه الاستعدادات تنضج بعضها عند الانسان بصورة طبيعية كاستعداده للالتذاذ الجنسي مثلاً، بينما نجد ان ألواناً اخرىٰ منها قدلا تظهر في حياة الانسان، وتظل تنتظر عوامل التربية التي تساعدها على نضجها وتفتحها. وغريزة حب الذات من وراء هذه الاستعدادات جميعاً تحدد سلوك الانسان وفقاً لمدى نضج تلك الاستعدادات. فطريق تربية الانسان وجعله على مستوىٰ التضحية والايثار وما الى ذلك هو: ادخال هذه الامور في دائرة التذاذاته، وادراجها في حيطة حب الذات. وذلك يتم باسلوبين، قدسلكها الانبياء العظام صلوات الله عليهم اجمعين.

←

. . . . . .

احدهما: ان يفهّم هذا الانسان ان الحياة ليست عبارة عن هذه الحياة الدنيوية القصيرة، بل وراءها حياة دائمة. ومايترائى من التزاحم بين المصالح الشخصية الضيّقة ومصالح الايثار والتضحية انما هو بلحاظ هذه الحياة القصيرة المدى، وما يرى بالنظرة القصيرة خلاف المصلحة الشخصية قديرى بالنظرة الواسعة وفق المصلحة الشخصية.

والثاني: انضاج وتنمية تلك الاستعدادات الخلقية الخيّرة، كي يلتذّ الانسان بالاعمال الخيرة، و بذلك تدخل تلك التضحيات والايثارات في دائرة اللذات الشخصية وحب الذات.

اقول: ان كان المقصود بهذا الكلام كون العلّة الغائية لافعال الانسان ـ حتى التضحيات والايثارات ـ هي اللذة الشخصية، والتخلص الشخصي من الألم، فهذا خلاف الواقع. فان اللذة والألم الروحيين انما ينشآن من الوصول الى المحبوب اوفقده، اولقاء المبغوض اوفقده. فهناك حب وبغض متعلق بشيء في المرتبة السابقة على اللذة والألم. اي ان هناك مايكون مطلوبا للانسان ويكون غاية يصبو اليها في المرتبة السابقة على اللذة والألم والحب والبغض غير اللذة والألم، ولذا يكونان فعليين قبل اعتقاد فعلية المحبوب والمبغوض، بينما اللذة والألم يصبحان فعليين باعتقاد فعلية المحبوب والمبغوض.

والحاصل ان العلة الغائية لمن يحبّ الاحسان الى اليتيم هى ارتياح اليتيم، لاارتياحه هوفحسب، وان كان يترتب على ذلك ارتياحه هو. وهذا هوالسر فيما يحكم به العقل العملي من انمن يحسن الى شخص حبّاً له يكون مديناً له بدرجة غير ثابتة فيما لواحبّ احسانه ولكنه لم يقدر خارجاً على احسانه. فلو كان صدور الاحسان منه لاجل التذاذه هوفحسب دون التذاذ محبوبه، كان حاله حال من احبّ ذاك المحبوب والاحسان اليه ولكنه لم يتمكن من ذلك. فان من تمكن من ذلك وفعل انما فعل لاجل نفسه، فلاموجب للامتنان منه الابنكتة انه سنخ انسان يلتذ براحة ذاك الشخص، وهذا امر مشترك على حدٍ سواء بين من قدر على الاحسان ومن عجز عنه.

وان كان المقصود بهذا الكلام حصر العلّة الفاعلية لتحريك الانسان في اللذة والالم دون العلة الغائية ، كما فسّر هو ـ رضوان اللّه عليه ـ كلامه بذلك، حينما اشكلت عليه بماسبق او ببعض ماسبق، فذكر انه: ليس المقصود ان الانسان حينما يقوم بمثل عمليات الايثار يقوم بها لغاية التذاذه هو، بل غايته نفس النتائج التي يلتذّ بها وانما المقصود: ان التذاذه بتلك النتائج هوالعلة الفاعلية المؤثرة في اندفاعه نحوها. ولولا التذاذه بها اوتألّمه

. . . . . .

من فقدها لماتحرك نحوها.

اقول: ان كان المقصود بهذا الكلام حصر العلة الفاعلية لتحريك الانسان في اللذة والألم، قلنا: ان كون اللذة والألم علة فاعلية يجب ان يرجع الى أحد معانٍ ثلاثه:

١ - كون اللذة والألم هما الدافعين القهريين للانسان بلااختيار.

٢ - كونهما دخيلين في القدرة.

٣ - كونهما دخيلين في تحقق الارادة مع فرض انحفاظ القدرة والاختيار بغض النظر عنهما.

والاول يعني الجبر وعدم الاختيار، و يُنهي موضوع قيم العقل العملي والمعنويات.

والثاني ايضا يعني الجبر، اذ لوكان الالتذاذ بالشيء اوالتألم من نقيضه هوالذي يحدث القدرة علي الشيء فهذا يعني عدم القدرة على النقيض، اذ لايلتذ به بل يتألم منه، بينما القدرة يجب ان تكون متساوية النسبة بين الطرفين، والا لخرجت عن كونها قدرة

والثالث يرجع الى كون اللذةوالألم دخيلين في العلةالغائية. اذمع تمامية الالتفات الى العلة الغائيةومع تمامية القدرةعلى الشيء لامعنىٰ لتوقف انقداح الارادةعلى شيء آخر كاللذة والألم. فتوقف ذلكعليه اما يعني دخله في القدرة، او يعني دخله في الغاية المطلوبة.

وقد يقال: ان العلة الغائية التي هي متأخرة في الوجود عن المعلول تكون بوجودها العلمي هي العلة الفاعلية لتحريك الانسان، وهي المقترنة للمعلول زماناً والمتقدمة عليه رتبة. وللانسان في عمله للخير علتان غائيتان، احداهما: النتيجة المطلوبة التي يلتذ بها او يتألم بفقدها، والثانية: نفس ذاك الالتذاذ اوالتخلص من الألم. والاولى وحدها لا تصبح بوجودها العلمي علّة فاعلية، ولاتحرك الانسان، وذلك لانها مزاحمة بعلة غائية اخرىٰ وهي: راحة الفاعل. فان الفاعل كما يحب راحة اليتيم كذلك يحب راحة نفسه، والمفروض ان ذاك العمل يتعبه و يأخذ شيئا من نشاطه، والانسان يحب راحة ومصلحة نفسه -مهما كانت صغيرة وضئيلة- اكثر من حبه لراحة ومصلحة الاخرين -مهما كانت كبيرة-. اما الثانية: فهي التي تعوض مافقده من الراحة الشخصية براحة شخصية اخرىٰ، وقدتكون اكبر بكثير من الراحة المفقودة. و بذلك تتم العلة الفاعلية، اي يصبح العلم بها علّة فاعلية. ولعل هذا هومقصوده -رضوان الله تعالى عليه- من كون اللذة والألم علة فاعلية.

الاان هذا البيان ايضاً غير تام لامرين:

. . . . . .

→

الاول: ان من البديهي ان الراحة الشخصية الثانية احيانا تفوق الراحة الشخصية الاولى، ومن الواضح ايضاً ان الراحة الشخصية الثانية تساوي مدىٰ حبه ورغبته الى ما اشتاق اليه من راحة الاخرين، وهذا يعنى ان ما اشتاق اليه من راحة الاخرين يفوق اشتياقه الى راحة نفسه، اذن فلما ذا يفترض ان هذا لايحركه نحوالمطلوب مالم ينضمّ الى الراحة الثانية؟

والثاني: انه ليس دائماً التحرك والعمل متعباً وفاقداً للراحة. فحينما نفترض مستوىً من العمل لاينافي الراحة ولايوجب التعب، غاية ماهناك ان صدوره من الانسان بحاجة الى داع له، وفرضنا انه اشتاق ولو بدرجة ضعيفة الى نتيجة هذا العمل من راحة الاخرين، فلما ذا لايحرّكه ذلك مالم ينضمّ الى الراحة الشخصية التي تتولد من راحة الاخرين؟.

وخلاصة الكلام: انه ليس المحرك الاساس الذي يكمن وراء كل الاعمال البشرية دائماً هوحب اللذة و بغض الألم، بل نفس اشتياقه لاعمال الخير يكون دافعاً ومحرّكاً. نعم لانتحاشىٰ عن ثلاثة امور:

الاول: بداهة استحالة انفكاك حب الذات ـ بمعنىٰ حب اللذة و بغض الألم ـ من الانسان مالم يبدّل الى طبيعة اخرىٰ.

الثاني: ان اللذة والألم يرافقان دائماً الاعمال الخيرية ـ فيمن يحب الخير ـ او فقدانها، باعتبار ان الوصول الى المحبوب يوجب اللذة، وفقدانه يوجب الألم.

الثالث: ان هذه اللذة والألم يساعدان على الاعمال الخيّرة، و يصبحان دافعاً آخر الى صف دافعه الاول، فيؤكد او يكمّل أثره، و يتفق في كثير من الاحيان ان الدافع الاول ـ لولا الدافع الثاني ـ ناقص وغير كاف لتحريك الانسان في مقابل مايملكه من حب الراحة مثلا. فتلك الانفعالات العاطفية والتاثرات النفسية والالتذاذات الروحية تكمّل الدافع وتحرك الانسان. ولعل هذا هوالذي اوحىٰ الى ذهن سيدنا الاستاذ الشهيد رضوان الله عليه بما قاله في مقدمة فلسفتنا ونقلناه عنه.

القصور في عالم الحجّية:

المرحلة الثالثة: مرحلة الحجية فقد يدعى القصور بحسب عالم الحجية من ناحية ورود الردع من الشارع عن الادلة العقلية.

ودعوى الردع عنها تتصور على نحوين:

الاول: دعوى الردع عن خوض الطريق العقلي والتفكير فيه لاستنباط الحكم الشرعي، باعتبار ان هذا الطريق سيوصلنا الى القطع بخلاف الواقع، فصحيح انه بعد حصول القطع يكون القطع حجة رغم كونه خلاف الواقع، لكنه مع ذلك سيعاقب هذاالانسان على مخالفته للواقع لانه فوّته باختياره، لسلوكه لذاك الطريق، والامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار.

الثاني: دعوى الردع عن نفس العمل بالقطع الحاصل عن طريق العقل بعدفرض حصوله. ويفترق الوجه الثاني عن الوجه الاول في امور:

منها: انه لوحصل له القطع صدفة بخلاف الواقع عن طريق العقل بلا تفكير وتعمد في سلوك الطريق العقلي كان معذوراً في العمل بقطعه على الاول دون الثاني.

ومنها: ان البحث على الاول يتمحض في مرحلة الاثبات، اذلا

اشكال في امكانه ثبوتاً. وعلى الثاني يقع البحث في اصل امكانه ثبوتاً.

وعلى اي حال فلنذكر اولاً البحث الثبوتي على الوجه الثاني، ثم نعقّب ذلك بالبحث الاثباتي.

اما البحث الثبوتي: فقد افاد الاصوليون في المقام: ان حجية القطع ذاتية، وكل مابالعرض ينتهي الى مابالذات، وحجية كل شيء تكون بالقطع، وحجية القطع تكون بذاته، فلايمكن الردع عنها، فان ذاتي الشيء لايمكن انفكاكه عنه. وفرّعوا على ذلك قاعدة قبح العقاب بلابيان، ومعذّرية الشك عقلاً مالم تقم حجة شرعية، وذلك لعدم وجود ماهو حجة بالذات، وعدم الانتهاء اليه. ومن هنا وقعوا في حيص وبيص في كيفية تصوير حجية الامارات بالعرض ورجوعها الى مابالذات، حتىٰ ادىٰ ذلك عند بعضهم الى القول بجعل العلم والطريقية، والالتزام بكفاية صرف اعتبار العلم والطريقية في الحجية، ومالى ذلك مما ادىٰ اليه هذا المبنىٰ.

وقد اوضحنا في اول مباحث القطع: ان ذاتية حجية القطع -بالمعنىٰ الذي تتفرع عليه هذه الامور- ممالااساس له، ويجب البدء في الحساب من مولوية المولىٰ. فلو انكر أحد -والعياذبالله- مولويته راساً لم يبق موضوع لبحث حجية القطع بحكمه، ولوسلّمت له المولوية بمعنىٰ حق الطاعة والتعظيم الخاص على العباد فلابد ان ينظر في مقدار سعة هذا الحق وضيقه. فان حكم العقل العملي باختصاصه بالاحكام المقطوعة ثمّ قبح العقاب عند الشك، وان حكم بسعة دائرة الحق لفرض الشك لم يبق اساس لقاعدة قبح العقاب بلابيان.

واما مسألة امكان ردع الشارع عن حجية القطع، فيمكن دفع هذه الدعوىٰ بوجهين:

الوجه الاول: ان يقال ان حق المولوية تنجيزي، وليس معلقاً على

عدم اسقاط المولىٰ له، وحينئذٍ لامعنىٰ للردع عن حجية القطع، اذمع فعلية المولوية لابدّ من الطاعة، ورفعها غير ممكن لتنجيزيتها. فالترخيص في مخالفة القطع قبيح، وصدور القبيح من المولىٰ مستحيل.

الا ان كون حق المولوية تنجيزياً اوتعليقياً لايمكن البرهنة عليه. فلوسلّم الاخباري بتنجيزية حق المولوية كان هذا جوابا كافياً في مقام الاحتجاج معه، اما لوادعىٰ تعليقيته فهذا الجواب انما هودعوىٰ في مقابل دعوىٰ، يدّعي صاحب كل من الدعويين وجدانيتها.

الوجه الثاني: ان يقال: ان ترخيص الشارع ـ بعد تسليم كون حق المولوية تعليقياً ـ اما انيكون بحكم نفسي او يكون بحكم طريقي، وكلاهما مستحيل.

اما الاول: فلان الحكم النفسي ينشأ عن مبادئ الحكم في نفس المتعلق، والمفروض ان هذاالشخص يقطع بحكم آخر خلاف هذاالحكم، فيقطع بمبادئ اخرىٰ في المتعلق، ولايمكنه التصديق بكلا الحكمين للتضادّ بين الاحكام في المبادئ، فيلزم اجتماع الضدين في اعتقاد المكلف فقط، او فيه وفي الواقع.

واما الثاني: فلان الحكم الطريقي ينشأ ـ كماسياتي بيانه انشاءالله تعالى في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ـ بملاك التحفظ على مبادى حكم نفسي. وبعد فرض قطع العبد بحكم في المقام من اباحة اوتحريم اوغير ذلك ـ فهو لامحالة قاطع بعدم وجود مبادئ حكم آخر في هذاالشيء، فلايمكنه التصديق بالحكم الطريقي الذي ياتي لهدف التحفظ على مبادئ الاحكام النفسية. وهذا بخلاف فرض الشك الذي نجمع فيه بين الحكم الواقعي والظاهري، اذهناك لايعلم العبد بعدم ثبوت المبادئ في الشيء الفلاني، ويحتمل ثبوت المبادئ والحكم النفسي فيه، وعلى فرض ثبوته فيه يكون منجّزاً بالحكم الطريقي،

واحتمال التكليف المنجّز منجز. اما في المقام فلايحتمل تكليفاً بالنسبة لهذا الشيء ينجّز على فرض ثبوته بالحكم الطريقي كي يكون احتمال التكليف المنجّز منجزاً له(١).

وهذا الجواب يمتاز عن الجواب الاول بانه لايختص بفرض تنجيزية حق المولوية(٢). هذا. تبقىٰ هناصورةواحدة يمكن للمولى فيها الترخيص في مخالفة القطع بناءً على تعليقية الحق، وهي فرض تعلق غرض المولى بصدور الامتثال من العبد بملاك حبه للمولى مثلاً فحسب، لابملاك التنجيز العقلي. فيرفع عنه المولوية كي يكون عمل العبد لوعمله خالصاً لحبّه مثلاً، دون دخل التنجيز في الحساب. لكن هذا الفرض لاواقع له في مانحن فيه.

واما البحث الاثباتي: فنحن بحاجة اليه بالنسبة الى فرض الردع عن الخوض في الادلة العقلية. اما الردع عن حجية القطع فقد عرفت عدم امكانه.

ومايمكن الاستدلال به على ذلك من الروايات طوائف خمس:

الاولى: مادل على تحريم الحكم بغير ماانزل اللّه.

و يرد على الاستدلال به: ان حكم العقل رافع لموضوع ذلك، لان المفروض اننا قد ادركنا عن طريق العقل كون الحكم الفلاني

---

(١) يكفي لمعقولية وصول الحكم الطريقي برفع حق المولوية ان يحتمل هذا العبد خطأ بعض قطوعه في الواقع، مما اوجب اضطرار المولى الى اتخاذ احتياط في تمام قطوعه برفع حق المولوية عنه. والقاطع وان كان لايعقل ان يحتمل خطأ قطعه حين القطع، لكن احتماله لخطأ بعض قطوعه على الاجمال معقول. اذن فبناء على تعليقية حق المولوية لايتمّ هذاالوجه، وانما يتمّ بناءً على تنجيزيته و يرجع بروحه الى الوجه الاول.

(٢) عرفت انه يختص بذلك، و يكون مرجع الوجهين بعد فرض الاختصاص بذلك الى وجه واحد وكل من البيانين مكمّل للبيان الاخر.

ممّاانزل اللّه وحكم به.

الثانية: مادلّ على تحريم الحكم والقول بغير علم، او بلاهدىً، او بلاحجة.

وهذه حالها حال الطائفة الاولى، فبادراك العقل يثبت العلم والبينة والهدىً.

الثالثة: مادل على النهي عن الاستقلال عنهم عليهم السلام في الاحكام.

والجواب ان الرجوع الى الادلة العقلية لايعني الاستقلال عنهم، فاننا انما نخوض فيها بعد مراجعة الاخبار الواردة عنهم كي نتاكد عما اذا ورد عنهم نهي عن ذلك اولا؟ وهذا ليس استقلالاً عنهم.

الرابعة: مادلّ على عدم قبول الاعمال بدون ولاية وليّ الله.

و يرد على الاستدلال بذلك:

اولاً: ان المقصود بتلك الروايات ليس هوالبطلان، بل نفي مرتبة القبول والثواب.

وثانياً: ان الرجوع الى الدليل العقلي لاينافي التدين بولاية وليّ الله.

الخامسة: الاخبار الرادعة عن الرأي، الناهية عنه، اوالمبينة لعدم معذورية المعتمد عليه، بدعوىٰ شمول اطلاقها للرأي العقليّ القطعيّ. وهذه الطائفة هي العمدة في الاستدلال.

ولكن يرد على الاستدلال بها:

اولاً: ان دعوىٰ القطع بكون المراد من الرأي فيها ماكان متعارفاً في ذاك الزمان من الادلة العقلية الظنية ـ من القياس والاستحسانات ـ ليست مجازفة، وذلك لشهادة امور كثيرة على ذلك، يحصل من مجموعها القطع بذلك بحساب الاحتمالات.

فمنها: الشواهد التاريخية الدالة على اطلاق الرأي في ذلك الزمان

على الظنون العقلية ممّايشهدعلى أنّه كان مصطلحاً خاصاً بينهم.

ومنها: ورود كثير من تلك الاخبار في مقام الرد على اصحاب الرأي بذاك المعنىٰ، كابي حنيفة وابن شبرمة وغيرهما.

ومنها: مافيها من التعبير تارة بالرأي، واخرى بالقول بغير علم، ممايوحي الى كون المراد منهما شيئاً واحداً.

وثانياً: آن هذه الاخبار لوتمت دلالتها فهي معارضة لطائفتين: الطائفة الاولى: مادلّت على حجية العقل والحث على اتباعه، ومع تعارضهما لابدّ من احد امور ثلاثة:

الاول: ان يجمع بينهما بانقلاب النسبة، بان يقال: ان العقل والرأي وان كانا متساويين، و يشملان العقل والرأي الظنيين والقطعيين، ولكن العقل الظني من القياس والاستحسان قدثبت عدم حجيته بأخبار كثيرة، مماتقيد روايات حجية العقل واتباعه، فتصبح روايات حجية العقل واتباعه بعد التقييد اخص من روايات الردع عن العمل بالرأي.

و يرد عليه: بعد منع كبرىٰ الجمع بانقلاب النسبة ـ كماياتي بيانه في محله انشاءالله ـ منع ثبوت صغراها فيما نحن فيه كما سيظهر لك قريباً.

الثاني: ان يقال ان النسبة بينهما ابتداءً عموم مطلق، لان روايات حجية العقل لم ترد لتشريع حكم زائد على احكام العقل، والعقل بنفسه مستقل بالحكم باصالة عدم حجية العقل الظني مالم يشرع الشارع الحكم بحجيته، وان الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها(١). فاذا

---

(١) قديقال: انه بناءً على انكار قاعدة قبح العقاب بلابيان تكون الحجية بمعنىٰ التنجيز ثابتة. لكن هذا لايضر باخصية روايات حجية العقل، اذيكفي في ذلك عدم حجية الظن في التعذير، سنخ ان الحجية بمعنىٰ التعذير ثابتة للشك والظن بناء على القول بقاعده قبح العقاب بلابيان، ولكن الحجية بمعنىٰ التنجيز غير ثابتة.

كانت روايات حجية العقل لا تدل على تشريع ذلك فلامحالة لا تدل على حجية العقل الظني. و بتعبير آخر: ان هذه الروايات لم تدل الاعلى امضاء العقل، ولامعنىٰ لامضائه إلّاالاعتراف بمنجزية مايراه منجزاً ومعذرية مايراه معذراً، والمفروض انه لايرىٰ الظن في ذاته منجزاً اومعذراً. فاذا كانت روايات حجية العقل بهذا البيان مختصة بالاحكام القطعية للعقل، فهي اخص من روايات الردع عن الرأي، فتقدم عليها بالاخصية.

و يرد عليه: ماسيظهر لك من كون النسبة بينهما عموماً من وجه لامطلقاً.

الثالث: ان يقال انهما متعارضان بالعموم من وجه ومتساقطان في مادة التعارض، وهذا هوالحق في مقام العلاج(١). وذلك لانه كما ان اخبار حجية العقل اخص من اخبار الردع عن الرأي لعدم شمولها للحكم العقلي الظني، كذلك اخبار الردع عن الرأي اخص من ناحية اخرىٰ من اخبار حجية العقل، لانها لا تشمل الاحكام البديهية للعقل، ولاالقريبة من المواد البديهية التى لاتحتاج الى مزيد ترو وتامل، وذلك لعدم صدق عنوان الرأي الموجود في الاخبار عليها قطعاً، لانه ظاهر فيما يحتاج الى مزيد تروّ وتفكّر(٢).

وقدظهر بماذكرناه: أن النسبة بين الطائفتين عموم من وجه، سواء سلّمنا أن الاخبار الرادعة عن الرأي لا تشمل الاحكام العقلية التي

---

(١) يعني بعد ماسلّم افتراضاً من التعارض وشمول الرأي للرأي القطعي.

(٢) كأنّ هذا الكلام مأخوذ من اشتقاق الرأي من مادة التروّى، ولايبعد انصراف مثل قوله «دين الله لايصاب بالعقول» ايضاً الى مايحتاج الى تعقّل وتروٍّ، على ان ذلك ليس ردعاً عن سلوك طريق العقل، وإنما هوردع عمّا يصيبه العقل. وقد عرفت عدم امكانية الردع عن القطع العقلي، فلابدّ من حمله على مثل القياس والاستحسان.

هي في المرتبة السابقة على الاحكام الشرعيّة، بخلاف اخبار حجية العقل، اوقلنا بعكس ذلك، اوقلنا بشمولهما معاً لذلك، اوقلنا بعدم شمولهما معاً لذلك، فانه يكفي في اثبات كون النسبة بينهما عموماً من وجه ماذكرناه من عدم شمول اخبار الردع عن الرأي للعقل البديهي ومايشبهه. واذا كانت النسبة بينهما عموماً من وجه سقطتا في مادة الاجتماع، و بالتالي لايبقىٰ دليل على الردع عن الادلة العقلية.

هذا كله بعد تسليم صحة سند الطائفتين. الا أن مارأيناه من اخبار حجية العقل هوالاخبار التى جمعها المحدث الكليني (رحمه الله) في الكافي، في باب العقل والجهل، وهي بين ما لايدل على مطلوبنا، ومالايكون صحيحاً سنداً.

فالاولى في مقام دفع الأخبار الرادعة عن الرأي -بعدفرض تسليم شمولها للرأي القطعي- هوايقاع المعارضة بينها و بين الطائفة الآتية:

الطائفة الثانية: مادلّت على الحثّ على اتباع العلم، و بيانه للناس، بنحو يدل على اصل الترخيص في تحصيله، لاعلى خصوص حجيته بعد حصوله. والنسبة بينها و بين مادلّت على الردع عن الرأي -بعد تسليم شمولها للرأي القطعي- هي العموم من وجه. اذالاخبار الدالة على وجوب اتباع العلم تشمل العلم الحاصل من العقل والعلم الحاصل من الاخبار، واما الاخبار الرادعة عن الرأي فتختص بمايكون حاصلاً من العقل، ولكنها تعم الرأي العلمي والرأي الظني. ومادة الاجتماع هي الرأي العلمي العقلي، وتتساقطان فيها بالتعارض، فلايبقىٰ مايدل على الردع عنها.

بحث القطع

العلم الإجمالي

١ ـ العلم الإجمالي في مرحلة التكليف .

٢ ـ العلم الإجمالي في مرحلة الإمتثال .

٣ ـ تنبيهات .

العِلم الإجماليّ

الأمر السادس: في العلم الإجمالي.

والكلام في ذلك يقع تارة في تنجيز التكليف به وعدم جريان الأصول في أطرافه، وأخرىٰ في الإكتفاء به في مقام الإمتثال. وبتعبير آخر تارة يتكلّم في العلم الإجمالي في مرحلة التكليف، وأخرىٰ يتكلّم في العلم الإجمالي في مرحلة الإمتثال.

العلم الإجمالي في مرحلة التكليف:

أمّا العلم الإجمالي في مرحلة التكليف.

فقد تعارف في علم الأصول عملاً بحثه مرّتين مرّةً هنا ومرةً أخرىٰ في باب البراءة والإشتغال والمناسب فنّاً ـ كما ذكره المحقّق الخراساني (رحمه الله)ـ هوالتبعيض بأن يُتكلّم هنا عن مدىٰ تنجيز العلم الإجمالي بنحو العليّة أوالإقتضاء، وبمستوىٰ مرتبة حرمة المخالفة القطعيّة، أووجوب الموافقة القطعيّة. فإنّ هذا بحث عن أحكام العلم وبعد فرض الفراغ عن عدم علّيّته للتنجّز بمستوىٰ وجوب الموافقة القطعيّة تصل النوبة إلى البحث في باب البراءة والإشتغال عن مدىٰ جريان الأصول وعدمه في الأطراف.

ولكن بماأنّ الجهتين من البحث مترابطتان غاية الترابط، وتقع الحاجة لدىٰ بيان الجهة الثانية الى تكرار الكلام في الجهة الأولىٰ لمدى تأثيره في توضيح الأمر في الجهة الثانية، فالأولى ذكر الجهتين في مورد واحد فراراً عن التكرار.

وبماأنّ بعض المباحث والمباني في العلم الإجمالي في مرحلة التكليف يتوقف تنقيحه على تنقيح المباني في الجمع بين الحكم الظاهري

والواقعي، فالأولى تأخير بحث العلم الإجمالي في مرحلة التكليف عن مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

فمن تلك المباني ماأفاده المحقّق الخراساني (رحمه الله) من أنّه مادامت رتبة الحكم الظاهري محفوظة مع العلم الإجمالي إذن لامانع من قِبل العلم من جريان الأصول، فلايصل تأثير العلم الإجمالي في التنجيز إلى مستوى العلّيّة، فإنّ تنقيح ذلك يبتني على معرفة نكتة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي كي يُرى مدى انحفاظ تلك النكتة مع العلم الإجمالي.

وعليه فنحن نؤجّل البحث استدلاليّاً عن العلم الإجمالي في مرحلة التكليف الى باب البراءة والإشتغال.

لكنّنا نذكر هنا ماهوالمختار في ذلك بنحو الفتوى محوّلين إثباته الى مبحث البراءة والإشتغال. فنقول: المختار في باب العلم الإجمالي في مرحلة التكليف بناءً على ماذهبنا اليه ـ من إنكار قاعدة قبح العقاب بلابيان ـ هوأنّ العلم الإجمالي ليس علّة تامة لوجوب الموافقة القطعيّة، ولالحرمة المخالفة القطعيّة ولكنّه مقتضٍ للتنجّز بكلا المستويين. ومعنى الإقتضاء للتنجّز هو كون منجّزيّته معلّقة على عدم مجيء الترخيص من قبل الشارع، كما أنّ معنى العلّيّة هو كون منجّزيّته غير معلّقة.

أمّا بناءً على المبنى المتعارف من قاعدة قبح العقاب بلابيان فالمختار هوالتفصيل بين قسمين من العلم الإجمالي، توضيح ذلك: إنّ المعلوم بالعلم الإجمالي إذا لاحظناه في أفق العلم فتارة يكون المقدار المعلوم من الواجب هوالقدر القابل للإنطباق على كل واحد من طرفي العلم الإجمالي، كمالوعلمنا إجمالاً بوجوب الظهر أوالجمعة، فالمقدار الداخل في أفق العلم من الواجب الذي يشار إليه بمثل عنوان أحدهما نسبته الى الظهر والجمعة على حدٍ سواء، وأخرى يكون المقدار المعلوم من

الواجب مشتملاً على قيد لاينطبق إلّا على الواجب الواقعي ـ وإن ترددنا نحن في التطبيق ـ مثاله: مالو علمنا بوجوب إكرام العالم بماهو عالم واشتبه عالم بجاهل، فعلمنا إجمالاً بأنّ أحدهما واجب الإكرام بماهو عالم. فالمقدار الثابت في أفق العلم الإجمالي من الواجب مقيد بقيد لاينطبق إلّا على الواجب الواقعي، وهوقيد العالميّة ولكنّنا شككنا في التطبيق. وفي القسم الأوّل لوعلم المكلف بأحد طرفي العلم الإجمالي وكان في الواقع هوالواجب فقد حصل له العلم بالإتيان بذات الواجب، وإن لم يحصل له العلم بالإتيان بالواجب بماهو واجب. وهذا بخلاف القسم الثاني إذ لوأكرم أحدهما وكان هوالعالم واقعاً لم يحصل له العلم بالإتيان بذات الواجب، فإنّ ذات الواجب عبارة عن إضافة الإكرام إلى العالم وهو لايعلم بالإتيان بها.

والمختار في القسم الأول هوأنّ العلم الإجمالي مقتضٍ للتنجّز على مستوىٰ حرمة المخالفة القطعيّة وليس علة لذلك، وليس علة ولامقتضياً لوجوب الموافقة القطعيّة. وفي القسم الثاني هوأنّ العلم الإجمالي مقتضٍ لحرمة المخالفة القطعيّة ولوجوب الموافقة القطعيّة وليس علة لشيء منهما.

وينبغي هناالمنع عن عدة توهّمات:

الأوّل: أن يُتوهّم أنّ مقصودنا ممّا مضىٰ هوالتفصيل بين الشبهة الحكميّة والشبهة الموضوعيّة. فالشبهة في القسم الأول حكميّة والعلم الإجمالي يقتضي فيها حرمة المخالفة القطعية وليس علة لذلك ولامقتضياً لوجوب الموافقة القطعيّة. وفي القسم الثاني موضوعيّة والعلم الأجمالي يقتضى فيها حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة من دون أن يكون علّة لأحدهما.

ولكنّ الواقع أنّ الشبهة الحكميّة وإن كانت داخلة تحت القسم الأول دائماً، لكن الشبهة الموضوعيّة قدتدخل تحت القسم الأوّل

وقدتدخل تحت القسم الثاني.

وتوضيح ذلك: أنّ الشبهة الموضوعيّة في الحكم تارة تنشأ من الشبهة في جهة تقييديّة في متعلّق الحكم (والمقصود بالمتعلق مايعم المتعلّق مباشرة ومتعلّق المتعلّق) ومثاله: مامضىٰ من فرض العلم بوجوب إكرام العالم والشكّ في أنّ العلم الذي هوجهة تقييديّه في المتعلّق هل هوموجود في زيد أوفي عمرو؟ وهذاهوالذي جعلناه قسماً ثانياً من قسمي العلم الإجمالي.

وأخرىٰ تنشأ من الشبهة في جهة تعليليّة للحكم كمالوقال المولى: إننزل المطر فأكرم زيداً، وقال: إن جاء العجّ فأكرم عمراً، وعلمنا إجمالاً بنزول المطر أوبمجيء العجّ، فنعلم إجمالاً بوجوب إكرام أحد الشخصين فهذه شبهة موضوعيّة ولكنّ العلم الإجمالي فيها من القسم الأوّل، لأنّ الواجب إنّماهو إضافة الإكرام إلى ذات أحدهما لاإلى عنوان لاينطبق إلّا على الواجب الواقعي. وثالثةً تنشأ من التردد في القيد المأخوذ في جانب المكلّف كما لوقال المولى: يجب على الناذر الحانث لنذره الصوم. وقال: يجب على الحاج المرتكب لبعض محرمات الإحرام التصدق. وعلم شخص إجمالاً بكونه مصداقاً لأحد هذين العنوانين، فيعلم إجمالاً بوجوب التصدق أوالصوم عليه. وهذه أيضاً شبهة موضوعيّة داخلة في القسم الأوّل دون الثاني لعدم تعلّق التكليف بعنوان خاص لاينطبق إلّا على الواجب الواقعي.

الثاني: أن يُتوهّم أنّ العلوم الإجماليّة التي يتفق وجودها خارجاً كلها من القسم الثاني حتىٰ مثل العلم بوجوب الظهر أوالجمعة، إذيُوجد دائماً عنوان معلوم لاينطبق إلّا على الواجب الواقعي، ففي هذاالمثال نعلم مثلاً بوجوب ما كان يعلم رسول الله(ص) بوجوبه، وهذاالعنوان لاينطبق إلّا على الواجب الواقعي.

والجواب: أنّ هذا العنوان ليس داخلاً تحت الوجوب كي يتنجّز بتعلّق العلم به، وإضافة الوجوب إليه إضافة تبرعيّة.

الثالث: الخلط الواقع في كلمات الأصحاب بين باب العلم الإجمالي بالتكليف وباب العلم التفصيلي به مع الشكّ في المحصّل، كماوقع في كلام السيّد الأستاذ من جعل العلم بوجوب الصلاة مع الشكّ في جهة القبلة من باب الشكّ في المحصّل مع العلم التفصيلي بالحكم.

وكأنّ منشأ الإشتباه مارآه من إباء الوجدان والإرتكاز من القول بعدم اقتضاء العلم في هذا المثال للإمتثال القطعي -بينما هو يرىٰ عدم إقتضاء العلم الإجمالي للإمتثال القطعي- فأدخل هذاالمثال في باب الشكّ في المحصّل مع العلم التفصيلي بأصل الحكم.

والواقع: إنّ الشكّ تارة يكون في عنوان المكلّف به كمافي مثال العلم بوجوب الظهر أوالجمعة، وأخرىٰ في مصداق المكلَّف به كمافي مثال تردد جهة القبلة، أومثال وجوب اكرام العالم مع تردّد العالم بين زيد وعمرو. وثالثة في مقدّمة حصول المكلّف به، كمالوعلم بوجوب قتل الكافر وشكّ في حصول القتل بالرصاص الأوّل.

فالثّالث هوالشكّ في المحصّل والأوّل والثّاني كلاهما من العلم الإجماليّ بالتكليف إلّا أنّ الأوّل ضابط للعلم الإجمالي الذي لايقتضي الإمتثال القطعي، والثاني ضابط للعلم الإجمالي الذي يقتضي الإمتثال القطعي كما شرحناه. وبهذا يتحفظ على إباء الوجدان والإرتكاز عن عدم اقتضاء العلم في هذا المثال للإمتثال القطعي(١).

---

(١) ماجاء في كتاب مصباح الأصول للسيّد محمد سرور تقريراً لبحث السيّد الخوئي الجزء الثاني صفحة (٣٥١) صريح في إقتضاء العلم الإجمالي بالتكليف مطلقاً لوجوب الموافقة القطعيّة، حيث ذكر عدم شمول البراءة العقليّة لشيء من الأطراف بنكتة تماميّة ←

. . . . . .

البيان. فلعلّ ما نقله استاذنا الشهيد (رحمه الله) هنا عن السيّد الخوئي من عدم إقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعيّة راجع إلى تاريخ مُسبق. هذا والقول بعدم إقتضاء العلم الإجمالي بالتكليف لوجوب الموافقة القطعيّة منقول في أجود التقريرات (ج٢ ص٢٤٥) عن المحقّق النائيني، فيرىٰ (رحمه الله) أنّ التنجيز للموافقة القطعيّة إنّما هو بنكتة تساقط الأصول، ولاعلّيّة أو إقتضاء للعلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعيّة إلّا بمعنىٰ دخله في تساقط الأصول. ولكن المنقول عنه في تقرير الكاظمي (ج٤ ص٩) هواقتضاؤه لوجوب الموافقة القطعيّة. فيُحمل هذا الإختلاف على اختلاف الزمان باعتبار ماقاله استاذنا الشهيد من كون تقرير الكاظمي تقريراً لدورة سابقة، وسيأتي ذلك في بحث البراءة والإشتغال إنشاءالله تعالى.

العلم الإجمالي في مرحلة الإمتثال:

وأمّا العلم الإجمالي في مرحلة الإمتثال فالبحث عنه راجع إلى المقام ولاعلاقة له ببحث البراءة والإشتغال، فأنّ البحث عن كفاية الإمتثال بالعلم الإجمالي في الحكم بفراغ الذمّة وعدمها بحث عن حكم العلم يناسب ذكره هنا.

وقد وقع الخلاف بين الأعلام في كفاية الإمتثال الإجمالي مع التمكن من الإمتثال التفصيلي في العبادات بعد الإ تفاق على كفايته في التوصليّات.

ودعوىٰ لزوم الإمتثال التفصيلي في العبادات يمكن تفسيرها بأحد وجوه ثلا ثة:

الأوّل: دعوىٰ لزوم ذلك لالوجوبه في نفسه بل لتحقيق عنوان آخر يجب تحقيقه في العبادات كقصد الطاعة مثلاً.

الثّاني: دعوىٰ وجوبه بنفسه وجوباً شرعياً خطابيّاً بناءً على إمكان أخذه في الخطاب، أوغرضيّاً بناءً على عدم إمكان أخذه في الخطاب.

الثّالث: دعوىٰ وجوبه عقلاً إمّا باقتضاء التكليف ذلك وداعويّته له كما يقتضي العمل على طبقه فهوداخل في حق الإمتثال، أوبأن

يقال بكونه حقاً مستقلاً للمولىٰ في قبال حق الإمتثال.

وهذا نظير مامضىٰ في مسألة الموافقة الإلتزاميّة من أنّ دعوىٰ الوجوب العقلي لهاتارة تكون بمعنىٰ دعوىٰ اقتضاء التكليف لها، وأخرىٰ بمعنىٰ دعوىٰ حق مستقل في قبال حق الإمتثال.

والبحث على الوجه الأوّل ليس بحثاً في حكم من الأحكام أومتعلّقه، فالحكم والمتعلّق معلوم، وقصد الطاعة مثلاً قد فرض الفراغ عن وجوبه. وإنّما الكلام فيما يمكن أن يتحقّق معه متعلّق الحكم ومالايمكن. وعلى الوجه الثاني بحث فقهيّ صرف فحال البحث عن وجوب كون الإمتثال تفصيليّاً شرعاً وعدمه كحال البحث عن وجوب قصد القربة وعدمه.

وأمّا على الوجه الثّالث فهوبحث عن الأحكام العقليّة للقطع مربوط بمانحن فيه. وعلى أيّ حال فالتقريبات التي ذكروها في المقام لأجل إثبات الإمتثال التفصيلي يرجع بعضها إلى الوجه الأوّل، وبعضها إلى الوجه الثاني، وبعضها إلى الوجه الثالث. ومقتضىٰ استيفاء البحث لتمام التقريبات والخصوصيّات في المقام هوالكلام في تمام الوجوه الثلاثة فنقول:

أمّا الوجه الأول ـ وهو دعوىٰ الفراغ عن وجوب شيء آخر غير تفصيليّة الإمتثال في العبادات يتوقّف علىٰ تفصيليّة الإمتثال ـ فهذا مايستفاد من صدر عبارة المحقّق النائيني (رحمه الله) الواردة في التقريرات حيث يفهم منها أنّ العقل يحكم بالإستقلال بأنّ قصد الطاعة الذي اعتبر في العبادات إنّما يحسن لدىٰ التمكن من الإمتثال التفصيلي إذا كان قدانبعث من أمر المولى بالتفصيل. أمّا الإنبعاث من مجرد احتماله فلاحسن فيه مادام متمكّناً من الإمتثال التفصيلي، ويشترط في العبادة أن يكون الإنبعاث وقصد الطاعة بنحو حسن عقلاً.

وجاء في أجود التقريرات دليل على اختصاص الحسن لدى التمكن من الإنبعاث التفصيلي بالإنبعاث التفصيلي، (ولم يذكر هذاالدليل في تقرير المحقّق الكاظمي «ره») وهوأنّ احتمال الأمر متأخر رتبة عن نفس الأمر، إذن فيكون التحرّك والإنبعاث عن احتمال الأمر متأخّراً رتبة عن التحرّك والإنبعاث عن نفس الأمر. وبماأنّ التحرّك والإنبعاث في الإمتثال التفصيلي يكون عن نفس الأمر إذن فهوالأمر الحسن عند التمكن منه. ولا تصل النوبة الى الإنبعاث من احتمال الأمر إلّا لدىٰ العجز عن الإنبعاث من أصل الأمر.

أقول: إنّ تأثير تأخّر احتمال الأمر عن نفس الأمر رتبةً في اختصاص الحسن بالإنبعاث من نفس الأمر مع الإمكان دعوىٰ لابرهان عليها.. نعم قديدّعي المحقّق النائيني (رحمه الله) وجدانيتها وهي ليست إلّا كدعوىٰ حكم العقل والوجدان بعدم حسن الإمتثال الإجمالي مع التمكن من الإمتثال التفصيلي. وليس في ضمّ هذه الدعوىٰ الى دعوى عدم حسن الإمتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي أثر في المقام.

ثمّ إنّنا لم نعرف لماذا يفترض أنّ الإنبعاث في الإمتثال التفصيلي إنبعاث من نفس الأمر الذي هومقدم رتبة على احتماله، بينما الأمر بوجوده الواقعي لايكون محرّكاً، وإنّما المحرّك هومافي نفس المكلّف من العلم بالأمر أواحتماله. والعلم بالأمر حاله حال احتمال الأمر ولايتوهّم أيّ تقدم رتبيّ له على الإحتمال. وعلى أيّ حال فمامضىٰ من التقريب كان هوالمستفاد من صدر كلام المحقّق النائيني (رحمه الله) ولكن جاء في ذيل كلامه ماينافض هذا المعنىٰ حيث ذكر: إنّه لوتنزّلنا من القطع بعدم حسن الإمتثال الإجمالي عند التمكّن من الإمتثال التفصيلي وشككنا في ذلكَ، دخل المورد في مسألة دوران الأمر بين

التعيين والتخيير، والأصل في تلك المسالة يقتضي التعيين. وهذا الذيل كما ترىٰ يناسب افتراض كون الإمتثال التفصيلي -على تقدير وجوبه- واجباً في نفسه لامحقّقاً لعنوان آخر واجب، وهوقصد الطاعة بشكل حسن أوحسن الإنبعاث. وإلّا فلاعلاقة لذلك ببحث البراءة والإشتغال في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، بل يدخل في مسألة القطع بشغل الذمة والشكّ في الفراغ، والإشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني(١).

وعلى أيّ حال فلوسلّمنا دخول المسألة في باب البراءة والإشتغال، فبغضّ النظر عن النقاش في مبنىٰ أصالة التعيين وأنّ الصحيح عند الدوران بين التعيين والتخيير هوأصالة التخيير، ننكر رجوع الأمر في المقام إلى باب التعيين والتخيير بل الأمر دائر بين الأقل والأكثر الإرتباطيّين فإننا نعلم بوجوب الإتيان بمتعلّق الأمر بقصد القربة بالمعنىٰ الذي سيأتي إنشاءالله، ونشكّ في وجوب أمر زائد وهوالتحرّك عن نفس الأمر أو العلم به وعدمه، والأصل عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الإرتباطيّين هوالبراءة.

أمّا أصل ماجاء في صدرالتقرير لكلام المحقّق النّائيني (رحمه الله) من إفتراض اشتراط العبادة بقصد أمر حسنٍ عقلاً فيرد عليه:

أولاً: إنّ الذي ثبت في الفقه في العبادات إنّما هولزوم قصد التقرّب إلى الله مع كون الفعل قابلاً للتقرّب به، وكلاالأمرين ثابتان في مانحن فيه ولوكان الإمتثال إجماليّاً مع التمكن من الإمتثال التفصيلي.ودليل

---

(١) إرجاع المقام إلى باب الدوران بين التعيين والتخيير إنّما ورد في تقرير الكاظمي (رحمه الله). أمّا الوارد في أجود التقريرات فهو إنّه مع فرض الشكّ ليس المورد مورداً للبراءة، لأنّ البراءة لاتجري في الأمور المشكوك اعتبارها في الطاعة العقليّة ولعلّه يقصد بذلك مسألة الشكّ في حصول الإمتثال والفراغ.

العباديّة منحصرٌ في الغالب بالإجماع، والقدر المتيقّن منه ماذكرناه، ولادليل على اشتراط كون العبادة بقصد أمر حسن عقلاً(١).

وثانياً: لوسلّمنا ذلك فلانسلّم مادلّ عليه وجدان المحقّق النّائيني (رحمه الله) من عدم حسن الإمتثال الإجمالي مع التمكّن من الإمتثال التفصيلي بل وجداننا يشهد بحسن ذلك.

ثمّ إنّ إجماليّة الإمتثال والإنبعاث عن إحتمال الأمر تارة يكون على أساس كون الأمر إحتماليّاً وغير معلوم أصلاً، وأخرىٰ يكون على أساس العلم الإجمالي والدوران بين المتباينين، وثالثة يكون على اساس الدوران بين الأقلّ والأكثر الإرتباطيين.

ومأأفاده المحقّق النائيني (رحمه الله) من كون التحرّك عن نفس الأمر أوعن العلم به مقدّماً على التحرّك عن احتمال الأمر يتأتّىٰ في الفرض الأوّل(٢) بلاإشكال.

فلولم يفحص لمعرفة ماإذا كان هناك أمر حقيقة أولا، واكتفىٰ بالإتيان بالفعل احتياطاً فقد تحرّك عن إحتمال الأمر لاعن نفس الأمر أوالعلم به.

وأمّا في الفرض الثاني فقد ذكر السّيّد الأستاذ (معترضاً على

---

(١) عبّرنا في صدر البحث وقبل الشروع في الإشكال على أصل التقريب بمايستفاد من عبارة التقرير من إشتراط حسن الإنبعاث والتحرك. ولكنّ أستاذنا الشهيد (رحمه الله) عبّر بتعبير «قصد عنوان حسن» فإن كان المقصود من هذا التعبير مايرجع إلى ذاك التعبير فهذا الإشكال غير وارد عليه، لأنّ التحرّك والإنبعاث لولم يكن حسناً لما كان مقرّباً ولابدّ في العبادة من المقرّبيّة.

(٢) وهو فرض كون الأمر احتماليّاً غير معلوم ولو بالعلم الإجمالي. نعم لوكان هذا الإحتمال غير منجّز كمافي الشبهة الموضوعيّة أوالحكميّة بعدالفحص، فقد ذهب من يدّعي تقدّم الإمتثال التفصيلي إلى جواز الإكتفاء في هذاالفرض بالإجمالي وسيأتي الكلام عن ذلك.

أستاذه المحقّق النائيني رحمه الله): أنّ هذا الوجه لاينطبق في المقام؛ لأنّ التحرّك في الحقيقة تحرّك عن أمر معلوم لاعن احتمال الأمر، فإنّه إنّما أتىٰ بعملين لعلمه الإجمالي بثبوت الأمر بأحدهما.

أقول: إنّ أصل العلم بالأمر لايحرّك الشخص ابتداءً نحو هذا الفرد أو ذاك الفرد، وإنّما يحرّكه نحو أيّ فرد بواسطة احتمال انطباقه على ذاك الفرد. فالإحتمال هوالجزء الأخير للعلّة المحرّكة. وهذا فرض متوسّط بين فرض كون المحرّك ابتداءً الأمر المعلوم، وفرض كون تمام المحرّك هوالإحتمال. وبماأنّ دعوىٰ عدم حسن التحرّك عن إحتمال الأمر مرجعها إلى الوجدان فسعة دائرتها وضيقها أيضاً بيدالوجدان، فبإمكان المحقّق النائيني (رحمه الله) أن يدّعي أنّ عدم الحسن شامل لهذا الفرض، كما أنّ بإمكان من يدّعي مثل هذا الوجدان أن ينكر شموله لهذا الفرض.

وبماذكرنا ظهرالحال بالنسبةللفرض الثالث: فإن قلنا بانحلال الأمر المتعلّق بالمركّب إلى الأوامر الضمنيّة، كان الجزء الأخير للمحرّك نحوالجزء المشكوك هواحتمال الأمر الضمني بالنسبة إليه. وإن قلنا بعدم انحلاله كان الجزء الأخير للمحرّك نحوه إحتمال انطباق الأمر المعلوم عليه.

وعلى أيّ حال فسعة دائرة عدم الحسن وضيقها بأن تشمل أو لا تشمل هذا الفرض ترجع إلى الوجدان، فمدّعي الوجدان قديدّعي شموله لهذا الفرض وقدينكر ذلك (١).

وأمّا الوجه الثاني ـ وهودعوىٰ وجوب الإمتثال التفصيلي خطابيّاً، أو

---

(١) وبالفعل قدأفتىٰ المحقّق النائيني (رحمه الله) بجواز الإكتفاء بالإمتثال الإجمالي في هذاالفرض فكأنّ هذا راجع إلى دعوى ضيق دائرة الوجدان الذي يحسّ به.

غرضياً ـ فله تقريبان:

الأوّل ـ دعوىٰ قيام الدليل ووجوب التفصيليّة في مقام الإتيان بالعبادة. وهو مايدّعىٰ في المقام من قيام الإجماع على بطلان الإحتياط مع التمكّن من الإمتثال التفصيلي وهو كماترىٰ.

الثاني ـ أن يقال: إنّه وإن لم يقم دليل على وجوب ذلك لكنّه لم يقم دليل على عدم الوجوب أيضاً، فيبقىٰ احتمال الوجوب منجّزاً مادام لايمكن التأمين، لابالإطلاق ولابالبراءة.

أمّا الأوّل فلعدم امكان أخذ هذا القيد في الخطاب كقصد القربة، لأنّه ممّا لايتأتّىٰ إلّا من قبل الأمر ومترتّب عليه. ومالايمكن أخذه في الخطاب لايتمّ الإطلاق بلحاظه بحسب عالم الإثبات.

وأمّا الثاني فلأنّ هذا الوجوب عقليٌّ وليس وجوباً شرعياً لعدم إمكانيّة أخذه في متعلّق الخطاب. والبراءة إنّما ترفع الحكم الشرعيّ.

والواقع إنّ وجوب تفصيليّة الإمتثال أو ماشابه ذلك كقصد القربة وجوب شرعيّ حتىٰ بناءً على عدم إمكان أخذه في متعلّق الخطاب. فدخل الشيء في غرض الشارع عبارة عن الوجوب الشرعيّ، وأمّا العقل فهو يحكم بوجوب إمتثال ماهو دخيل في غرض المولى ولايرضىٰ بفوته. وهذا غير كون متعلّق غرض المولىٰ واجباً عقليّاً.

وشبهة عدم جريان البراءة نشأت من التصوير المتعارف لحقيقة الحكم الظاهريّ. أمّا بعد معرفة حقيقة الحكم الظاهريّ ورجوعها إلى مدىٰ اهتمام وعدم اهتمام المولىٰ بغرضه ـ كما مرّت الإشارة إلى ذلكَ وسيأتي تفصيلاً في بحث الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعي ـ يتضح جلياً ماذكرناه هنا من إمكانية الرفع الظاهريّ في المقام بالبراءة.

على أنّ عدم تماميّة الإطلاق في المقام غير مقبول، حتىٰ إذا تمّ ذلك في قصد القربة. وذلك لأنّ مانسبه المحقّق النائيني (رحمه الله) ـ على

مابالي- إلى الميرزا الشيرازي الكبير كوجهٍ في مقام تصوير تقييد الخطاب في باب قصد القربة، من أنّ قصد القربة وإن كان مترتّباً على الأمر ولايتأتّىٰ إلّا من قبله فلايمكن تقييد الأمر به، لكن يمكن تقييده بمانعيّة الدواعي(١) الأخرىٰ غير داعي القربة بدلاً عن أخذ داعي القربة شرطاً. فيكون الواجب مثلاً هوالصلاة المقيّدة بعدم كونها عن داع آخر غير داعي القربة. أقول: هذا الكلام وإن لم يكن تامّاً في باب قصد القربة لكنّه يتمّ في المقام.

وتوضيح الفرق: إنّه في باب قصدالقربة كمالايُتصوّرقبل الأمرصدور الفعل بداعي القربة -حسب الفرض- كذلك لايتصوّر صدوره لابداع آخرغيرداعي القربة، لأنّ هذامساوق لصدورالفعل بلاداع. وهذاغيرمعقول في الأفعال الإختياريّة. ولكن يصحّ نظير هذاالكلام فيما نحن فيه، وذلك بأن يُؤخذ في متعلق الأمرقيدعدم الإمتثال الإجمالي بدلاً عن أخذقيد الإمتثال التفصيلي. فيكون الواجب هي الصلاة المقيدة بعدم كون الإتيان بها بقصد الإمتثال الإجمالي، وهذا ممكن قبل الأمر. وفائدة هذا القيد هي انتفاء مايقابله بحسب الخارج إذ بعد هذا القيد يصبح الإمتثال الإجمالي مستحيلاً. فالتقييد في بعض الموارد يفيد رفع الحكم عن الفرد الفاقد للقيد، كما في أكرم الرجل العالم، وفي بعض الموارد يفيد إعدام ذاك الفرد في الخارج، كما فيما نحن فيه، وكما فيما مضىٰ في باب أخذ العلم

---

(١) ماجاء في أجود التقريرات (ج١ ص١١١) نقلاً عن المحقّق النائيني (رحمه الله) هوأنّه حكي عن بعض تقريرات العلاّمة الشيرازيّ (قدّس سرّه) أنّ نفس الداعي القربيّ وإن لم يمكن أخذه في المتعلّق إلّا أنّه يمكن أخذ عنوان ملازم له فيه. وأستاذنا الشهيد (رحمه الله) ذكر في بحث التعبّديّة والتوصّليّة تصويراً لهذا العنوان الملازم، وهو افتراض أن يكون هذاالعنوان عبارة عن عدم كون الفعل بداع نفساني، أي سائر الدواعي غير قصد الإمتثال.

بالحكم مانعاً عن الحكم.

وأمّا الوجه الثالث ـ وهو دعوىٰ وجوب الإمتثال التفصيلي عقلاً ـ فتارة يقصد بذلك دعوىٰ اقتضاء نفس التكليف لذلك باعتباره مقتضياً للإمتثال، وأخرىٰ يقصد به دعوىٰ حكم العقل بحقٍ مستقل للمولىٰ غير حق الإمتثال:

أمّا الأوّل ـ فيرد عليه: أنّه بعد فرض عدم دخل تفصيليّة الإمتثال في خطاب المولىٰ ولا في غرضه، لامعنىٰ لاقتضاء التكليف لها اقتضاءً امتثالياً بحكم العقل. وقد مضىٰ توضيح ذلك في باب الموافقة الإلتزاميّة ونقول هنا أيضاً:

إنّ للتكليف اقتضائين للإمتثال:

أحدهما: الاقتضاء الذاتي وهواقتضاؤه له بمقدار رغبة العبد في نفسه لتحصيل أغراض المولىٰ بغضّ النظر عن حكم العقل العمليّ بوجوب الطاعة. وهذا الإقتضاء ثابت في التماس العبدمن المولىٰ أيضا، فالإلتماس له محركيّة ذاتيّة للمولىٰ بقدر مافي نفس المولى من الرغبة في تحصيل أغراض عبده. ومن الواضح أنّ هذا الإقتضاء غير معقول في مانحن فيه، إذالمفروض عدم تعلّق غرض المولىٰ بتفصيليّة الإمتثال، فرغبة العبد لتحصيل أغراض المولىٰ لاأثر لها في المقام.

وثانيهما: الإقتضاء العرضي الثابت بحكم العقل الذي هوعبارة عن دركه لوجوب تحصيل غرض المولىٰ الذي يهتم به، وهذا في الحقيقة متمّم للإقتضاء الذاتي. فالعبد إن لم يكن يمتلك رغبة نفسيّة في تحصيل غرض المولى بمقدار يحرّكه نحو الطاعة فحكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية يحرّكه نحوها. أمّا إذا فرض أنّ شيئاً مّاغير دخيل في غرض المولىٰ، وأنّه خارج عن دائرة الإقتضاء الذاتي للتكليف، فليس من المعقول اقتضاءالتكليف له بحكم العقل.

وأمّا الثاني ـ فتقريبه أنّ الإطاعة الإجماليّة بالتكرار مع التمكن من الإطاعة التفصيليّة لعب واستهزاء بأمر المولىٰ. وللمولىٰ حق مستقل يحكم به العقل غير حقّ الإمتثال، وهو حقّ عدم الإستهزاء واللّعب بأوامره، ويترتّب على ذلك بطلان العبادة حتىٰ بناء على عدم استحالة اجتماع الأمر والنهي. وذلك على ماحقّقناه في محلّه من أنّ النهي في العبادة يوجب البطلان لاستحالة قصد التقرّب بالقبيح سواء قلنا باستحالة اجتماع الأمر والنّهي أولا.

ويرد عليه: أولاً: النقض بالإمتثال الإجمالي في التوصّليّات بناءً على ماذهبوا إليه من استحالة اجتماع الأمر والنهي، وذلك لأنّ كون التكرار لعباً واستهزاءاً بأمر المولىٰ لوتمّ لم يكن مختصّاً بالعبادات، ففي التوصّليّات أيضاً يكون ذلك لغواً أو استهزاءً وبالتالي يكون قبيحاً، فيحزج عن تحت عنوان المأمور به لاستحالة اجتماع الأمر والنهي وبالتالي لايقتضي الإجزاء ويكون باطلاً.

وثانياً: ماذكره المحقّق الخراساني (رحمه الله) من منع لزوم اللّعب من التكرار والإحتياط إذ قديكون ذلك بداع عقلائي كما لوكان أسهل عليه من تحصيل العلم. (وللمحقّق الخراساني (رحمه الله) جواب آخر سيأتي انشاءالله).

وأورد على هذا الجواب في (الدراسات) بأنّ فرض كون التكرار والإحتياط بداع عقلائي لايكفي لتصحيح العبادة، فإنّ العبادة بحاجة إلى قصد القربة ولايكفي فيها مجرّد عدم داعي اللّعب، فإذا لم يكن الداعيّ هو قصد القربة تبطل العبادة، سواء كان الداعي هو داعي اللّعب أو داعياً عقلائيّاً. ومن هنا أُفيد في (الدراسات) أنّ الصحيح في الجواب على الإشكال إنّما هو الجواب الثاني من جوابي المحقّق الخراساني (رحمه الله).

أقول: لوكان الإشكال الذي أجاب عليه المحقّق الخراساني عبارة

عن دعوىٰ كون سالك الإحتياط تاركاً لقصد القربة اعتباطاً ومنبعثاً عن قصد اللّعب لكان كلام (الدّراسات) في محلّه حيث يقال: إنّ تبديل داعي اللّعب بداع عقلائيّ لايؤثر شيئاً، فالمهمّ إنّما هوتحقيق القربة. ولكن الإشكال الذي جاء في الكفاية وأجاب عليه لم يكن هوهذا، وإنّما هوعبارة عن أنّه مع اللّعب بأمر المولىٰ يستحيل قصد القربة. وهذا الإشكال كما ترىٰ ينتفي بتبديل داعي اللّعب بداع عقلائيّ.

وثالثاً: أنّنا لوسلّمنا لزوم اللّعب كماهو كذلك في غير فرض ثبوت داع عقلائي لم نسلّم بكونه لعباً بأمر المولى، بل هو لعب في نفسه غير مربوط بأمر المولى، نظير مالوأشتهىٰ أحد بلاداع عقلائي أن يصلّي صلاة الظهر على قمّة جبل عال واقع في مكان خاص فذهب إلى هناك وصلّىٰ متقرّباً إلى اللّه تعالى. فهذا وإن صدر منه اللّعب لكنّه لم يكن لعباً بأمر المولىٰ واستهزاءً به كي يكون قبيحاً عقلاً.

هذا والمحقّق الخراساني (رحمه الله) صاغ جوابه عن الإشكال ـ غير الجواب الذي مضى عنه ـ بصياغة أنّ اللّعب إنّما يضرّ إذا كان لعباً بأمر المولى لافي كيفيّة الطاعة بعد حصول الداعي إليها كما في المقام.

أقول: إن كان المقصود باللّعب في كيفيّة الطاعة مايكون زائداً على الطاعة ومن مقارنات الطاعة فصحيح أنّ هذا لايضرّ بالقربة. أمّا إذا كان المقصود بذلك كون تلك الكيفيّة مصداقاً للطاعة فهذا لاينبغي الشكّ كبروياً في أنّه يضرّ بالقربة أمّا الكلام في ذلك صغرويّاً فلنوضّح أوّلاً إنّه ينبغي أن يكون المقصود بالطاعة في المقام الطاعة العقليّة لاذات الإتيان بالواجب، إذلوكان الواجب في علم الله هوالجمعة مثلاً في مورد العلم الإجمالي بوجوب الظهر أوالجمعة، فمن الواضح أنّ تكرار العمل بمعنىٰ الإتيان بصلاة الظهر منضمّاً إلى الجمعة ليس لعباً في كيفيّة الإتيان بالجمعة إذليس ضمّ الظهر إلى الجمعة كيفيّة للإتيان بالجمعة

إلّا بنحو من المسامحة.

إذن فينبغي أن يكون المقصود هو افتراض اللّعب في كيفيّة الطاعة العقليّة. بمعنىٰ أنّ العقل بعد الجزم بالتكليف يحكم بوجوب تحصيل الفراغ القطعيّ بأحد طريقين:

الأوّل: الإتيان بصلاة الجمعة مثلاً منضمّاً الى تحصيل العلم التفصيليّ بوجوبها.

والثاني: الإتيان بصلاة الجمعة منضمّاً إلى الإتيان بصلاة الظهر. واختيار الثاني على الأوّل بلاداع عقلائي لعب.

وبعد هذا نقول: هل المفروض كون هذا اللّعب مصبّه خصوص الإتيان بالصلاة الأخرىٰ غير الواجبة وهي الظهر مثلاً، أوالمفروض كون مصبّه المجموع المركّب من الإتيان بكلّ منهما؟(١). فإن كان المفروض هوالأوّل لم يضرّ ذلك بالصلاة الواجبة وهي الجمعة مثلاً، لأنّ اللّعب غير منصب عليها. وإن كان المفروض هوالثاني فالإتيان بصلاة الجمعة جزء اللّعب وهذا حاله حال اللّعب المستقل بصلاة الجمعة ينافي القربة ويبطل الصلاة(٢).

وعلى أية حال فقد تحصّل من تمام ماذكرناه أن الإطاعة الإجماليّة تكون في عرض الإطاعة التفصيليّة.

---

(١) ينبغي أن يكون المفروض هوالثاني إذ الفرد غيرالواجب ليس مشخّصاً لدىٰ الفاعل كي يقع داعي اللّعب له في خصوصه.

(٢) لايبعد أن يكون مقصود المحقّق الخراساني (رحمه الله) من التفصيل بين اللّعب بأمر المولىٰ واللّعب في كيفيّة الطاعة، أنّه متىٰ ماكان أصل الإتيان بمتعلّق الأمر بداعي اللّعب بما أمر به الشارع بعنوان كونه مأموراً به من قبله، فهذا استهزاء بأمر المولى وهوالقبيح والمبطل للصلاة. ومتىٰ ماكان جامع الإتيان بمتعلق الأمر بداعي القربة ولكن كانت هناك كيفيتان للإتيان القطعيّ به وكان اختياره لأحدهما على الأخرىٰ بداعي اللّعب، فهذا لايؤدّي إلى الإستهزاء بأمر المولىٰ كي يكون قبيحاً ومبطلاً. وهذا كلام متين.

تنبيهات

بقي التنبيه علىٰ أمور:

الأمر الأوّل: إنّه لوسلّمنا الإمتثال الأجمالي الوجداني في طول التفصيلي الوجداني كماذهب إليه المحقّق النّائيني (رحمه الله)، فهل نسلّم أيضا كونه في طول الإمتثال التفصيلي التعبّدي، فلايجوز التنزّل إليه إلّا بعد عدم التمكّن من التفصيلي التعبّدي أيضا، أو لا؟ إختار المحقّق النّائيني (رحمه الله) الطولية هنا ايضاً.

وتحقيق الكلام في ذلك إنّ الأمر يختلف باختلاف مباني المنع عن الإمتثال الإجمالي الماضية: فعلىٰ المبنىٰ الأوّل الذي اختاره المحقّق النائيني (رحمه الله) يختلف الحال باختلاف تقريري بحثه. فإن اقتصر فيه على ماجاء في تقرير الشيخ الكاظمي (رحمه الله) من دعوىٰ أنّ الإمتثال الإجمالي لاحسن فيه مع التمكن من الإمتثال التفصيلي، أمكن إجراء هذه الدعوىٰ فيما نحن فيه فإنّ هذا ليس كلاماً برهانيّاً. وإنّما هي دعوى وجدانيّة أمر تمديدها وتقصيرها بيد صاحب هذا الوجدان.

وإن استدلّ على ذلك بما في أجود التقريرات من أنّ التحرّك عن احتمال الأمر مؤخّر رتبة عن التحرّك عن عين الأمر، لأنّ احتمال

الأمر مؤخّر رتبة عن الأمر، فهذا الكلام لايأتي فيما نحن فيه. إذ لوسلّم أنّ التحرك في الإمتثال التفصيلي الوجداني يكون عن عين الأمر -وغضّ النظر عمّا مضىٰ من أنّ التحرّك فيه تحرّك عن العلم بالأمر الذي هوفي طول الأمر أيضا كالإحتمال؛ فمن الواضح فيما نحن فيه أنّ التحرّك يكون عن احتمال الأمر. فلوعلم إجمالاً مثلاً بوجوب الظهر أوالجمعة، وقامت إمارة تعبّديّة على وجوب الظهر، فصلّىٰ الظهر كان تحرّكه ناشئاً عن احتمال انطباق المعلوم بالاجمال واقعاً على الظهر. ولوفرض أنّ دليل حجّيّة الأمارة يجعل العلم والطريقيّة اعتباراً فإنّ العلم الاعتباري لوكان له أثر فأثره إنّما هوجعل هذا الإحتمال منجزاً، لاكونه بالمباشرة موجباً للتحريك كالعلم الحقيقي، ولذا لوجعل شيءٌ علما اعتباراً أو تشريعاً وكان العبد يقطع بمخالفة ذلك للواقع لم يتحرّك نحو أثر المعلوم قطعاً.

وهذا الكلام الذي ذكرناه إنّما هومشيّ على مباني المحقّق النائيني (رحمه الله). أمّا نحن فنقول -على ماسيظهر مفصّلاً انشاءالله-: أنّ هذا الإحتمال كان منجّزاً بواسطة العلم الإجمالي. وأثر الإمارة إنّما هوسلب المنجزيّة عن احتمال الطرف الآخر. ولانجعل هذا إشكالاً مستقلاً على المحقّق النائيني (رحمه الله) لعدم تماميّته على مبانيه(١).

وعلى المبنىٰ الثاني وهو وجوب الإمتثال التفصيلي خطابيّاً أو غرضيّاً

---

(١) الظاهر أنّ الإشكال الأوّل أيضا إشكال مبنائي. فإنّ المحقّق النائيني (رحمه الله) يرى أنّ العلم الإعتباري كالعلم الوجداني رافع لموضوع قبح العقاب بلابيان، وأنّ المقصود بالبيان هوالوصول والعلم. وللوصول والعلم فردان، فرد وجداني، وفرد اعتباري. فصحيح ماأورده أستاذنا الشهيد (رحمه الله) من أنّ الامارة إنّما تجعل الإحتمال منجّزاً ولذا لوجعل المولى شيئاً علما اعتباراً مع القطع بمخالفته للواقع لم يكن محرّكاً. إلاّ أنّ هذا أيضاً إشكال مبنائي وليس بنائياً.

يمكن تطبيق المبنىٰ على مانحن فيه أيضاً بكلا تقريبيه، أعني تقريب الإستدلال بالإجماع وتقريب الإستدلال باحتمال الدخل في الغرض.

أمّا الأوّل، فلأنّ ماذكر في كلماتهم من دعوىٰ الإجماع على بطلان عمل تارك طريقي الإجتهاد والتقليد يشمل موارد الإمتثال التعبّدي، كيف والتقليد ليس إلّا أخذاً بالتعبّد وكذلك الإجتهاد غالباً.

وأمّا الثاني، فلأنّ من يحتمل دخل التفصيليّة في الغرض في الإمتثال الوجداني، قد يحتمل ذلك في الامتثال التعبّدي أيضاً، فيقدّمه على الإمتثال الإجمالي الوجداني.

وعلى المبنىٰ الثالث، وأعني بذلك لزوم الإمتثال التفصيلي لكون الإمتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي لعباً بأمر المولى، فهذا الوجه لايتأتّى فيما نحن فيه(١) إذ كيف يكون الإمتثال الإجمالي في المقام لعباً؟ هل هو لعب في قبال التفصيلي التعبّدي أو هو لعب في قبال الجمع بين التفصيلي التعبّدي والإجمالي؟

فإن قيل بالأوّل ورد عليه: وضوح وجود داع عقلائي في الإمتثال الإجمالي في المقام، وهو تحصيل القطع بامتثال الأمر الواقعي الذي لايحصل بالإمتثال التفصيلي التعبّدي. وإن قيل بالثاني ورد عليه: أنّ الإقتصار على الإمتثال الإجمالي الوجداني في مقابل الجمع بينه وبين التفصيلي التعبّدي إقتصار على الأقل مؤونةً في مقابل الأكثر، والأخف مؤونةً في مقابل الأثقل. وهذا مشتمل على داعٍ عقلائيّ وليس لعباً فمثلاً: لودار الأمر بين أن يعمل ابتداءً بالإحتياط بالجمع بين الظهر والجمعة، وأن يحصّل أوّلاً إمارة على وجوب أحدهما بالتعيين ثمّ يجمع بينهما. فمن الواضح

---

(١) نعم لوفرض كون تفصيليّة الإمتثال من صميم الإمتثال، وممّا يدعو إليه نفس التكليف، فقد تُدّعى مثل هذه الدعوى في مانحن فيه أيضاً.

أنّ الأوّل أقلّ وأخفّ وليس اختياره لعباً. وإن اتفق أنّه لم تكن في تحصيل الأمارة أيّ مؤونة ومشقّة، كان اختيار كل واحد منهما في قبال الآخر اختياراً لأحد أمرين متساويين في المؤونة في قبال الآخر ولامعنىٰ للحكم على أحدهما بكونه لعباً.

الأمر الثّاني: أنّ المستشكلين في الإمتثال الإجمالي يعترفون بعدم الإشكال فيه في موردين:

الأوّل: فرض عدم التمكّن من الإمتثال التفصيلي، وهذا واضح لعدم تأتّي شيء من الوجوه السابقة فيه، فلايأتي فيه مثلاً إشكال تأخّر الإنبعاث من احتمال الأمر عن الإنبعاث من نفس الأمر، إذ المفروض عدم التمكّن من الإنبعاث من نفس الأمر، ولاإشكال اللّعب كما هو واضح. ولادخل لتفصيليّة الإمتثال في الخطاب أوالغرض، إذ لواحتملنا دخلها في ذلك فلانحتمل دخلها بمستوىٰ دخل الطهارة الحدثيّة بناءً على سقوط الصلاة من فاقد الطهورين، وغاية الأمر فرض دخلها على حدّ دخل سائر الأجزاء والشّرائط غير الركنيّة، اي التي تسقط بالعجز.

نعم بناءً على بعض مبانٍ ضعيفة في مقام الإستشكال في الإمتثال الإجمالي ـ تركنا فيما سبق ذكرها لكونها في غاية الضعف ـ يسري الإشكال في المقام. مثلاً: لوكان مبنىٰ الإشكال اعتبار قصد الوجه(١) بالنحو الذي يقوله المتكلّمون كان الإشكال سارياً ولايهمّنا تفصيل الكلام في ذلك.

---

(١) لواحتملنا دخل قصد الوجه والتميز في العبادة بمعنىً لم يمكن هنا فلانحتمل دخله في فرض العجز، بأن يكون حال العاجز عنه حال فاقد الطهورين بناءً على سقوط الصلاة عنه. وأنا أحتمل أنّ هذه القطعة من الكلام ذكرها شهيدنا الغالي (رحمه الله) في المقام اشتباهاً، وأنّها راجعة إلى الأمر الأوّل وهوكون الإمتثال الإجمالي الوجداني في طول التفصيليّ التعبّدي وعدمه، حيث يمكن القول هناك بأنّ الإمتثال التفصيلي التعبّدي يحفظ الوجه والتميز، ومعه لا تصل النوبة إلى الإجمالي الذي لاينحفظ فيه الوجه أوالتميز.

الثّاني: فرض عدم وجوب الإمتثال عقلاً كما لوكان الحكم استحبابيّاً، أو كان الحكم احتماليّاً غير معلوم اجمالاً مع وجود المؤمّن في قبال الإحتمال.

ولكن الواقع: أنّ الإشكال على بعض المباني يسري في المقام. كما لوكان مبنىٰ الإشكال هو لزوم اللّعب إذ لايفرّق ـ في كون التكرار لعباً بأمر المولىٰ مع التمكّن من الإمتثال التفصيلي ـ بين فرض وجوب الإمتثال وعدمه(١).

الأمر الثالث: قد عرفت أنّ الحق كون الإمتثال الإجمالي الوجداني في عرض الإمتثال التفصيلي لافي طوله. وأمّا الإمتثال الإجمالي التعبّدي فهو أيضاً في عرض الإمتثال التفصيلي، لما مضىٰ من بطلان تمام مباني الإشكال. فلو دلّت البيّنة أو أصالة الطهارة أو غير ذلك على طهاره أحد الثوبين كفت الصلاة في كليهما على وجه التكرار وإن كان متمكناً من الإمتثال التفصيلي.

نعم قد يفترض أنّ دليل التعبّد إنّما أثبت التعبّد في فرض انسداد باب العلم وعدم التمكّن من تحصيله، فيكون الإمتثال الإجمالي التعبّدي ـ عندئذٍ ـ في عرض الإمتثال التفصيلي التعبّدي فحسب، ولايكون في عرض الإمتثال التفصيلي الوجداني، كما لايكون في عرض الإمتثال الإجمالي الوجداني أيضاً إذا كان دليل التعبّد غير شامل لفرض التمكّن من العلم ولوإجمالاً. وهذا غير مرتبط بما نحن فيه.

والخلاصة أنّ الإمتثال الإجمالي التعبّدي في نفسه ليس في طول التفصيلي بل في عرضه. أمّا عدم صحّته أحياناً فى قبال الإمتثال الوجدانى

---

(١) وبعض الوجوه لايجري في المقام كالإجماع. أمّا عدم حسن الإمتثال الإجمالي مع التمكّن من التفصيلي فإن كان بالوجدان فأمره إلى صاحب الوجدان. وإن كان ببرهان طوليّة احتمال الأمر مع نفس الأمر فهو يأتي في المقام.

فهو مطلب آخر.

ويستثنىٰ من صحّة الإمتثال الإجمالي التعبّدي مورد واحد. توضيح ذلك:

إنّ دليل التعبّد تارة ينصبّ على مورد معين ثمّ يقع الإشتباه، كما لو دلّت البيّنة أو أصالة الطهارة على طهارة ثوب معين، ثمّ وقع الاشتباه بينه وبين ثوب آخر. وهنا لاإشكال في جواز الصلاة مرّتين مرّة في هذا الثوب ومرّة في الثوب الأخر، فإنّ هذا يؤدّي إلى العلم بالصلاة في ثوب محكوم بالطهارة تعبّداً.

وأخرىٰ يفرض تردّد مورده من اوّل الأمر بين ثوبين مثلاً، وهذا يتصوّر على نحوين:

الأوّل: أن يكون لمورده نحو تعيّن في الواقع بغضّ النظر عن ذلك الحكم، بحيث يمكن لمن يعلم الغيب أن يشير إليه معيّناً ولو فرض كذب الدليل. كما لو كان أحد الثوبين ملكاً لزيد ووقع الإشتباه بين ما هو ملك زيد وما ليس ملكه، والبيّنه أو أصالة الطهارة دلّت على طهارة الثوب الذي هو ملك لزيد. وهنا أيضاً يجوز تكرار الصلاة في الثوب إذ بذلك يحصل له العلم بأنّه قد صلّى في ثوب محكوم بالطهارة واقعاً.

الثاني: أن لايكون لمورده تعيّن كذلك بحيث لوكان الدليل كاذباً لم يمكن حتّىٰ لعلاّم الغيوب أن يشير إلى فرد معين ويقول: «هذا هو مصبّ الدليل». كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الثوبين واحتمل نجاستهما معاً، ولم يكن للثوب المعلوم نجاسته أيّ تعيّن من قبل غير تلك النجاسة، ودلّت أصالة الطهارة على طهارة الثوب الآخر، أو دلّت البيّنة على طهارة غير ما عملت نجاسته من دون فرض أيّ تعيّن له بغير هذا العنوان. فلو فرض في الواقع كلاهما نجساً لم يكن لمصب الأصل أو البيّنة تعيّن في الواقع.

وحينئذٍ لوكانت مثبتات ذاك الدليل حجّة كما هو الحال في البيّنة

جاز تكرار الصلاة في الثوبين، إذ يثبت عندئذٍ بالملازمة أنّه صلّى في ثوب محكوم بالطهارة تعبّداً. أمّا لو لم تكن مثبتاته حجّة كما في أصالة الطهارة فلا يُجزي تكرار الصلاة في الثوبين، إذ لا تنفعه أصالة الطهارة في المقام شيئاً، لا بمدلولها الإلتزامي ولا بمدلولها المطابقي. أمّا الأوّل فلأنّ المفروض عدم حجّيّة مثبتاتها. وأمّا الثاني فلأنّ من المحتمل أن لا يكون لموردها تعيّن حتىٰ في الواقع، فلا نستطيع أن نحكم بثبوت الطهارة لثوب وقعت فيه الصلاة(١).

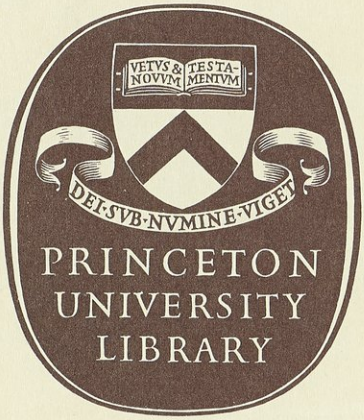
---

(١) قد يقال باستحالة ثبوت الحجّيّة للأصل في المقام لعدم إحراز صحّة الإشارة إلى فرد معيّن عند الله وإجراء الأصل بالنسبة إليه.

والواقع: إنّه لا استحالة في المقام، فإنّ الحكم الظّاهري روحه عبارة عن إبراز درجة اهتمام المولى بغرضه، وبالإمكان أن تكون درجة اهتمام المولىٰ بغرضه في المقام بنحو لا يرضى بالاقتصار على صلاة واحدة في أحد الثوبين، ولكنّه يرضىٰ بتكرار الصلاة في الثوبين رغم احتمال نجاستها، ولا يطالب بالإحتياط التام و حينئذٍ يبقىٰ البحث إثباتيّاً كي نرىٰ أنّ شيئاً من هذا القبيل هل يمكن إبرازه عرفاً بلسان إجراء أصالة الطهارة في الثوب الآخر غير معلوم النجاسة، رغم أنّه بالدقة العقليّة لم يثبت وجود ثوب آخر، لاحتمال عدم تعيّن معلوم النجاسة في الواقع، وبالتالي عدم تعيّن الثوب الآخر. أوأنّ إبراز ذاك المطلب بهذا اللسان غير عرفي؟ وهل أنّ مثل قوله: كلّ شيء طاهر حتّىٰ تعلم أنّه قذر يشمل عرفاً هذا المعنىٰ أولا؟ والظاهر أنّه عرفي وأنّ الدليل يشمله فيجري الأصل ويثبت الإجزاء.

وقد يقال: إنّ المقدار الذي يصل إليه العرف إنّما هو نفي تعدّد النجاسة، وهذا أثره إنّما هو عدم تنجّز نجاستين على المكلف. فلو كانا مايعين وشربهما المكلف لم يعاقب إلّا عقاباً واحداً. أمّا صحّة الصلاة فترتبط بثبوت طهارة ثوب صلّى فيه أو نفي نجاسته، وهذا لا يثبت إلّا بالملازمة غير الحجّة في باب الأصول. إلّا أنّ الأظهر هو ما ذكرناه فإنّ العرف بعد العلم بنجاسة أحد الثوبين يجرى أصالة الطهارة في الثوب الآخر. ويقول: (إنّنا صلّينا في الثوب الآخر)، وإن كان هذا بالتدقيق الفلسفي مناقشاً باحتمال عدم التعيّن في الواقع لعنوان: «الثوب الآخر».

هذا تمام الكلام فيما كان ينبغي التعرّض له في بحث العلم الإجمالي في مرحلة الإمتثال. وذكرهنا بعض أمور اخرى لايهمنا التعرّض له. وبهذا تمّ الكلام في القطع.


VETVS & NOVVM TESTAMENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY