

مباحث الأصول

تقرير الدجانات سامية آية الله العظمى

الشيخ السيد محمد باقر الصدر
«قدس سره»

الجزء الأول
من

القسم الثاني

السيد كاظم الحائري

مباحث الأصول

تقريراً لأبحاث سامية آية الله العظمى

الشهيد السيد محمد باقر الصدر «قدس سره»

الجزء الأول

من

القسم الثاني

تأليف

السيد كاظم الحسيني المحائري

• اسم الكتاب :	مباحث الأصول
• المؤلف :	السيد كاظم الحسيني الحائري
• الناشر :	المؤلف
• الطبعة :	الأولى
• الطبع والتصحيح :	مطبعة مركز النشر - مكتب الإعلام الاسلامي - قم
• تاريخ النشر :	ربيع الأول - عام ١٤٠٧ الهجرية
• عدد النسخ :	٣٠٠٠ نسخة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفهرست

١١	ترجمة حياة السيد الشهيد (ره)
١٥	الأسرة الكريمة العريفة.
١٦	١- السيد صدر الدين.
٢٥	٢- السيد اسماعيل الصدر.
٢٦	٣- السيد حيدر الصدر.
٣١	والدة الشهيد الصدر.
٣٣	آية الله العظمى الشهيد الصدر (ره).
٤٥	ذكریات عن حياة شهيدنا الصدر.
٥٧	المقام العلمي الشامخ لاستاذنا الشهيد.
٧١	رعايته لمشاريع اسلامية.
٧١	١- مدرسة العلوم الاسلامية.
٧١	٢- جماعة العلماء في النجف.
٧٧	٣- كلية أصول الدين.
٧٩	طلابه.
٨٥	الأخلاق الفاضلة لاستاذنا الشهيد.
٨٥	أولاده.
٨٧	استراتيجيته السياسية في العمل الاسلامي.
٩٠	العمل المرحلي لحزب الدعوة.

- ٩١ المرجعية الصالحة والمرجعية الموضوعية.
- ١٠٠ الحوزة العلمية والتحزب.
- ١٠٣ أساس الحكم.
- ١٠٥ اعتقالاته (رحمه الله):
- ١٠٥ اعتقاله الأول (سنة ١٣٩٢هـ).
- ١٠٧ اعتقاله الثاني (سنة ١٣٩٧هـ).
- ١٠٩ اعتقاله الثالث (١٧/رجب/١٣٩٩هـ).
- ١١٠ توجس السلطة وخوفها.
- ١١٣ لماذا ركزت السلطة على السيد الشهيد؟
- ١١٦ برقية الإمام.
- ١١٧ الموقف التاريخي المشرف للعراقيين.
- ١١٧ وقفة مع الوفود.
- ١٢٠ تقييم السيد الشهيد للوفود.
- ١٢٠ موقف السلطة.
- ١٢١ اعتقال وكلاء السيد الشهيد.
- ١٢٢ جواب السيد الشهيد على برقية الامام.
- ١٢٤ اعتقال السيد الشهيد.
- ١٢٥ قرار المواجهة المباشرة.
- ١٢٦ الاعتقال.
- ١٢٧ بنت الهدى تهزم الجموع.
- ١٢٨ الشهيدة قررت الاستشهاد.
- ١٢٩ الشهيدة نثير الجماهيم.
- ١٣١ المواجهة المسلحة.
- ١٣٢ لماذا افرج عن شهيدنا الغالي؟
- ١٣٤ كيف بدأ الاحتجاز؟
- ١٣٧ التخطيط لمحاولة اغتيال السيد الصدر.
- ١٣٨ الإبلاغ الرسمي بالاحتجاز.
- ١٣٩ اعتقاله الرابع (١٩/جمادى الاولى/١٤٠٠هـ).

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

مباحث الاصول

بحث القطع

المقدمة

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

حجية القطع

- ٢١٧
 ٢١٩ اساس حجية القطع.
 ٢٢٣ جعل الحجية ورفعها في القطع.
 ٢٣١ قطع القطاع.
 ٢٣٣ الفروع الموهمة للترخيص في مخالفة العلم.
 ٢٣٣ الفرع الأول: الدراهم عند الودعي.
 ٢٤٢ الفرع الثاني: اختلاف المتبايعين في العين.

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

التجري

- ٢٥٧ حرمة الفعل المتجرى به
 ٢٥٩ إثبات الحرمة بالاطلاقات.
 ٢٥٩ إثبات الحرمة بقاعدة الملازمة.
 ٢٦٧ إثبات الحرمة بالإجماع.
 ٢٧٦ إثبات الحرمة بالأخبار.
 ٢٨٥ قبح الفعل المتجرى به.
 ٣٠١ مع المنكرين للقيح.
 ٣٠١ مع القائلين بالقيح الفاعلي.
 ٣١٨ استحقاق المتجري للعقاب.
 ٣٢١ تنبيهات.
 ٣٢٦

أقسام القطع

- ٣٣٥ اقسام القطع الموضوعي.
 ٣٣٧ قيام الأمارات والأصول مقام القطع.
 ٣٤٧ ١- قيامها مقام القطع الطريقي الصرف.
 ٣٤٧ ٢- قيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي.
 ٣٥٥ الألسنة الممكنة لجعل الحجية ثبوتاً.
 ٣٧٦ لسان جعل الحجية إثباتاً.
 ٣٨٢ وفاء لسان الحجية بالقيام مقام القطع.
 ٣٨٨ تنبيهات.
 ٣٩١ ٣- قيامها مقام القطع الموضوعي الصفي.
 ٣٩٦ تقسيم القطع الموضوعي بلحاظ متملقه.
 ٣٩٩ أخذ القطع بالحكم موضوعاً لمثله.
 ٤٠٠

- ٤٠٥ أخذ القطع بالحكم موضوعاً لنفسه.
- ٤٠٦ أخذ العلم شرطاً في متعلقه.
- ٤١٦ مسلك متمم الجعل.
- ٤٢٣ أخذ العلم مانعاً في متعلقه.
- ٤٣١ أقسام الظن.
- ٤٤١ الموافقة الإلزامية
- ٤٤٣ وجوب الإلتزام.
- ٤٤٩ مانعية وجوب الإلتزام عن جريان الأصول.
- ٤٦١ آراء الأعلام في المسألة.
- ٤٧٥ الدليل العقلي
- ٤٧٥ تحرير محل النزاع.
- ٤٧٦ طرق استنباط الحكم الشرعي من العقل.
- ٤٨١ القصور في عالم الجعل.
- ٤٨٣ القصور في عالم الكشف.
- ٤٨٧ ١- العقل النظري.
- ٤٨٩ إنكار اليقين بمعناه الأصولي.
- ٤٩٣ إنكار اليقين بمعناه المنطقي.
- ٤٩٤ القضايا البديهية.
- ٥٠٣ القضايا المكتسبة.
- ٥٠٣ ٢- العقل العملي.
- ٥٠٤ الحسن والقبح العقليّان.
- ٥٠٥ على مستوى النقض.
- ٥١٢ على مستوى الحل.
- ٥١٢ ١- إدراك الحسن والقبح.
- ٥١٥ ٢- الحسن والقبح مع المصلحة والمفسدة.
- ٥٢٧ ٣- حقانية العقل العملي.
- ٥٢٧ حقيقة الحسن والقبح العقليّين.
- ٥٣٦ ما يُستدلّ به على عدم الحقانية.

- ٥٤١ مدى حقانية العقل العملي.
- ٥٥٢ العقل العملي لا يخضع للبرهان.
- ٥٥٤ قاعدة التلازم.
- ٥٦٣ القصور في عالم الحجيّة.
- ٥٧٣ العلم الإجمالي
- ٥٧٥ العلم الإجمالي في مرحلة التكليف.
- ٥٨١ العلم الإجمالي في مرحلة الامتثال.
- ٥٩٣ تنبيهات.

ترجمة حياة :

سماعة أية الله العظمى
مفجر الثورة الإسلامية في العراق

السيد الشهيد الصدر

قدس الله نفسه الزكية

تأليف

السيد كاظم الحسيني الحائري

- ١- الأسرة الكريمة العريقة . ص ١٥
- ٢- آية الله العظمى الشهيد الصدر . ص ٣٣
- ٣- ذكريات عن حياة شهيدنا الصدر . ص ١٥
- ٤- المقام العلمي الشاخر لأستاذنا الشهيد . ص ٢٧
- ٥- رعايته لمشاريع إسلامية . ص ٧١
- ٦- طلابه . ص ٧٩
- ٧- الأملق الفاضلة لأستاذنا الشهيد . ص ١٥
- ٨- استراتيجيته السياسية في العمل الإسلامي . ص ٨٧
- ٩- اعتقاله « رحمه الله » . ص ١٥
- ١٠- استشهاده « رضوان الله تعالى عليه » . ص ١٥

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين. وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

(وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ)
صدق الله العلي العظيم.

أرى لزماً عليّ في مقدمة هذا الكتاب الذي هو تقرير لبحث الأصول
لأستاذنا الشهيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر-رضوان الله عليه- أن
أكتب ترجمة متواضعة عن حياة هذا الشهيد العظيم الذي أثار درب العلم
للعلماء، ودرب الشهادة للشهداء، وشقّ السبيل أمام العالمين للإسلام. فبأي
هو وأمي ونفسي من قائد فذ لا يُجارى، ومرجع كبير لا يضاهى، وسلام عليه
يوم ولد ويوم استشهد ويوم يبعث حياً.

أفتتح ترجمتي لحياة استاذي الشهيد-رحمه الله- بحديث مختصر عن أسرته
الكرمة استللت عمدة ما فيه من رسالة بعثها لي المرحوم العلامة المجاهد السيد
عبد الغني الأردبيلي-قدس سرّه- 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 وذلك بتاريخ
٢٨/رجب/١٣٩٧ هـ. وقد رثاه استاذنا في ضمن مراثيه بقوله:

«إذا كان القدر الذي لا رادّ له قد أطفأ في لحظة أمني في أن أمتدّ بعد وفاي
وأعيش في قلوب بارة كقلبه، وفي حياة نابضة بالخير كحياته، فإني أتوسّل

إليك ياربّي بعد حمدك في كلّ يسر وعسر أن تتلقّاه بعظيم لطفك ، وتحشره مع الصّديقين من عبادك الصّالحين وحسن أولئك رفيقا، وأن لا تحرمه من قربي ولا تحرمني من رؤيته بعد وفاته ووفاتي بعد أن حُرمت من ذلك في حياته و أرجو أن لا يكون انتظاري طويلاً للاجتماع به في مستقر رحمتك»^١.

سبحانك ياربّ ما اسرعتك في استجابة هذا الدعاء النابع من قلب مفجوع بوفاة تلميذه العزيز عليه فألحقته به في مستقرّ رحمتك ، وفجع بذلك المسلمون جميعا على الخصوص العارفون بالله العاملون في سبيل الله. وهم لا يملكون شيئا إزاء هذه المفاجعة المؤلمة عدا أن يقولوا: «اللهمّ تقبل منّا هذا القربان».

الأسرة الكريمة العريقة

أسرة الشهيد الصدر معروفون بالفضل، والتقوى، والعلم، والعمل، ومكارم الأخلاق. وقد كانوا مشعلاً للهداية والنور، ومركزاً للزعامة والمرجعية الدينية، ومداراً للإفادة والإفاضة في مختلف الأجيال. وقد انحدروا من شجرة الرسالة والسلالة العلوية من أهل بيت أراد الله ليذهب عنهم الرجس ويبطّهرهم تطهيراً. وهذه الأسرة العريقة قد اتخذت ألقاباً مختلفة باختلاف العصور طيلة ما يزيد على قرنين فكانوا يُلقَّبون:

تارة بآل أبي سبحة.

وأخرى بآل حسين القطعي.

وثالثة بآل عبدالله.

ورابعة بآل أبي الحسن.

وخامسة بآل شرف الدين.

وأخيراً بآل الصدر.

وها نحن نشير إلى عدد من الفحول العظام من سلالة هذه الشجرة الطيبة التي أنجبت أخيراً قائداً فذاً ومرجعاً عبقرياً لم ترعِ الزمان مثله. ألا وهو شهيدنا الغالي السيّد محمد باقر الصدر رضوان الله تعالى عليه:

١- السيد صدر الدين :

السيد صدر الدين محمد بن السيد صالح بن السيد محمد بن السيد ابراهيم شرف الدين بن زين العابدين بن السيد نور الدين الموسوي العاملي.

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

ولد في قرية (معركة) من قرى جبل عامل. ونشأ ونما علمياً في النجف الأشرف، ثم هاجر إلى الكاظمية، ومنها إلى إصفهان، ثم عاد إلى النجف الأشرف، وتوفي ودفن في النجف الأشرف.

والده (السيد صالح) من أكابر العلماء، كان مرجعاً للتقليد، وزعيم الطائفة الإمامية في بلاد الشام، هاجر من جبل عامل إلى النجف الأشرف فراراً من الحاكم الظالم في جبل عامل وقتئذ (أحمد الجزار)، وتوفي في سنة (١٢١٧) هجرية. والدته: بنت الشيخ علي بن الشيخ محيي الدين من أسباط الشهيد الثاني.

ولد السيد صدر الدين في ٢١ من ذي القعدة من سنة (١١٩٣ هـ) في جبل عامل. وهاجر في سنة (١١٩٧ هـ) مع والده إلى العراق، وسكن النجف الأشرف، واهتم بتحصيل العلوم الإسلامية والمعارف الإلهية في صغرسه، حتى أنه كتب تعليقة على كتاب قطر الندى وهو ابن سبع سنين. وقد قال هو إني حضرت بحث الأستاذ الوحيد البهبهاني في سنة (١٢٠٥ هـ) وكنت أبلغ من العمر اثنتي عشرة سنة، وكان الأستاذ معتقداً بحجّة مطلق الظن ومصرّاً على ذلك. وحضرت في نفس السنة بحث العلامة الطباطبائي السيد بحر العلوم. وقد قالوا إن السيد بحر العلوم كان ينظم آئذ ما أسماه بالذرة، وكان يعرضها على السيد صدر الدين ليا لاحظ فيه من كماله في فن الشعر والأدب.

وقد ذكر السيد حسن الصدر في تكملة أمل الآمل: إن الشيخ جابر الشاعر الكاظمي -مخمس القصيدة الهائية الأزرية- قال: إن السيد الرضيّ أشعر شعراء قریش والسيد صدر الدين أشعر من السيد الرضيّ.

بلغ السيد صدر الدين مرتبة الاجتهاد قبل بلوغه سن التكليف. وقد أجازاه

بالإجتهاد صاحب الرياض (رحمه الله) في سنة (١٢١٠ هـ) وصرّح بأنّه كان مجتهداً قبل أربع سنين. وهذا يعني أنّه قد بلغ الإجتهد في السنة الثالثة عشرة من عمره الشريف. وهذا ما لم يسمع نظيره إلّا بشأن العلامة الحلي والفاضل الهندي، على أنّه كان يفوقهما في فنّ الشعر والأدب.

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

دخل يوماً السيّد صدرالدين على المحقّق صاحب الجواهر (رحمه الله) فأقبل صاحب الجواهر إليه آخذاً بعضده وأجلسه محله وجلس أمامه وتذاكرا في العلم والفقه، وانجَزَ الكلام إلى اختلاف الفقهاء في مسألة ما، فبيّن السيد ببيان فائق اختلاف الآراء الفقهيّة في تلك المسألة مع اختلاف طبقاتهم من العصر الأوّل إلى زمانه، وقرع الخلاف في ذلك على اختلافهم في المباني والمسالك، وشرح تلك المباني والفروق فيما بينها. فتعجّب الشيخ صاحب الجواهر من تبخّر السيد، وقال بعد ذهاب السيد: (يا سبحان الله! السيّد جالسٌ جميع العلماء وبحث معهم ووقف على أذواقهم ومسالكهم. هذا والله العجب العجائب، ونحن نعدّ 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 أنهى زيارته للإمام جلس خلف الضريح المقدّس لكي يقرأ دعاء أبي حمزة، وحينما قرأ الجملة الأولى: «إلهي لا تؤدّبني بعقوبتك» أخذته البكاء وكرّر الجملة مراراً وهويكي إلى أن غشي عليه فحملوه من الحرم الشريف إلى بيته.

وكانت للسيّد (رحمه الله) كلمات ومقاطع خاصّة لدى مناجاته لله تعالى

منها قوله:

«رضاكَ رضاكَ لاجنات عدن

وهل عدن تطيب بلا رضاكا»

تزوج السيد صدرالدين - رحمه الله - بنت الشيخ الأكبر صاحب كشف الغطاء، وولداً ابناً اسمه السيد محمد علي المعروف بـ (آقا مجتهد) وكان من أكابر عصره ونوادره.

وقد ابتلي السيد (رحمه الله) في أواخر حياته في اصفهان باسترخاء في بدنه شبه الفالج. ورأى ذات يوم في عالم الرؤيا الإمام أمير المؤمنين (ع) قال له: أنت ضيفنا في النجف الأشرف. وعرف من هذه الرؤيا أنّ وفاته قد اقتربت، فهاجر إلى النجف الأشرف، وتوفي في ليلة الجمعة أول شهر صفر من سنة (١٢٦٤) هـ ودفن في حجرة في الزاوية الغربية 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- المستطربات في فروع لم يتعرض لها الفقهاء.
- ٤- شرح منظومة الرضاع، وهي ما نظم بها هو (رحمه الله) كتاب الرضاع بأسلوب رائع، ثم شرحها. كما شرحها أيضاً آية الله الميرزا محمد تقي الشيرازي (رحمه الله).
- ٥- التعليقة على رجال أبي علي.
- ٦- قرة العين، كتاب في علم العربية كتبه لبعض أولاده، وقد ذكر تلميذه في أول معدن الفوائد: إنّ كتاب قرة العين على صغره تفوق المغني لابن هشام على طوله.
- ٧- شرح مقبولة عمر بن حنظلة.
- ٨- رسالة في حجّة الظن.
- ٩- رسالة في مسائل ذي الرئاستين.

١٠- (قوت لايموت) رسالة عملية باللغة الفارسية.

مشايخه:

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

١- روى عن والده وأستاذه السيد صالح عن جده السيد محمد عن أستاذه الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي. بجميع طرقه المذكورة في آخر الوسائل. وأيضاً روى عن والده عن الشيخ يوسف البحراني صاحب الحقائق عن المولى محمد رفيع عن العلامة المجلسي رحمه الله.

٢- روى عن العلامة الطباطبائي بجزالعلوم المتوفى سنة (١٢١٢هـ) وكان يعبر عنه بالأستاذ الشريف.

٣- روى عن العلامة المير علي صاحب الرياض المتوفى سنة (١٢٣١هـ). وكان السيد معجباً بصاحب الرياض وكان يعتقد أنه يفوق المحقق القمي صاحب القوانين (قدس سره) في الفقه وقوة النظر.

٤- روى عن المحقق السيد محسن الأعرجي صاحب المحصول (رحمه الله) وكان السيد (رحمه الله) معجباً بزهده وتحقيقاته توفي في سنة (١٢٢٨هـ).

٥- روى عن شيخ الناطفة الشيخ جعفر كاشف الغطاء المتوفى سنة (١٢٢٨هـ).

٦- روى عن السيد الجليل المتبحر الميرزا مهدي الشهرستاني الموسوي الحائري المتوفى سنة (١٢١٨هـ).

٧- روى عن الشيخ الجليل الفقيه الشيخ سليمان معتوق العاملي المتوفى سنة (١٢٢٨هـ).

طلابه:

قد رتبني السيد صدرالدين (رحمه الله) علماء تخرجوا على يده منهم:

١- السيد ميرزا محمد هاشم، صاحب كتاب اصول آل الرسول.

- ٢- السيد محمد باقر الموسوي، صاحب كتاب روضات الجنات.
- ٣- شيخ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الانصاري (رحمه الله) صاحب كتاب المكاسب والرسائل.
- ٤- حجة الإسلام السيد محمد حسن المجتهد الشيرازي (قدس سره).
- ٥- الشيخ شريف العلماء.

٢- السيد اسماعيل الصدر

رئيس الأئمة، وزعيم الملة، مربّي الفقهاء، وصدر العلماء، أستاذ المجتهدين والمحققين، نائب الإمام، سيّد الأئام، حامي الشريعة، وفخر الشيعة، حسنة دهره، وجوهرة عصره، الإمام الزاهد، الورع التقّي، آية الله العظمى والحجة الكبرى (السيد اسماعيل الصدر) الاصفهاني (قدس سره).

سيد جليل، وعالم كامل، وخبير ماهر، فقيه اصولي، محقق عبقرى، واحد زمانه في الزهد، ونادرة دهره في التقوى. كان أحد مراجع الشيعة في التقليد. ولد في اصفهان في سنة (١٢٥٨ هـ).

والده السيد صدر الدين العاملي الاصفهاني الذي مضت ترجمته.

حينما توفي والده في سنة (١٢٦٤ هـ) تربي في كنف أخيه السيد محمد علي المعروف بـ (آقا مجتهد) و كان متمتعاً بالذكاء الحارق حتى عُذّي في أوائل بلوغه سنّ التكليف من الفضلاء والعلماء.

هاجر في سنة (١٢٨٠ هـ) من اصفهان إلى النجف الأشرف لغرض التلمذ على يد الشيخ الأنصاري (رحمه الله). ولكن حينما وصل إلى كربلاء توفي الشيخ (قدس سره) فلم ينش السيد (رحمه الله) عن عزمه للهجرة إلى النجف الأشرف. فسافر إلى النجف فتتلمذ على يد الفقهاء والعلماء آنئذ، كما واشتغل بالتدريس وتربية الطلاب أيضاً.

اكتسب السيد (رحمه الله) في فترة بقائه في النجف الأشرف إضافة إلى الفقه والأصول والحديث معلومات أخرى عقلية، كعلم الكلام والفلسفة، والرياضيات كالهندسة والهيئة والنجوم على النسق القديم، مع الإطلاع على

آراء جديدة. ولم نعرف أنه من أين أخذ هذه العلوم، وعلى من تتلمذ فيها، ولم يكن يعرف أنه مطلع على هذه العلوم إلا حينما كان يتعرض لها بالمناسبة ضمن أبحاثه الأصولية والفقهية.

وأخيراً أصبح من خواص تلاميذ وأصحاب المجتهد الشيرازي (قدس سره). ثم هاجر أستاذه المجتهد الشيرازي إلى سامراء وبقي السيد الصدر يمارس نشاطه العلمي في النجف الأشرف.

ثم سافر في النصف من شعبان من سنة (١٣٠٩ هـ) إلى كربلاء لزيارة الحسين (ع)، ووصلته رسالة في كربلاء من أستاذه الشيرازي يطالبه فيها بالسفر إلى سامراء بلا توان أو تأخر، فاستجاب إلى دعوة أستاذه، وذهب إلى سامراء و كان عازماً على الرجوع إلى دار هجرته النجف الأشرف. لكنه حينما وصل إلى سامراء ألزمه أستاذه على الإقامة فيها، وكان السبب في ذلك أن السيد المجتهد الشيرازي كان قد ترك التدريس من سنة (١٣٠٠) تقريباً لكثرة الأشغال والمراجعين وضعف المزاج، فأحل السيد الصدر في سنة (١٣٠٩) محله في التدريس، فأصبح محوراً للتدريس في الحوزة في سامراء، وكانت محاور التدريس آنئذ في حوزة سامراء ثلاثة:

١- السيد اسماعيل الصدر الاصفهاني.

٢- الميرزا محمد تقي الشيرازي.

٣- السيد محمد الفشاركي.

وكان اجتماع أهل الفضل والعلم في درس السيد الصدر أكثر من غيره. وهكذا استمرت سامراء محوراً لإشعاع العلم وكعبة لآمال العلماء ومحط أنظار الفضلاء في التعليم والتعلم وتربية الاخلاق وتهذيب النفس إلى أن فجع العالم الاسلامي والمسلمون بوفاة السيد المجتهد الشيرازي (ره).

وانتقلت المرجعية والزعامة للشيعية من بعد المجتهد الشيرازي إلى السيد الصدر. وسلم أولاد المجتهد الشيرازي ما بقي من أموال وحقوق شرعية بحوزة السيد الشيرازي إلى السيد الصدر.

وكان السيد الصدر (رحمه الله) زاهداً في الزعامة والمرجعية ولهذا عزم بعد

وفاة أستاذه المجدد الشيرازي بسنتين على ترك بلد مرجعيته وقتئذٍ وهو سامراء فترك سامراء مهاجراً إلى النجف الأشرف وطلب من العلماء والأكابر أن لا يتركوا سامراء. وحينما وصل في سفره إلى كربلاء استخار الله تعالى على الإقامة في النجف الأشرف، فكانت الإستخارة تدل على النهي فاتخذ من كربلاء مقراً له. وقد هاجر من سامراء عدد من العلماء والأكابر رغم طلبه منهم عدم المهاجرة، والتحق بهم بعد ذلك آخرون، وأصبحت كربلاء كعبة آمال العلماء والفضلاء إلى أن تمرض السيد الصدر في سنة (١٣٣٤هـ) فسافر إلى الكاظمية للعلاج وتحسن حاله في أول الأمر، ولكن تدهورت صحته بعد ذلك على أثر كبر السن وضعف المزاج وحوادث الدهر وتوفي -رضوان الله عليه- بتاريخ (١٢/جمادى الأولى/١٣٣٨هـ) ودفن بجوار جدّه موسى بن جعفر عليه السلام في مقبرة عائلية لآل الصدر. ورثاه الشعراء والأدباء والفضلاء بقصائد وأبيات كثيرة وقال المرحوم آية الله الشيخ مرتضى آل ياسين رحمه الله:

لئن يك أخفى الله شخصك في الثرى
فهيئات ما أخفى فضائلك القبر
لقد كنت سرّاً لله بين عباده
ومن سنن العادات أن يكتم السرّ
فطوبى لقبر أثنت فيه مغيب
فقد غاب في (أحشاء) تربته البدر

سيرته وأخلاقه:

كان رحمه الله آية في العفة وعلو الهمة والإعتماد على النفس والتوكل على الله وحسن الأخلاق والزهدي في الزعامة والرئاسة، كان مروجاً للدين مرتياً للعلماء مساعداً للمشتغلين بالعلم عوناً للفقراء والمساكين يوصل الأموال إلى

(١) هذه الكلمة غير موجودة في النسخة التي أرسلها لي المرحوم السيد عبدالمعني الأردبيلي، ولعلها ساقطة من القلم إذ بدونها لا يستقيم البيت.

مستحقّيها بلا مَن أو شرط، وأحياناً لم يكن يُعرف أنّ المال من قبله .
 كان (رحمه الله) يتلمذ على يد السيد المجدد الشيرازي الذي هو تلميذ لأبيه
 السيد صدرالدين ولأخيه السيد محمد علي المعروف بـ (آقا مجتهد)، ولكن لم يكن
 يعرف نفسه لدى السيد المجدد فهو لم يكن يعلم أنه ابن استاذة، ذلك لأنه حينما
 هاجر من اصفهان إلى النجف الأشرف عزم على أن لا يعرف نفسه لأحد حتى
 على أولاد عمه وأسرته في بغداد والكاظمية كي يبقى مجهولاً ويكون أكثر قدرة
 على التكامل .

إلى أن صادف أنه تشرف إلى الحج ثم رجع إلى النجف الأشرف فأخبر
 السيد الشيرازي بعض تلامذته ممن كان يعرف السيد الصدر بأنه قد قدم من
 الحج السيد اسماعيل بن السيد صدرالدين الاصفهاني، فعزم السيد
 الشيرازي (قدس سرّه) على زيارة ابن أستاذه وهو لا يعلم أنه تلميذه المحبوب
 لديه، فحينما زاره في بيته فوجئ بأنّ هذا هو ذاك التلميذ الذي كان مورداً
 لاجاب الاستاذ، فوقف متعجباً قائلاً: أنت السيد اسماعيل الصدر ابن
 السيد صدرالدين الاصفهاني؟! قال: بلى، فيزداد الاستاذ إعجاباً بهذا التلميذ
 وبمكارم أخلاقه .

وقد روي أن السيد اسماعيل الصدر كان عازماً على أن لا يقترض من أحدٍ
 مالاً مدى العمر. وكان وفيّاً بعهده رغم معاناته في أيام دراسته في النجف
 الأشرف من الفقر والفاقة إلى أن صادف ذات يوم أن اصبحت والدته البالغة
 حسد الشيخوخة في حالة لا تطاق فخاف السيد (رحمه الله) على سلامتها
 وذهب إلى الصحن الشريف وهو حائر بين أمرين: بين التكليف الشرعي
 الذي يطالبه بالمحافظة على أمّه والذي قد يكون متوقفاً على الاقتراض، وبين
 عهده الذي عاهد نفسه عليه من عدم الاقتراض مدى العمر، فجلس جلسة
 المتحير المتفكر في أمره أمام حجرة من حجرات الشمال الغربي، وإذا برجل غير
 معروف لديه يتمثل أمام السيد ويسأله هل أنت سيد موسوي النسب؟ قال:
 بلى، فأعطاه خمسة توأمين، وقال: هذا نذرٌ للسيد الموسوي النسب. فأخذها
 السيد وبقي وفيّاً بعهده مدى العمر.

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

أساتذته:

- ١- اخوه السيد محمد علي المعروف بأقا مجتهد كان من نوادر دهره، درس على يده السطح العالي وبعض الكتب العربية والرياضية.
- ٢- حجة الإسلام الشيخ محمد باقر الاصفهاني درس على يده بحث الخارج لمدة عشرينين.
- ٣- الفقيه المتبحر الشيخ راضي النجفي.
- ٤- الشيخ الفقيه أستاذ العلماء والمحققين الشيخ مهدي بن الشيخ علي بن الشيخ جعفر كاشف الغطاء.
- ٥- الاستاذ الأكبر المجدد الشيرازي.

طلابه:

قد ربّى السيد اسماعيل الصدر (رحمه الله) تلاميذ وعلماء كثيرين تخرجوا على يده في النجف وسامراء وكربلاء والكاظمية نكفي بالإشارة إلى أكابر

طلابه:

- ١- حجة الإسلام الحاج السيّد أبو القاسم الدهكوري الاصفهاني تتلمذ على يد السيّد الصدر في سامراء، ثم هاجر إلى اصفهان وأصبح مرجعاً للعوام والخواص في تلك الديار.
- ٢- حجة الإسلام الحاج السيّد حسين الفشاركي الاصفهاني الحائري تتلمذ على يد السيّد الصدر في كربلاء.
- ٣- حجة الإسلام والمسلمين آية الله في العالمين الشيخ عبد الحسين آل ياسين الكاظمي تتلمذ على يد السيّد الصدر في سامراء وكربلاء والكاظمية. وبعد وفاة أستاذه أصبح أحد المراجع الكبار في الكاظمية.
- ٤- حجة الإسلام والمسلمين الميرزا علي آقا الشيرازي ابن المجدد الشيرازي

تتلمذ على يده في سامراء .

٥- حجة الإسلام والمسلمين الحاج السيّد علي السيستاني تتلمذ على يده في سامراء وكربلاء، وهاجر أخيراً إلى مشهد الرضا(ع) وأصبح أحد المراجع العظام في تلك الديار. كان عالماً فاضلاً مطلقاً على أقوال العلماء محيطاً بالأحاديث الفقهية إحاطة كاملة.

٦- حجة الإسلام والمسلمين أستاذ الفقهاء والمجتهدين آية الله العظمى الميرزا محمد حسين النائيني(ره) تتلمذ على يده في سامراء وكربلاء، كما تتلمذ أيضاً على يد المجدّد الشيرازي. وهاجر بعد ذلك إلى النجف الأشرف، فصار محطاً لانظار العلماء والفضلاء إلى أن ربّى جيلاً من الفقهاء والمجتهدين وأصبح مرجعاً للتقليد في النجف الأشرف.

٧- حجة الإسلام الميرزا محمد حسين الطوسي تتلمذ على يده في سامراء ثم عاد إلى بلاده وأصبح أحد العلماء الأعلام المدرسين في تلك الديار.

٨- حجة الإسلام والمسلمين السيّد محمد رضا الكاشاني تتلمذ على يده في سامراء وكربلاء ثم عاد إلى بلاده.

٩- حجة الإسلام والمسلمين الميرزا محمد علي الهروي الخراساني تتلمذ على يده في سامراء وكربلاء ثم ذهب إلى مشهد الرضا(ع) وأصبح أحد المدرسين والمراجع في تلك الديار.

١٠- حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محمد هادي البيرجندي، عالم فاضل ومدقق ماهر تتلمذ على يد السيّد الصدر في سامراء وكربلاء، ثم عاد إلى بلاده وكان أحد العلماء الأعلام في تلك الديار.

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

١٢- آية الله المجاهد السيّد عبدالحسين شرف الدين، تتلمذ على يد السيّد الصدر في كربلاء والكاظمية كما درس أيضاً على يد صاحب الكفاية وشيخ

الشرعية في النجف الأشرف، ثم أصبح أحد علماء ومراجع الشيعة في لبنان إلى أن توفي في (ج ٢/ ١٣٧٧ هـ) وحمل جثمانه الطاهر إلى النجف الأشرف ودفن في حجرة في الشمال الغربي للصحن الحيدري الشريف.

اولاده:

خلف من بعده أولاداً أربعة كانوا جميعاً آية في العلم ومحاسن الأخلاق والتقوى وهم:

- ١- حجة الاسلام والمسلمين آية الله السيد محمد مهدي الصدر.
- ٢- حجة الاسلام والمسلمين آية الله السيد صدر الدين الصدر.
- ٣- حجة الاسلام والمسلمين وعماد الأعلام السيد محمد جواد الصدر.
- ٤- حجة الاسلام والمسلمين آية الله السيد حيدر الصدر.

٣- السيد حيدر الصدر

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

فحيدر واليمن قد جاء معاً فنادٍ بالتاريخ يمنٌ قد ظهر
هاجر بصحبة والده إلى كربلاء في سنة ١٣١٤ ودرس المقدمات والعلوم العربية على يد عدة من الفضلاء، ثم درس بحث الخارج على يد أبيه السيد اسماعيل الصدر، وعلى يد السيد حسين الفشاركي والمرحوم آية الله الحائري اليزدي في كربلاء. وأصبح في عنفوان شبابه من العلماء المرموقين المشار إليهم بالبئان. قال صاحب الذريعة في اعلام الشيعة:

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

الأخلاق محبوباً عند الجميع».

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

«... عرفته طفلاً فكان من ذوي العقول الوافرة والأحلام الراجحة والأذهان الصافية. وكان وهو مرهق أو في أوائل بلوغه لا يُسبر غوره ولا تفتح العين على مثله في سِتّه. تدور على لسانه مطالب الشيخ الأنصاري ومن تأخر عنه من أئمة الفقهاء والاصوليين، وله دلوين دلانهم وقد ملأه إلى عقد الكرب، يُقبل على العلم بقلبه ولبّه وفراسته، فينمو في اليوم مالا ينمو غيره في الأسبوع، ما رأت عيني مثله في هذه الخبيصة. وقد رأيت قبل وفاته بفترة يسيرة وقد استقر من جولته في غاية الفضل لا تبغها هم 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 تلقاه -وهو بتلك المكانة العلمية السامية وبذلك الرداء الجميل من الشرف والمجد- طلق المحيا باسم الثغر رقيق الحواشي ندي الحديث طري الأسلوب لين العريكة يتواضع للصغير حتى كأنه بعض سمرائه، ويتصاغر للكبير حتى كأنه دون نظرائه...».

كان المرحوم آية الله الصدر (رحمه الله) آية في الزهد والتقوى والعفة وعدم الإكتراث بالدنيا والشوق إلى العلم والتحقيق.

روي عن المرحوم حجة الإسلام السيد علي الخلخالي (رحمه الله) أنه قال: «إن السيد حيدر الصدر كان يُدرّس أثناء إقامته في الكاظمية الكفاية، فاتفق أن أحد أكابر الحوزة العلمية في النجف الأشرف ورد الكاظمية، وطلب منه السيد الصدر عقد مباحثة معه في الكفاية خلال الأيام التي سبق في هذا البلد المبارك فأبى، فطلب منه التتلمذ لديه في أيام إقامته في الكاظمية».

بتدريسه للكفاية فوافق على ذلك. فكان السيد الصدر يُلقى بتدريسه هو للكفاية على جمع غفير من الطلاب ثم كان يحضر باسم التلميذ لدى هذا العالم في درس الكفاية. قال السيد علي الخلخالي: إني سألت السيد الصدر ماذا صنعت بفلان الذي لم يكن يقبل عقد المباحثة معك في الكفاية؟ فأجاب: إني وصلت الى ما كنت اروم من الإفادة والاستفادة ذلك أني أحضر لديه بعنوان التلمذة فيقرأ عليّ مقطعاً من الكفاية، فيفتح باب المناقشة فنبتقي نتباحث ونناقش في الأمر وكان هذا هو المطلوب لنا.

وفاته:

توفي (رحمه الله) في الكاظمية في ليلة الخميس ٢٧/جادی الثانية/١٣٥٦هـ ودفن في مقبرة آل الصدر، وقد روي عن بعض الثقات أنه حدثته زوج المرحوم الصدر- وهي العابدة الزاهدة النقية النقية بنت المرحوم آية الله الشيخ عبدالحسين آل ياسين- بأن العائلة إلى ما بعد مضي شهر من وفاة المرحوم الصدر تقريباً كانوا حائرين في لقمة العيش علماً بأن المرحوم الصدر كان مرجعاً من مراجع الشيعة. وهذا يلقي ضوءاً على مدى زهده وعدم اكتراثه بالدنيا وعدم تجميع المال طويلاً له وحسن مثاب.

مؤلفاته:

- ١- رسالة في مباحث وضع الألفاظ.
- ٢- تعليقة على الكفاية.
- ٣- رسالة في المعنى الحرفي.
- ٤- رسالة في تبعية الأحكام لتبعية الأسباب.
- ٥- الشبهة الحيدرية في تلاقي أحد أطراف العلم الإجمالي.
- ٦- تعليقة على العروة الوثقى.
- وعدة رسائل أخرى.
- وما يؤسفنا أن هذه الكتب والرسائل كلها مفقودة اليوم عدا أن الشبهة

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

اولاده

خلف السيد حيدر الصدر (رحمه الله) من بعده أبنين وبنثاً يعتبر كل واحد منهم جوهرة ثمينة يقل نظيرها في العلم والتقوى وهم:

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

- ١- آية الله العظمى الشيخ محمد رضا آل ياسين (رحمه الله).
- ٢- آية الله العظمى السيد محسن الحكيم (رحمه الله).
- ٣- آية الله العظمى السيد عبد الهادي الشيرازي (رحمه الله).
- ٤- آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي الذي يعيش الآن في النجف الاشرف.

اجازه في الاجتهاد استاذ آية الله الشيرازي. ثم عاد بطلب عدد من المؤمنين في الكاظمية الى بلده واشتغل بالتدريس وترويج الدين، وكان آية في الإخلاص والدفاع عن حقوق المظلومين وفخراً للشيعة.

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

توفي في ذي الحجة من سنة ١٣٨٨ هـ ودفن في النجف الاشرف في مقبرة المرحوم آية الله السيد عبد الحسين شرف الدين.

٢- آية الله العظمى مفجر الثورة الاسلامية في العراق الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره.

٣- العلوية الفاضلة آمنة المعروفة ببنت الهدى، كانت سيدة، جليلة، عالمة، فاضلة، عارفة، عابدة، مهذبة، تقية. ولدت في الكاظمية في سنة ١٣٥٦ هـ ونمت في كنف العلم والتقى والفضيلة. درست علوم العربية ومبادئ علم الكلام والفقه والاصول على يد اخيها الشهيد الى أن اصبحت من مفاخر الكاتبات الاسلاميات، وكانت تشرف خلال سبع سنين على أربع مدارس دينية للبنات في الكاظمية والتجف والركوت. وقد ربّت المئات من البنات الفاضلات العالمات المؤمنات وقد ألّفت:

١- صراع من واقع الحياة.

٢- الحالة الضائعة.

٣- الفضيلة تنتصر.

٤- ذكريات على تلال مكة.

٥- المرأة مع النبي.

٦- كلمة ودعوة.

٧- ليتني كنت اعلم.

٨- امرأتان ورجل.

٩- لقاء في المستشفى.

١٠- الباحثة عن الحقيقة.

١١- بطولة المرأة المسلمة.

وقد اعتقلها حزب البعث الغاشم العميل بُعيد آخر اعتقال لأخيها الشهيد، واغتالوها بأيدي خبيثة خائنة. اسأل الله تعالى أن يسلطنا على هذه الزمرة الكافرة كي نروي الارض بدمائهم ونأخذ بشارتنا ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله. والله لو سُقيت الارض بدمائهم جميعاً لما ساوى ذلك قلامة من ظفر ابراهيم 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 التقية الزاهدة بنت المرحوم آية الله الشيخ عبد الحسين آل ياسين، وكان أبوها وأخوتها جميعاً من الأيات العظام ومن أكابر العلماء الاعلام رضوان الله عليهم اجمعين: فأبوها هو آية الله الشيخ عبدالحسين آل ياسين أحد أعظم فقهاء عصره المعروف بالزهد والعبادة والتقوى. ولد في الكاظمية وترتب في كنف جده المرحوم آية الله الشيخ محمد حسن آل ياسين الذي كان من مفاخر علماء الشيعة والذي امضى الإمام صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه نيابته عنه على ماورد في قصة 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 الدينية في العراق بعد وفاة الشيخ العلامة الأنصاري، كان المرجع العام لأهل بغداد ونواحيها وأكثر البلاد في التقليد وكان المعروف بالفضل، له رسالة وكتب...».

والمرحوم الشيخ عبدالحسين آل ياسين قد هاجر من الكاظمية الى سامراء وتلمذ على يد المجتهد الشيرازي. وبعد أن توفي جده الشيخ محمد حسن انتقلت إليه زعامة الشيعة في بغداد والكاظمية، ثم هاجر إلى كربلاء وتلمذ على يد المرحوم السيد اسماعيل الصدر وصل إلى مرتبة عالية من الاجتهاد، وعاد الى الكاظمية وأصبح من مراجع الشيعة في التقليد، وتوفي في ١٨/ صفر/ ١٣٥١ هـ في الكاظمية ودفن في النجف الأشرف في مقبرة آل ياسين. اما اخوتها فهم:

١- آية الله العظمى شيخ الفقهاء والمجتهدين الشيخ محمد رضا آل ياسين، كان أستاذاً ومرجعاً في عصره في النجف الأشرف، توفي في سنة ١٣٧٠ هـ ودفن في مقبرة آل ياسين.

- ٢- المرحوم الامام المجاهد الشيخ راضي آل ياسين كان من أكابر علماء الإمامية في الكاظمية وهو صاحب تأليفات كثيرة منها كتاب صلح الحسن .
- ٣- المرحوم آية الله الورع التقي الشيخ مرتضى آل ياسين كان من أكابر علماء الإمامية و مرجعاً للتقليد في النجف الأشرف .

آية الله العظمى الشهيد الصدر

هو العلم العلامة، مفخرة عصره، وأعجوبة دهره، نابغة الزمان، ومعجزة القرن، حامي بيضة الدين، ومأحي آثار المفسدين، فقيه أصولي، فيلسوف إسلامي، كان مرجعاً من مراجع المسلمين في النجف الأشرف فجر الثورة الإسلامية في العراق وقادها حتى استشهد.

ولد في ٢٥/ذي العقدة/١٣٥٣ الهجرية القمرية في الكاظمية، وتربى من بعد وفاة والده في كنف والدته وأخيه السيد اسماعيل الصدر.

كانت تبدو عليه من أوائل الصبا علائم النبوغ وآثار الذكاء.

و مما يحكى عن أيام طفولته وصباه في المدرسة الابتدائية ما كتبه محمد علي الخليلي حاكياً قصته مع شهيدنا أيام كانا طالبين في مدرسة منتدى النشر الابتدائية. واليك نصّه الذي لم ينشر حتى الآن:

«كانت تجمعنا به مدرسة واحدة ويفرقنا فارق السن والمرحلة الدراسية إذ كان حينها في الصف الثالث الابتدائي. أمّا أنا فكنت في السنة النهائية من هذه المرحلة الدراسية.

وطبيعي - وللأمرين المذكورين - أن لا يكون اتصال مباشر، وعلى الرغم من ذلك فقد كان موضع اهتمامنا ومحط انظارنا نحن تلاميذ المدرسة صغاراً وكباراً، كما كان موضع تقدير واحترام معلميه، وأكثر ما كان يلفت نظرنا هو

اهتمام المعلمين به دون استثناء، فقد كانت له شخصية تفرض وجودها و سلوكي يملك على احترامه والنظر إليه نظرة تختلف عن نظرتك لبقية زملائه .

كنا نعرف عنه أنه مفرط في الذكاء ومتقدم في دروسه تقدماً يبرز فيه زملاءه كثيراً أو ندر نظيره . وما طرق اسماعنا أن هناك تلميذاً في المدارس الأخرى يبلغ بعض ما يبلغه من فطنة وذكاء، لذا اتخذ معلموه نموذجاً للطلاب المجتهد والمؤدب والمطيع . فما من درس يمر بنا إلّا وكان حديث المعلم عنه يطفئ على ما يلقننا من مادة، وكان ذلك يزيدنا احتراماً له وإعجاباً به، حتّى أخذ بعض الطلبة يجهد نفسه في تقليده في مشيته وفي حديثه وفي جلوسه في الصف لينال ما يناله من احترام وإعجاب، وقد بلغ احترام زملائه له وجميع تلاميذ المدرسة احترامهم لمعلميهم إن لم يتعداه أحياناً . فهم يتهيئون للحدث إليه إلّا إذا شعروا برغبة منه في الحديث وإلّا أن يكون هو البادئ في الحديث .

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

وما زاد تعرف الناس عليه هويامه بالقاء الخطب والقصائد التي كان يهينوها له معلّمه المتمكّنون من اللغة العربيّة في المواكب الحسينية 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 ويبدو وكأنّه يرتجل مسترسلاً دون توقف أو تلكؤ وقد تعجب أيها القارئ أن فترة حفظه لها لا تتجاوز مسيرة الموكب من المدرسة إلى الصحن الشريف، وكثيراً ما كنت أسمع أنا وغيري من الطلاب كلمات الاستحسان والتعجب والتشجيع من قبل الناس المحتشدين حول موكب مدرستنا (مدرسة منتدى النشر في الكاظميّة)، وقد أعطى -وهو في هذه السن- 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 تحشدهم يزداد إذا كان هو الخطيب في ذلك اليوم. وأما إذا كان غيره ينفذ عن الموكب الكثيرون منهم، فقد كان للاقائه حلاوة وتأثير غريب في نفوس الجماهير يزيده روعةً صغرسته. في تلك السنين القليلة عرفنا باقر الصدر- وليتها كانت تطول- وعرفه الناس الذين يقصدون الكاظمية من بغداد وضواحيها لحضور الموكب والمجالس الحسينية.

وإننا زملاؤه في المدرسة عرفناه أكثر في مواقفه هذه، وعرفناه طالباً مثالياً في سلوكه وفي جميع تصرفاته. وما أتذكر أنه كان له حُسنٌ من الطلاب، بل كان حُبهم له يطفئ على كل شيء يتوَدَّدون ويتقَرَّبون منه، وذلك بسبب سلوكه العقلاني معهم وإضفاء حبه وحنانه على من هو أصغر منه واحترامه لمن هو أكبر منه، وكنا نشعر- وإن كبرناه سنوات- لقد كان والله معجزة وآية من آيات خلق الله، ولا أجدي مبالغاً مهما قلت عنه وأطنبت في امتداحه والثناء عليه وتعداد حسناته وصفاته التي لم نجد نظيراً لها في سموها لدى غيره من كل تلامذة المدارس.

كان ينتحي زاوية من زوايا المدرسة انفرد هو بها ولم يقربها غيره احتراماً له، وذلك في كل استراحة بعد كل محاضرة في الصف، وكان يلتف حوله في تلك الزاوية عدد من اترابه التلاميذ ورفاق صفه أو من الصفوف الأعلى. كنا نراقب هذا الاجتماع ونرقبه وهو يتحدث إلى المحيطين وكلهم اصغاء له، يتحدث إليهم بهدوء، ويلقاه هدوء، ويغظيه سكون، والكل صاغون إلى حديثه، ساهون مسحورون، وقد اثارنا فضولنا هذه الحالة وهذا الاجتماع، فهممنا عدة مرات لأن ننضم إليهم ولكن فارق السن- كما قلنا- كان يحول بين رغبتنا وبين تحقيقها. وجاء ذلك الذي لم أنسه ولن أنساه، كان يوماً جديداً لم يمر بنا مثله حين طغت علينا غريزة حب الاطلاع فاندفعنا- وكأنا مقادون- إلى حيث يعقد اجتماعه، وانضممنا إلى الشلة التي كانت تحيط به، وقد كانت خطواتنا هذه مفاجأة له، سكنت عندها قليلاً عن الحديث، وبعد أن ألقى علينا نظرات فاحصة - كأنه كان يريد أن يقول لنا هل استمر في الحديث؟- وبعدها

راح يواصل حديثه، حديث لم نألفه من قبل، فلا هو توضيح وشرح لما نأخذ من دروس عن اساتذتنا. فقد كان حديثاً تتخلّله عبارات هي بالنسبة لنا غير مفهومة أو صعب فهمها، ولأول مرة سمعنا فيها كلمة الماركسية، والأمبريالية، والديا لكتيكية، والانتهازية، وكلمات أخرى أظنها كانت تعني اساء لفلاسفة وعلماء وشخصيات لم يحضرني منها سوى اسم (فيكتور هوغو) و(غوته) وغابت عني اكثرها، إذ مرّ عليها زمن طويل قارب الأربعين عاماً، ولأتتها كلمات كانت في حينها يصعب علينا نطقها وتلفظها، كانت غريبة علينا جداً ولم نسمع بها أو يمثلها من الأسماء في كتبنا المدرسية ولم نقرأ فيها إلا (أديسون) و(نيوتن) وغيرهما ممّن درسنا عنهم وعن اكتشافاتهم واختراعاتهم.

لقد كان يهيم في حديثه ويسبح في بحر من الخيال والتسامي، أو يغوص في بحر لجي يلتقط منه العبارات والمعاني والأفكار.

لقد حملنا شوقنا إلى المعرفة أن نكرّر انضمامنا إلى مجموعته التي أطلق عليها اسم (الحوزة)، وكلّنا نرغب رغبة ملحة في أن نفهم ما يتحدث به. ونحن لاندرى هل أنّ هؤلاء الصبية والأطفال المحيطين به يعون ويدركون ما يتحدث به إليهم ويفتّمون ذلك؟. وهذا ما كان يثير اهتمامنا بقدر ما كنّا نرغب في التزوّد من معارفه آنذاك والتي كنّا نراها اشياء جديدة علينا ولكن فيها متعة ولذة وإن لم ندرك اكثرها، وكنّا نستزيده فيزيد، ونطلب منه أن يعيد علينا ما حدّثنا به قبل يوم فيجيب دون أن يلتبس لنفسه عذراً أو يقابلنا برفض. فقد كان همّه كلّ همّه أن نفهم وأن نعي ما يحدّثنا وكأنّه نذر ساعات لعبه و سبهو -وهو بهذا السن- ليكون معلماً ومفقهاً، واصلنا حضورنا حوزته هذه حتّى كانت نهاية العام، وبدأت العطلة فافترقنا حيث التحقنا نحن في المدرسة المتوسطة، وبقي هو في مدرسته قليلاً حتّى علمنا أنّه تركها لينصرف إلى الدرس.

كانت أياماً مضيئة وجميلة، وكانت حلماً حلواً مؤثراً أخذنا فيها عنه أشياء كثيرة ساعدتنا على أن نتفهم ما نقرأ من كتب غير كتبنا المدرسية،

كتب كان يزودنا بها هو أحياناً كلما التقى واحداً منا، و قليلاً ما كنا نلتقيه إلا في داره حيث كنا نجده مكتباً على قراءة كتب لانعرف حتى أسماءها، و كتب كنا نقتنيها من المكتبات او نستعيرها من الأصدقاء زملاء المدرسة أو من المكتبات العامة بإشارة و توجيه منه . و كنا نهتم بكل كتاب ينصحنا بقراءته، و إن غمض علينا شئ منه كان يعيننا على فهمه بكل سرور و رحابة صدورهم ممن غير مانّ.

كانت لنا معه أيام حلوة سعيدة عادت علينا بعد ذلك بمرارة لانتحرحها ولا نتحمل مرارتها، فقد رحل عنا شهيدنا، اغتالته فئة ضالة باغية و تركنا إلى حيث يرتع في نعيم دائم و سعادة أبدية، و بقينا بعده غرقى في شقاء ما مثله شقاء و حياة مليئة بالقسوة و الظلم و الإرهاب، و صارت سنوات تلك الطفولة البريئة المرحاة أياماً قاسية إلا أنه ترك فينا وعياً و معرفة أعانتنا على أن نزيدها و نبلغ بها حداً نتفهم فيه كل شئ في الحياة.

تلك كانت ايام طفولتنا و صبانا مع ذلك المعلم (الصدر) المليء بالعلم و هو طفل و قد تغذينا في حوزته و نحن أطفال».

انتهى ما كتبه محمد علي الخليلي عن أيام طفولة الأستاذ الشهيد في المدرسة الابتدائية.

أما ما جاء فيه من (أنه - رحمه الله - كان يحفظ الخطب التي كان يهَيِّئها له معلّمه فيلقى الكلمة في المناسبة عن ظهر قلب و يبدو وكأنه يرتجل مسترسلاً دون توقّف أو تلكؤ) فهذا قد يكون صحيحاً ولكن الذي حدّثني به الأستاذ الشهيد (رحمه الله) أنه كان في أيام صباه يُنشد خطباً على الناس في المناسبات. و لا تنافي بين هذا وذاك فلعلّه كان أحياناً كهذا و أحياناً أخرى كذاك .

و قبل أن نمضي في درس حياة استاذنا الشهيد لكي نرى ماذا كان بعد خروجه من المدرسة نقرأ مقطعاً آخر من الحديث عن حياته في داخل المدرسة الابتدائية منقولاً عن أحد اساتذة المدرسة فقد نشر في مجلة صوت الأمة العدد (١٣) للسنة الثانية / رجب / ١٤٠١ هـ مقال لشخص تحت إسم (ابو براء) و هذا نصه:

«شاءت الصدفة أن أتخذ لي مكاناً الى جانبه في أحد المجالس التأبينية التي اقيمت تخليداً لذكرى الشهيد الصدر. وفي التفاتة متي إليه غير مقصودة وجدت عليه أمارات الألم والحزن الشديدين، أمارات لم أجدها ترتسم على وجوه الآخرين بل لأغالي إذا قلت: كانت عليه سياء الشكل ولم ينتبه إلى التفاتي، فقد كان ساهياً منصرفاً عن كل ما هو حوله ومثبتاً عينيه على صورة للشهيد الصدر كانت معلقة أمامه، وهو يصدر الآهة إثر الآهة، ويجذب الحسرة تلو الحسرة، وبين كل لحظة وأخرى تنحدر من عينيه دمعتان كان يكفكفهما بمنديل يحمله بيده، كان يبكي ويتألم بصمت. وقد لفت نظري كثيراً رغم أن كل من كانوا في الحفل اغرقتهم فاجعة الذكرى بالآلامها وأشجانها وربما علاصوت غيب من هنا أو هناك لبيت شعر من قصيده شاعر، أو لعبارة من كلمة خطيب تشير في النفوس شجاها وتحرك عواطفها وأحاسيسها الإلهذا، فما سمعت منه إلا الآهات والتنهدات والآثات الخفية.

إن كل الذين كانوا في الحفل أو جلّهم يعرفون الصدر إماماً عن كتب أو من خلال جهاده في سبيل إعلاء كلمة الحق، اذن لابد أن يكون لهذا شأن آخر، هكذا قدّرت وقد أصاب تقديري فسأله وقطعت عليه وجوهه وشروء فكره، وقد جاء سؤالي كمتنفّس له وداع إلى بث ما في جنبيه من ألم دفين وحزن كمين، ويبدو أنه عرفني واطمأنّ اليّ، فراح يحدثني وبنبرات تقطعها الآهات والحسرات.

قال بعد تنهدة عميقة: إنّ علاقتي بالفقيد علاقة الأخ الكبير بأخيه الصغير الوحيد كان ذلك في السنوات الأخيرة من الأربعينات يوم كان طالباً في المراحل الأولى من الدراسة الابتدائية، وكنت معلماً في المدرسة التي كان يتعلّم بها وهي مدرسة منتدّى النشر الدينية الابتدائية في الكاظمية، وقد رأيت أنّ هذا التلميذ يوليه المدير عناية خاصة ويرعاه رعاية يشوبها الاحترام والتقدير، فعجبت في بادئ الأمر لذلك، وأخيراً اتفصح لي بأن هذه العناية لم يكن مبعثها لأنّه ينتمي لعائلة كريمة الحسب عُرف كثير من افرادها واشتهروا بالعلم والتقوى والورع، أولأنّه يتيم فقد أباه وهو بعد صغير لم يبلغ الحلم. ولكنّ

عنايته كانت موجهة إليه لأسباب أخرى . فأحببت أن أتعرف أكثر على هذا الطفل سيّما وأنّي حديث عهد بالعمل في المدرسة المذكورة . وشاءت الصدفة أن أنفرد بالسيد المدير فاستوضح منه عمّا كان يشغل تفكيري بشأن هذا الطفل فأجابني : أرجو أن ترعاه كما يرعاه زملاؤك من الهيئة التدريسية ، فقد سبق وأوصيتهم به خيراً لأنني أتوسّم فيه أن يكون له مستقبل كبير باعث على التفاخر والاعتزاز بما يقوم به وبالدرجة العلمية التي أترقّب أنّه سيصلها ويبلغها ، فرحت أرقّب هذا الطفل عن كثب ، فأقربه إليّ وأتحدث معه كلّما سنحت الفرصة مظهرًا إليه حتي وودي للذين نُميا مع الأيّام بل الساعات ، فصارعبتاً لي متعلّقاً بي لا يفارقني في الصفّ أثناء الدرس أو بعده أثناء فترة الاستراحة . وقد كان طفلاً يحمل أحلام الرجال ويتحلّى بوقار الشيوخ ، وجدت فيه نبوغاً عجبياً وذكاءً مفرطاً يدفعانك على الاعتزاز به ويرغمانك على احترامه وتقديره ، كما شهدت كل المدرسين ايضاً يكتون له هذا الاحترام وهذا التقدير . لقد كان كل ما يدرس في هذه المدرسة من كافّة العلوم دون مستواه العقلي والفكري ، كان شغوفاً بالقراءة محباً لتوسيع دائرة معرفته ساعياً بجيد إلى تنمية مداركه ومواهبه الفذة . لا تقع عيناه على كتاب إلّا وقرأه وفقه ما يحتويه في حين يعزّ فهمه على كثير ممّن أنهوا المرحلة الثانوية . ما طرق سمعه اسم كتاب في أدب أو علم أو اقتصاد أو تاريخ إلّا وسعى إلى طلبه . كان يقرأ كلّ شيء . وقد حدّثني أحد الزملاء ممّن كان لديهم إمام بالماركسية واطلاع على كثير من الكتب التي كتبت فيها قائلاً لي : لقد جاء في يوماً مُبدياً رغبته في أن يقرأ بعض الكتب الماركسية ونظرياتها ليطلع على مكنونات هذه النظرية ، تردّدت في بادئ الأمر عن ارشاده إلى ذلك لأنّه طفل ، وخشيت أن تتشبع أفكاره بالماركسية ونظرياتها . وبعد إلحاح منه شديد ولما كنت لأحب ردّ طلبه أرشدته إلى بعض المجلّات والكتب المبسطة في كتابتها عن الماركسية وفي عرضها لها . وقد أخذت على عاتقي تهيئة ما تيسّر لي من هذه المجلّات والكتب وهي نادرة وعزيزة لأنها كانت آنذاك من الكتب المحرم بيعها في المكتبات . وبعد أن تسلّمها منّي تهلّل وجهه فرحاً ثم أعادها إليّ بعد أن قرأها مكرراً

طلبه أن أجده كتبا أكثر موضوعية وأعمق شرحاً وعرضاً لآراء الماركسية، فبيأت له ما طلب و كنت أظنّ أنّه سوف لا يفقه منها شيئاً لأنني أنا نفسي رغم مطالعاتي الكثيرة في هذا الموضوع أجد أحيانا صعوبة في فهمها. وبعد مدة اسبوع واحد أعادها إليّ و طلب غيرها، وأضاف المدرس قائلاً: احببت أن أعرف ما الذي استفاده هذا الطفل من قراءته لهذه الكتب وإذا به يدخل في شرح الماركسية طولاً وعرضاً، فاخذت عن شرحه لها كل ما غمض عليّ معناه عند قراءتي لها، فعجبت لهذا الطفل المعجزة وهولما يزل في المرحلة الثالثة من الدراسة الابتدائية. وقد زاد في اطمئنانني عندما راح يشرح لي أنّه كان يأتي على مناقشة كل رأي على حدة مناقشة العالم المتبحر في العلم فاطمأنت بأنه لم يتأثر بالماركسية مطلقاً، و أنّه كان يقرأها كناقٍ لا كدارسٍ لها. وحديثي عنه مدرّس اللغة فقال: والله لولا الأنظمة والقوانين ولو كانت هناك حكومة تقدر النبوغ والكفاءة لمنحته الشهادة الثانوية بأعلى الدرجات، وفتحت له أبواب الكليات ليختار منها ما يشاء وكفيته امر الذهاب الى المدرسة والعودة منها إلى البيت، إنّ إمامه بعلوم اللغة العربية يفوق حدّ التصوّر لطفل في سنّه و كم من مرة جعلني أفأ أمامه محرجاً لأحير جواباً فأضطر أن أوّجل الجواب على سؤاله إلى يوم آخر لئلا أكون في موضع العاجز عن الجواب أمام تلامذتي وقال هذا الشئ عينه مدرّس الدين وأضاف إنه يصلح أن يكون مدرّساً للدين و اصوله. وقال كذلك مدرّسو العلوم الأخرى مبدين دهشتهم وحيرتهم في نبوغ هذا الطفل ومستواه خائفين أن يقتله ذكاؤه.

كان (رحمه الله) أوّل من يدخل الصفّ وآخر من يخرج منه و كان كلّ إصغاء وانتباه 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 أو طفنى عليه العجب بنفسه أو تعالّى على زملائه التلاميذ ممّا عنده من علم ومعرفة. كان مؤدّباً جدّاً يحترم معلّميه وزملاءه ويفرض احترامه على الجميع و كثيراً ما كتنا نفتقده متغيّباً لشهر أو حواليه من المدرسة ثم إذا به يحضر عند الامتحان فيؤدّيه فينال الدرجة العليا ولو كانت هناك درجة

أعلى لاستحقاقها بمجدارة. وكنا عند تغيّبه نستفهم من الإدارة عن السبب، فيكون الجواب الذي اعتدناه: إنه يحضر دروساً خاصة تشغله عن حضور المدرسة كنا نختاره وخاصة مدرس الدروس الدينية في درس الصلاة إماماً يؤم زملاءه في الصلاة فكان والله جديراً بها يؤدّيها بخشوع العابد الزاهد المتوجّه إلى ربه العليّ الكريم. وكان يُختار من بين طلاب كل المدرسة لإلقاء القصائد والكلمات في الصحن الكاظمي الشريف منذ كان في الصف الثاني الابتدائي، وذلك في موكب العزاء الذي اعتادت المدرسة أن تنظّمه كلّ عام. وليس عجباً 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 اللحن حتى إذا قرئت له ملحونة.

كان شعلة ذكاء وقذوة أدب ومثال خلق قوم ونفس مستقيمة. مافاه والله بحياته في المدرسة بكلمة إلا وبعثت في نفس سامعها النشوة والحبور، وما التقت عيناه لفرط خجله مرة عيني أحد مدرّسيه، فهو لا يحدث إلا ورأسه منحني وعيناه مسبلتان. أحببته طفلاً صغيراً بريئاً واجللت فيه شيخاً كبيراً لما ألّم به من علم ومعرفة حتى أنني قلت له ذات يوم: إنني أتوقع أن يأتي يوم ننهل فيه من علمك ومعرفتك ونهتدي بأفكارك وآرائك، فكان جوابه بكل أدب واحترام وقد علت وجهه حمرة الخجل: عفواً استاذ فأنا لأزال وسأبقى تلميذكم وتلميذ كلّ من أذبني وعلمني في هذه المدرسة وسأبقى تلميذكم المدين إليكم بتعليمي وتثقيفي.

ثم ختم الرجل حديثه بقوله: أتريدني بعد كلّ هذا أن لأحزن عليه حزن الثاقل. ولكنّ الذي يبعث لنا السلوى ويمكّننا من الصبر ويسري عن نفوسنا أنّه ترك لنا أسفاراً يحدثنا فيها. فهو اليوم في كلّ بيت من بيوتنا مقيم بين صفحات كتبه ومؤلفاته نخذه ومحدثنا عن آرائه وأفكاره العلمية الخالدة وصوره المطبوعة في قلوبنا. فرحمه الله وياليتنا كنا أوسنكون بركبه سائرين. وانهى الحديث بأهّة ودعة انحدرت من عينيه. «.

الان حان لنا أن نمضي مع حياة هذا الطالب كي نرى ماذا جرى بعد

خروجه من المدرسة الابتدائية.

ونعود هنا مرة أخرى الى ما استفدناه من رسالة المرحوم السيد عبدالغني الاردبيلي (قدس سره):

قرأ - رحمه الله - في الحادية عشرة من عمره المنطق وكتب رسالة في المنطق يعترض فيها باعتراضات على بعض الكتب المنطقية.

وقد قرأ أكثر الأبحاث المسماة بالسطح العالي بلا استاذ.

وفي أوائل الثانية عشرة من عمره درس معالم الأصول على يد أخيه المرحوم السيد اسماعيل وكان من شدة ذكائه يعترض على صاحب المعالم بإيرادات وردت في الكفاية.

منها: إنه ورد في بحث الضد في كتاب المعالم الاستدلال على حرمة الضد بأن ترك أحدهما مقدمة 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 (١٣٦٥هـ) من الكاظمية إلى النجف الأشرف وتلمذ على يدي علّمين من اعلام النجف:

- ١- آية الله الشيخ محمدرضا آل ياسين رضوان الله عليه.
- ٢- آية الله السيد ابوالقاسم الخوئي الذي لازال يعيش في النجف الأشرف.
- وكان يحضر معه درس المرحوم آل ياسين ثلة من العلماء الأكابر أمثال:
- ١- آية الله الشيخ صدرا البادكوبي.
- ٢- وآية الله الشيخ عباس الرميثي.
- ٣- وآية الله الشيخ طاهر آل راضي.
- ٤- وحجة الاسلام والمسلمين السيد عبدالكريم عليخان.
- ٥- وحجة الاسلام والمسلمين السيد محمد باقر الشخص.
- ٦- وحجة الإسلام والمسلمين السيد اسماعيل الصدر.
- وآخرين من اهل الفضل والعلم.

وقد انتهى بحث الشيخ آل ياسين يوماً إلى مسألة أنَّ الحيوان هل يتنجس بعين النجس ويطهر بزوال العين أولا يتنجس بعين النجس فذكر الشيخ آل ياسين (رحمه الله): إن الشيخ الأنصاري - قدس - ذكر في كتاب الطهارة: إن هنا ثمرة في الفرق بين القولين تظهر بالتأمل. وقال الشيخ آل ياسين: إن استاذنا المرحوم السيد اسماعيل الصدر حينما انتهى بحثه إلى هذه المسألة طلب من تلاميذه أن يبينوا ثمرة الفرق بين القولين فبيّن له ثمرة في ذلك. وأنا الآن أطلب منكم أن تأتوا لي غداً بعد التفكير والتأمل بثمرة القولين.

فحضر شهيدنا الصدر في اليوم التالي قبل الآخرين لدى استاذة وقال: إني جئت بثمرة للقولين، فتعجب الشيخ آل ياسين من ذلك لأن صغرسه وقتئذ كان يوحى إلى الشيخ آل ياسين بأن حضوره مجلس الدرس ليس حضوراً اكتسابياً بالمعنى الحقيقي للكلمة وإنما هو حضور ترفيحي. فذكر شهيدنا الصدر مألديه من الثمرة ممّا أدهش الأستاذ آل ياسين لفرط ذكاء هذا التلميذ الصغير ونبوغه وقال له: أعد بيان الثمرة لدى حضور باقي الطلاب.

وحينما حضر الطلاب الآخرون طالبهم الشيخ الأستاذ بالثمرة، فلم يتكلم منهم أحد فيقول الشيخ: إن السيد محمد باقر الصدر أتى بثمرة للخلاف غير الثمرة التي نحن أتينابها إلى استاذنا. وهنا يبين شهيدنا الصدر مألديه من الثمرة ويشير إعجاب الحاضرين ويعرف من ذاك الحين لدى أكابر الحوزة العلمية بالذكاء والنبوغ العلمي.

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

وفي سنة ١٣٧٠ توفي الشيخ آل ياسين (رحمه الله). وعلّق المرحوم الشيخ عباس الرميثي بتعليقته على رسالة الشيخ آل ياسين المسماة ببلغة الراغبين، و لفرط اعتقاده وشدة إيمانه بذكاء شهيدنا الصدر ونبوغه طلب منه أن يحضر مجلس التحشية، فلبّى الشهيد دعوة استاذة واشترك في مجلس التحشية. وهو أيضاً كتب وقتئذٍ تعليقة على بلغة الراغبين. وكان يقول له الشيخ عباس الرميثي في ذاك التاريخ: إن التقليد عليك حرام.

وقد حضر شهيدنا الغالي من سنة ١٣٦٥ درس استاذة، آية الله الخوئي فقهاً واصولاً. وانتهى تحصيلاته الاصولية في سنة ١٣٧٨ والفقهية في سنة ١٣٧٩. وكانت مدة تحصيلاته العلمية من البداية إلى النهاية حوالي سبع عشرة سنة أو ثماني عشرة سنة. ولكن هذه المدة رغم قصرها زمناً كانت في واقعها مدة واسعة، حيث إن شهيدنا الصدر كان يستثمر من كل يوم ١٦ ساعة لتحصيل العلم، فن حين استيقاظه من النوم في اليوم السابق إلى ساعة النوم في اليوم اللاحق كان يلاحق المطالعة والتفكير عند قيامه وقعوده ومشيه.

بدأ شهيدنا الصدر بتدريس خارج الاصول في سنة ١٣٧٨ في يوم الثلاثاء ١٢/ج ٢ وانتهى الدورة الاولى في يوم الثلاثاء ١٢/ربيع الثاني/١٣٩١ وكانت آخر كلماته في البحث مايلي:

«وبهذا انتهى الكلام في هذا التنبيه وبه انتهى الكلام في مبحث التعادل والتراجع وبه انتهت هذه الدورة من علم الاصول».

وبدأ الشهيد بتدريس خارج الفقه على نهج العروة الوثقى في سنة ١٣٨١. إلى هنا انتهى ما استفدناه من رسالة المرحوم السيد عبدالغني الأردبيلي (رحمه الله).

ذكريات عن حياة شهيدنا الصدر

١- حدثني -رحمه الله- 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. إلّا أنّ الذي منعه عن ذلك أنّ جماعة العلماء أرادوا إجراء بعض التعديلات في الكتاب، وكانت تلك التعديلات غير صحيحة في رأي استاذنا الشهيد، ولم يكن يقبل باجرائها فيه، فاضطر أن يطبعه باسمه. قال -رحمه الله- 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. وأنا الآن أفكر أحياناً أنني لو كنت مطلعاً على ذلك، وعلى مدى تأثيره في إعلاء شأن مؤلفه لدى الناس، فهل كنت مستعداً لطبعه باسم جماعة العلماء وليس باسمي كما كنت مستعداً لذلك أولاً؟ وأكاد أبكي خشية أنني لو كنت مطلعاً على ذلك لم أكن استعدّ لطبعه بغير اسمي.

رحمك الله يا أبا جعفر وتهيئاً 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 ونعيمها من حلال أو حرام.

٢- انفصل احد طلابه عن درسه وعن خطه الفكري الاسلامي . ثم بدأ يشتمه وينال منه في غيابه امام الناس، وكان كثير من كلماته تصل الى مسامع استاذنا العظيم، وكنت ذات يوم جالساً بحضرة الشريفة فجرى الكلام عن هذا الطالب الذي ذكرناه فقال -رضوان الله عليه-: انا لازلت اعتقد بعدالة هذا الشخص وأن ما يصدر منه ناتج من خطأ في اعتقاده وليس ناتجاً من عدم مبالاته بالدين .

٣- ذكر (رحمه الله) ذات يوم لصفوة طلابه: إن ما تعارفت عليه الحوزة من الإقتصار على الفقه والأصول غير صحيح، ويجب عليكم أن تتثقفوا بمختلف الدراسات الإسلامية، وأمرهم بمباحثة كتاب فلسفتنا فيما بينهم، ف عقدوا بحثاً في بيتي الواقع وقتئذٍ في النجف الاشرف في الشارع الثاني مما كان يسمى بـ(الجديدة). وفي أول يوم شرعوا في المباحثة وجدنا طارقاً يطرق الباب ففتحت له الباب وإذا بأستاذنا الشهيد قد دخل وحضر المجلس وقال: إنني إنما حضرت الآن هذا المجلس لأنني اعتقد أنه لا يوجد الآن مجلس أفضل عند الله من مجلسكم هذا الذي تتباحثون فيه في المعارف الإسلامية، فأحببت أن أحضر هذا المجلس الذي هو أفضل المجالس عند الله .

هكذا كان يشوق طلابه ويرغبهم في تكميل أنفسهم في فهم المعارف الإسلامية، وهو الأب الرؤوف والعطوف الحنون على طلابه . فوالله إننا قد أئتمنا بفقد هذا الأب الكبير فلن الله من أئتمنا وفجع الأمة الإسلامية بقتل هذا الرجل العظيم، اللهم مرق الذين شاركوا في دمه الطاهر تمزيقاً واجعلهم طرائق قددا، وأرنا ذلهم في الدنيا قبل الآخرة وزدهم عذاباً فوق العذاب، إنك انت السميع المجيب .

٤- حضرت بحته في اوائل أيام تعرفي عليه في بحث الترتب، ولم يكن ذلك متي بنية الاستمرار وبعد إنهائه لبحث الترتب صممت على ترك الحضور لبعض المشاكل الحياتية والصحية التي كانت تمنعني من الاستمرار . فاطلع -رضوان الله عليه- على تصميمي هذا فطلب مني -رحمه الله- أن أعدل عن هذا التصميم . وأستمر في الحضور في بحته الشريف وقال: أنا أضمن لك أنك 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 تلك المشاكل المانعة، فاستأنفت مرة أخرى الحضور في بحته الشريف إلى أن قدر الله لي الهجرة إلى إيران. وحينما مضى على حضوري في بحته الشريف خمس سنين أو أكثر تشرفت بالحضور لدى الاستاذ ذات يوم وقلت له: أنت وعدتني بأني لو حضرت البحث خمس سنين سأكون مجتهداً. وها هو الحضور بهذا المقدار قد حصل ولم يحصل الاجتهاد. فاجابني -رضوان الله عليه- بأن مفهوم الاجتهاد قد تغير عندك فالاجتهاد بالمستوى المتعارف عليه في الحوزة العلمية قد حصل، ولكنك تريد الاجتهاد على مستوى هذا البحث.

٥- رأيت ذات ليلة في عالم الرؤيا أن نبياً من الانبياء قد حضر بحث استاذنا، وتشرفت بعد هذا ذات يوم بلقاء استاذنا الشهيد في بيته الذي كان واقعاً وقتئذ في شارع الخورنق وحكى له الرؤيا. فقال لي: إن تعبير هذه الرؤيا هو أنني 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 يحظر بالبال أنه ستأتي ظروف تؤذي إلى استشهاده.

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

٧- وقال أيضاً -رحمه الله-: إنني كنت أعيش في منتهى الفقر والفاقة، ولكنني كنت اشتغل منذ استيقاظي من النوم في كل يوم بطلب العلم، كنت أنسى كل شيء وكل حاجة معيشية إلى أن كنت أفاجم قبل العائلة بمطالبي بغذاء يقتاتون به و كنت أحتار عندئذ في امري.

٨- أدركت الأستاذ الشهيد فيما بعد أيام فقره وفاقة حينما كان مدرساً معروفاً في الحوزة العلمية في النجف الأشرف ومع ذلك كان يعاني من الضيق المالي، وكان يدرسنا في مقبرة آل ياسين في حر الصيف ولم تكن وسيلة تبريد في تلك المقبرة، ولم يكن يمتلك وسيلة تبريد في بيته. وكان المتعارف وقتئذ في

النجف الأشرف عدم وجود عطلة صيفية لطلاب الحوزة العلمية فكان الطلبة يدرسون حتّى في قلب الحرّ الشديد.

ولا أنسى أنّ المرحوم السيد عبدالغني الأردبيلي (رحمه الله) تشرف ذات يوم بخدمته في بيته الواقع في محلة العمارة فيما بعد الزقاق المستنبي (عقد السلام) وقال له: إنّ الحرّ شديد وطلابك يعانون من الحرّ في ساعة الدرس في مقبرة آل ياسين. فأذن لنا بشراء مبردة نضعها في المقبرة لتبريد الجو، ولي صديق من التركمان في شمال العراق من يتّاعى المبرّدات، وهو مستعد لتزويدكم بمبردة بسعر الكلفة، وهو سعريسير ويقسّط السعر عليكم أشهراً عديدة لا يأخذ منكم في كل شهر عدا دينارين. فسكت استاذنا الشهيد (رحمه الله) خجلاً وحياءً من أن يقول إنّ وضعي الإقتصادي لا يسمح بهذا. ولكن المرحوم السيّد عبدالغني اعتقد أنّ السكوت من الرضا فاستورد مبردة ووضعها في المقبرة ثم أخبر استاذنا الشهيد بما فعل، فرأيت وجه استاذنا قد تغير حيرة في كيفية دفع هذا المبلغ اليسير. إلّا أنّ المرحوم السيد عبدالغني (رحمه الله) لم ينتبه إلى ذلك. و على أيّ حال فقد التزم استاذنا الشهيد بدفع المبلغ. ولا اعرف كيف كان يؤتمن ما عليه إلّا 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 بحاجة إلى شيء من الحزم والخشونة من ناحية، وإلى اللين والنعمّة وإبراز العواطف من ناحية أخرى. وقد تعارف عندنا في العوائل أنّ الأب يقوم بالدور الأوّل والأم تقوم بالدور الثاني قال -رحمه الله-: ولكنتني اتفقت مع (ام مرام) على عكس ذلك فطلبت منها أن تقوم بدور الحزم والخشونة مع الأطفال لدى الحاجة كي أتمتخص أنا معهم في أسلوب العواطف واللين وإبراز الحبّ والحنان. وكان السبب في ذلك أنّه كان يرى نفسه أقدر على تربية أطفاله على العادات والمفاهيم الإسلامية، فكان يريد للأطفال أن لا يروا فيه عدا ظاهرة الحبّ والحنان كي يقوى تأثير ما يزرعه في نفوسهم من القيم والأفكار فلا بد أن تُملأ حاجتهم إلى الصلابة والخشونة

عن طريق الأم.

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

و كثيراً ما كان يصله -رحمه الله- من الحقوق الشرعية ما يصل عادة بيد المراجع ولكته (رحمه الله) قال إني فهِمْتُ ابنتي مرام أنَّ هذه الأموال الموجودة لدينا ليست ملكاً لنا، فكانت هذه الطفلة البريئة تقول أحياناً: إنَّ لدى والدي الأموال الكثيرة ولكنَّها ليست له، ذلك لكي لا تتربى على توقُّع الصرف الكثير في البيت بل تتربى على القناعة وعدم النظر إلى هذه الأموال كأَمْلاك شخصية .

١٠- في الفترة التي عيّنت حكومة البعث الغاشم ستّة أيّام لتفسير الإيرانيين بما فيهم طُلاب الحوزة العلميّة من النجف إلى إيران رأيت أحد طلبة العلوم الدينيّة في النجف الأشرف مودّعاً لأستاذنا الشهيد، فرأيت الأستاذ يبكي في حالة وداعه إياه بكاء الشكلي رغم أنّه كان يعرف أنَّ هذا الرجل يُعدّ في صفوف المناوئين له

١١- و بعد تلك الأيّام حدّثني الأستاذ (رحمه الله) ذات يوم فقال إنَّني أتصور أنَّ الأُمّة مبتلاة اليوم بالمرض الذي كانت مبتلاة به في زمن الحسين عليه السلام، وهو مرض فقدان الإرادة، فالأُمّة تعرف حزب البعث والرجال الحاكمين في العراق ولا تشك في فسقهم وفجورهم وطغيانهم وكفرهم وظلمهم للعباد ولكنَّها فقدت قوة الإرادة التي بها يجب أن تصول وتجاهد في سبيل الله إلى أن تسقط هذه الزمرة الكافرة عن منصب الحكم وترفع كابوس هذا الظلم عن نفسها . وعلينا أن نعالج هذا المرض كي تدب حياة الإرادة في عروق هذه الأُمّة الميتة وذلك بما عالج به الإمام الحسين (ع) عرض فقدان الإرادة في نفوس الأُمّة وقتئذٍ، وهو التضحية الكبيرة التي هزّ بها المشاعر وأعاد

بها الحياة إلى الأمة إلى أن انتهى الأمر بهذا السبب إلى سقوط دولة بني أمية. فعلينا أن نصحي بنفوسنا في سبيل الله ونبذل دماءنا بكل سخاء في سبيل نصرة الدين الحنيف. والحظفة التي أرى ضرورة تطبيقها اليوم هي أن أجمع ثلثة من طلابي ومن صفوة أصحابي الذين يؤمنون بما أقول ويستعدون للفداء ونذهب جميعاً إلى الصحن الشريف متحالفين فيما بيننا على أن لانخرج من الصحن أحياء. وأنا أقوم خطيباً فيما بينهم ضد الحكم القائم ويدعمني الثلثة الطيبة الملتفة من حولي، ونثور بوجه الظلم والطغيان فسيجابهننا جمع من الزمرة الطاغية ونحن نعارضهم (ولعله قال: ونحمل السلاح) إلى أن يضطروا إلى قتلنا جميعاً في الصحن الشريف. وسأستثني ثلثة من أصحابي عن الإشتراك في هذه المعركة كي يبقوا أحياء من بعدي ويستثمروا الجو الذي سيحصل نتيجة لهذه التضحية والفداء.

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

الشرط الأول- أن يوجد في الحوزة العلمية مستوى من التقبل لعمل من هذا القبيل. أمالو أطبقت الحوزة العلمية على بطلان هذا العمل وكونه عملاً جنونياً أو مخالفاً لتقوية واجبة، فسوف يفقد هذا العمل أثره في نفوس الأمة ولا يوفي ثماره المطلوبة.

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

فلا بد من الفحص عن مدى تواجد هذين الشرطين: أمّا عن الشرط الأول فصنم الاستاذ (رحمه الله) على أن يبعث رسولاً إلى أحد علماء الحوزة العلمية لحس النبض ليعرض عليه هذه الفكرة ويستفسره عن مدى صحتها وبهذا الأسلوب سيعرف رأي عالم من العلماء كنموذج لرأي يتواجد في الحوزة العلمية. وقد اختار (رحمه الله) بهذا الصدد إرسال سماحة الشيخ محمد مهدي الآصفي (حفظه الله) إلى أحد العلماء، وأرسله بالفعل إلى أحدهم كي يعرض الفكرة عليه ويعرف رأيه، ثم عاد الشيخ إلى بيت أستاذنا الشهيد وأخبر الأستاذ بأنه ذهب إلى ذلك العالم في مجلسه ولكنّه لم يعرض عليه الفكرة

وكان السبب في ذلك أنه حينما دخل المجلس رأى أن هذا الشخص مع الملتفين حوله قد سادهم جو من الرعب والإنهيار الكامل نتيجة قيام الحكومة البعثية بتفسير طلبية الحوزة العلمية، ولا توجد أرضية لعرض مثل هذه الفكرة عليه إطلاقاً.

وأما عن الشرط الثاني فرأى أستاذنا الشهيد (رحمه الله) أن المرجع الوحيد الذي يترقب بشأنه أن يوافق على فكرة من هذا القبيل هو الإمام الخميني - دام ظله - الذي كان يعيش وقتئذٍ في النجف الأشرف فلا يصح أن يكون هذا العمل من دون استشارته، فذهب هو - رضوان الله عليه - إلى بيت السيد الإمام وعرض عليه الفكرة مستفسراً عن مدى صحتها، فبدا على وجه الإمام (دام ظله) التألم وأجاب على السؤال بكلمة (لا أدري). وكانت هذه الكلمة تعني أن السيد الإمام دام ظله كان يحتمل أن تكون الخسارة التي ستوجه إلى الأمة من جراء فقد هذا الوجود العظيم أكبر مما قد تترتب على هذا العمل من الفائدة. وبهذا وذاك تبين أن الشرطين مفقودان فعُد أستاذنا الشهيد (رحمه الله) عن فكرته وكان تاريخ هذه القصة بحدود سنة ١٣٩٠ أو ١٣٩١ هـ.

١٢ - كان الأستاذ الشهيد (رحمه الله) يصلي في الحسينية الشوشترية صلاة الجماعة إماماً. فاتفق ذات يوم أنه غاب عن صلاة الجماعة لعذرله، فطلب جمع من المؤمنين من السيد محمد الصدر ابن المرحوم السيد محمد صادق الصدر أن يؤم الناس في ذلك اليوم بدلاً عن الأستاذ، فاستجاب السيد محمد الصدر لطلب المؤمنين (وهو من حفدة عم الشهيد الصدر ومن تلامذته، وكان معروفاً بالزهد والورع والتقوى) فصلى الناس خلفه جماعة ثم اطلع أستاذنا الشهيد (رحمه الله) على ذلك، فبان عليه الأذى ومنع السيد محمد الصدر عن أن يتكرر منه هذا العمل. وكان السبب في ذلك رغم علمه بأن حفيد عمه أهل ومحل لإمامة الجماعة - أنه تعارف لدى قسم من أئمة الجماعة الاستعانة في غيابهم بنائب عنهم يُختار من أقربائهم أو أصحابهم لالئكة موضوعية بل لأنه من أقربائه أو أصحابه فقد يحمل ما وقع من صلاة حفيد العم في نظر الناس غير المطلعين على حقيقة الأمر على هذا الحمل، بينما لابد من كسر هذه العادة

وحصر إمامة الجماعة في إطار موضوعي صحيح وتحت مقياس دقيق تلحظ فيه مصالح الإسلام والمسلمين زائداً على الشرائط الاولية الفقهية لإمامة الجماعة، فلهذا منع حفيد العم عن هذا العمل رغم علمه بتواجد الشرائط والمصالح فيه مادام العمل قابلاً في نظر الناس للتفسير غير الصحيح.

١٣- حدثني الأستاذ (رحمه الله) أنه كان في فترة من الزمن في أيام طلبه للعلم يتشرف يومياً ساعة من الزمن إلى الحرم الشريف بغرض أن يفكر في تلك الساعة في المطالب العلمية ويستلهم من بركات الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام). ثم قطع هذه العادة ولم يكن أحد مطلعاً عليها وإذا بامرأة في بيت الأستاذ ولعلها والدته الكريمة (الشك مني وليس من الأستاذ) رأت في عالم الرؤيا أمير المؤمنين عليه السلام يقول لها ما مضمونه: قولي لباقر لماذا ترك درسه الذي كان يتلمذه لدينا؟!.

١٤- رأى أحد طلابه ذات يوم في عالم الرؤيا أنه يمشي هو وزميل آخره من طلاب السيد الشهيد بخدمة الأستاذ في طريقهم إلى مقصد ما، وإذا بحيوانات مفترسة هجموا على السيد الشهيد كي يقطعوه فقر الزميلان من بين يديه وجاء ناس آخرون التفوا حول الأستاذ كي يجموه من تلك السباع فحدث هذا الطالب بعد ذلك أستاذنا الشهيد برؤياه فقال له الأستاذ: إنَّ تعبير رؤياك أنكما ستنفصلان وتبتعدان عني، ويأتي ناس آخرون يلتفون حولي ويكونون رفاقي في الطريق. وكان هذا الكلام غريباً على مسامع ذاك الطالب لأنَّه وزميله كانا آنذاك من أشدَّ الملتصقين بوضع الأستاذ ولكن ما مضت الأيام والليالي إلا وابتعدا عن الأستاذ (أحدهما بالسفر والآخر بترك الدرس رغم وجوده في النجف).

١٥- سألت الأستاذ -رحمه الله- ذات يوم عن أنه هل قلَّد في حياته عالماً من العلماء أولاً؟ فأجاب -رضوان الله عليه- بأنِّي قلَّدت قبل بلوغي سنِّ التكليف المرحوم الشيخ محمدرضا آل ياسين، أمّا من حين البلوغ فلم أقلِّد أحداً. ولا أذكر أنه قال: كنت من حين البلوغ أعمل برأيي أو قال: كنت بين العمل بالاحتياط والعمل بالرأي.

١٦- حدثني -رضوان الله عليه- بعد رجوع المرحوم آية الله العظمى السيد الحكيم من لندن (اذ كان ذهب إلى لندن في أواخر حياته للعلاج): أنه رأى ذات يوم آية الله الحكيم قبل مرضه في حرم الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) فألهم استاذنا رضوان الله عليه بأن هذه آخر رؤية له للسيد الحكيم وسوف لن يتوفق لرؤيته مرة أخرى إلى أن يتوفى السيد الحكيم. وبعد ذلك بأيام قلائل تمرض السيد (رحمه الله) واستمر به المرض إلى أن ذهبوا به إلى لندن للعلاج ولم يشف من مرضه. وحينما رجع السيد من لندن، وكان ينزل في مطار بغداد من درج الطائرة حاول أستاذنا (رحمه الله) أن يلقي نظرة على السيد الحكيم كي يراه ليثبت بذلك أن ما ألهم به كان وهماً لا قيمة له، فيأمل أن يشفى السيد من مرضه ويعيش صحيحاً سالماً إلا أنه لم يوفق الاستاذ لرؤية السيد إلى أن توفي بنفس المرض -قدس الله روحه الزكية-.

١٧- زار زيد حيدر عضو القيادة القومية لحزب البعث السيد الشهيد -رحمه الله- ذات يوم بصحبة عبد الرزاق الحبوبي^١ وتكلم الأستاذ الشهيد (رحمه الله) معه في جملة من المؤاخذات على الدولة بالقدر الذي كانت الظروف تسمح بالكلام معه فيها، وكان يعتبر هذا في تلك الظروف موقفاً جريئاً من الأستاذ (قدس سره). وقد حضر المجلس ثلثة من طلاب السيد الشهيد وأصحابه، و كنت أنا أحد الحضار. ولكن بما أن طول الزمان أنساني أكثر مضامين ما دار في تلك الجلسة أكتب هنا ما كتبه أبو محمد (الشيخ عبد الحليم) حفظه الله، ولم يكن وقتئذ حاضراً في المجلس ولكن الأستاذ الشهيد (رحمه الله) قص له القصة. قال الشيخ عبد الحليم: «تحدث السيد الشهيد أمامي عن طبيعة الحديث الذي دار بينه وبين (زيد حيدر) وبحضور الحبوبي قال رحمه الله: دخلت الغرفة وكان فيها (زيد حيدر) وبعد دقائق دخل الحبوبي الغرفة فسلم عليّ وابتسم وكأنه كان مستحياً لأنه كان يصلي في الغرفة الثانية ويتظاهر بالخلج من تأخيرها إلى ذلك الوقت عصراً. وبدأت

(١) كان عبد الرزاق الحبوبي وقتئذ محافظ كربلاء أو قائم مقام النجف.

الحديث مع زيد بحضور الحبوبي و شرحت دور الحوزة العلمية والعلماء في تحريك الأمة وفي تربية الأمة، فعلماء الدين الشيعة يختلفون عن علماء المسيحية مثلاً، حيث إنّ الأمة مرتبطة بالعالم الشيعي، وبدأت بسرد الأحداث التاريخية التي تدلّ على دور العلماء، فثورة العشرين اختلط فيها دم العالم مع دم العامل والفلاح مع دم الأمة والشعب حيث قاد العلماء الثورة. والسيد شرف الدين (رحمه الله) قاوم الإستعمار الفرنسي في لبنان، وبعد ذلك تعرّض إلى حرق مكتبته و كتبه المخطوطة وغيرها، وكانت عصارة جهده وعصارة حياته وأعزّشي عنده (وكذلك على ما اذكر انه ذكر قصة التنبك) ثم عرجت على دور الحوزة العلمية في الوقت الحاضر، وذكرت له إنّ كثيراً من أبناء الشعب يراجعوني حول جواز أو حرمة التأخر عن الدوام الرسمي، فإذا أفتيت لهم بالجواز أو الحرمة فإنه يؤثر على الدولة، وكذلك يسألني الكثير من المقلّدين حول مسألة جواز سرقة أموال الدولة، فإذا أفتيت بالجواز فسوف يؤثر على الدولة... ثم بينت أنّ الدولة حالياً لا تتعاون مع العلماء حتّى في المسائل الشرعية فإنّ مذهباً كبيراً في بغداد غير موجه على القبلة، وماذا يضرّ الدولة إذا كان المذبح على القبلة، بينما إذا كان الذبح غير شرعي فسوف لن تُشترى كثير من اللحوم. يقول الشهيد وفي هذا المقطع من الحديث التفت الحبوبي قائلاً إنّي أتعجب أن يكون الذبح هنا غير شرعي علماً بأنّي عندما أسافر إلى الخارج أحاول الحصول على لحم مذبوح على الطريقة الإسلامية فكيف يكون ذبح العراق غير شرعي؟ وبعد ذلك 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 اذكر والله العالم» انتهى ما كتبه الشيخ عبدالحليم حفظه الله مع تغيير يسير في العبارة.

ومن جملة ما قاله الاستاذ الشهيد في حديثه مع زيد حيدر: إنّ الدولة لو ارادت أن تعرف اراء الشعب ونظرياته يجب أن يراجع العلماء فإنهم هم معدن اسرار الامة ومحط ثقفتهم وهم لسان الامة.

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

المقام العلمي الشامخ لأستاذنا الشهيد

تتميّز الأبحاث العلمية لأستاذنا الشهيد عن سائر الأبحاث العلميّة المألوفة بالدقة الفائقة والعمق الذي يقل نظيره من ناحية، وبالسعة والشمول لكل جوانب المسألة المبحوث عنها من ناحية أخرى، حتى أن الباحث الجديد لها قلّ ما يحصل على منفذ للتوسيع أو التعميق الزائدين على ما أتى به الأستاذ. إضافة إلى كل هذا، نرى من مميزات أستاذنا العلمية أن أبحاثه لم تقتصر على ما تعارفت عليه أبحاث العلماء في النجف الأشرف وقتئذٍ من الفقه والأصول، بل شملت سائر المرافق الفكرية الإسلامية كالفلسفة والاقتصاد والمنطق والأخلاق والتفسير والتاريخ، وفي كل مجال من هذه المجالات ترى بحثه مشتملاً على نفس الأمتيازات الملحوظين في أبحاثه الأصولية والفقهية من العمق والشمول.

ففي علم الأصول نستطيع أن نعتبر المرحلة التي وصل إليها مستوى البحث الأصولي على يد الأستاذ، عصرّاً رابعاً من أعصر العلم وتطوراتها التي مرّ بها علم الأصول على حدّ مصطلحات أستاذنا في كتاب (المعالم الجديدة للأصول) حيث قسم -رضوان الله عليه- الأعصر التي مرّ بها علم الأصول من المراحل التي بلغ التمايز التوعّي فيها بينها إلى ما ينبغي جعله حداً فاصلاً بين عصرين، قسمها إلى ثلاثة أعصر:

الأول- ما أسماه بالعصر التمهيدي قال: (وهو عصر البذور الأساسية لعلم الأصول ويبدأ هذا العصر بابن أبي عقيل وابن الجنيّد، وينتهي بظهور الشيخ الطوسي رحمه الله).

والثاني- ما أسماه بعصر العلم قال: (وهو العصر الذي اختمرت فيه تلك البذور وأثمرت، وتحددت معالم الفكر الأصولي وانعكست على مجالات البحث الفقهي في نطاق واسع. ورائد هذا العصر هو الشيخ الطوسي، ومن رجالاته الكبار ابن ادريس والمحقق الحلي والشهيد الأول وغيرهم من النوابع).

والثالث- ما أسماه بعصر الكمال العلمي قال: (وهو العصر الذي افتتحته في تاريخ العلم المدرسة الجديدة التي ظهرت في أواخر القرن الثاني عشر على يد الأستاذ الوحيد البهبهاني، وبدأت تبني للعلم عصره الثالث بما قدمته من جهود متضافرة في الميدانين الأصولي والفقهي).

ثم قسم -رضوان الله عليه- العصر الثالث من عصور علم الأصول إلى ثلاث مراحل بإمكانك 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، ولكل مرحلة رائدها وموجّتها، وعلى هذا الأساس نعتبر الشيخ الانصاري -قدس سره- المتوفى سنة (١٢٨١هـ) رائداً لأرقى مرحلة من مراحل العصر الثالث وهي المرحلة التي يتمثل فيها الفكر العلمي منذ أكثر من مائة سنة حتى اليوم).

وطبعاً، بين -رحمه الله- كل هذا بعد توضيح أنّ بذرة التفكير الأصولي وجدت لدى فقهاء أصحاب الأئمة عليهم السلام منذ أيام الصادقين عليهما السلام.

وأقول: لأن كان الفارق الكيفي بين بعض المراحل وبعض حيناً يعتبر طفرة وامتياز نوعياً في هوية البحث يجعلنا نصلح على ذلك بالأعصر المختلفة للعلم فحقاً إنّ علم الأصول قد مرّ على يد أستاذنا الشهيد بعصر جديد، فلو أضفناه إلى الأعصر التي قسم إليها فترات العلم في المعالم الجديدة لكان هذا عصرّاً رابعاً هو

عصر ذروة الكمال، ترى فيه من الأبحاث القيمة والجواهر الثمينة والذّرر المضيئة ما يبهر العقول، وهي تشتمل على مباحث فريدة في نوعها، وفيها ما تكون تارةً- جديدةً على الفكر الأصولي تماماً، أي: أنها لم تبحث من قبل، وأخرى تكون مغيرة لما اختاره الأصحاب في أبحاثهم السابقة ببرهان قاطع وأسلوب فائق، وثالثة تكون معدلة لنفس ما اختاره الأصحاب ومصلحة له ببيان لم يسبق له نظير.

فن القسم الأول: ما جاء به من البحث الرائع لسيرة العقلاء وسيرة المتشرعة فقد تكرر لدى أصحابنا المتأخرين رضوان الله عليهم التمسك بالسيرة لإثبات حكم ما ولكن لم يسبق أحد استاذنا- رحمه الله- فيما أعلم في بحثه للسيرة وإبراز أسس كشفها، والقوانين التي تتحكم فيها، والنكات التي ينبنى الاستدلال بها على أساسها، بأسلوب بديع ومنهج رفيع وبيان متين.

ومن هذا القسم- أيضاً- بحثه القيم عما أسماه بنظرية التعويض، وهو وإن كان أقرب إلى فنّ البحوث الرجالية منه إلى الأصول، ولكنه قد بحثه بالمناسبة ضمن مباحث حجية خبر الواحد ووضح فيه كيف أننا نعوض- أحياناً- المقطع السندي المشتمل على الضعف البارز في سند الحديث بمقطع آخر غير بارز لدى الناظر بالنظرية الأولى، وهذا الأمر وإن وجدت بذوره لدى من تقدّم على الأستاذ- رحمه الله- ولكن لم أر أحداً قبله يتعرض لهذه الفكرة على مستوى البحث العلمي ويدقق في أسس هذا التعويض وأقسامه.

ومن القسم الثاني: بحثه البديع في حجية القطع الذي أثبت فيه أن رأس الخيط في البحث إنما هو مولوية المولى وحدودها، وانحدر من هذا المبدأ إلى الآثار التي تترتب على ذلك، وانتهى إلى إبطال ما بنى عليه المحققون جيلاً بعد جيل من قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وآمن بمنجزية الاحتمال، وأن البراءة التي نؤمن بها هي البراءة الشرعية أما البراءة العقلية فلا.

ومن هذا القبيل إبطاله لحكومة الأصول بعضها على بعض حينما تكون متوافقة في النتيجة، كحكومة استصحاب الطهارة على قاعدة الطهارة، أو الأصل السببي على الأصل المسببي الموافق له، وكذلك إبطاله لحكومة الأمانة

على الاصل لدى توافقها في النتيجة .

ومنه -أيضاً- إبطاله لما اشتهر من جريان أصالة الطهارة في ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة على تفصيل يأتي في محله إنشاء الله .

ومنه أيضاً بحثه البديع في الوضع وإبرازه لنظرية القرن الأكيد .

ومن 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 وإصلاح جوهرتين على ما أفاده الأصحاب -رضوان الله عليهم- .

ومن هذا القبيل بحثه الذي لم يسبق له نظير عن الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية، حيث اختار نفس ما أثبتته المحققون من إمكانية الجمع بينهما وعدم التنافي والتعارض فيما بينهما، ولكن مع التعديل الجوهري لطريقة الاستدلال وكيفية الجمع .

وقبل أن أترك هذه النقطة لايفوتني أن أشير إلى أن من أبحاثه البديعة أيضاً أبحاثه عن الترتب وعن التزامه وعن قاعدة لاضرر التي تعارف البحث عنها في الأصول رغم أنها قاعدة فقهية .

وهو -رضوان الله عليه- إضافة إلى ماله من تحقيقات جديدة ومطالب فريدة في نوعها في علم الأصول من أوله إلى آخره، كانت له محاولتان جديدتان في أسلوب عرض علم الأصول على الحوزة العلمية وتربية الطلاب عليها :

الاولى- التغيير في ترتيب مباحث الأصول وتبويبها والتقديم والتأخير فيما بينها وطريقة تقسيم الأبحاث وهذا ما انعكس عملاً في كتبه الموسومة بـ (دروس في علم الأصول) وفيما كتبه لتلميذه السيد محمود الهاشمي تقريراً لبحث الأستاذ وهو الكتاب المسمى بـ (تعارض الأدلة الشرعية)، وذلك إيماناً منه (رحمه الله) بأن الترتيب الذي تعارف لدى السابقين لمباحث علم الأصول ليس ترتيباً فنياً قائماً على أساس نكات طبيعية لتقديم وتأخير الأبحاث فانتهج هو -رحمه الله- منهجاً جديداً في ترتيب علم الأصول راعى فيه نكات فنية للتقديم والتأخير .

والثانية- صياغة علم الأصول فيما يسمى بالسطح العالي في حلقات مترتبة وفق المراحل التي ينبغي أن يمر بها الطالب، حيث كان يعتقد-رضوان الله عليه- بأنّ مადرجت عليه الحوزات العلمية من دراسة عدّة من الكتب الأصوليّة كتمهيد للوصول إلى ما يسمى ببحث الخارج وإن كان صحيحاً ولكن ما تعارفوا عليه من انتخاب كتب متعددة تمثل مراحل مختلفة من العصور الماضية لعلم الأصول ليس على ما ينبغي، والطريقة الفضلى هي أن يصاغ آخر التطورات العلمية ضمن مراحل متدرجة لتنمية الطالب وتعليمه، كما هو الأسلوب المتعارف في المناهج الحديثة لسائر العلوم، وهذا ما جسده -رضوان الله عليه- في كتبه المسماة بـ(دروس في علم الأصول) المنهجية على ثلاث مراحل تحت عنوان الحلقات.

وفي علم الفقه:

ترى إبداعاته -رضوان الله عليه- لا تقل عن إبداعاته في علم الأصول، وقد طبع من أبحاثه الفقهية أربعة مجلدات باسم «بحوث في شرح العروة الوثقى» فيها من التحقيقات الرشيقة التي لم يسبقه بها أحد مالا يحصى، وأشير هنا كمثال إلى بحثين من أبحاثه التي ينبر بها الفقيه الأملعي.

أحدهما: بحثه الرائع في تحقيق نكات قاعدة الطهارة الوارد في المجلد الثاني من البحوث المشتمل على عمق وشمول لا تراهما في أبحاث أخرى عن تلك القاعدة.

والثاني: بحثه القيم في مسألة اعتصام ماء البر عن كيفية التخلص عن الروايات الدالة على الانفعال، وهو وارد-أيضاً- في المجلد الثاني من البحوث، حيث ساق البحث بأسلوب فائق لم أره لدى باحثي المسألة قبله.

ولم يوفق -رضوان الله عليه- لكتابة الكثير عن الفقه المستدل ماعدا المجلدات الاربعة في الطهارة، وما درّسه من الفقه المستدل أكثر مما كتبه، كما وقد درّس قسماً من أبحاث الخمس وغير ذلك.

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

وَقَفَّ لِبَعْضِهَا بِمَقْدَارِ مَا كَتَبَ أَوْ دَرَسَ، وَلَمْ يَوْفُقْ لِلْبَعْضِ الْآخَرِ. وَتِلْكَ الْجَوَابُ هِيَ مَا يَلِي:

١- تعميق دراسته بنحو لم يسبق له مثيل، وقد وَقَفَّ لذلك بِمَقْدَارِ مَا كَتَبَ أَوْ دَرَسَ.

٢- تبديل النزعة الفردية والنظرة الموضوعية إلى النزعة الاجتماعية والنظرة العالمية في البحوث التي تتطلب ذلك. وهاتان النظرتان أو النزعتان لهما الأثر البالغ في كيفية فهم القضايا الفقهية، فثلاً: أخبار التقيّة والجهاد تفهم بإحدى النظرتين بشكل وبالنظرة الأخرى بشكل آخر، وأدلة حرمة الرِّبَا قد تفهم بإحدى النظرتين بشكل يمكن معه تحليل نتيجة الربا ببعض الحيل، وتفهم بالنظرة الأخرى بشكل آخر لا يؤدي إلى هذه النتيجة. وما إلى ذلك من الأمثلة الواسعة في الفقه.

٣- توسيع أفق البحث الفقهي لَشَتَّى أبواب الحياة بالشكل المنسجم مع متطلبات اليوم، وبأسلوب يتجلّى به أن الفقه يعالج كل مناحي الحياة، ويواكب الوضع البشري الفردي والاجتماعي حتى النهاية، وبشكل يتضح أن البحث الفقهي متحرك يواكب حركة الحياة. وقد شرع -رحمه الله- لتجسيد هذا الجانب في رسالته العملية المسماة بالفتاوى الواضحة، إلا أن استشهاده قد حال بينه وبين إكمال الكتاب.

٤- تطوير منهجة عرض المسائل وتبويبها بالشكل المنعكس في مقدمة الفتاوى الواضحة.

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

وفي الفلسفة:

آلف الأستاذ الشهيد -رحمه الله- كتاب «فلسفتنا» الذي قارع فيه

الفلسفات المادية والمدارس الفلسفية الحديثة الملحدة، بالأخص الديالكتيكية الماركسية، بأسلوب بديع وبراهين قوية ومناهج رائعة، وهذا الكتاب قد أصدره بجهود تضافرت مدة عشرة أشهر فحسب.

والرأي الذي اعتنقه -رحمه الله- في «فلسفتنا» في نظرية المعرفة قد عدل عنه إلى رأي آخر في كتابه المسمى بـ «الأسس المنطقية للاستقراء» يختلف عن رأيه الأول في عدد مهم من أقسام المعرفة البشرية.

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

وفي المنطق:

قد تعرض الأستاذ الشهيد -ره- ضمن أبحاثه الأصولية لدى مناقشته للأخباريين في مدى حجية البراهين العقلية إلى نمط التفكير المنطقي الأرسطي، ونقده بما لم يسبقه به أحد، وبعد ذلك طور من تلك الأبحاث وأكملها وأضاف إليها ما لم يكن يناسب ذكره ضمن الأبحاث الأصولية، فأخرجها بأروع صياغة باسم كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء». ومن جملة ما أوضحه في هذا الكتاب عدم بداهة قسم من العلوم التي يقول المنطق الأرسطي ببدايتها، كالحسوسات بالحس الظاهري، والمتواترات، والتجريبيات، والحدسيات، وأن هذه العلوم إنما تبنتني على أساس حساب الاحتمالات وليس على أساس البداهة والضرورة.

وفي الأخلاق:

تعرض الأستاذ الشهيد (رحمه الله) لأرقى بحث أخلاقي علمي ضمن أبحاثه الأصولية لدى البحث عن الحسن والقبح العقليين بمنهج لم يسبق له نظير.

وفي التفسير:

تعرض -رضوان الله عليه- في أواخر حياته لأبحاث تفسيرية قيمة تختلف في أسلوبها عن نمط التفاسير التجزئية المتعارفة، أعطاها عنوان «التفسير الموضوعي» وتلك أبحاث ألقاها في محفل عام للبحث، ولم يكن الحضور فيه خاصاً بفضلاء طلابه أو المحققين العلماء، ولذا لم يكن من المتوقع أن يُلقي هذه الأبحاث بما هو المأمول منه من مستوى العمق والدقة، إذ ذلك يناسب الحضور الخاص وليس الحضور العام، ومع ذلك ترى في تلك الأبحاث من العمق والتحليل الدقيق ما يبهر العقول، ويدل على مدى شموخ المستوى الفكري لهذا المفكر العظيم.

وفي الاقتصاد:

كتب أستاذنا الشهيد كتاب «اقتصادنا» لنقد المذاهب الاقتصادية الماركسية والرأسمالية، وتوضيح خطوط تفصيلية عن الاقتصاد الإسلامي، ولا أقول: انه لم يوجد قبله فحسب كتاب في الاقتصاد الإسلامي بهذا المستوى بل أقول: لم يوجد حتى يومنا هذا الذي مضى على تأليف كتاب «اقتصادنا» حوالي ربع قرن من كتب بمستواه.

وفي التاريخ:

كتب -رحمه الله- تاريخاً تحليلياً عن قصة (فدك) وكان عمره وقتئذ حوالي سبع عشرة سنة، وترى في هذا الكتاب الذي يمثل السنين الأولى من بلوغه سن التكليف، ما يُعجبك من روعة التأليف وعمق التحقيق والتدقيق، وما يزيدك إعجاباً بهذا الكتاب أنه جاء فيه ببعض المناسبة بعض المناقشات الفقهية الدقيقة لما جاء في كلمات أكابر الفقهاء، وهذا مالا يصدر عادة إلا 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 أقوى من البيئة المعلوم إرادة الكشف منها، ناقش ذلك بقوله: «والأحظ أن في هذا الدليل ضعفاً مادياً لأن المقارنة لم تقم فيه بين البيئة و علم الحاكم بالإضافة إلى صلب الواقع، وإنما لوحظ مدى تأثير كل منهما في نفس الحاكم، وكانت النتيجة حينئذ أن العلم أقوى من البيئة لأن اليقين أشد من الظن، وكان من حق المقارنة أن يلاحظ الأقرب منهما إلى الحقيقة المطلوب مبدئياً الأخذ بها في كل محاسبة، ولا يفضل علم الحاكم في هذا الطور من المقايسة على البيئة، لأن الحاكم قد يخطأ كما أن البيئة قد تخطأ، فهما في شرع الواقع سواء، كلاهما مظنة للزلل والاشتباه».

وايضاً 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 والعدل: «أنه قديكون المراد بالحق والعدل هو الحق والعدل وفق مقاييس القضاء، لا الحق والعدل وفق الواقع، وكون علم القاضي من مقاييس القضاء أول الكلام» واستشهد -رحمه الله- على ذلك بالرواية الدالة على عقاب رجل قضى بالحق وهو لا يعلم، ببيان أنه لو كان موضوع القضاء هو الحق الواقعي لا الحق وفق مقاييس القضاء، لكان قضاء من قضى بالحق -وهو لا يعلم- صحيحاً وضعاً وتكليفاً، ولا عقاب عليه إلا بهلاك التجري.

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

وعلى أية حال فهذا كتاب تاريخي تحليلي بديع عن قصة واحدة من التاريخ، وهي قصة (فدك).

هذا، وبعد ربح من الزمن جاءت لأستاذنا 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 طلابه في أيام وفيات الأئمة -عليهم السلام- كأطروحة شاملة متناسقة لكل أئمة أهل البيت -عليهم السلام- في المنهج الذي نهجوه لخدمة الإسلام الحنيف .
و جميع أبحاثه -رضوان الله عليه- تَرى فيها إضافة الى الدقة والعمق مع السعة والشمول منهجيةً فنيةً رائعةً في طريقة العرض .

مؤلفاته:

يحضرني الآن من مؤلفاته -رضوان الله عليه- مايلي :

- ١- فذك في التاريخ، طبع في سنة ١٣٧٤هـ.
- ٢- 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.
- ٣- فلسفتنا طبع في سنة ١٣٧٩هـ.
- ٤- اقتصادنا طبع في سنة ١٣٨١هـ في مجلدين .
- ٥- المعالم الجديدة للأصول طبعت في سنة ١٣٨٥ هـ لكلية أصول الدين .
- ٦- الاسس المنطقية للاستقراء، طبعت بتاريخ ١٣٩١هـ.
- ٧- البنك اللاربوي في الاسلام، طبع قبل الأسس المنطقية للاستقراء.
- ٨- المدرسة الاسلامية، ألف منها جزئين .
- ٩- الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية.
- ب- ماذا تعرف عن الاقتصاد الاسلامي ؟
- ٩- بحوث في شرح العروة الوثقى، ألف منها أربعة اجزاء، و كان تاريخ الطبعة الأولى لأول جزء منها سنة ١٣٩١ .
- ١٠- دروس في علم الاصول، في ثلاث حلقات، والحلقة الثالثة منها في

مجلدين طبعت في سنة ١٣٩٧ هـ.

١١- بحث حول المهدي.

١٢- بحث حول الولاية.

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

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

ب- صورة عن اقتصاد المجتمع الاسلامي.

ج- خطوط تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الاسلامي.

د- خلافة الانسان وشهادة الانبياء.

هـ- منابع القدرة في الدولة الاسلامية.

و- الأسس العامة للبنك في المجتمع الاسلامي.

١٤- بحث في المرجعية الصالحة والمرجعية الموضوعية وسيأتي نص ذلك -إنشاء الله- ضمن هذه الترجمة.

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

١٦- تعليقة على رسالة عملية للمرحوم آية الله العظمى السيد الحكيم وهي الرسالة المسماة بـ(منهاج الصالحين).

و من طرائف الأمور أن الأستاذ الشهيد -رحمه الله- مضت عليه برهة من الزمان كان له مقلدون كثيرون في شتى المدن العراقية ولعله في خارج العراق أيضاً، و كان يمتنع عن طبع رسالة عملية، لأنه كان شاباً آنذاك، ولعلّ قسماً من المجتمع لم يكن يستسيغ طبع رسالة عملية لعالم شاب مع وجود مراجع كبار متقدمين في السن فكان بعض مقلديه يضطرون إلى استنساخ تعليقه على الجزء الأول من منهاج الصالحين بخط اليد، ومازلت أنا محتفظاً في مكتبي بنسخة منها استنسختها بيدي.

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

١٧- تعليقه على صلاة الجمعة من الشرائع، ما زالت غير مطبوعة ولدي نسخة استنسختها بيدي.

١٨- تعليقه على الرسالة العملية للمرحوم آية الله العظمى الشيخ محمدرضا آل ياسين المسماة بـ (بلغة الراغبين) علق -رحمه الله- عليها في وقت كان عمره الشريف حوالي سبع عشرة سنة وما زالت التعليقة غير مطبوعة.

١٩- تعليقه على مناسك الحج لأستاذه آية الله العظمى السيد الخوئي، وهي غير مطبوعة، وما زالت محتفظاً منها بنسخة خطية. وقد كتب (رحمه الله) هذه التعليقة عندما أراد التشرف إلى الحج.

٢٠- موجز أحكام الحج وهو رسالة عملية في الحج.

وهناك كتاب باسم «المدرسة القرآنية» ليس بقلمه الشريف، ولكنه استنساخ لمحاضراته الممتعة التي أفادها في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، وهي عبارة عن أربع عشرة محاضرة، والمحاضرة الأخيرة ليست في التفسير وإنما هي في الوعظ والإرشاد، وقد ألقى هذه المحاضرات في أواخر عمره المبارك، وأنا -وقتئذٍ- كنت في قم المقدسة، فلم أحظ بشرف درك هذه المحاضرات القيمة، لكنني ما زلت محتفظاً بنسخة صوتية منها، وقد ضيغ الناس في المحاضرة الأخيرة منها بالبكاء.

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

وهناك كتب أخرى لتلامذته بعنوان تقرير أبحاثه الشريفة.

وهناك كتابات متفرقة له -رضوان الله عليه- من قبيل بعض افتتاحيات مجلة «الأضواء» التي طبعت بعد ذلك باسم رسالتنا وغيرها.

وقبل أن أنتقل إلى موضوع آخر أود أن أقول: إن مطالعة تأليفاته القيمة كافية في معرفة مدى مواكبة هذا الرجل العظيم لظروف الوقت ومشاكلها

ووضعه للحلول الشافية لها، فحقاً إن أستاذنا الشهيد لم يكن من أولئك المفكرين التقليديين الذين لا يفكرون إلا في ما تعارف بحته في الأزمنة السالفة، بل كان عالماً بزمانه، طبيباً روحياً يعالج في كتبه أمراض المجتمع الحاضر، مواكباً لمشاكل الأمة الإسلامية وآلامها وآمالها، يقارع الفلسفات المادية الحديثة بكتاب (فلسفتنا)، ويثبت التلازم بين الإيمان بالعلم الحديث والتجربة وبين الايمان بالله تعالى، بماله من منطق رصين في كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء)، ويعارض الأصول الاقتصادية الكافرة الحديثة مع إعطاء البديل الإسلامي في كتاب (اقتصادنا) وفي كتيّبات اقتصادية، وحينما يُستفتى من قبل بعض المؤمنين في الكويت عن طريقة تأسيس البنك بلا ربا يؤلف في الجواب كتاباً في البنك اللاربوي، وحينما يتحقق انتصار الاسلام في إيران يكتب ستّ حلقات لتغطية الحاجات الفكرية الإسلامية المستجدة في إيران على أساس الانتصار، وما إلى ذلك مما يدلّ على مواكبته -رضوان الله عليه- للحياة ولحاجات المسلمين بحكمة وحنكة فائقتين.

رعايته لمشاريع اسلامية:

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

١- مدرسة العلوم الاسلامية :

كانت هذه مدرسة علمية مؤسّسة من قبل المرجع المرحوم آية الله العظمى السيد محسن الحكيم -تغمّده الله برحمته، وهي مدرسة ذات صفوف منظّمة لطلّاب العلوم الدينية، وكانت لأستاذنا الشهيد -رحمه الله- رعاية ابوية خاصة لهذه المدرسة عن طريق عدد من طلابه الأفاضل الذين كانوا يُشرفون على هذه المدرسة او يدرّسون فيها .

٢- جماعة العلماء في النجف الاشرف :

كان هذا مشروعاً إسلامياً قام به ثلّة من العلماء الأكابر في النجف الاشرف في عهد عبدالكريم قاسم و كان أستاذنا الشهيد -رحمه الله- آنذاك في عنفوان شبابه، ولم يكن عضواً في جماعة العلماء، ورغم ذلك كان يرعى بأبوة

هذا المشروع المبارك و كان يرتبط بشكل وآخر بعلقيته المتميزة الجبارة وهنا أترك الحديث لسماحة السيد محمد باقر الحكيم حفظه الله لكي يحدّثنا بعض الكلام عن جماعة العلماء، فأليك بعض المقاطع من مقالته الذي نشر في مجلة الجهاد العدد الرابع عشر الصادر بتاريخ جمادى الثانية من سنة ١٤٠١ هـ قال حفظه الله :

(لابد من أجل أن نفهم عمق الأحداث التي سوف أتناولها والمواجهة التي وقعت بين الإمام الشهيد الصدر رضوان الله عليه وحزب 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 ١٩٥٨ م.

فقد ظهرت على سطح المسرح السياسي في العراق مجموعة من التيارات السياسية والفكرية بعد أن حصل الشعب العراقي نتيجة الانقلاب على بعض المكاسب السياسية والاجتماعية.

وقد احتدم الصراع في المرحلة الأولى بين التيار الماركسي - الذي كان يقوده الحزب الشيوعي العراقي والذي كان يحصل على الدعم المعنوي من قائد الانقلاب عبدالكريم قاسم من جانب ومجموعة التيارات السياسية الأخرى، كالتيار القومي الذي كان يجمع بين الناصريين والبعثيين وغيرهم والذي كان له وجود سياسي في الحكم وفي 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 الإسلامية الصغيرة.

وقد وجد علماء النجف الأشرف أنّ من الضروري أن يطرح الاسلام كقوة فكرية وسياسية أصيلة تنتمي إلى السماء وتمتد جذورها في الشعب المسلم. وولدت من أجل ذلك أطروحة (جماعة العلماء) التي يمكن أن نقول بحق أن وجودها يرتبط بشكل رئيسي بعقيدة السيد الشهيد الصدر واهتمامات المرجعية الدينية وطموحاتها الكبيرة التي كانت تتمثل بالمرحوم الامام السيد

محسن الحكيم بالإضافة إلى الشعور بالحاجة الملحة لمثل هذه الأطروحة لدى قطاع واسع من الأمة. ورغم أن السيد الشهيد رضوان الله عليه لم يكن أحد أعضاء جماعة العلماء لصغر عمره إلا أنه كان له دور رئيسي في تحريكها وتوجيهها كما ذكرت ذلك في مذكراتي عن جماعة العلماء في النجف الأشرف.

ومن خلال ذلك تمكن علماء النجف الأشرف أن يطرحوا الخط الإسلامي الصحيح، ويعملوا على إيجاد القوة السياسية الإسلامية المتميزة.

وقد باشرت جماعة العلماء - بالرغم من قوة الأحداث وعدم توفر الخبرة السياسية الكافية وتخلف الوعي الإسلامي السياسي في الأمة - عملها من أجل إرساء قواعد هذا الخط الأصيل وذلك من خلال بعض المنشورات والاحتفالات الجماهيرية والاتصالات ببعض قطاعات الشباب وإصدارها لمجلة الأضواء الإسلامية التي كانت تشرف عليها لجنة توجيهية مكونة من شباب العلماء كان لها اتصال وثيق بالسيد الشهيد الصدر..

بعد مضي أقل من عام تمكنت جماعة العلماء من بناء قاعدة إسلامية شابة، ولذا قررت هذه الجماعة إصدار نشرة الأضواء الإسلامية كأداة للتعبير عن وجودها من ناحية ولمواصلة السير في الطريق الذي رسمته من ناحية ثانية...

وقد بعثت مجلة الأضواء من خلال خطتها الفكرية والسياسية ومن خلال ما رسمته من معالم الطريق الإسلامي وخطوطه العريضة وبالأخص الخطوط التي كانت ترسم ضمن موضوع (رسالتنا) الذي كان يكتبه السيد الشهيد الصدر باسم جماعة العلماء وبأذنها طبعاً بعث الروح الإسلامية في قطاعات واسعة من الجماهير...

وسافرت إلى لبنان في سنة ١٣٨٠ هـ حيث كانت طموحاتنا أن ننقل أفكارنا إلى ذلك البلد، ودعت السيد الأستاذ الشهيد حيث كان في الكاظمية حينذاك بعد أن عشت معه أياماً، وكنت أرسله باستمرار في رسائل طويلة وكان يجيبني بأخرى يتحدث فيها عن عواطفه الفياضة ومومه الإسلامية. هذه الرسائل التي أرى فيها أنها أعز ما أحتفظ به من ذكريات تلك الأيام.

وفي هذه الرسائل بدأ السيد الاستاذ الشهيد يحدّثني عن هجمة قاسية شرسة قام بها حزب البعث تسترت ببعض أهل العلم من أعضاء جماعة العلماء وغيرهم الذين انكشف لهم حقيقة هذا الحزب كما تكشفنا لحقيقته نتيجة الوعي الإسلامي الذي بعثه السيد الشهيد فينا...

فلقد كانت الواجهة في هذه الهجمة بعض من ينتسب الى أهل العلم، ولكن كانت يد حزب البعث وراءها حيث يطرح السيد الاستاذ في بعض رسائله بأن المحامي (حسين الصافي) الذي كان معممًا من قبل، ومن عائلة علمية وله صلات شخصية وطيدة ببعض أهل العلم، ومسئول حزب البعث العربي في النجف الأشرف كان وراء هذه الحملة وتحدث إلى بعض الأشخاص لإثارتهم. فقد كتب السيد الشهيد في صفر من سنة ١٣٨٠ هـ يقول:

«... لقد كان بعدك انباء وهنبئة وكلام وضجيج وحملات متعددة جُتِدت كلها ضد صاحبك وبغية تحطيمه... ابتدأت تلك الحملات في أوساط الجماعة التوجيهية المشرفة على الأضواء أو بالأحرى لدى بعضهم ومن يدور في فلکهم فأخذوا يتكلمون وينتقدون ثم تضاعفت الحملة وإذا بجماعة تنبري من أمثال (حسين الصافي) -ولا ادري ما اذا كانت هناك علاقة سببية وارتباط بين الحملتين أولا- تنبري هذه الجماعة... فتذكر عني وعن جماعة ممن تعرفهم شيئاً كثيراً من التهم من الأمور العجيبة...».

ومن الملاحظ أنه استعمل البعثيون في هذه الحملة اسلوبين رئيسيين: الاول- اسلوب الاتهام بأن هذه الحملة لا تعبر عن رأي جماعة العلماء. وإنما هي تعبر عن رأي تنظيم سياسي ديني سري ويستغل اسم جماعة العلماء. وقد كان الاتهام بالتنظيم السياسي في تلك الفترة الزمنية يعتبر تهمة شنيعة بسبب التخلف السياسي الديني في أوساط المتدينين وبالأخص 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 أن هناك زحمة من الاشكالات والاعتراضات لدى جملة من الناس أو الآخوندية في النجف على النشرة وخاصة (رسالتنا) باعتبار أنها كيف تنسب إلى جماعة العلماء مع أنها لم توضع من قبلهم ولم يطلعوا عليها سلفاً، وإن في ذلك هدراً لكرامة العلماء، هذا في الوقت الذي يقول الأخ... إن الكلمة في بغداد متفقة على أن رسالتنا كتابة تجديد وابتكار تختص بمستواها الخاص عن بقية الأضواء».

وقد كتب في ٦/ربيع الأول/١٣٨٠ «لا أستطيع ان اذكر تفصيلات الأسماء في مسألة جماعة العلماء وحلتها على الأضواء... ولكن أكتفي بالقول بأن بعض الجماعة كان نشيطاً في زيارة أعضاء جماعة العلماء لإثارتهم على الأضواء وعلى (رسالتنا) حتى لقد قيل إن الشيخ الهمداني الطيب القول قد شوهت فكرته عن الموضوع... وهذا الذي حصل بالنسبة للشيخ الهمداني حصل بالنسبة إلى جملة من الطلبة مع الاختلاف في بعض الجهات...».

وقد كتب ايضاً: «فإنني اجيبك على سؤالك فيما يخص من موقف الخال، فإن الشيخ الخال كان في الكاظمية بعيداً عن الأحداث نسبياً ولم يطلع إلا على سطحها الظاهري، وهو ماضٍ في تأييده للأضواء ومساندته لها وقد طلب... أن يكتب إلى بعض جماعة العلماء لتطيب خاطرهم وجلب رضاهم عن الأضواء... فكتب إلى... وأخبره بأن الأضواء لم تكن تصدر إلا بعد مراقبته وإشرافه وإنها تناط الآن... كما أخبره بأن كاتب (رسالتنا) سوف ينقطع عن الكتابة...».

وأيضاً كتب السيد الشهيد: «فقد حدثني شخص في الكاظمية إنه اجتمع به في النجف الأشرف فأخذ يذكر عني له نسخ التهم كالحسين الصافي من دون مناسبة مبررة. وعلى كل حال عسى أن يكون له وجه صحة في عمله إنشاء الله».

وقد كانت لهذه الإثارة دور كبير في تحريك جماعة العلماء بالخصوص ضد

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

السيد الشهيد والمجلة بخلاف الأسلوب الأول فإن دوره الأساسي كان في أوساط المتشددین من أهل العلم البعیدین عن التيار الاسلامي و هوومه ومشاكل الأمة وانحرافات الفكرية والسياسية ولذا كان تأثيره على جماعة العلماء محدوداً...

وقد أحسن السيد الأستاذ الشهيد الصدر في معالجة الموقف بهدوء حيث تمكن أن يثبت حينذاك أنه لا ينتمي إلى تنظيم سياسي معين، كما أنه منحت اللجنة التوجيهية لجماعة العلماء الاشراف الفعلي على المجلة وعلى موضوع (رسالتنا). وتمسك بالصبر والسكوت فقد كتب يقول: وانا واقع الأضواء هنا فهو واقع المجلة المجاهدة في سبيل الله وقد هدأت -والحمد لله- حملة جماعة العلماء عليها بعد أن تم اشعارهم بأنهم المشرفون عليها غير أن حملة هائلة -على ما اسمع- يشتها حملة من الطلبة، ومن يسمي بأهل العلم أو يحسب عليهم، وهي حملة مخيفة وقد أدت -على ما قيل- إلى تشويه سمعة الأضواء في نظر بعض أكابر الحوزة حتى كان حملة ممن يسميهم المجتمع الآخوندي مقدسين أو وجهاء لا يتورعون عن إلصاق التهم بالأضواء وكل من يكتب فيها....».

ومن الجدير بالذكر أنه كان الإخوان في اللجنة التوجيهية يتساعون في تقديم ما يكتبونه إلى الجماعة للإشراف المباشر عليه خوفاً من ملاحظات تبديها الجماعة تمس الصيغ الجديدة التي كانوا يقدمونها للأفكار الإسلامية التي كانت تمتد التيار الإسلامي الواعي بالوقود والعطاء.

ولكن التجربة التي مارسوها بعد الضجة -دلت 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 ذلك في تاريخ ١٨ ربيع الأول يقول: «واسرة الأضواء التي لا غبار عليها وجه من الوجوه مورد للاطمئنان الكامل، وهم يعرضون مقالاتهم على الثلاثة^١ ولم يصادفوا لحد الآن مشكلة

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

مبدئية في هذا المقام والحمد لله رب العالمين». «حدسي أنّ الأضواء سوف تستمر إن شاء الله تعالى لأنها تتمتع الآن برصيد قوتي من الداخل والخارج، فن الخارج بلغت عدد الاشتراكات ... و من الداخل تتمتع برضا جماعة العلماء». و هكذا تمكن السيد الشهيد (رضوان الله عليه) بحكمته وصموده وصبره أن يواصل طريقه مع إخوانه وتلامذته في الجهاد، وأن يقفوا جميعاً في وجه هذه الهجمة الشرسة التي استغلت أخصّ المشاعر في الإنسان واستعملت أخصّ الأساليب. و تمكن بسبب ذلك الخط الإسلامي الأصيل أن يستمر في تفاعله مع الأمة والتأثير فيها). انتهى ما أردت نقله من مقاطع من مقال سماحة السيد الحكيم حفظه الله.

٣- كلية أصول الدين:

و كانت كلية أصول الدين هي الأخرى من المشاريع التي لم تكن تنسب في عرف المجتمع وقتئذٍ إلى استاذنا الشهيد - رحمه الله - ولكنها كانت تحظى برعايته الابوية البارة، وقد كتب الأستاذ كتاب المعالم الجديدة في علم الأصول لأجل هذه الكلية كي يدرس فيها.

وقد جاء في كتاب الجهاد السياسي مانصه: «كان السيد الشهيد مشاركاً في مشروع تأسيسها وافتتاحها، ثم كان مساهماً بالقسط الاوفر في منهجها وطريقة عملها وشؤونها المهمة والثقافية بالخصوص. وفيما عدا ذلك فإن السيد الشهيد قد كتب مادة (علوم القرآن) للسنة الاولى ونصف السنة الثانية، وظلت هذه المادة تدرس لمدة الأربع سنوات الأولى، كما كتب مادة الإقتصاد الإسلامي والذي كان يدرس في الكلية أيضاً. كما أنّ مساهمة السيد الشهيد في مجلة رسالة الاسلام التي تصدرها الكلية كانت مساهمة فعالة».

طلابه:

ربّي -رضوان الله عليه- جيلين من العلماء النوايع:
الجيل الأول: نخبة من الفضلاء الأذكياء التحقوا بدرسه في أول أو أوائل
الدورة الأولى لأبحاثه الأصولية، وبعضهم كان متشرفاً بالتلمذة لديه من قبل
ذلك، حيث كان يحضر درس استاذنا الشهيد في «كفاية الأصول» للآخوند
الخراساني (رحمه الله) قبل شروعه في تدريس ما يسمى بببحث الخارج،
فتخرجوا على يده -قدس سره- على مستوى الاجتهاد، أو ما يقرب من الاجتهاد.
والجيل الثاني نخبة ثانية من الفضلاء الأذكياء، التحقوا بدرسه في أواخر
الدورة الأولى لأبحاثه الأصولية، واستمروا معه في الدورة الثانية إلى أن تخرجوا
على يده -رحمه الله- على مستوى الاجتهاد، أو ما يقرب منه.
وهناك طلاب آخرون استفادوا -أيضاً- من منهله العذب، على الخصوص
في الدورة الثانية التي أصبح الحضور فيها عامّاً تقريباً.
وله -رضوان الله عليه- صفوة من الطلاب من الجيلين الذين أشرنا اليهما،
ومن غيرهما، وصل مستوى تبادل العواطف بينهم وبين أستاذهم إلى ما قد
يصعب تصويره على غيرهم الذين لم يعيشوا تلك الحالة التي لا توصف، فأولئك
الصفوة كانوا مخلصين لأستاذهم ومحبتين إياه بأشد من حبهم لآبائهم
وأولادهم، وكانوا يفدونهم بأنفسهم.

كان يتشرف بعضهم بخدمة الأستاذ في بيته الواقع في سوق العمارة قريباً من مدرسة السيد البروجردى الصغرى، في البرهة التي كانوا يجسّون فيها بأن النهار مظلم أمامهم كالليل أو أشد ظلاماً، على أثر طغيان البعث الكافر وعتوه، ورغم هذا حيناً كانوا يجلسون بحضور الأستاذ في بيته، ويصفون إلى دُرر الكلام التي ينثرها عليهم، كانوا ينسون كل شيء، غارقين في الالتذاذ بصحبته بما يفوق الوصف، وكأنهم في دار الخلد.

أما الأستاذ فكان يغمر أولئك الصفوة بحنانه ورأفته وعواطفه النبيلة وحسّه المرفه العظيم، لم يعرف نظيره من الآباء والأمهات تجاه أولادهم. وأكتفي هنا بتسجيل مثال واحد يجسّد لك مدى عواطفه الشفافة الرقيقة تجاه تلاميذه البررة، ألا وهي الرسالة الصوتية التي أرسلها إلى من هاجر من طلابه إلى إيران - وقتئذٍ - فراراً من البعث الكافر، وإليكم نصّ الرسالة:

بسم الله الرحمن الرحيم

«السلام عليكم أيها الأحبة من أبيكم البعيد عنكم بجسمه، القريب منكم بقلبه، الذي يعيشكم في أعماق نفسه وفي كلّ ذكرياته، لأنكم تعبير حيّ حاضر عن تاريخه وماضيه، وامتداد نابض بواقعه وحاضره، وأمل كبير لمستقبل هذه الأمة.

يا صفوة الأحبة نبلاً ووفاء وإخلاصاً وحباً، يا من افتقدتهم أو افتقدت قريبتهم - على الأصح - وأنا أحوج ما أكون إليهم، وأشد ما أكون طلباً لعونهم، يا من بنيتهم ذرة فذرة، وواكبت نموهم الظاهر قطرة فقطرة، وعشت معهم السرّاء والضّرّاء واليسر والبلاء، ولم ينفصلوا عني في أي لحظة من لحظات الليل العبوس، أو النهار المشرق، يا من أجدهم رغم ابتعادهم، وأجدهم في كل ما حوّلني رغم خلق الديار منهم، وكيف لا أجدكم يا أولادي معي و كل شيء في نفسي أو خارج نفسي يذكّر بكم، ويشير إليكم، وينته إلى أيامكم، وهل هناك أقوى دلالة وأعمق إشارة في هذا المجال من الفراغ الذي خلّفتموه في هذه الرّحاب، في هذه الديار، هذا الفراغ الذي يصرخ بأسمائكم باستمرار لأنه فراغ رهيب عاطفياً ومنطقياً، إنّ بصمات أصابعكم على كل جوانب

حياتي أينما التفت، أينما توجهت وجدت لهذا أوقات منكم، فأين الطيبون البررة؟ وأين أولئك الذين كان هذا الانسان الذي رعاكم يجد في قربه منهم معنى من معاني حياته؟ وامتداداً من امتدادات أمله؟ أين الأولون الذين سبقوا إخوانهم بالهجرة قبل سنين! وأين الباقون واللاحقون الذين تتابعوا خلال سنين جماعات ووجدانا. إنَّ مَثَلُ أبيكم كما كتبت إلى أحدكم^١ مثل الشجرة تنمو أغصانها وتورق، وتمتد في الفضاء عالياً، ولكن تتمزق من داخلها، جذورها وأعصابها الممتدة في الأرض.

إنَّ لحظات سوف تبقى خالداً - وكل لحظاتكم خالداً في نفس أبيكم - إنَّ لحظة وقوفك أيها السعيد^٢ في فوهة السلم وأنت تودعني وتبكي، إن تلك اللحظة ما نسيتهما ولن أنساها أبداً، لأنها اللحظة التي تصور البتة البارة. إن تلك اللحظة التي ودعني فيها يا آقاي أخلاقي^٣، وأنت تعيش لحظة من أخرج لحظاتك، ودعني وكننت أحس بأنك تُنتزع انتزاعاً، وأنك تتمزق تمزقاً، إن تلك اللحظة لا يمكن أن أنساها.

إن تلك اللحظة التي لم تستطع فيها يا أبا أحمد^٤ أن تودعني، وأن ألقى نظرة أخيرة عليك، إن تلك اللحظة تمزقي أنا تمزقاً وتمزيقاً. ولئن كنت أعيش مأساة فراقكم أيها الأحبة، فأنا - في الوقت نفسه - أشعر من خلال هذه المأساة بانتصاركم، لأنكم أثبتتم من خلالها كل ما يوّد الأب أن يراه في أبنائه من ثبات ونبيل وشهامة وإخلاص ووفاء، وهذا أقصى ما يُسعد الأب، وما يشعره بامتداده في أبنائه، فأنتم معي على الرغم من الزمان، وعلى الرغم من المكان، ولتكن هذه المعية في الله، ومن أجل الله، تعبيراً حياً عن لقائنا باستمرار، إلى أن يجتمع الشمل، وتعود الأغصان إلى الشجرة الأم.

إن مقومات القمود والثبات والاستمرار في الحياة هي الحب والأمل

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

(٢) المقصود هو الشيخ سعيد النعماني وهو أحد معلميه الأعزاء، وهو يعيش اليوم في طهران.

(٣) هو الشيخ عباس الأخلاقي، أحد طلابه البررة، وهو اليوم يعيش في قم المقدسة.

(٤) هو السيد عبد الهادي الشاهرودي، أحد طلابه المخلصين وهو يعيش اليوم كامام جمعة (في علي آباد كتول).

والثقة، ونحن جميعاً نملك هذه العناصر الثلاثة، نسأل الله سبحانه وتعالى أن يقرّ عيني بكم ويرعاكم بعينه التي لا تنام، ويجعل منكم دائماً وأبداً المستوى الأمثل في سلوكه وورعه وإيمانه ودرسه وعلمه، لكي تكونوا المثل والقُدوة والامتداد والأمل الكبير في حياة المسلمين. والسلام عليكم من قلب لا يَمَل الحديث معكم ورحمة الله وبركاته».

وكان الأستاذ -رحمه الله- حينما سجّل هذه الرسالة في الكاسيت لإرسالها إلى طلابه، كانت الدموع تجري من عينيه على ما قاله الشيخ محمد رضا النعماني وهو أحد طلابه الأعزاء، قال حفظه الله: «لوتراه وهو يتحدث -وأنا الوحيد الذي رأيته يتحدث- والدموع تجري من عينيه وأراه يعصر يديه، ولولا وجودي معه في الغرفة فلست أدري ماذا سيصنع، وماذا سيقول، فهو حيّاءٌ مُني تماسك وصبر حتى خرجت هذه الكلمة».

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

١- السيد محمد باقر الحكيم:

ابن المرحوم آية الله العظمى السيد محسن الحكيم -رحمه الله- تتلمذ على يد الأستاذ الشهيد في درس الكفاية، واستمرّ معه في بحث الخارج، وحضر قسماً كبيراً من البحث فقهاً وأصولاً، واعتقل من قبل البعث الكافر المسيطر على العراق الجريح مرتين، وحكم عليه في المرة الثانية بالسجن المؤبد، وبعد مضيّ سنة ونصف تقريباً على سجنه شمله ما يسمى بالعفو العام من قبل الدولة، وبعد فترة من الزمن خرج من العراق إلى سوریه، واليوم يعيش في إيران الاسلام ويمارس دوره السياسي رئيساً للمجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق.

٢- السيد نور الدين الإشكوري :

ابن المرحوم حجة الاسلام السيد علي الاشكوري -رضوان الله عليه- تتلمذ على يد الأستاذ الشهيد في الكفاية، واستمرّ معه في بحث الخارج فقهاً وأصولاً، إلى أن ذهب كعالم دين إلى (ذي الكفل) ثم انتقل كعالم -أيضاً- إلى الكاظمية، كان يمارس نشاطه الديني مع الناس، ويدرس في نفس الوقت ثلثة من علماء الكاظمية وبغداد، ثم انتقل مرة أخرى إلى (ذي الكفل) وبعده انتقل إلى الحلة واستمرّ في نشاطه الديني مع الناس في الحلة والإشراف على وضع عدد من علماء الحلة، إلى أن سقرته الحكومة الجائرة في العراق إلى إيران، وعندئذ مارس فترة من الزمن نشاطه العلمي في قم المقدسة، ثم انتقل كعالم دين إلى قزوین، ثم نفته حكومة الشاه المعبور من مقرّ عمله إلى بلد من البلاد الواقعة في الجانب الشمالي لخراسان يسمى (درگز) قريباً من الحدود الروسية، ثم أفرج عنه في أواخر أيام الشاه التي أفرج فيها عن باقي العلماء المبعدين -أيضاً- نتيجة للضعف الذي أصيبت به الحكومة في مقابل الثورة الاسلامية.

وهو اليوم يعيش في كرج ويمارس عمله كعالم دين في تلك المنطقة.

٣- السيد محمود الهاشمي :

ابن المرحوم الحجة السيد علي الحسيني صاحب كتاب الدراسات -رحمه الله- التحق ببحث الأستاذ في أواخر الدورة الأولى واستمرّ معه في الدورة الثانية إلى قسم ممّا يسمى بالمباحث العقلية إلى أن هاجر إلى إيران، وحضر في تلك المدة أبحاثه الفقهية أيضاً. أُعتقل من قبل حزب البعث في العراق، وعذب تعذيباً لا يطاق، بتهمة انتمائه إلى حزب الدعوة الاسلامية، ثم أفرج عنه بعنوان البراءة من التهمة، وحظي أخيراً بإجازة الاجتهاد من قبل أستاذنا الشهيد -رحمه الله- في ٢٧/ربيع الثاني/١٣٩٩ هـ.

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

الأخلاق الفاضلة لأستاذنا الشهيد:

لا أستطيع أن أقول شيئاً تحت هذا العنوان عدا كلمة واحدة: وهي أن أخلاقه الفاضلة كانت تذكّرنا بما سجل التاريخ عن الأنبياء والمرسلين، والائمة المعصومين -عليهم السلام-، وحكاياه لنا القرآن الكريم عن الرسول الأعظم -صلى الله عليه وآله وسلم- بقوله تعالى: (إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ) وبقوله تعالى (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ، وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ). وقد يترأى للقارئ الكريم أنني مبالغ فيما قلت، غير أنك تستطيع أن تستدل على ذلك ببعض الحكايات التي مضى ذكرها تحت عنوان «ذكريات عن حياته -قدس سره-» وكذلك بعض الحكايات التي سيأتي ذكرها -إنشاء الله- في فصل استشهاد، نقلاً عن الشيخ محمدرضا النعماني حفظه الله.

أولاده:

تزوج -رحمه الله- بإحدى بنات عمه وهي أخت السيد موسى الصدر رئيس المجلس الشيعي الأعلى في لبنان، ورزقها الله تعالى خمس بنات وابناً واحداً سمي بحعفر وهو رابع الأولاد.

إستراتيجيته السياسية في العمل الإسلامي:

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

١- إن العمل المتكامل في فترة طويلة نسبياً من الزمن، بطبيعته يتطلب المرحلية والتطور والتغير بمرور الزمن، بمعنى أن ما يصح من العمل في مرحلة منه قد لا يصح في المرحلة المسبقة، والعكس هنا - أيضاً - صحيح.

٢- إن تبدل العوامل الخارجية الذي قد لا يكون من أول الأمر بالحسبان، يؤثر لا محالة على طريقة العمل.

٣- إن أصل النظرية في أسلوب العمل قد تنضج وتتكامل وتتطور في ذهن الإنسان بمرور الزمان، مما يؤثر على أسلوب العمل ويؤدي إلى تطويره.

إن أستاذنا الشهيد - رحمه الله - أسس في أوائل شبابه حزباً إسلامياً باسم «حزب الدعوة الإسلامية» وكان هذا في وقته تقدماً ملحوظاً في الوعي السياسي، بالنسبة لمستوى الوعي المتعارف آنئذٍ في الحوزة العلمية في النجف الأشرف، حتى أن كثيراً من المتدينين بالتدين الجاف آنذاك كان يرمي من ينتمي إلى حزب إسلامي - فضلاً عن يؤسس حزباً إسلامياً - بالانحراف عن خط الإسلام الصحيح، وبالارتباط بالاستعمار الكافر، وكل من كان يدعي ضرورة إقامة الحكم الإسلامي كان يُتهم بمثل هذه الإتهامات، لأن إقامة

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

أما تاريخ تأسيسه -رحمه الله- لهذا الحزب، فهو عبارة عن شهر ربيع الأول من سنة ١٣٧٧ هـ، حسب ما قاله الحاج محمد صالح الأديب حفظه الله، وهو يعدّ أحد أعضاء النواة الأولى، أو يُعدّ إحدى اللبّات الأولى لبناء صرح الحزب.

و- أيضاً- قال الحاج محمد صالح الأديب: إنّ السيّد الشهيد (رحمه الله) خرج من التنظيم بعد تأسيسه إيّاه بحوالي أربع سنين ونصف أو خمس سنين. وكانت قصة خروجه من التنظيم على ما حدثنا الحاج الأديب حفظه الله، مايلي:

«كثر الكلام من قبل بعض المغرضين لدى المرحوم آية الله العظمى السيّد الحكيم -قدّس سرّه- على الشهيد الصدر (رحمه الله) بحجة تأسيسه للحزب أخيراً جاء (حسين الصافي) وهو رجل بعثي لئيم جاء إلى المرحوم آية الله الحكيم وقال: إنّ السيّد الصدر وآخرين ممن ذكر أسماءهم، قد أسسوا حزباً باسم حزب الدعوة الإسلامية، وبهذا سيهدمون الحوزة العلمية، وبدأ يهدّد ويتكلّم ضدّ من أسماهم مؤسسين للحزب، فنهّره آية الله العظمى السيّد الحكيم وقال له: أفأنت أحرص على مصالح الحوزة العلمية من السيّد الصدر؟! ثمّ أخرجته من بيته بذلّة وهوان، ثمّ أرسل -رضوان الله عليه- أحد أولاده إلى السيّد الصدر (رحمه الله) وقال له عن لسان والده: إنّ دعم كل الوجودات الإسلامية والأعمال الإسلامية هو من شأنك ومما ينبغي لك أن تقوم به، أمّا أن تحسب على جهة إسلامية معيّنة وحزب خاص فهذا مما لا ينبغي لمن هو مثلك في المقام العلمي والاجتماعي الشامخ، والذي يجب أن يكون دعامة لكل الأعمال الإسلامية من دون التأطّر بأطوار خاص. قال السيّد الشهيد (قدّس سرّه) سأفكر وأتأمل في الأمر، وفي اليوم الثاني أرسل (رحمه الله) رسالة مفصلة إلى حزب الدّعوة عن طريق الحاج محمد صالح الأديب، وكانت خلاصة ما هو مكتوب في الرسالة بعد التأكيد الشّديد على ضرورة استمراريّة

عمل «حزب الدعوة الإسلامية» والاشادة الكبيرة بذلك : أن آية الله الحكيم طلب مني أن لا أكون في التنظيم، وأنا أفهم أن هذا رأي إلزامي له، وعليه فأتوقف الآن عن الانتماء إلى التنظيم، طالباً منكم الاستمرار بجدي في هذا العمل، وأنا أدعمكم في عملكم الإسلامي المبارك». انتهى ما أخذته من الحاج صالح الأديب حفظه الله.

وبعد ذلك مضت الأيام والليالي، إلى أن تصدى السيد الشهيد الصدر -رحمه الله- للمرجعية بالتدرّج من بعد وفاة المرحوم آية الله العظمى الحكيم، وطرح أخيراً فكرته عن ضرورة الفصل بين جهاز المرجعية الصالحة والتنظيم الحزبي، بسبب أن المرجعية الصالحة هي القيادة الحقيقية للأمة الإسلامية وليس الحزب، وإنما الحزب يجب عليه أن يكون ذراعاً من أذرع المرجعية وتحت أوامرها، والتشابك بين التنظيم الإسلامي والجهاز المرجعي يربك الأمور. وما يدرينا لعلّ الأستاذ الشهيد (رحمه الله) كان مؤمناً بهذه الفكرة منذ تأسيسه للحزب، وإن أجل إبرازها للوقت المناسب، فلم يكن هناك تناقض بين المرحلتين من عمله.

وقد أنشأ -رحمه الله- في بيته ضمن العشرة الأخيرة من سني عمره المبارك، مجلساً أسبوعياً كان يضمّ عينة طلابه، وكان يتداول معهم البحث في مختلف الأمور الاجتماعية والقضايا الأساسية، وكانت تطرح في هذه الجلسات الكثير من مشاكل المسلمين في شتى أرجاء العالم، وكان يبرز لمن يحضر هذه الجلسات مدى تبني الأستاذ الشهيد لتلبية حاجات المسلمين في كل مكان من البلاد الإسلامية وغيرها، وتفكيره الدائب في كل ما ينفع الإسلام والمسلمين، وتخطيطه الحكيم للحوزات العلمية، ولملأ الشواغر العلمية في كل بلد يوجد فيه تجمع إسلامي، ولإرشاد العاملين ضد الكفر والظاغوت في جميع البلدان، وتنشيط الحيوية في المسلمين جميعاً، وما إلى ذلك ولست هنا بصدد سرد الأبحاث التي كانت تدار في تلك الجلسات الأسبوعية إلاّ بالمقدار الراجع من تلك الأبحاث إلى ما نحن بصده من بيان استراتيجيته -رحمه الله- في العمل السياسي، وهي ثلاث نقاط :

أولاً- موقفه من العمل المرحلي المعروف عن حزب الدعوة الإسلامية الذي تبناه هو- رحمه الله- عند تأسيس الحزب.
 ثانياً- أطروحته للمرجعية الصالحة والمرجعية الموضوعية.
 ثالثاً- رأيه في مدى صحة اشتراك الحوزة العلمية في الأحزاب السياسية الإسلامية.

العمل المرحلي لحزب الدعوة:

أما الأول- وهو العمل المرحلي لحزب الدعوة الإسلامية الذي تبناه هو- رضوان الله عليه- لدى تأسيسه للحزب، فالمعروف اليوم عن حزب الدعوة هو الايمان بمراحل أربع للعمل:

١- مرحلة تكوين الحزب وبنائه، والتغيير الفكري للأمة.

٢- مرحلة العمل السياسي التي يتم بضمونها جلب نظر الأمة إلى الأطروحة الإسلامية للحزب، ومواقفه السياسية، وتبنيها لتلك المواقف، ودفاعها عنها.

٣- مرحلة استلام الحكم.

٤- مرحلة رعاية مصالح الاسلام والأمة الإسلامية بعد استلام الحكم.
 ولكن الذي نقله الأستاذ- رضوان الله عليه- في تلك المجالس الأسبوعية لطلابه، هي المراحل الثلاث الأولى كما هو مثبت في النشرات الأولية للحزب، ولم يتعرض للمرحلة الرابعة.

وعلى أية حال، فقد تناول الأستاذ- رحمه الله- هذا العمل المرحلي بالبحث ولم يكن غرضه من ذلك شجب أصل كبرى المرحلية في العمل فإنها من أوليات العمل الاجتماعي، وقد طبقها- رضوان الله عليه- فيما كتبه عن عمل المرجعية الصالحة، وإنما الذي يبينه في بحثه عن ذلك، هو النقاش في مصداق معين بلحاظ الانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية، وخلاصة ما قاله بهذا الصدد هي: إننا حينما نعيش بلداً ديمقراطياً يؤمن باحترام الشعب وآرائه، ولا تجابههم السلطة بالقتيل والتشريد بلا أي حساب وكتاب، يكون

بالإمكان افتراض حزب ما يبدأ عمله بتكوين بنية ذاتية بشكل سرّي، ثم يبدأ في مرحلة سياسية علنية، ومحاولة كسب الأمة إلى جانبها، وجرحها إلى تبني تلك المواقف السياسية، ولكن الواقع في مثل العراق ليس هكذا، ففي أي لحظة تُحس السلطة الظالمة بوجود حزب إسلامي منظم يعمل وفق هذه المراحل لتحكيم الإسلام، تقتل وتشرد وتسجن وتعذب العاملين وتحقق العمل في تلك البلاد قبل تمامية تعاطف الأمة معه، وتحركها إلى جانبه، فلم يصادف هناك تحوّل آخر دولي في العالم يقلب الحسابات ليس بإمكان الحزب أن ينتقل من مرحلته الأولى إلى المرحلة الثانية. قال (رحمه الله) هذا الكلام بحدود سنة ١٣٩٢ الهجرية.

والذي تحقّق بعد ذلك في واقعنا المعاش هو انتصار المرجعية الصالحة في إيران بقيادتها للأمة الإسلامية الخاضعة لها، ولولا قيام الدولة المباركة في إيران بجهود الأمة ككل وبقيادة المرجعية الرشيدة المتمثلة في الإمام الخميني -دام ظلّه- لم يكن هناك معقل للإسلاميين يلجأون إليه، ولم تكن أرض لهم ينطلقون منها في عملهم، ولكن الله تعالى قد منّ على العباد بهذه الدولة التي لولاها لما بقي حتى اليوم في العراق مسجد للصلاة، أو مرقد لإمام معصوم، فضلاً عن بقاء عمل إسلامي منظم فيه.

المرجعية الصالحة والمرجعية الموضوعية:

و أما الثاني- فقد بحث -رحمه الله- طيلة عدة أسابيع أطروحة لما أسماه (بالمرجعية الصالحة) ولما أسماه (بالمرجعية الموضوعية)، وأردف ذلك ببيان بعض المقترحات التي ينبغي أن تقوم بها المرجعية الصالحة، وبعد انتهائه من هذا البحث أمرني بكتابة كل ما جرى فيه فامتثلت أمره وكتبت ما تلخص في تلك الأبحاث، فأخذه الأستاذ (رحمه الله) وأعاد هوبصياغته الخاصة كتابة أبحاث المرجعية الصالحة والمرجعية الموضوعية بقلمه الشريف، ولم يكتب المقترحات التي كان قد أردف البحث بها.

ونحن هنا نتعرّض أولاً لذكر ما كتبه بقلمه الشريف في ترسيم وضع

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

أما ما كتبه بقلمه الشريف فهو ما يلي:

بسم الله الرحمن الرحيم

إن أهم 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 تلك الأهداف بدلاً من أن تمارس تصرفات عشوائية وبروح تجزئية وبدافع من ضغط الحاجات الجزئية المتجدّدة.

وعلى هذا الأساس كان المرجع الصالح قادراً على عطاء جديد في خدمة الإسلام وإيجاد تغيير أفضل لصالح الإسلام في كل الأوضاع التي يمتد إليها تأثيره ونفوذه.

أهداف المرجعية الصالحة

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

١- نشر أحكام الإسلام على أوسع مدى ممكن بين المسلمين، والعمل لتربية كل فرد منهم تربية دينية تضمن التزامه بتلك الأحكام في سلوكه الشخصي.

٢- إيجاد تيار فكري واسع في الأمة يشتمل على المفاهيم الإسلامية الواعية من قبيل المفهوم الأساسي الذي يؤكد بأن الإسلام نظام كامل شامل لشتى جوانب الحياة، واتخاذ ما يمكن من أساليب لتركيز تلك المفاهيم.

٣- إشباع الحاجات الفكرية الإسلامية للعمل الإسلامي، وذلك عن طريق إيجاد البحوث الإسلامية الكافية في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والمقارنات الفكرية بين الإسلام وبقية المذاهب الاجتماعية،

وتوسيع نطاق الفقه الإسلامي على نحو يجعله قادراً على مدّ كل جوانب الحياة بالتشريع، وتصعيد الحوزة ككل إلى مستوى هذه المهام الكبيرة.

٤- القيمومة على العمل الإسلامي والإشراف على ما يعطيه العاملون في سبيل الإسلام في مختلف أنحاء العالم الإسلامي من مفاهيم وتأييد ما هو حق منها وإسناده وتصحيح ما هو خطأ.

٥- إعطاء مراكز العالمية من المرجع إلى أدنى مراتب العلماء الصفة القيادية للأئمة بتبني مصالحها والاهتمام بقضايا الناس ورعايتها واحتضان العاملين في سبيل الإسلام.

ووضوح هذه الأهداف للمرجعية وتبنيها وإن كان هو الذي يحدّد صلاح المرجعية ويحدث تغييراً كبيراً على سياستها العامة ونظراتها إلى الأمور وطبيعة تعاملها مع الأمة، ولكن لا يكتفي بمجرد وضع هذه الأهداف ووضوح إدراكها لضمّان الحصول على أكبر قدر ممكن من مكاسب المرجعية الصالحة، لأن الحصول على ذلك يتوقف إضافة إلى صلاح المرجع ووعيه واستهدافه على عمل مسبق على قيام المرجعية الصالحة من ناحية، وعلى إدخال تطويرات على أسلوب المرجعية ووضعها العملي من ناحية أخرى.

أما فكرة العمل المسبق على قيام المرجعية الصالحة فهي تعني أن بداية نشوء مرجعية صالحة تحمل الأهداف الانفة الذكر تتطلب وجود قاعدة قد آمنت بشكل وآخر بهذه الأهداف في داخل الحوزة وفي الأمة وإعدادها فكرياً وروحياً للمساهمة في خدمة الإسلام وبناء المرجعية الصالحة، إذ ما لم توجد قاعدة من هذا القبيل تشارك المرجع الصالح أفكاره وتصوراتهِ وتنظر إلى الأمور من خلال معطيات تربوية ذلك الإنسان الصالح لها يصبح وجود المرجع الصالح وحده غير كاف لإيجاد المرجعية الصالحة حقاً وتحقيق أهدافها في النطاق الواسع.

وبهذا كان لزاماً على من يفكر في قيادة تطوير المرجعية إلى مرجعية صالحة أن يمارس هذا العمل المسبق بدرجة ما، وعدم ممارسته هو الذي جعل جملة من العلماء الصالحين - بالرغم من صلاحهم - يشعرون عند تسلّم المرجعية بالعجز

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

تطوير أسلوب المرجعية

وأما فكرة تطوير أسلوب المرجعية وواقعها العملي فهي تستهدف :-
أولاً- إيجاد جهاز عملي تخطيطي وتنفيذي للمرجعية يقوم على أساس الكفاءة والتخصص وتقسيم العمل واستيعاب 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 تجزئية وبدون اهداف محددة واضحة .

ويشتمل هذا الجهاز على لجان متعددة تتكامل وتنمو بالتدرج إلى أن تستوعب كل إمكانات العمل المرجعي، ويمكن ان نذكر اللجان التالية كصورة مثلى وهدف أعلى ينبغي أن يصل اليه الجهاز العملي للمرجعية الصالحة في تطوره وتكامله .

١- لجنة اولجان لتسيير الوضع الدراسي في الحوزة العلمية، وهي تمارس تنظيم دراسة ماقبل (الخارج) والإشراف على دراسات الخارج، وتحدد المواد الدراسية، وتضع الكتب الدراسية، وتجعل بالتدرج الدراسة الحوزوية بالمستوى الذي يتيح للحوزة المساهمة في تحقيق أهداف المرجعية الصالحة وتستحصل معلومات عن الأنتسابات الجغرافية للطلبة وتسعى في تكميل الفراغات وتنمية العدد .

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

٣- لجنة أو لجان مسؤولة عن شئون علماء المناطق المرتبطة وضبط

اسمائهم وأماكنهم ووكالاتهم وتتبع سيرهم وسلوكهم واتصالاتهم والإطلاع على النقائص والحاجات والفراغات وكتابة تقرير إجمالي في وقت رتيب أو عند طلب المرجع.

٤- لجنة الاتصالات وهي تسعى لإيجاد صلات مع المرجعية في المناطق التي لم تتصل مع المركز، ويدخل في مسؤوليتها إحصاء المناطق ودراسة إمكانات الاتصال بها وإيجاد سفرة تفقدية إما على مستوى تمثيل المرجع أو على مستوى آخر وترشيح المناطق التي أصبحت مستعدة لتقبل العالم وتولي متابعة السير بعد ذلك ويدخل في صلاحيتها الاتصال في الحدود الصحيحة مع المفكرين والعلماء في مختلف أنحاء العالم الإسلامي وتزويدهم بالكتب والاستفادة من المناسبات كفرصة الحج.

٥- لجنة رعاية العمل الإسلامي والتعرف على مصاديقه في العالم الإسلامي وتكوين فكرة عن كل مصداق وبذل النصح والمعونة عند الحاجة.

٦- اللجنة المالية التي تعنى بتسجيل المال وضبط موارده وإيجاد وكلاء ماليين والسعي في تنمية الموارد الطبيعية لبيت المال وتسييد المصارف اللازمة للجهاز مع التسجيل والضبط.

ولا شك في أن بلوغ الجهاز إلى هذا المستوى من الإتساع والتخصص يتوقف على تطور طويل الأمد، ومن الطبيعي أن يبدأ الجهاز محدوداً وبدون تخصصات حذية تبعاً لضيق نطاق المرجعية وعدم وجود التدريب الكافي. والممارسة والتطبيق هو الذي يبلور القابليات من خلال العمل، ويساعد على التوسيع والتخصص.

وثانياً- إيجاد إمتداد أفضي حقيقي للمرجعية يجعل منها محوراً قوياً تنصب فيه قوى كل ممثلي المرجعية والمنتسبين إليها في العالم، لأن المرجعية حينها تبتنى أهدافاً كبيرة وتمارس عملاً تغييراً واعياً في الأمة لا بد أن تستقطب أكبر قدر ممكن من النفوذ لتستعين به في ذلك وتفرض بالتدريج وبشكل وآخر السيرة في طريق تلك الأهداف على كل ممثليها في العالم.

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

يلاحظ بوضوح أنه في أكثر الأحيان انتساب نظري وشكلي لا يخلق المحور المطلوب كما هو واضح.

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

وبهذا الأسلوب الموضوعي من الممارسة يصون المرجع عمله المرجعي من التأثير بانفعالات شخصه، ويعطي له بعداً وامتداداً واقعياً كبيراً اذ يشعر كل ممثلي المرجع بالتضامن والمشاركة في تحمل مسؤوليات العمل المرجعي وتنفيذ سياسة المرجعية الصالحة التي تقرر من خلال ذلك المجلس. وسوف يضم هذا المجلس تلك اللجان التي يتكون منها الجهاز العملي للمرجعية، وبهذا تلتقي النقطة السابقة مع هذه النقطة.

ولئن كان في أسلوب الممارسة الفردية للعمل المرجعي بعض المزايا كسرعة التحرك وضمان درجة أكبر من الضبط والحفظ وعدم تسرب عناصر غير واعية إلى مستوى التخطيط للعمل المرجعي فإن مزايا الأسلوب الآخر أكبر وأهم. ونحن نطلق على المرجعية ذات الأسلوب الفردي في الممارسة اسم المرجعية الذاتية، وعلى المرجعية ذات الأسلوب المشترك والموضوعي في الممارسة اسم المرجعية الموضوعية.

وهكذا يظهر أن الفرق بين المرجعية الذاتية والمرجعية الموضوعية ليس في تعيين شخص المرجع الشرعي الواقعي، فإن شخص المرجع دائماً هو نائب الامام ونائب الامام هو المجتهد المطلق العادل الأعلم الخبير بمتطلبات النيابة، وهذا يعني ان المرجعية من حيث مركز النيابة للامام ذاتية دائماً وإنما الفرق بين

المرجعيتين في أسلوب الممارسة .

وثالثاً- امتداداً زمنياً للمرجعية الصالحة لا تتسع له حياة الفرد الواحد .
فلابد من ضمان نسبي لتسلسل المرجعية في الإنسان الصالح المؤمن بأهداف
المرجعية الصالحة، لئلا ينتكس العمل بانتقال المرجعية إلى من لا يؤمن
بأهدافها الواعية، ولا بد أيضاً من أن يهيئ المجال للمرجع الصالح الجديد لبدء
ممارسة مسؤولياته من حيث انتهى المرجع العام السابق بدلاً من أن يبدأ من
الصفر ويتحمل مشاق هذه البداية وما تتطلبه من جهود جانبية، وبهذا يتاح
للمرجعية الإحتفاظ بهذه الجهود للأهداف وممارسة ألوان من التخطيط
الطويل المدى .

و يتم ذلك عن طريق شكل المرجعية الموضوعية، إذ في إطار المرجعية
الموضوعية لا يوجد المرجع فقط بل يوجد المرجع كذات ويوجد الموضوع
وهو المجلس بما يضم من جهاز يمارس العمل المرجعي الرشيد، وشخص المرجع هو
العنصر الذي يموت، وأما الموضوع فهو ثابت ويكون ضماناً نسبياً إلى درجة
معقولة بترشيح المرجع الصالح في حالة خلو المركز، وللمجلس وللجهاز- بحكم
ممارسته للعمل المرجعي ونفوذه وصلاته وثقة الأمة به- القدرة دائماً على إسناد
مرشحه وكسب ثقة الأمة الى جانبه .

وهكذا تلتقي النقطتان السابقتان مع هذه النقطة في طريقة الحل .

مراحل المرجعية الصالحة

وللمرجعية الصالحة ثلاث مراحل :

- ١- مرحلة ما قبل التصدي الرسمي للمرجعية المتمثل بطبع رسالة عملية،
وتدخل في هذه المرحلة ايضاً فترة ما قبل المرجعية اطلاقاً .
 - ٢- مرحلة التصدي بطبع الرسالة العملية .
 - ٣- مرحلة المرجعية العليا المسيطرة على الموقف الديني .
- وأهداف المرجعية الصالحة ثابتة في المراحل الثلاث، وفي المرحلة الأولى
يتم إنجاز العمل المسبق الذي اشرنا اليه سابقاً إلى ضرورته لقيام المرجعية الصالحة .

وطبيعة هذه المرحلة تفرض أن تمارس المرجعية ممارسة أقرب إلى الفردية بحكم كونها غير رسمية ومحدودة في قدرتها وكون الأفراد في بداية التطبيق والممارسة للعمل المرجعي، فالمرجعية في هذه المرحلة ذاتية، وإن كانت تضع في نفس الوقت بذور التطوير إلى شكل المرجعية الموضوعية عن طريق تكوين أجهزة استشارية محدودة ونوع من التخصص في بعض الأعمال المرجعية.

وأما في المرحلة الثانية فيبدأ عملياً تطوير الشكل الذاتي إلى الشكل الموضوعي لكن لا عن طريق الإعلان عن أطروحة المرجعية الموضوعية بكاملها ووضعها موضع التنفيذ في حدود المستجيبين، لأن هذا وإن كان يولد زخماً تأييدياً في صفوف بعض الراشدين في التفكير ولكنه من ناحية يفصل المرجعية الصالحة عن عدد كبير من القوى والأشخاص غير المستعدين للتجاوب في هذه المرحلة، ومن ناحية أخرى يضطرها إلى الإستعانة بما هو الميسور في تقديم صيغة المرجعية الموضوعية وهذا الميسور لا يكفي كماً ولا كيفاً لملا حاجة المرجعية الموضوعية.

بل الطريق الطبيعي في البدء بتحقيق المرجعية الموضوعية ممارسة المرجعية الصالحة لأهدافها ورسالتها عن طريق لجان وتشكيلات متعددة بقدر ما تفرضه بالتدرج حاجات العمل الموضوعية وقدرات المرجعية البشرية والاجتماعية، ويربط بالتدرج بين تلك اللجان والتشكيلات، ويوسع منها حتى تتمخض في نهاية الشوط عن تنظيم كامل شامل للجهاز المرجعي.

ويتأثر سير العمل في تطوير أسلوب المرجعية وجعلها موضوعية بعدة عوامل في حياة الأمة فكرية وسياسية وبنوعية القوى المعاصرة في الحوزة للمرجعية الموضوعية ومدى وجودها في الأمة ومدى علاقتها طرداً أو عكساً مع أفكار المرجعية الصالحة ولا بد من أخذ كل هذه العوامل بعين الاعتبار والتحفظ من خلال مواصلة عملية التطوير المرجعي عن تعريض المرجعية ذاتها لانتكاسة تقضي عليها، إلا إذا لوحظ وجود مكسب كبير في المحاولة ولو باعتبارها تمهيداً لمحاولة أخرى ناجحة يفوق الخسارة التي تترتب على تفتت المرجعية الصالحة التي تمارس تلك المحاولة.

انتهى ما جرى على قلم أستاذنا الشهيد لترسيم وضع المرجعية الصالحة

والمرجعية الموضوعية، وقد طبع هذا البحث أكثر من مرة، إحداها ما جاء في مجلة صوت الأمة العدد الخامس للسنة الاولى .

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

١- اقتراح إنشاء حوزات علمية فرعية في المناطق التي تساعد على ذلك ، ترفدها الحوزة العلمية الأم .

٢- اقتراح إيجاد علماء في الفقه والأصول والمفاهيم الإسلامية في سائر أصناف الناس، فليكن لنا من ضمن الأطباء علماء، ومن ضمن المهندسين علماء، وما إلى ذلك من الأصناف، ولا يشترط في هؤلاء العلماء التخصص والاجتهاد في الفقه والأصول، ويكون كل من هؤلاء مصدر إشعاع في صنفه، يبت العلم والمعرفة وفهم الأحكام الشرعية والمفاهيم الإسلامية فيما بينهم^١ .

٣- ربط الجانب المالي للعلماء والوكلاء في الأطراف بالمرجعية الصالحة، فلا يعيش الوكيل على ما تدر عليه المنطقة من الحقوق الشرعية، بل يسلم الحقوق كاملة إلى المرجعية، وتموله المرجعية ليس بالشكل المتعارف في بعض الأوساط من إعطاء نسبة مئوية من تلك الأموال كالثالث 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- راتب شهري مقطوع يكفل له قدراً معقولاً من حاجاته الضرورية .

والثاني- عطاء مرن وغير محدد يختلف من شهر إلى شهر، وقد لا يعطى في بعض الأشهر، وقد يضاعف أضعافاً مضاعفة في بعض الأشهر، ويكون المؤثر

(١) قال الشيخ محمد رضا النعماني حفظه الله: وقد بدأ السيد الشهيد بتنفيذ هذه الفكرة ولو بشكل متواضع حين كبرت مرجعته وامتدت، إذ بدأ يشجع عدداً من الأطباء والمهندسين والأساتذة على دراسة الفقه والأصول والمنطق وكافة المواد الدراسية المقررة والمتعارفة في الحوزة العلمية، وبنفس الوقت شجع بعضهم على الانخراط في الحوزة العلمية وترك تخصصاتهم السابقة، وكان السيد الشهيد يستهدف من تشجيع بعضهم على الانخراط في الحوزة العلمية مايلي :

١- الإسراع في تربية علماء يملكون ثقافة عصرية إلى جانب ثقافتهم الحوزوية .
٢- الارتفاع بالمستوى الاجتماعي للحوزة العلمية، إذ أن وجود عناصر ذات مستوى رفيع في نظر المجتمع كالأطباء والمهندسين، سوف يثير من نظرة أولئك الذين يحملون انطباعات سلبية عن الحوزة العلمية .

في تقليل وتكثير هذا العطاء عدة أمور:
أحدها - احتياجاته بما هو إنسان أو بما هو عالم في المنطقة فانه يختلف من شهر إلى شهر.

والثاني - مقدار ما يقدمه للمرجعية من أموال وحقوق شرعية.
والثالث - مقدار ما يقدمه للمنطقة من أتعاب وجهود.
والرابع - مقدار ما ينتج في تلك المنطقة من نصر للإسلام.
كما أن هذه الأمور الأربعة قد تؤثر - أيضاً - في تحديد مقدار العطاء المتمثل في الراتب المقطوع^١.

٤- دعم المرجعية الصالحة لمكتب صالح و نظيف من بين المكاتب، وهي التي كانت تسمى في النجف (بالبرانيات)، بحيث يصبح ما يصدر من ذلك المكتب ممثلاً في نظر الناس بدرجة خفيفة لرأي المرجعية، وفائدة ذلك: أن المرجعية الصالحة قد تريد أن تنشر فكرة سياسية أو اجتماعية أو غير ذلك من دون أن تبنتها مباشرة لمصلحة في عدم التبني المباشر، أو تريد أن تفاوض السلطة في أمر من الأمور بشكل غير مباشر، فذاك المكتب يتبني أمثال هذه الأمور.

الحوزة العلمية والتحزب:

وأما الثالث - وهو رأيه في مدى صحة اشتراك الحوزة العلمية في الأحزاب السياسية الإسلامية، فقد رسم - رضوان الله عليه - في تلك الأبحاث الأسبوعية

(١) قال الشيخ محمد رضا النعماني حفظه الله: وفعلاً فقد تقدّ شهيدينا العظيم هذه الفكرة، ولم تبق مجرد فكرة فبعد أن تحسن الوضع المالي للمرجعية بدأ السيد الشهيد باعطاء رواتب لوكلائه ولو بشكل محدود، وقد كانت لتنفيذ هذه الفكرة آثار إيجابية عظيمة، يمكن تلخيصها بمايلي:

١- استقلال العالم استقلالاً تاماً، فهو لم يعد بحاجة إلى محابة أصحاب الاموال الذين كانوا قد يحولون العالم إلى أداة بأيديهم، وأصبح العالم ينسقد لإرادة المرجعية وما تتطلبه مصلحة الإسلام.

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

خطوطاً ثلاثة ذكر: أن اثنين منها خطان ثابتان، وواحداً منها خط متحرك :
الخط الأول- ضرورة الفصل بين جهاز المرجعية الصالحة والعمل الحزبي .
والخط الثاني- عدم البأس باشتراك طلاب الحوزة العلمية غير المرتبطين
بجهاز المرجعية الصالحة، في العمل الحزبي الإسلامي .
وهذان خطان ثابتان .

والخط الثالث- وهما أسماء بالخط المتحرك -أن من كان عضواً في
جهاز المرجعية الصالحة وهو في نفس الوقت عضو في حزب الدعوة الإسلامية،
ويكون انسحابه من صفوف الحزب مؤدياً إلى إرباك الوضع في داخل الحزب
يبقى محتفظاً بارتباطه بالحزب إلى حين ما يرى أن انفصاله لا يؤدي إلى مثل هذا
الارتباك ، فعندئذ ينفصل عن الحزب .

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

و بعد هذا حينما اعتقلت السلطة الكافرة في العراق ثلة من العلماء الأعلام،
و ثلثة من المؤمنين الكرام، و كان بضمنهم الشهداء الخمسة الشيخ عارف
وصحبه، و كان بضمنهم أيضاً السيد الهاشمي، و كنت أنا -وقتنئذ- في إيران
وأفرجت السلطة بعد ذلك عن جماعة منهم السيد الهاشمي، و بقي جماعة آخرون
في الاحتجاز، أصدر الأستاذ الشهيد (رحمه الله) كلمته المعروفة التي ذكر فيها
فصل الحوزة العلمية كاملة عن العمل الحزبي و كان هذا بتاريخ ١٠/ شعبان
١٣٩٤ هـ .

و كتبت بعدئذ رسالة إلى أستاذنا الشهيد، أستفسره فيها عما هو المقصود
الواقعي عن هذه الكلمة فذكرت له : أن المحتملات عندي أربعة :

١- ان يكون المقصود بهذه الكلمة لحاظ مصلحة في أصل ذكرها ونشرها
كتقنية (وعلى حد تعبير علماء الأصول تكون المصلحة في الجعل) .

٢- أن يكون المقصود بهذه الكلمة أولئك العلماء والطلّاب المرتبطون
بمرجعيتكم، وإن اقتضت المصلحة إبرازها على شكل العموم .

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

عن العمل الحزبي درءاً للخطر البعثي الخبيث عنهم، الذي يؤدي إلى إبادتهم .
 ٤- أن يكون المقصود بها فصل جميع الحوزات العلمية في كل زمان ومكان
 عن العمل الحزبي الاسلامي (و على حدّ تعبير الأصوليين تكون القضية قضية
 حقيقية وليست خارجية) و على الاحتمال الأخير يكون تعليلي على هذه
 الكلمة: أن هذا الإجراء سيؤدي 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 المعنى الأول والثاني
 والثالث، دون الرابع.

و كان هذا كله قبل انتصار الثورة الاسلامية في ايران.

أما بعد انتصار الثورة الاسلامية في إيران، فقد عزم الأستاذ الشهيد
 -رحمه الله- على تصعيد معارضته لحكومة البعث في العراق ونزوله إلى الميدان
 بشكل سافر نسبياً، وبهذا لم يبق مورد لمسألة الاهتمام بدرء الخطر البعثي الذي
 كان أحد ملاكات تلك الكلمة (أعني فصل الحوزة العلمية عن العمل الحزبي)
 فإنّ الحوزة العلمية الواعية ستقع لآمحالة وجهاً لوجه أمام السلطة الجائرة، والخطر
 محقق على أيّ حال. وفي هذا التاريخ جاء السيد الهاشمي حفظه الله إلى
 ايران، وأخبرني بأن السيد الاستاذ بعث على أحد الوجوه البارزة آنئذٍ لحزب
 الدعوة الاسلامية، وقال له فيما قال: إن كلمتي التي أصدرتها حول انفصال
 الحوزة عن العمل الحزبي قد انتهت أمدّها.

أقول: إني لأفهم من هذا الكلام انتهاء أمد هذه الكلمة بالقياس إلى
 جهاز المرجعية الصالحة المفروض فيها ان تكون فوق الحركات والأحزاب،
 وتكون في موقع الأبوة والقيادة للأمة بجميع اجنحتها وأفرادها، وإنما أفهم منه
 انتهاء أمد هذه الكلمة باعتبار المعنى الثالث من المعاني الثلاثة التي قصدتها
 منها.

أساس الحكم:

أما رأي الاستاذ الشهيد - رحمه الله - حول أساس الحكومة الإسلامية في زمان غيبة المعصوم، فقد مرّ - أيضاً - بمراحل عديدة، فحينما أسس حزب الدعوة الإسلامية كان يرى أن أساس الحكومة الإسلامية في زمن الغيبة هي الشورى، وهذا ما اثبتته فيما كتبه لحزب الدعوة باسم «الأسُس» مستنداً بقوله تعالى (وامرهم شورى بينهم) وبعد ذلك ترك هذا الرأي، وقال أخيراً بمبدأ ولاية الفقيه، تمسكاً بالتوقيع المعروف عن الإمام صاحب الزمان - عجل الله فرجه الشريف: (أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم) وقد انعكس هذا الرأي في رسالتيه العمليتين: (الفتاوى الواضحة، والتعليق على منهاج الصالحين).

وقد بحثنا هذين المبدأين و هما مبدأ الشورى ومبدأ ولاية الفقيه في كتابنا (اساس الحكومة الإسلامية) بتفصيل.

وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، عدّل رحمه الله رايه في أساس الحكومة في زمن الغيبة، فقال بما يكون مزيجاً من الشورى وولاية الفقيه، على ما هو منعكس في بعض حلقات ما نشر عنه باسم (الإسلام يقود الحياة) وقد بحثناه مفصلاً في آخر كتابنا الذي كتبناه في بحث اللقطة.

اعتقالاته (رحمه الله):

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

أولاً:

اعتقل في سنة (١٣٩٢هـ) و كان ذلك -في الظن الغالب- في شهر رجب،
أوفي أواخر جمادى الثانية، والقصة كما يلي :
ذكر-رضوان الله عليه- ذات يوم أنه بلغني خبر يقول : إن البعثيين
سيعتقلونني في هذه الليلة، وفي صبيحة تلك الليلة عرفنا أنه لم يقع شيء من هذا
القبيل .

وفي الليلة الثانية ابتلي صدفة بالتسمم أو ما يشبهه، مما كان يحتمل
أداؤه إلى الموت، فطلب إيصاله إلى المستشفى، و كنت أنا والمرحوم السيد
عبد الغني -رحمه الله- بخدمته، ولأ أذكر ما إذا كان شخص آخر- أيضاً- معنا أولاً،
فأخذناه إلى مستشفى التجف، وبعد فترة من الزمن جاءت زوجته أتم جعفر
وأخته بنت الهدى إلى المستشفى لعيادته، ثم رجعتا إلى البيت، ورجعت أنا
أيضاً إلى بيتي، وبقي معه في المستشفى المرحوم السيد عبد الغني الأردبيلي
(رحمه الله)، واطلعنا بعد ذلك على أن الأمن العراقي طوق في تلك الليلة بيت

الأستاذ، واقتحم البيت لغرض اعتقاله، فقال لهم الخادم: (وكان خادمه -وقتئذ- محمد علي الأفغاني) إن السيد غير موجود، ولا أعلم أين ذهب السيد. فبدأوا بضرب الخادم ليعترف لهم عن مكان السيد، إلا أنه أبى وأصر على إنكاره رغم علمه بمكان السيد، وجاءت أخته (بنت الهدى) وقالت لهم: إن السيد مريض، وقد انتقل إلى مستشفى النجف فانتقل الأمن إلى مستشفى النجف، وطوقوا المستشفى، وطالبوا المشرفين على المستشفى بتسليم السيد، فقالوا لهم إن السيد مريض وحالته خطيرة، وإذا أردتم نقله فنحن لانتحمل مسؤولية ذلك إذا مامات بأيديكم، وأخيراً: وقع الاتفاق على أن ينقل السيد تحت إشراف الأمن إلى مستشفى الكوفة، على أن يكون معه المرحوم السيد عبد الغني الأردبيلي بعنوان مرافق المريض، وهكذا كان، فقد نقلوا السيد الأستاذ إلى مستشفى الكوفة، ووضعوه في ردهة المعتقلين، وعند الصباح ذهب السيد محمد الغروي إلى مستشفى الكوفة كي يطلع على حال السيد الأستاذ، فالتقى بالمرحوم السيد عبد الغني (رحمه الله) فقال له: إن الأمن قد وضعوا قيد الحديد على يده الكريمة، فأخبرني السيد الغروي بذلك، فذهبت أنا إلى بيت السيد الإمام الخميني دام ظله، حيث كان -وقتئذ- يعيش في النجف الأشرف، وتشرفت بلفائه وحكيت له القصة، ثم كثرت في صبيحة ذاك اليوم مراجعة الناس -على الخصوص طلاب العلوم الدينية والعلماء العظام، أمثال المرحوم آية الله الشيخ مرتضى آل ياسين، والمرحوم الحجة السيد محمد صادق الصدر- إلى مستشفى الكوفة يطالبون بقاء السيد، والجلالوزة يمنعونهم عن ذلك، ودخل البعض على السيد رغماً على منع الجلالوزة، وكاد أن يستفحل الاضطراب في وضع الناس؛ فخشيت الحكومة من نتائج الأمر، فرفعت القيد من يد السيد، وبعد فترة وجيزة أطلقت سراح السيد الأستاذ، ووضع في القسم العادي (غير ردهة المعتقلين) في مستشفى الكوفة، وبعد ذلك رجع إلى مستشفى النجف، وبعد أن تحسنت حالته الصحية رجع إلى البيت وتكررت زيارة الناس والوفود إليه، واستمر الأمر بهذا الوضع إلى أيام -وفاة الإمام موسى الكاظم- عليه السلام -حيث أقام السيد الشهيد في بيته مأتماً للإمام

الكاظم (ع) كعادته في كل سنة، وكان المجلس يغص بأهله، وكان الخطيب في ذاك الحفل السيد جواد شبر. وكان يقول السيد الأستاذ (رحمه الله): إن هذا الاعتقال قد أثر في انشداد الأمة إلينا أكثر من ذي قبل، وتساعد تعاطفها معنا.

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

ثانياً:

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

قال الشيخ محمد رضا النعماني «لقد اهتم السيد الشهيد بالتحضير للانتفاضة صفر سنة ١٣٩٧ الهجرية، فقد كان -رضوان الله عليه- قد أمرني بتقديم الأموال لكافة المواكب، وأن لأرد أي طلب من أي موكب أو (تكية) صغيرة كانت أو كبيرة، وكان يقول: إن هذه المواكب شوكة في عيون حكام الجور، إن هذه المواكب وهذه المظاهر هي التي زرعت في نفوس وقلوب الأجيال حبّ الحسين (ع) وحبّ الاسلام، وبالتالي يجب أن تبقى رغم حاجتها إلى تهذيب وتعديل يناسب العصر.

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

لكن السلطة البعثية الجائرة وكعادتها في قمع الانتفاضات بالنار، شنت

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

إنّ مما لاشك فيه، أن السلطة كانت مضطربة وخائفة من أحداث النجف، خائفة من روح التحدي العظيمة التي أبداهـا زوّار سيد الشهداء عليه الصلاة والسلام.

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

وخائفة من مواقف الغيارى 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 ونزور الحسين، وكان في طليعتهم الشهيد السعيد عباس عجلينه -رحمه الله-.

وعبرت 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 أنّها أهينت أصيبت في سمعتها وشوكتها بإقدام أبناء العراق البررة، أنصار الحسين (ع) الذين قدّموا العديد من الشهداء في هذه المناسبة، وكان لابدّ للسلطة الحاكمة أن تنتقم وتفرغ حقدها وغضبها وتثار من الأمة -و من أبناء النجف بالذات- ومن المرجعية، المرجعية الواعية الرشيدة وما تمثّله من قيم، وما ترمز إليه من معان، فأرادت أن تنتقم من الأمة فشنت حملات إرهابية واسعة من الاعتقالات، أدّت إلى استشهاد عدد من أنصار الحسين (ع) نظير الشهيد صاحب البوكلل ورفاقه والحكم بالسجن المؤبد على عدد آخر من الأنصار.

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

ذهب السيد الشهيد -رحمه الله- إلى بغداد معتقلاً. وهناك التقى بمدير الأمن العام ليلفغه رسالة حقد من القيادة العقلية، وسيل من كلمات التهديد والوعيد بألوان من الانتقام. وفي هذه المرة عُذّب السيد الشهيد وضرب، وبقيت آثاره عليه بعد الافراج عنه حتى كان لا يقوى على صعود السلم إلا بصعوبة كان يخفيها. لقد سمعت هذا منه، و كان يقول: كنت أحرص على كتمان ذلك كي لا يؤدي إلى انهيار أو خوف البعض، ممن لم يوطن نفسه على الصمود والثبات.

وفي نفس اليوم أُفرج عن السيد الشهيد فعاد إلى النجف وكنم ما أصابه. و حين عاد السيد الشهيد من الاعتقال سأله عما جرى 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 ويقول: لولا انشغالنا بالقضاء على هؤلاء المشاغبين لنفّذنا الأعدام الآن ولكن سترى بعد حين مصيرك « انتهى 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 - وأطلق سراحه في نفس اليوم.

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

حفظه الله. واليك نصّ كلام الشيخ مع تغيير يسير:

توجس السلطة وخوفها :

في الفترة التي سبقت أحداث رجب، وتلت انتصار الثورة الإسلامية في إيران، مُنيت السلطة البعثية العميلة بخوف ورعب شديدين، فقد أحسّت أن حدث انتصار الثورة الإسلامية في إيران يشكّل خطورة كبرى تهتّد مستقبل الحكم، ولانعجب من ذلك لأن العراق هو البلد الأوّل المرشّح لثورة إسلامية أخرى، فكّل شي في العراق كان يسير بهذا الاتجاه، ولعل موقف السلطة من مرجعية السيد الشهيد، ومن الحوزة العلمية، ومن الحركة الإسلامية في العراق عام ١٩٧٤م وما قبله، أوضح مؤشّر على هذه الحقيقة، فالأحداث كانت تسير باتجاه إقامة حكومة إسلامية، ولم يكن يخفى ذلك على السلطة.

ومن ظواهر الرعب تأكيد السلطة العميلة على لسان مدير الأمن العام (البرّاك) للسيد الشهيد، بأن (القيادة) تؤيد الثورة الإسلامية في إيران، ولا تقف منها إلا موقف المساند، وأشار إلى البرقية التي بعثها البكر المقبور للأمام الخميني (دام ظله) بعد انتصار الثورة، وقال: إن العراق كان من الدّول الأولى التي أيّدت الثورة الإسلامية في إيران!

وفي هذا اللقاء قال السيد الشهيد: إذا كان موقفكم من الثورة الإسلامية في إيران بهذا المستوى، فلماذا منعتم العراقيين عن تأييد الثورة الإسلامية في إيران من خلال التظاهرات التي منعتموها واعتقلتم المتظاهرين، رغم كونهم لم يستهدفوا إلا تأييد الثورة الإسلامية في إيران؟ ...

فقال البرّاك: إن المواقف السياسية، ومنها الموقف تجاه الثورة الإسلامية في إيران، تحدّد من قبل (القيادة السياسية) فهي وحدها المسؤولة عن ذلك وليس من حق أحد أن يعارض أو يؤيد إلا من خلال القرار السياسي الذي تتخذه (القيادة السياسية).

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

ينسجم مع هذا القرار؟

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

و من الواضح أن صدور هذا الكلام من السلطة المغرورة والغارقة في بحر الكبرياء والعظمة الفارغة، لا يصدر إلا بسبب الخوف والرعب الذي خيم على قلوبهم، وإلا فإن أعمالهم وممارساتهم تدلّ على عكس ذلك، فهم الذين تجاهلوا الثورة الاسلامية وأحداثها الرائعة، ولم تواكب وسائل أعلامهم أحداث الثورة إلا بعد أن أصبحت الثورة الخبر الأول الذي يتصدر كل نشرات الأخبار العالمية، وأصبح تجاهلها يعتبر نكسة إعلامية وحالة شاذة. وهم الذين قالوا على لسان المجرم صدام التكريتي (الشاه باق باق باق) على أمل أن يسقى الشاه. وهم الذين أرادوا منع الامام الخميني من قيادة الثورة من النجف، واضطروه إلى مغادرة العراق إلى فرنسا، وهم الذين قمعوا التظاهرات التي أيدت الثورة الاسلامية في إيران، والتي خرجت بعد صلاة المغرب من جامع الخضراء في النجف الأشرف. فكيف يمكن أن نوفق بين ما يدعيه البراك وغيره وبين الممارسات العملية السلبية تجاه الثورة ومؤيديها!

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

إن إذاعة الجمهورية الاسلامية - القسم العربي - أصبحت بعد انتصار الثورة الاسلامية المحطة الأولى والرئيسية بالنسبة للعراقيين، وبدأت تشق طريقها في التأثير على العراقيين، ليس في أوساط المتدينين والموالين للثورة الاسلامية فقط، بل وحتى في أوساط البعثيين أنفسهم، فقبل قرار منع الاستماع إليها ومعاقبة المخالفين، كانت مجاميع كبيرة من كوادر حزب البعث الحاكم يستمعون لها في مقرات الحزب نفسه، وبلغ تعلق العراقيين بإذاعة طهران حدّاً أقلق السلطة فقد بدأت المفاهيم والأفكار التي تطرحها الإذاعة تنتشر بسرعة وتشيع، وظل نشيد (خميني اي إمام، خميني اي إمام) يتردد في مدارس العراق، رغم كونه باللغة الفارسية، ولم تجد السلطة من سبيل إلا إصدار قرار بمنع الاستماع لإذاعة

طهران، ومعاقبة المخالفين، وكذلك تشويش المحطة كي لا يتيسر الاستماع إليها.

ومن المؤشرات 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 ذلك الشوط الطويل من السعي المتواصل لتصفية السيد الشهيد، والقضاء على مرجعيته الرشيدة قبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران. وفي الوقت نفسه كثفت 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 عليم - من مصادر موثوقة! - أن السلطة تنوي عدم التساهل مع السيد الشهيد، لأنه حاول القيام بأعمال ضدّ السلطة، وأن نهاية السيد الصدر ستكون حتمية في أول اعتقال يقع! ثم التمس من السيد الشهيد - حرصاً على حياته وسلامته!! - أن لا يقوم بشئ. وفي تلك الفترة كثرت أمثال هذه الأعمال من قبل أشخاص كنا نعرف خبث سريرة بعضهم وسداجة البعض الآخر من لا يعي أبعاد الدور الذي كُلف به.

وعلى كل حال، فإن الظواهر والمؤشرات التي برزت في تلك الفترة كانت تدلّ - بما لا يقبل الشك - على أنّ حالة من الخوف والذعر، قد سيطرت على الحكام وأفقدتهم رشدهم وجعلتهم يتخبطون ويتناقضون في مواقفهم وتصريحاتهم، ومن الجدير أن نشير إلى التعميم الذي أصدرته قيادة الحزب العميل عن موقفها الحقيقي تجاه الثورة الإسلامية في إيران، بعد أن تفشت ظاهرة تأييد الثورة الإسلامية حتى في داخل صفوف حزب البعث، فقد أكدّ التعميم أن مواقف (بعض الرفاق) من الثورة الإسلامية لا ينسجم مع موقف الحزب والقيادة السياسية، وطلب منهم اتخاذ موقف سلبي من الثورة الإسلامية باعتبارها (رجعية) وحرّضهم على ترويع الإشاعات ضدّ الثورة، وذكر غموضاً لذلك هو مطالبة الجمهورية الإسلامية الدول الاستكبارية بإرجاع الأموال التي سرقها الشاه المقبور وأودعها في بنوكهم، فصوّر (التعميم) هذا الحدث بأنه

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

كل ذلك 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 وعرفت الجماهير الموقف الحقيقي للسلطة من الثورة الإسلامية، مما زاد من إصرار الجماهير المسلمة على التمسك بموقفها المؤيد والمساند للثورة الإسلامية في إيران.

لماذا ركزت السلطة على السيد الشهيد؟

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

هل سيتم تنسيق وتعاون بين الشهيد الصدر وبين الإمام الخميني؟

هل ستقوم إيران بتحرير العراق عسكرياً وإسقاط الحكم البعثي العميل بعلم السيد الصدر وإشرافه؟.

اسئلة كثيرة كانت تراود السلطة عن نوع العلاقة ومستوى التنسيق بين السيد الشهيد والإمام القائد.. وهي بلاشك تقلق السلطة وتجعلها تحسب كل صيحة عليها.

ولنا أن نتساءل: هل أن توجّس السلطة وموقفها الحائر مجرد تصورات واحتمالات؟ أم أنه يستند إلى أدلة ملموسة أو ظواهر لا يمكن تفسيرها أو تبريرها إلا بهذا الاتجاه؟

ولا أريد أن اجيب عن ذلك إلا بمضون بعض مجريات التحقيق والاستجواب الذي أجري مع السيد الشهيد حين اعتقاله في ١٧ رجب عام ١٣٩٩ هـ.

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

١- حين رفض الأمام السيد الخميني شروط السلطة العميلة التي 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 يترتب على ذلك من آثار وحساسيات أمنية من ناحية السلطة العميلة، حيث كانت قوات الأمن قد طوّقت منزل السيّد الامام والشارع والأزقة المؤدية إليه. وقرّر السيد الشهيد الذهاب إلى منزل الأمام قبل أن يطلع على سفر الامام إلى البصرة وتحدث في ذلك الوقت بكلام معناه: أن الذهاب إلى منزل الامام في هذه الظروف ضرورة دينية لأنه تأييد ومساندة للامام في هذا الظرف الصعب. وذهب الشهيد الغالي إلى منزل الأمام وجلس مدة من الزمن، وهو المرجع الوحيد الذي وقف هذا الموقف المشرف في وقت عزّ فيه من يجروا 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 السيد الشهيد قائلاً: على كل حال سأذهب، وليحدث ما يحدث.

وقد سُئل السيد الشهيد حين اعتقاله في رجب، عن السبب الذي جعله يتحدّى السلطة - في تلك الظروف العصيبة - ويذهب لزيارة بيت الأمام.

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

إن هذه السلسلة عبّرت بوضوح عن موقف السيد الشهيد، وتفاعله مع

الثورة الإسلامية في إيران وقائدها العظيم الامام الخميني، وإن شئت فاقراً ما جاء في (لمحة فقهية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية) حين يبين السيد الشهيد المسؤولية التاريخية للثورة الإسلامية في إيران على صعيد الجمهورية، وعلى صعيد العالم، فيقول:

« وفي الخارج تستهدف الدولة:

أولاً- حمل نور الإسلام ومشعل هذه الرسالة العظيمة إلى العالم كله.
ثانياً- الوقوف إلى جانب الحق والعدل في القضايا الدولية وتقديم المثل الأعلى للإسلام من خلال ذلك.

ثالثاً- مساعدة كل المستضعفين والمُعذَّبين في الأرض ومقاومة الاستعمار والظلم وبخاصة في العالم الإسلامي الذي تعتبر إيران جزءاً لا يتجزأ منه. إن دولة القرآن العظيمة لا تستنفد أهدافها...».

ولم يكن يخفى على السلطة مغزى هذه الكلمات القيمة عن مسؤولية الجمهورية الإسلامية تجاه العراق، وباقي دول العالم الإسلامي، ولذا فقد سئل السيد الشهيد عن دوافع كتابة هذه الحلقات.

٣- بعث السيد الشهيد أحد تلاميذه^١ إلى الجمهورية الإسلامية، ليكون حلقة وصل بين السيد الشهيد والامام السيد الخميني، لغرض التنسيق ومواكبة حركة الثورة الإسلامية، وقد احست السلطة بذلك فأثارها، ولذلك ركّز في التحقيق مع السيد الشهيد على هذه النقطة.

وقد سألت السيد الشهيد (رحمه الله) عن جوابه، فقال: لم أجب بشي لأني أعلم أن السلطة تعرف هذا الموضوع، اكتفيت بالقول: فسروه بما شئتم. فقال مدير الأمن: إن معلوماتنا تؤكد أن الهدف كان التنسيق بينكم وبين السيد الخميني! فردّ السيد الشهيد: فليكن ذلك.

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.

وأحسست أن المسؤولية التي كانت تثقل كاهلي وتسبب لي الهموم والآلام قد انتهت، فلم أكن أحسب للآثار التي ستترتب على جوابي، هل أنها تشكل خطورة عليّ أم لا.

٤- مجموعة الرسائل والبرقيات التي بعثها سماحته إلى الامام السيد الخميني، وإلى الشعب الإيراني الشقيق. فقد قال البراك (مدير الأمن العام) ما هو السبب الذي جعلك تنفرد دون باقي العلماء لتقف هذا الموقف الصريح متجاهلاً أن هناك سلطة وحزباً يحكمون القطر، لهم الكلمة الحاسمة والأخيرة في المواقف السياسية وغيرها.

من ناحية أخرى: إن السلطة تدرك أهمية السيد الشهيد، وقابلياته الهائلة في مجال الفكر والتخطيط، والحس السياسي، وقدرته العظيمة في مجال التأثير على الشعب العراقي، ولم يكن بوسع السلطة تجاهل تجربتها المعقدة والطويلة مع السيد الشهيد قبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران، هذه التجربة التي كانت حصيلتها للسلطة فشلاً على فشل، وهزيمة إثر هزيمة، فما من جولة -رغم آثارها وجراحها المؤلمة- إلا وكان النصر إلى جانب السيد الشهيد (رحمه الله).

إن السلطة العميلة كانت مقتنعة بأن السيد الصدر هو مركز البركان وهو الخطر الوحيد الذي يتهدهدها، خاصة بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، والآثار النفسية والمعنوية التي أوجدتها في نفوس العراقيين، وفي مقدمتها حالة التيهو والاستعداد لثورة إسلامية في العراق بقيادة الشهيد السعيد السيد الصدر -رضوان الله عليه-.

برقية الامام:

وجاءت برقية إمام الأمة السيد الخميني، لتقطع الشك باليقين عن العلاقة بين الشهيد الصدر والأمام الخميني.

إن السيد الشهيد لم يستلم البرقية التي بعثها الإمام السيد الخميني، فقد احتجرت ولم تُسلم للسيد الشهيد، ولكني كنت قد سجلتها من إذاعة طهران، وأسمعتها السيد الشهيد بعد إذاعتها بدقائق، وهذا نصها:

«سماحة حجة الإسلام والمسلمين الحاج السيد محمد باقر الصدر دامت بركاته: علمنا أن سماحتكم تعتزمون مغادرة العراق بسبب بعض الحوادث، إنني لأرى من الصالح مغادرتكم مدينة النجف الأشرف، مركز العلوم الإسلامية وإنني قلق من هذا الأمر، آمل إن شاء الله إزالة قلق سماحتكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

روح الله الموسوي الخميني»

الموقف التاريخي المشرف للعراقيين:

في تلك الفترة كانت إذاعة طهران العربية هي الإذاعة الأولى من حيث استماع العراقيين لها، فكان من الطبيعي أن يستمع الشعب لبرقية إمام الأمة ويتعرف على مغازيها وما تعنيه. والبرقية لم تكن عادية بحيث لا تلفت الانتباه فقد أكد إمام الأمة على نقطتين أساسيتين:

١- مغادرة السيد الشهيد (رحمه الله) للعراق، وما تعنيه من فراغ كبير للنجف والعراق.

٢- ما يتعرض له السيد الشهيد من مضايقات وضغط من قبل السلطة البعثية العميلة.

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

وقفه مع الوفود:

من الضروري أن نقف عند هذه الظاهرة التي تستحق الدراسة والتقييم، فالوفود كانت متميزة، متميزة في اشخاصها وشعاراتها وهتافاتها واستمراريتها وتحديدها للسلطة الجائرة:

١- الشمول.

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

وللتاريخ أُسجل للقارئ نماذج من الوفود التي زارت السيد الشهيد، وجددت له البيعة وعاهدته على التأيد والمساندة حتى آخر قطرة دم.

بغداد:

جاءت عدة وفود من بغداد نذكر منها:

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

٢- وفد الشهيد السعيد حجة الاسلام الشيخ قاسم ضيف. من مدينة

البياع.

٣- وفد حجة الاسلام الشيخ الندي- الكاظمية.

محافظة واسط:

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

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

٣- وفد أهالي العزيزية وناحية الزبيدية وضواحيها مع سماحة الشهيد

السعيد حجة الاسلام السيد عز الدين الخطيب.

البصرة:

وفد على رأسه حجة الاسلام السيد عصام شبر

العمارة:

وفد حجة الاسلام الشهيد السعيد الشيخ عبدالامير محسن العماري.

وغيرها من الوفود من قبيل وفد الناصرية وديالى وكركوك والديوانية

وكرلاء والسماوة.

٢- من الملاحظ أن الوفود كما انها شملت مختلف محافظات وانحاء العراق،

كذلك شملت مختلف أوساط المجتمع، فتجد الكهل والشاب والمرأة والطفل،

وتجد العامل والفلاح والكاسب والاستاذ والطالب الجامعي، وطالب

الأعدادية والابتدائية. وإضافة إلى ذلك: تجد مختلف الرتب العسكرية حتى

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

٣- الشعارات التي رددتها الوفود كانت رائعة، ومعبّرة 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 بالاسلام، وتأييدها للثورة الاسلامية، والمرجعية الرشيدة.

٤- الظاهرة الأخرى الملفتة للانتباه هي الكثافة العظيمة حيث اكتظت النجف بالألوف من خيرة أبناء العراق، وكان السيد الشهيد يستقبل هذه الوفود من الصباح الباكر وحتى ساعة متأخرة من الليل، حتى ظهرت عليه علامات الإرهاق والتعب الشديد، لدرجة أنه في بعض الأحيان كان يعجز عن مجرد الكلام.

٥- التحدي الصارخ للسلطة وهذا ما اعترف به أكثر من مسئول بعثي كبير.

٦- استمرارية تقاطر الوفود كانت ميزة. ولولا بعض الآثار التي حدثت بالسيد الشهيد إلى الاكتفاء بهذا القدر لاستمر زخم الوفود وتقاطرها إلى فترة طويلة، حيث كانت تصلنا الأخبار تباعاً عن تهبّؤ وفود أخرى من مختلف أنحاء العراق، ولكن السيد الشهيد أمر وكلاءه بإبلاغ الأمة بأنه لن يغادر العراق، وسيبقى معكم حتى النفس الأخير، ولا داعي لتجشم عناء السفر.

إن أهم الأسباب التي دعت السيد الشهيد لاتخاذ هذا الموقف هو: أولاً- إن الآلاف من المؤمنين والمجاهدين استطاعوا أن يعبروا بوضوح عن موقف الشعب العراقي الأصيل من المرجعية الرشيدة والثورة الاسلامية. ثانياً- حرص السيد الشهيد على عدم كشف كافة الأوساط الموالية والمؤمنة بالمرجعية وبالثورة الاسلامية، إذ أن سلطات الأرباب كانت تراقب الوفود بدقة، وهي لن تتورع- إن قررت الانتقام- من تصفية الملايين.

تقديم السيد الشهيد للوفود:

أكثر من مرة عبر السيد الشهيد عن موقفه تجاه كل الوفود التي زارته. عبر عن اعتزازه وتقديره وشكره، وكان الأمل يملأ قلبه في أن يعود الاسلام إلى مسرح الحياة على أيدي هؤلاء الأبطال.

وأشير هنا الى ما جاء في نداء السيد الشهيد: «أيها الشعب العراقي المسلم: إني أحاطبك أيها الشعب الحر الأبّي الكريم، وأنا أشد الناس إيماناً بك وبروحك الكبيرة، وبتاريخك المجيد، وأكثرهم اعتزازاً لما طفحت به قلوب أبنائك البررة من مشاعر الحب والولاء والبنوة للمرجعية، إذ تدفقوا إلى أبيهم يؤكّدون ولاءهم للإسلام بنفوس ملؤها الغيرة والحمية والتقوى، يطلبون مني أن أظل أواسيهم وأعيش ألامهم عن قريب، لأنها آلامي، وإني أود أن أوكدلك يا شعب آبائي وأجدادي أني معك وفي أعماقك، ولن أتخلّى عنك في محنتك وسأبذل آخر قطرة من دمي في سبيل الله من أجلك».

واعتقد أن هذا المقطع من النداء لا يحتاج إلى تعليق، فهو يطفح بمشاعر السيد الشهيد تجاه أبناء العراق البررة ويحسدها تجسداً حياً.

موقف السلطة:

لم تحسب السلطة المجرمة أن يكون ردّ الشعب العراقي المسلم بهذا المستوى، إذ كان زخم الوفود مفاجأة بكل معنى الكلمة، ولذلك احجمت عن اتخاذ أي إجراء قعبي فوري، لأنها لا تعرف مستوى التحرك، وهل للجيش صلة بالموضوع أولاً. وفضلت مراقبة الوضع والتريث إلى حين.

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

وهنا أشير 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 يسمى بمجلس قيادة الثورة؛ فقد قال: إن السيد محمد باقر الصدر قام بثورة كادت أن تنجح، ونحن من الآن سوف نتعامل معه على هذا الأساس، ولولا أنه فاجأنا بهذا التحرك، لعرفنا كيف نتعامل مع هؤلاء (العملاء) الذين حركهم ضدنا... الخ.

والحقيقة: إن هذا التقييم هو عين الواقع، فما حدث في رجب كان ثورة حقيقية ضد السلطة، ولولا العجز عن توفير السلاح والعتاد لنجحت الثورة في جانبها العسكري بعد أن نجحت في الجوانب الأخرى.

أما الإجراءات التي اتخذت لقمع التحرك في رجب، فهي كالتالي:

- ١- استدعاء عشرات الألوف من قوات الأمن والجيش اللاشعبي للتواجد في النجف، وتطويق شوارعها وإزقتها وفرض السيطرة عليها.
- ٢- فرض حالة التأهب والاستعداد في الجيش، والجيش اللاشعبي، والحزب.

٣- تسجيل أسماء وعناوين الوافدين إلى النجف.

٤- تصوير الوافدين (فتوغرافياً) وتسجيل أصواتهم.

٥- وفي المرحلة الأخيرة بدأت حملة شاملة لاعتقال جميع من زار السيد الشهيد (رحمه الله).

إعتقال وكلاء السيد الشهيد (رحمه الله):

تركزت الحملة في أول الأمر على اعتقال وكلاء السيد الشهيد، أمثال السادة الأعلام:

١- السيد قاسم شبر.

٢- السيد حسين السيد هادي الصدر.

(١) وسيأتي ذكر هذه القصة لدى ذكر المفاوضات التي جرت مع السيد الشهيد في 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 محمد علي 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 عز الدين 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 لا يوصف، ولا يمكن معه عدّ المعتقلين أو إحصاؤهم.

جواب السيد الشهيد على برقية الأمام:

إن الكثيرين أصروا على السيد الشهيد أن يتجنب الدخول في صراع مع البعثين بهذا المستوى، وكانت حجتهم هي الطبيعة الدموية والعدوانية لهذه الزمرة، فهم لن يترددوا من اتخاذ أقسى الإجراءات لأدنى معارضة أو موقف يُشتم منه ذلك. وفي هذا السياق رجح البعض أن يكون جواب السيد الشهيد على برقية إمام الامة بشكل لا يؤدي إلى إثارة السلطة وتحفيزها على اتخاذ موقف حاد.

إلا أن السيد الشهيد رفض الاستماع إلى هذه النصائح، وقرر أن يكون الجواب بالشكل الذي يناسب وضع إمام الأمة ومقامه، وكذلك وضع المرحلة الجديدة من الصراع، خاصة بعد أن عرف الجميع مستوى العلاقة بين السيد الشهيد و الأمام الخميني - دام ظله - وبالتدقيق في عبارات البرقية الجوابية ندرك حجم العلاقة ومستوى الوفاء والأخلاص والتفاني الذي يُكنه السيد الشهيد للثورة الإسلامية ولقائدها العظيم، وهذا نص البرقية :

بسم الله الرحمن الرحيم

سماحة آية الله العظمى الإمام المجاهد السيد روح الله الخميني دام ظله .
 تلقيت برقيتكم الكريمة التي جسدت أبوتكم ورعايتكم الروحية للنجف الاشرف الذي لا يزال منذ فارقكم يعيش انتصاراتكم العظيمة، واني أستمّد من توجيهكم الشريف نفحة روحية، كما أشعر بعمق المسؤولية في الحفاظ على الكيان العلمي للنجف الأشرف، وأودّ أن أُعتبر لكم بهذه المناسبة عن تحيات الملايين من المسلمين والمؤمنين في عراقنا العزيز، الذي وجد في نور الاسلام الذي أشرق من جديد على يدكم ضوءاً هادياً للعالم كلّهُ، و طاقة روحية لضرب المستعمر الكافر والاستعمار الأمريكي خاصة، ولتحرير العالم عن كلّ أشكاله الأجرامية، وفي مقدمتها جريمة اغتصاب أرضنا المقدسة فلسطين، ونسأل المولى سبحانه وتعالى أن يمتنعنا بدوام وجودكم الغالي، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

الخامس من رجب ١٣٩٩ هـ - النجف الاشرف

محمد باقر 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، وانصبت الأسئلة على أمور ثلاثة :

- ١- ماهو المقصود من رعاية الأمام الخميني للنجف؟ هل هناك مساعدات مالية أو عسكرية وصلت من إيران لمساعدتك في التحرك ضدنا؟ .
- ٢- من خولك نقل تحيات ملايين العراقيين إلى السيد الخميني؟ .

٣- ما معنى التوجيه الذي تتلقاه من السيد الخميني؟.

يقول السيد الشهيد كنت قد أجبت على أسئلتهم بما يناسب حجم التحرك، وحجم الثورة الإسلامية، فقد كنت مصمماً على الاستشهاد في سبيل الله، ولذا كنت أتعهد أن لأجيب على بعض الأسئلة بغرض إقلاقهم وإزعاجهم، ولكن ظلّ البراك يُلح على إجابة محدّدة، وبقيت -أيضاً- أتعهد الغموض وكلما انتقل البراك إلى أسئلة أخرى بعيدة عن موضوع البرقية عاد مرة أخرى إلى البرقية وكرّر الأسئلة بشكل وآخر.

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 لا للتحقيق أو لاذلال المرجعية، كما في المرات السابقة، بل للاستشهاد في سبيل الله، و كان (رضوان الله عليه) قد هيأ نفسه لذلك، و كان من عادته قبل كل اعتقال أن يُسلم (الخاتم) إلى من يثق به، لكي لا يقع بيد السلطة بعد الاستشهاد. وهكذا فعل في رجب بعد ثلاثة أيام من بداية تقاطر الوفود إلى مبايعته.

في يوم الاثنين المصادف ١٦ رجب عام ١٣٩٩، هـ بدأت قوَّات الأمن تكشف من دورياتها ومراقبتها لمنزل السيد الشهيد، والأزقة القريبة منه، وبقيت أقرب الوضع حتى الساعة التاسعة مساءً، حيث منعت السلطة التجول في الزقاق، ومنعت المارة تمهيداً لاعتقال السيد الشهيد.

أخبرت السيد الشهيد وأخته العلوية الشهيذة، وقلت للسيد: إن المجرمين ينوون اعتقالكم غداً، فالدلائل تشير إلى ذلك.

لم يتأثر السيد الشهيد، ولم يأبه للعشرات من الأمن المدججين بالسلاح الذين يجوبون الزقاق، فذهب إلى مضجعه ونام وهو في غاية الاطمئنان، بعد أن استعد وتمهياً لكل ما يمكن أن يقع له على أيدي هؤلاء الجلّادين.

قرار المواجهة المباشرة:

قرر السيد الشهيد أن يتعامل مع المسؤولين بمستوى جديد، فصمّم على أن ينهج نهج جدّه الحسين -عليه السلام- ويتمسك بمبدأ (لا أعطيكُم بيدي إعطاء الدليل ولا أقرّلكُم إقرار العبيد). إن موقف السيد الشهيد هذا ناش من تصميمه على الدخول في مواجهة مباشرة مع السلطة، إذ لا معنى للثورة بدون ذلك. و كان -رضوان الله عليه- يستهدف من ذلك تهينة 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 مفجر الثورة، لأنه لم يكن يفكر إلا بقضيته ورسالته التي هي رسالة الأسلام.

إن السيد الشهيد يعرف السلطة وطبيعتها الإجرامية، و كان يعرف أن لغتها الوحيدة هي المشائق والسجون، ولم يكن بحاجة إلى التكهّن بمصيره لو أراد مواجهتها، لأنه يعرف مسبقاً النتيجة، وما أشبهه بجدّه الحسين -عليه السلام- حين كان يجسّد أمامه مصرعه (كأنّي بأوصالي تقطعها عسلان الفلوات) وهكذا كان شهيدنا العظيم يرى مصرعه، يرى الأيدي الاثيمة تمتد إلى قلبه الطاهر لتقطعه بسيوف حقدّها. ومع ذلك كان (رحمه الله) يرى أن ذلك يهون ويسهل إذا كان ينتهي إلى إقامة حكومة إسلامية في العراق.

لا أقول هذا الكلام بسبب علاقتي أوجي للسيد الشهيد (رحمه الله) بل الوقائع والأدلة هي الشاهد وهي البرهان على ما أقول، وسنعيش معاً تلك اللحظات خلال فترة الحجز حين رفض شهيدنا العظيم كل الفروض التي قدمتها السلطة لإرضائه، أو لفك الحجز، أو لإنهاء الثورة، ووقف كالجبل الأشمّ حتّى كأنك تراه وقد نزع الله عز وجل من كيانه غريزة حبّ الحياة، وأبدلها بغريزة حبّ الاستشهاد، فكان من الطبيعي أن يتخذ (رحمه الله) هذا الموقف مادام قد بدأ الثورة، وأذن لشعلتها أن تتوهج وتستمر حتّى 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، وقال له: إن كنت تحمل أمراً باعتقالي فنعم أذهب، وإن كانت مجرد زيارة، فلا.

واضاف: إنكم كسمتم الأفواه، وصادرتم الحريات، وخنقتم الشعب، تريدون شعباً ميتاً يعيش بلا إرادة ولا كرامة، وحين يعبر شعبنا عن رأيه، أو يتخذ موقفاً من قضية ما، حين تأتي الألوف لتعبر عن ولائها للمرجعية وللإسلام، لا تحترمون شعباً، ولا ديناً، ولا قيمياً، بل تلجأون إلى القوة، لتكموا الأفواه وتصادروا الحريات وتسحقوا كرامة الشعب.

أين الحرية التي تدعونها؟!

أين هذا الشعب الذي تدعون أنكم تدافعون عنه؟! أليس هؤلاء الآلاف الذين جاءوا ليعبروا عن ولائهم للمرجعية هم أبناء العراق؟! ماذا ستقولون للجماهير وأنتم تسحقون قيمهم بأيديكم؟!

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

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

خرج السيد الشهيد و كنت برفقته، وكذلك الأخ الشيخ طالب الشطري، والشهيدة السعيدة بنت الهدى، وعقيلته الطاهرة أم جعفر، ورافقنا أيضاً خادم السيد (الحاج عباس).

كانت قوات الأمن أكثر من مائتي شخص، تتألف من قوات الأمن والجيش الشعبي، وأعضاء منظمة حزب البعث العميل في النجف، وكلهم مدججون بالسلاح والعتاد.

بنت الهدى تهزم الجموع :

خلال مسيرنا في الزقاق المؤدي إلى شارع الأمام زين العابدين، سبقتنا الشهيذة بنت الهدى، لتأخذ مكانها هناك استعداداً لألقاء خطبتها التي هزمت فيها الجموع التي تحشدت لاعتقال السيد الشهيد .

وقفت كأنها زينب لم تأبه بالمجرمين الذين تنقظر وجوههم شراً وحقداً ووحشية، لم ترهبها رشاشات الكلاشنكوف، وبدأت خطبتها التاريخية -التي تعتبر وثيقة مهمة من وثائق الثورة الإسلامية في العراق- قالت (رضوان الله عليها) :

أنظروا...

أخي وحده، بلا سلاح، بلا مدافع ورشاشات أما أنتم بالمئات ... أنظروا -وأشارت إلى الجموع هنا وهناك - بالمئات، فهل سألتهم أنفسكم: لِمَ هذا العدد الكبير ولم كل هذه الأسلحة ؟

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

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

لماذا لا تغيثون إلا والناس نيام؟ لماذا تختارون هذا الوقت؟ هل سألتهم أنفسكم؟ هل هذا إلا دليل على ما أقول .

وما أن أتمت الشهيذة خطبتها حتى تفرق الحشد الأثيم، واختفى في الأزقة وبقيت سيارات الأمن ومن فيها في سكون وثبات، لم يتحرك أحد حين خطبت الشهيذة وكأن على رؤسهم الطير. ثم توجهت بخطابها إلى شهيدنا العظيم، وقالت: إذهب يا أخي، الله معك، فهذا هو طريقنا، وهذا هو طريق أجدادك الطاهرين .

استمر خطاب الشهيذة الخالدة أكثر من خمس عشرة دقيقة، فلم يجرؤ أحد من الجلاوزة على منعها، فقد كان صوتها الزينبي وكلماتها الثائرة أقوى من

كل قوة، لقد أربكت الجلاوزة وأرعبتهم، ولم تدع لهم من سبيل إلا الاختفاء في الأُرقة.

الشهيدة قرّرت الاستشهاد:

بعد أن اعتقل السيد الشهيد (رحمه الله) عادت الشهيدة إلى المنزل، فقلت لها: كان المفروض أن تترقي قليلاً كي تتبين الأمور وتتوضح، إن هذا الخطاب من الممكن أن يؤثر عليكم سلباً، ويفتح صفحة جديدة لكم في سجلات الأمن، وتزداد مراقبة الأمن لكم، إضافة إلى الآثار التي ستترتب على السيد.

فقالت الشهيدة (رحمه الله) إن المسؤولية الشرعية والواجب الديني هو الذي دفعني لاتخاذ هذا الموقف، إن زمن السكوت انتهى، ولا بد أن نبدأ صفحة جديدة من الجهاد، لقد سكنتنا طويلاً، وكلّما طال سكوتنا كبرت محنتنا، وازدادت أتعابنا، لماذا أسكت وأنا أرى مرجعاً مظلوماً يقع في قبضة هؤلاء المجرمين؟

قلت: إن هؤلاء المجرمين لا يتورعون من أن تمتد أيديهم القذرة إليكم، ويمكن أن ينالك الاعدام.

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

لقد كنت أستمع للشهيدة، وكأني أستمع لزينب بنت أمير المؤمنين (ع) إنها تتكلم من أعماقها كلام الواقعة كل الشقة بعقيدتها وقصبتها. لقد جسّدت بنت الهدى إيمانها العظيم وصلابتها الهائلة، ليس في حادث اعتقال السيد الشهيد فقط، بل وفي طيلة فترة الاحتجاز وفي يوم اعتقالها كما سيأتي.

الشهيدة نثر الجماهير:

عادت الشهيدة إلى المنزل، ولكن لتبدأ صفحة أخرى من جهادها العظيم، إذ أنها لم تكتف بموقفها الشجاع الأول، وبقيت 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 وتتكلم، ولكنها كانت تعيش بروحها في عالم آخر، تفكر في الخطوة القادمة والحلقة الأخرى، واستطاعت أن تهز المشاعر، وتثير في نفوس المؤمنين العزم والتصميم على التحرك وفعل كل شيء ثاراً للمرجع المظلوم شهيد السجون السيد الصدر (رحمه الله)، فكانت التظاهرة الاحتجاجية العظيمة التي أرعبت حكام بغداد الخونة وجعلتهم في مأزق صعب، إضطرهم إلى الأفراج عن السيد الشهيد (رحمه الله).

ولكن كيف بدأت هذه الخطوة؟ وكيف استطاعت شهيدتنا العظيمة ان تنجح في الأعداد لتظاهرة في يوم وساعة وظرف تكاد تكون فيه مثل هذه الأعمال مستحيلة، بسبب الوضع الأمني الخائف والطوق الأرهابي المفروض على شعبنا؟.

حين اعتقل شهيدنا العظيم في ساعة مبكرة كان الناس نياماً، والشوارع خالية ولم يشهد حادث الاعتقال إلا نفر يسير من تواجد صدقة في ذلك الوقت. مع ذلك فكرت شهيدتنا العظيمة بالذهاب إلى الحرم العلوي الطاهر، لأعلام الناس بالحادث، ولكنها لم تجد العدد المطلوب فذهبت ثانية بعد أن اشرفت الشمس واستيقظ الناس، وهناك عند جدها أمير المؤمنين عليّ (عليه السلام) علا صوتها الزينبي وبدأت تخاطب جدها، كما فعلت زينب (عليها السلام) بعد قتل أخيهما الحسين بعبارات مؤثرة، وكلمات من قلب صادق. واستطاعت أن تحشد الناس، وتثير في نفوسهم الغيرة للانتقام من معتقلي المرجع المظلوم.

إلى جانب الشهيدة العظيمة، كانت هناك مجموعة من الطلبة والمؤمنين^١ قد هزهم الحدث ورفعهم الايمان إلى التحرك بنفس الاتجاه فتجمعوا في الحرم الشريف، وبدأوا بقراءة دعاء الفرج كاسلوب للتجمع والتسيؤ وكان الأخ

(١) وأحدهم السيد علي أكبر الحائري الذي كتب يقول في شرح القصة مايلي:

عندما أعتقل السيد الشهيد (رحمه الله) في ساعة مبكرة من صباح يوم السابع عشر من رجب سنة ١٣٩٩ الهجرة، كانت الشهيدة (بنت الهدى) أول من خرجت لإشاعة هذا النبأ وكسر طوق التعقيم البغي الذي كانوا يقيمونه على جراحهم، فطلعت نطقها صارخة في حرم الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، وأدت دورها البطولي الرائع في إيلاخ خيرا اعتقال هذا المرجع العظيم من قبل جلاوزة السلطة الفاشمة. وسرعان ما اشتهر هذا النبأ في أوساط المؤمنين المخلصين للسيد الشهيد (رحمه الله). في النجف الأشرف، وكان الخبر يبادي الأمر على شكل شائعة غير مؤكدة، وكان جلاوزة الأمن واقفين على باب دار السيد الشهيد يراقبون الأوضاع عن كثب خشية وقوع حادثه أورد فعل معين. وبعد التأكد من الخبر وقع الاضطراب والبلبلية في أوساط المؤمنين، وكانت تخيم علينا جميعاً حالة التحيير والشك في الوظيفة العلمية، رغم احساس الجميع بضرورة وقوع رد فعل جماهيري عظيم تجاه هذه الجريمة النكراء التي قامت بها السلطة الظالمة، ولكن كل يقول: ماذا نصنع؟ كيف نتحرك؟. ماهي الوظيفة؟ ما هو اسلوب؟...

وأنا بدوري شعرت أيضاً بأن هذه ساعة حرجة لا بد فيها من اتخاذ موقف سريع، فذهبت مع أحد الاخوة المؤمنين من طلاب السيد الشهيد رحمه الله. إلى بيت شخص آخر من زملائنا الأعزاء، ففقدنا هناك اجتماعاً ثلاثياً للتخطيط حول ما يجب صنعه في هذه الساعات الحرجة، فكانت نتيجة هذا الاجتماع هو التصميم القاطع بتنظيم مظاهرة جماهيرية للاحتجاج على هذه الجريمة النكراء، مع وضع الخطة الكاملة من حيث: تعيين مكان التجمع، وساعة الانطلاق، وكيفية الإعداد. فقد عينا الحرم الشريف مكاناً للتجمع وصممنا على الانطلاق من هناك على رأس الساعة العاشرة بعدقراءة دعاء الفرج. وانما اخترنا دعاء الفرج ضمن الأدعية الماثورة باعتبار أن هذا الدعاء ينتهي باسم الإمام الحجة (عج)، وسيقوم الناس بطبيعتهم احتراماً لاسم الإمام (ع) فيكون هذا القيام إعداداً للانطلاق في المظاهرة. وهكذا كان، فقد خرجت أنا وصاحبي من بيت ثالثنا لنبلغ المؤمنين بهذا القرار، قررنا بأكثر المصادر العلمية في النجف، وبلغنا من وجدنا فيها من الطلاب والمؤمنين، والتقينا بمن اتقينا من المؤمنين أيضاً في الطرق والشوارع وبلغناهم بالأمر ولما قرب الموعد ذهبنا الى الحرم الشريف وانتظرت هناك إلى أن حان الوقت واجتمع عدد من المؤمنين، ولم أجد صاحبي الذي كنت أتعاون معه في القضية ولا ذاك الثالث الذي انطلق القرار من بيته. فصممت على أن أبدأ بالأمر، فشرعت بقراءة دعاء الفرج، وكان الجميع يرددون معي جملة جملة، إلى أن بلغنا إسم الإمام الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف، قمنا جميعاً إجلالاً له عليه السلام، ثم بدأت الشعارات: الله أكبر، الله أكبر، نصر من الله وفتح قريب، عاش عاش الصدر... وانطلقت المظاهرة بركفة سريعة.

وهنا لا بد لي الإشارة إلى مشاركة المرأة المسلمة العراقية في هذه الانتفاضة حيث تواجد عدد من المؤمنات الرساليات في الحرم الشريف واشتركن في بداية المظاهرة إلا أن سرعة حركة المظاهرة منتهت عن امكان الالتحاق بالرجال عند الخروج من الحرم الشريف، ففترقن بطبيعة الحال، وتعرض بعضهن إلى المراقبة والملاحقة من قبل أعضاء جهاز الأمن الإريائي في العراق.

ولما انطلقت المظاهرة التحق بنا جمع غفير من المؤمنين من خارج الحرم الشريف، وسرعان ما اتسع العدد أيضاً عندما دخلت المظاهرة شارع الإمام الصادق (ع). وحاولت أجهزة الأمن الإريابية بشتى الأساليب أن تفرق المتظاهرين منذ خروجه من الصحن الشريف فلم تستطع، حتى اقتحمت سيارة الأمن جموع المتظاهرين وهم في شارع الإمام الصادق (ع)، فلم تحصل الأعلى ضربات قاسية على زجاجها من قبل المتظاهرين.

حجة الاسلام السيد علي اكبر الحائري- وهو أحد تلاميذ السيد الشهيد والمقربين إليه- هو أول من جاء إلى منزل السيد الشهيد واستفسر عن حادث الاعتقال، وهو الذي قرأ دعاء الفرج في الحرم الشريف. وبدأ الناس بالتجمع، وبعد ذلك انطلقوا في تظاهرة، أقول انها عظيمة ليس في كمها بل في الآثار التي نتجت عنها وترتبت عليها، وفي روح التحدي التي اتسمت بها.

انطلقت التظاهرة من الحرم الشريف، وبدأت التظاهرة صغيرة فهي لا تضم إلا الصفوة من أبناء الشهيد الصدر، ولكن سرعان ما كبرت واتسعت فقد انضم إليها عدد من الناس الذين اتفق وجودهم هناك وكانت شعارات المتظاهرين تندد بالسلطة وأعمالها الإجرامية وتطالب بالإفراج عن الشهيد الغالي (رضوان الله عليه).

المواجهة المسلحة:

في السوق بدأت أجهزة الأمن محاولتها لتطويق المتظاهرين الأبطال أبناء الصدر الشهيد، وقبل ذلك قام تجار النجف في السوق الكبير بأغلاق محلاتهم، بعد أن علموا أن التظاهرة حدثت احتجاجاً على اعتقال المرجع المظلوم، وقد عطلت النجف في ذلك اليوم أسواقها كتعبير عن استيائهم واحتجاجهم على اعتقال السيد الصدر (رضوان الله عليه).

في السوق الكبير حاولت قوات الأمن تطويق المتظاهرين تمهيداً لاعتقالهم، ولكنهم واجهوا من أبناء الصدر مقاومة شجاعة، حيث اشتبك رجال الأمن مع المتظاهرين، ورغم أن المتظاهرين لا يملكون حتى أبسط أنواع

→ ثم 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 الأركان المؤدية إليه، ولما دخلنا السوق وجدنا المحلات كلها معطلة، فواصلنا السير في داخل السوق إلى أواخر السوق حيث وقع الاشتباك بين المتظاهرين وجهاز الأمن الارهابي، رغم نجود المتظاهرين من كل سلاح. وتعلت اصوات اطلاق الرصاص من قبل الجلاوة، ثم رجع المتظاهرون في داخل السوق باتجاه الحرم الشريف حيث كان الجلاوة ينتظروننا على مدخل السوق، فاضطرونا الرجوع مرة أخرى من إحدى الأركان إلى شارع الإمام الصادق (ع). وبدأ التفرق من هناك حيث هرب من هرب والى القبض على من بقي.

ثم بدأت عملية إلقاء القبض على الناس بصورة عشوائية في أكثر شوارع النجف الأشرف، مما يدل على مدى الرعب والوحشة التي ابتلت بها الجلاوة على أثر هذه المظاهرة.

الاسلحة النارية إلا أنهم هزموا قوة الأرهااب بعد أن كبّدوهم عدداً من الجرحى، واستطاع عدد كبير منهم الإفلات من قبضة السلطة المجرمة بينما تمكنت بعض مفارز الأمن من اعتقال آخرين.

إلى جانب تظاهرة النجف المتميزة، انطلقت تظاهرات أخرى في مدينة الكاظمية المقدسة والبصرة وديالى وغيرها من مدن العراق الأخرى.

وهنا يجب أن لا ننسى دور بنات الزهراء (ع)، فقد كانت هناك مجموعة من خيرة المؤمنات قد اشتركن في هذه التظاهرات، رغم علمهن بالعواقب الخطيرة التي تترتب فيما لو وقعن في قبضة السلطة، وكانت الشهيدة (رحمه الله) تذكرهن بالأسماء باعتزاز وتقدير وإكبار، وهكذا كان شهيدنا الغالي يرفع يديه إلى السماء يدعوا لله تعالى لهم، ولكل المخلصين والمجاهدين الذين وقفوا مع الاسلام في محنته في رجب، وما تلاه من أشهر الحصار والمعاناة.

لماذا أخرج عن شهيدنا الغالي؟:

كما أشرنا سابقاً: إن اعتقال السيد الشهيد في رجب كان بهدف التصفية الجسدية وليس مجرد التحقيق عن أحداث رجب العظيمة، فقد أكد سيدنا الشهيد أن كل الدلائل كانت تشير إلى ذلك، منها أسلوب التعامل، الكلمات البذيئة التي يسمعها من هذا وذاك، التهديد القاسي وغير ذلك. وحين حضر المحرم فاضل البراك وبدأ باستجواب السيد كان الجواب يؤكد تلك الحقيقة، ولكن بعد ساعة واحدة من بداية التحقيق دخل أحد ضباط الأمن وسلم فاضل البراك ورقة صغيرة تغير بعدها أسلوب التحقيق، واعتذر البراك للسيد عن اعتقاله وقال له: في الحقيقة لم يكن هدفنا الاعتقال بل التفاهم حول هذه الأمور التي وقعت، وبدأ يلاطف السيد الشهيد (رحمه الله).

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

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

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

نعم إن التظاهرات التي نظمها أبناء الصدر الشهيد كانت السبب في الأفراج عن السيد الشهيد، ولولاها لنفذت جرعة الأعدام في ذلك التاريخ. لقد أفادتنا مصادر قريبة من بعض رجال السلطة أن برقية أرسلت 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 وتعطيل الأسواق فيها، إلى غير ذلك. وعلى أثر هذه البرقية تراجعت السلطة مرغمة وأفرجت عن السيد الشهيد.

مساعد مدير الشعبة الخامسة في مديرية الأمن، قال لبعض من يخص السيد الشهيد: ليعلم السيد محمد باقر الصدر أنه إذا كانت الظروف لا تسمح فعلاً بأعدامه، فإننا نعرف كيف ننتقم من أنصاره وأتباعه، ونجعله مقصوص الجناحين.

إن السيد علي بدرالدين نقل للسيد الشهيد خلال فترة الحجز تفاصيل الوضع عن أحداث رجب داخل ما يسمى بالقيادة، حيث كانت له صلات صداقة مع بعضهم، وقال: إن (القادة) أُرعبتهم هذه التظاهرات، وأدهشتهم جرأة المتظاهرين والروح العالية التي جعلتهم يتجاهلون وحشية السلطة وإجراء آتتها القاسية.

حين أراد شهيدنا العظيم مغادرة مديرية 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 إلا بعد الأفراج عنها والسماح لهما بالعودة إلى النجف، فقال مدير الشعبة الخامسة المحرم أبو أسماء: سيدنا بعد ساعات يطلق سراحهما والمسألة مجرد إجراءات روتينية. ولكن السيد الشهيد رفض ذلك وأصرَّ على الأفراج عنها،

وفعلًا عاد السيد الشهيد وعادا معه أيضا .

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

كيف بدأ الاحتجاز؟

كما ذكرنا سابقاً: لم يكن الأفراج عن السيد الشهيد قد حصل باختيار السلطة وأرادتها، أو أن الحسابات قد صفت معه . بل الضرورة والظروف المعقدة أجبرتهم على امتصاص جزء من غضب الجماهير المسلمة الثائرة حتى حين وذلك بالإفراج عن سيدنا الشهيد الصدر.

ولنترك السلطة والإجراءات التي تعتزم اتخاذها ضد شهيدنا العظيم، لنتعرف على انطباعات السيد الشهيد عن هذا الموضوع وما لمسه منهم في مديرية الأمن العامة:

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

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

هذا الكلام أو نظيره سمعه السيد الشهيد منهم مرّات عديدة خلال فترة اعتقاله في شهر رجب، ولم يكن يخفى على شهيدنا العظيم مغزاه، إذن فالإعدام هو القرار الذي كانت تفكر به السلطة لحسم الثورة وقائدها العظيم.

ولم يكن السيد الشهيد (رحمه الله) يخشى هذا المصير، وهذه هي النقطة المهمة، فالسيد الشهيد (رحمه الله) كان يتمنى الإستشهاد في سبيل الله، بسبب قناعته بأن أهم عنصر لنجاح الثورة الإسلامية في العراق هو أن يراق دمه الزكي، لتبقى الشعلة التي تنير الطريق ويأجج الحماس في نفوس العراقيين للاطاحة بسلطة البعث العنصرية، وهو القائل: إن العراق بحاجة إلى دم كديمي»!.

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

فثلاً حين جاء مدير أمن النجف الاشرف مع أكثر من أربعمئة من أزماله وأعوانه لاعتقال شهيدنا العظيم، واجهه السيد الشهيد مواجهة عنيفة. وفي مديرية الأمن كان يرفض ويمتنع من الإجابة عن بعض الأسئلة رغم إصرار البراك مدير الأمن العام وتهديده له بالإعدام اذا لم يُقنع (القيادة السياسية) بإجابة وافية وكاملة عنها. وكان شهيدنا المظلوم يقول: «كنت قد هيات نفسي للإستشهاد؛ فلا أبالي أوقع الموت علي أم وقعت على الموت»!

بعد الإفراج عن السيد الشهيد إثر التظاهرات الاحتجاجية التي خرجت في النجف والكاظمية والثورة والخالص وغيرها؛ أخبرته بأن المؤمنين حين علموا باعتقالكم خرجوا في تظاهرات احتجاجاً على اعتقالكم، واستطاعت السلطة أن تعتقل عدداً منهم وترحبهم في السجون...

فتأثر السيد الشهيد كثيراً، فأمر أحد الأشخاص القريبين منه أن يتصل هاتفياً بمدير الأمن العام ويبلغه: أن السيد الصدر يطالب بالإفراج عن جميع المعتقلين دون استثناء، وبمكسه فإن السيد الصدر سوف يغلق داره، ويمتنع عن العودة إلى حياته الاعتيادية احتجاجاً على ذلك!

بعد هذا الإتصال طلب البراك فترة قصيرة ليليلغ (القيادة) بالموضوع، وبعد ذلك سيبلغ السيد الصدر بالجواب، وقال: أنا أتوقع خيراً إن شاء الله.

وقبل أن نتعرف على جواب (القيادة) يجب أن نشير إلى أن عدداً من قوات الإرهاب في النجف قد قُتلوا أو جُرحوا على أيدي المؤمنين المتظاهرين،

فكان من الصعب على السلطة أن تغض النظر عن ذلك ، فالتغاضي سيشجع المؤمنين على أعمال أكثر جرأة وشجاعة، ومن جانب فإن تهديد السيد الصدر لهم بإغلاق داره يشكل خطورة أخرى أعظم من سابقتها، خاصة وإن الأمور لازالت غامضة ومجهولة عن حجم التحرك الثوري في رجب، لذلك كان جواب مدير الأمن العام إيجابياً؛ فقد اتصل هاتفياً وأبلغ السيد الشهيد: بأن (القيادة) قررت الافراج عن جميع المعتقلين.

اما الواقع فلم يكن كذلك : فالذي ظهر فيما بعد هو ان السلطة العفلية 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، تخاشياً من نقمة جماهيرية أخرى، بينما تستمر السلطة في الوقت نفسه باعتقال آخرين، وبدأت الاخبار تتواتر عن عمليات اعتقال مكثفة لأعداد كبيرة من المؤمنين، ومن وكلاء السيد الشهيد، والعلماء الذين ساهموا أو اشتركوا في الوفود، وفي مقدمة هؤلاء: سماحة الحجة السيد قاسم شبر (رحمه الله) وحجج الاسلام: الشيخ عفيف النابلسي، والشيخ حسن عبدالسائر، والسيد المبرقع، وغيرهم؛ حيث كانت السلطة قدرصدتهم وسجلت أسماءهم في نقاط التفتيش بواسطة العملاء المحليين في مناطقهم.

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

إضافة إلى ذلك فإن السلطة أوغرت إلى قواتها باعتقال كل داخل وخارج من وإلى منزل السيد الشهيد، ومراقبة منزله والازقة المحيطة والقريبة منه، مراقبة دقيقة و مستمرة ليلاً ونهاراً.

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

التخطيط لمحاولة اغتيال السيد الصدر:

حينما أصبح واضحاً للسلطة قرار السيد الشهيد الاحتجاجي، إتصل مدير الأمن العام: فاضل البراك، وقبله مساعده المجرم المعروف بـ (أبي أساء) مدير الشعبة الخامسة، وطلبا من السيد الصدر: التخلي عن قراره، وقالوا: إذا كنا لم نفرج عن عدد من المعتقلين فإن ذلك يعود الى أمرين؛ الاول: أن هناك إجراءات روتينية تفرض التأخير قليلاً والمسألة مجرد وقت فقط، والثاني: أن بعض هؤلاء (اعتدوا) على بعض قوى الأمن الداخلي بالأسلحة والرمي، ومع ذلك فانا شخصياً - والكلام للبراك - سأبذل كل جهدي من أجل الإفراج عن هؤلاء أيضاً، وقال: إن هدفنا هو أن لا تسوء العلاقات أو تتعكر الأجواء.

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

والذي زاد الشكوك وعزز هذه المعلومات هو أن مساعد مدير الامن المجرم أبو أساء إتصل هاتفياً مرّات عديدة وطلب من السيد أن يباشر الدراسة، وكانت الإتصالات فقط لهذا الغرض. والأمر الآخر هو: أن بعض شرطة الأمن سألوا خادم السيد: متى سيباشر السيد أبحاثه ودروسه؟. ولهذا السبب أيضاً تظاهروا بفك الحجز عن السيد الشهيد في الشهر الأخير من الاحتجاز، فقد استهدفوا إعادة الكرة لعلمهم يفلحون في اغتيال المرجع المظلوم بدل إعدامه بشكل مباشر.

الإبلاغ الرسمي بالإحتجاز:

بعد أن فشلت السلطة العميلة في محاولاتها الإجرامية لاغتيال السيد الشهيد، أبلغتنا السلطة بالإحتجاز، فقد اتصل مساعد مدير الأمن العام المحرم (أبواسماء) مدير الشعبة الخامسة، وأخبر: بأن السيد محتجز، ولا يحق له الخروج من المنزل.

ورافق ذلك أنَّ السلطة المجرمة قامت بقطع الماء والكهرباء والتلفون عن منزل السيد الشهيد وبقينا أياماً بهذه الحال.

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

وقبل أن أنتقل الى ذكر الإعتقال الرابع، أذكر هنا إتصلاً هاتفياً لأستاذنا الشهيد -ره- في أيام احتجازه في البيت: إتصل بأحد الأشخاص في إيران وقرأ عليه ما يكون كجواب على برقية أرسلها السيد الامام الخميني (دام ظله) إليه يستفسره عن حاله، وأكبر الظن أن الأستاذ الشهيد قدسمع البرقية بتوسط إذاعة إيران.

وعلى آية حال، فنصّ الجواب مايلي:

«سماعة آية الله العظمى الامام المجاهد السيد الخميني دام ظله؛ استمعت الى برقيتكم التي عبرتم بها عن تفقدكم الابوي لي، وإني إذ لايتاح لي الجواب على البرقية- لأنني مودع في زاوية البيت ولا يمكن أن أرى أحداً أو يراني أحد- لايسعني إلا أن أسأل المولى -سبحانه وتعالى- أن يديم ظلكم مناراً للسلام، ويحفظ الذين الحنيف بمرجعيتكم القائدة، أسأله تعالى أن يتقبل منّا العناء في سبيله، وأن يوفقنا للحفاظ على عقيدة الأمة الإسلامية العظيمة، وليس حياة أي إنسان قيمة إلا بقدر ما يعطي لأمتة من وجوده وحياته وفكره، وقد أعطيتم للمسلمين من وجودكم وحياتكم وفكركم ما سيظلّ به على مدى التاريخ مثلاً عظيماً لكلّ المجاهدين، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته».

رابعاً:

أعتقل -رحمه الله- بعد ظهر يوم السبت في الساعة الثانية والنصف يوم ١٩/ج/١٤٠٠، وجاء بعض الجلاوزة في ليلة الأربعاء بعد نصف الليل المصادف ٢٣/ج/١٤٠٠ إلى بيت أحد أبناء عمّ أستاذنا الشهيد، وهو المرحوم الحجة السيد محمد صادق الصدر- قدس سره- لغرض إحضاره في عملية دفن أستاذنا الشهيد بعد إرائتهم لجثمانه الطاهر آتاه، وقد واروه في مضجعه بحضور السيد محمد صادق (رحمه الله).

وإليك تفصيل الكلام عن استشاده، وعن دوافع السلطة الجائرة الى

قتله:

إستشهاده رضوان الله عليه:

إنَّ استاذنا الشهيد الصدر (رحمه الله) لو كان يكف عن خدمة المبدأ والعقيدة، ويصبو إلى الدعة والراحة والالتذاذ بالزعامة، لكان صدام يغفر له ما سلف منه من تأسيس حزب الدعوة الإسلامية، وتأليف الكتب المبدئية، وتربية علماء للإسلام، وما إلى ذلك من خدماته الجليلة. ولكن هيهات للمرجعية الصالحة أن تخضع لمتطلبات الكفر، وتخضع لطاغوت الزمان، وكانت المؤشرات لدى البعث الكافر في العراق، ولدى الاستكبار العالمي تدل على أن الصدر لو ترك لكان خمينياً ثانياً في العالم الإسلامي، وهي كثيرة، منها ما يلي:

١- إفتاؤه بجرمة الإنتاء إلى حزب البعث العميل.

٢- إفتاؤه بالكفاح المسلح ضد حزب البعث الكافر.

٣- دعمه للثورة الإسلامية في إيران ولقيادة الامام الخميني (دام ظله) بكل ما أوتي من قوة، وأكتفي هنا بذكر بعض الأرقام من دعمه للثورة الإسلامية ولقائدها الفذ العظيم، وهي: رسالتان وبرقية، أرسل الأولى إلى الشعب الإيراني المسلم قبل انتصار الثورة الإسلامية، حينما كان الإمام الخميني (دام ظله) في باريس وأرسل الثانية بعد انتصار الثورة الإسلامية المباركة إلى طلابه الأعزاء الذين هاجروا إلى إيران، وأرسل البرقية إلى العرب الساكنين في إيران.

واليك نصّ الرّسالتين والبرقيّة:

الرسالة الأولى؛ وهي موجهة الى الشعب الإيراني قبل الانتصار:

بسم الله الرحمن الرحيم.

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

وبعد: فأننا في النجف الأشرف إذ نعيش مع الشعب الإيراني بكل قلوبنا ونشاركه آلامه وآماله، نؤمن أنّ تاريخ هذا الشعب العظيم أثبت أنه كان ولا يزال شعباً ألباً شجاعاً، وقادراً على التضحية والصدود، من أجل القضية التي يؤمن بها، ويجد فيها هدفه وكرامته. ونحن إذا لاحظنا مسيرة هذا الشعب النضالية خلال الفترة المنظورة من هذا القرن، وجدنا أنه خاض فيها بكل بطولة وإيمان. عدداً من المعارك الباسلة في سبيل الحفاظ على كرامته، وتحقيق ما آمن به من طموحات خيرة وأهداف عالية؛ فن قضية (التبغ) التي استطاع فيها هذا الشعب العظيم أن يكسر الطوق الذي أراد حكامه ومخدوموهم المستعمرون أن يطوقوا به وجوده، إلى قضايا (المشروطة) التي قاوم فيها الشرفاء الاحرار من أبناء هذا البلد الكريم ألوان التحكّم والاستبداد، في وقت كان العالم الاسلامي فيه غارقاً في أشكال مؤلة من هذا الاستبداد، إلى الممارسات الفعلية لهذا الشعب المكافح التي قدّم من خلالها حجماً عظيماً من التضحيات ولا يزال يقدّم، وهو يزداد يوماً بعد يوم إيماناً وصدوراً وتأكيداً على روحه النضالية.

بين هذه الملاحم النضالية يبدو عمق الشخصية المذهبية للفرد الإيراني المسلم، والدور العظيم الذي يؤديه مفهومه الديني، وتمسكه العميق بعقيدته ورسالته ومرجعياته، في مجالات هذا النضال الشريف، وفي كل هذه الملاحم نلاحظ: أنّ الروح الدينية كانت هي المعين الذي لا ينضب للحركة، وأنّ الشعارات الاسلامية العظيمة كانت هي الشعارات المطروحة على الساحة، وأنّ المرجعية الرشيدة كانت هي الزعامة التي تلتفت حولها جماهير الشعب المؤمن، وتستلهمها في صدورها وجهادها، ولا توجد هوية لشعب أصدق

انطباقاً عليه وتجسيدا لمضمونه، من الهوية التي يتجلى بها في ساحة الجهاد والبذل والعطاء، ولم يعبر شعب عن حريته النضالية تعبيراً أوضح وأجلى بما عبره الشعب الإيراني المسلم عن هويته الإسلامية، في كل ماخاضه من معارك شريفة كانت التعبئة لكل واحد منها تتسم باسم الإسلام، وكانت المشاعر والقلوب تتجمع على أساسه، وكانت القوى الروحية والمرجعية الصالحة هي التي تتقدم المسيرة في نضاله الشريف. ولئن كان الشعب الإيراني قد عبر عن هويته النضالية الاصلية باستمرار: فإن نهضته الحية المعاصرة لمهي التعبير الأروع عن تلك الهوية النضالية المؤمنة، التي عبر بها الشعب الإيراني عن نفسه ولا يزال، وهي من أعظم ذخائر الإسلام وطاقاته التي يملكها في التاريخ الإسلامي الحديث.

وتشير هذه الهوية النضالية في خلال التجارب الجهادية التي مارسها ولا يزال يمارسها شعب إيران المسلم، إلى عدد من الحقائق تبدو واضحة كل الوضوح، ومن الضروري أن تشكل إطاراً أساسياً ثابتاً لرؤية هذا الشعب لطريقه.

ومن تلك الحقائق الثابتة: أن الشعب الإيراني كان يحقق نجاحه في نضاله بقدر التحامه مع قيادته الروحية ومرجعياته الدينية الرشيدة التحاماً كاملاً. واستطاع هكذا أن يحول الشعارات التي نادى بها إلى حقيقة. وما من مرة غفل فيها هذا الشعب المجاهد من هذه الحقيقة أو استغفل بشأنها إلا وواجه الضياع والتآمر.

فالمرجعية الدينية الرشيدة والقيادة الروحية هي الحصن الواقي من كثير من ألوان الضياع والانحراف. ومن تلك الحقائق: أن القيادات الروحية كانت تقوم بدورها هذا وتنجزه انجازاً جيداً، بقدر ما يسودها من التلاحم والتعااض والوقوف جنباً إلى جنب. وما من مرة استطاع الشعب الإيراني المسلم أن يحقق نصراً إلا وكان للتلاحم والتعااض المذكور دور كبير في امكانية تحقيق هذا النصر.

ومن تلك الحقائق أيضاً: أن المبارزة الشريفة لكي تضمن وصولها إلى

هدفها الاسلامي لابد أن تتوفر في ظلها نظرة تفصيلية واعية وشاملة لرسالة الإسلام ومفاهيمها وتشريعاتها في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية .
وبقدر ما تتوفر من أساس فكري ورصيد عقائدي للمبارزة - هذه النظرة التفصيلية التي تميز المعالم الفكرية للهوية النضالية - تكتسب المبارزة القدرة أكثر فأكثر على ممارسة التغيير وتحقيق أهدافها الإسلامية، وحماية شخصيتها العقائدية من تسلل الآخرين .

وهكذا نرى أن المبارزة الشريفة التي تقود الشعب الإيراني المسلم في كفاحه تدعو اليوم - أكثر من أي يوم مضى - بعد أن وصلت إلى هذه المرحلة الدقيقة من مسيرتها، واكتسبت ولاء الأمة - كل الأمة - على الساحة؛ أقول: إنها مدعوة اليوم - أكثر من أي يوم مضى - إلى أن تنظر بعين إلى الحاجات الفعلية لمسيرتها، وتنظر بعين أخرى إلى حاجاتها المستقبلية، وذلك بأن تحدد معالم النظرة التفصيلية من الآن فيما يتصل بأيدولوجيتها ورسالتها الإسلامية الشريفة، وكما أنها مرتبطة في النظرة الأولى إلى الحاجات الفعلية للمسيرة وتقييمها وتحديد خطواتها بالمرجعية الدينية المجاهدة، كذلك لابد أن ترتبط بالنظرة الثانية - وفي تحديد معالم أيدولوجية إسلامية كاملة - بالمرجعية الدينية الرشيدة التي قادت كفاح هذا الشعب منذ سنين؛ لأن المرجعية هي المصدر الشرعي والطبيعي للتعرف على الإسلام وأحكامه ومفاهيمه .

كما نرى أيضاً أن المبارزة الشريفة قد حققت مكسباً كبيراً حينما أفهمت العالم كله بخطأ ما كان يتصوره البعض: من أن الإسلام لا يبرز للساحة الاكبار للماركسية، وليس من همته بعد ذلك أن يبارز الطبقة الأخرى، فإن هذا التصور كان يستغلّه البعض في سبيل اسباغ طابع التخلف والتبعية على المبارزة الإسلامية وقد تمزق هذا التصور من خلال المبارزة الشريفة التي برزت على الساحة الإيرانية باسم الإسلام، وبقوة الإسلام، وبقيادة المرجعية الدينية الرشيدة، لتقاوم كياناً أبعد ما يكون عن الماركسية والماركسيين .

وقد أثبت ذلك: أن الإسلام له رسالته وأصالته في المبارزة، وأن الإسلام الذي يقاوم الماركسية هو نفسه الإسلام الذي يقاوم كل ألوان الظلم

والطغيان، وأنَّ على المبارزة الشريفة - وقد آمن الشعب الإيراني بقيادته الإسلامية - أن تكون على مستوى هذه المرحلة، وأن تدرك بعمق ما يواجهها من عداء عظيم لتحقيق أهدافه الكبيرة في عملية التغيير، لأنَّ بناء إيران إسلامياً ليس مجرد تغيير في الشكل والاسماء، بل هو - إضافة الى ذلك - تطهير للمحتوى من كل الجذور الفاسدة، وملء المضمون ملاً جديداً حياً، تندفق فيه القيم القرآنية والإسلامية في مختلف مجالات الحياة.

ولاشك في أنَّ البطولة الفريدة التي تحققت بها المبارزة في عملية مكافحة الواقع الفاسد وهدمه، تؤكد كفاءتها لادراك هذه المسؤوليات وعمقها الروحي والاجتماعي والتاريخي.

ونسأل المولى - سبحانه وتعالى - أن يرعى التضحيات العظيمة التي يقدمها الشعب الإيراني المجاهد، بقيادة علمائه، ويجعل من الدماء الطاهرة التي أراقها السفاكون على الساحة شموعاً تضيئ بالتور، لتخرج إيران من ظلمات الاستبداد والانحراف إلى تطبيق الإسلام الشامل في كل مجالات الحياة. وليست القافلة الأخيرة من الضحايا في مدينة (مشهد) المقدسة إلا حلقة جديدة من مجازر الطغاة.

تغمّد الله الشهداء بعظيم رحمته، وألحقهم بشهادتنا السابقين، والصديقين والصالحين، وحسن أولئك رفيقا، والعاقبة للمتقين، وسيعلم الذين ظلموا أيّ منقلب ينقلبون.

محمد باقر الصدر

الرسالة الثانية - وهي موجهة بُعيد الانتصار إلى طلابه الذين كانوا قد هاجروا إلى إيران، واليك نص الرسالة:

بسم الله الرحمن الرحيم

أولادي وأغزائي! حفظكم الله بعينه التي لا تنام.

السلام عليكم جميعاً ورحمة الله وبركاته.

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

الامام الخميني (دام ظله) وتعاصد سائر القوى الخيرة والعلماء الاعلام، وإذا بالحلم يصبح حقيقة، وإذا بالأمل يتحقق، وإذا بالافكار تنطلق بركاناً على الظالمين، لتتجسد وتقيم دولة الحق والإسلام على الارض، وإذا بالإسلام الذي حبسه الظالمون والمستعمرون في ققم؛ يكسر القمقم بسواعد إيرانية فتية، لا ترهب الموت، ولم يثن عزيمتها إرهاب الطواغيت، ثم ينطلق من القمقم ليزلزل الأرض تحت أقدام كل الظالمين، ويبعث في نفوس المسلمين جميعاً - في مشارق الارض ومغاربها - روحاً جديدة وأملاً جديداً.

إن الواجب على كل واحد منكم، وعلى كل فرد قدر له حظّ السعيد أن يعيش في كنف هذه التجربة الإسلامية الرائدة: أن يبذل كل طاقاته وكل ماله من إمكانات وخدمات، ويضع ذلك كله في خدمة التجربة، فلا توقف في البذل والبناء يُشاد لأجل الإسلام، ولا حدّ للبذل والقضية ترتفع رايته بقوة الإسلام، وعملية البناء الجديد بحاجة الى طاقات كل فرد منها كانت ضئيلة. ويجب أن يكون واضحاً أيضاً: أن مرجعية السيد الخميني - التي جسدت آمال الإسلام في إيران اليوم - لابتة من الالتفاف حولها، والإخلاص لها، وحماية مصالحها، والدّوبان في وجودها العظيم بقدر ذوبانها في هدفها العظيم؛ وليست المرجعية الصالحة شخصاً وإنما هي هدف وطريق، وكل مرجعية حققت ذلك الهدف والطريق فهي المرجعية الصالحة التي يجب العمل لها بكل اخلاص. والميدان المرجعي أو الساحة المرجعية في إيران يجب الابتعاد بها عن أي شيء من شأنه ان يضعف أو لا يساهم في الحفاظ على المرجعية الرشيدة القائمة.

أخذ الله بيدكم، وأقر عيونكم بفرحة النصر، وحفظكم سنداً وذخراً. والسلام عليكم يا أحبتي ورحمة الله وبركاته.

التوقيع: ابوكم

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

بسم الله الرحمن الرحيم

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

وبعد؛ فإني أخطبكم باسم الإسلام، وأدعوكم -وسائر شعوب إيران العظيمة- لتجسيد روح الأخوة الإسلامية، التي ضربت في التاريخ مثلاً أعلى في التعاضد والتلاحم في مجتمع المتقين، الذي لا فضل فيه لمسلم على مسلم الآخر بالتقوى، مجتمع عمار بن ياسر وسلمان الفارسي وصهيب الرومي وبلال الحبشي، مجتمع القلوب العامة بالفكر والإيمان، المتجاوزة كل حدود الأرض المفتوحة باسم السماء ورسالة السماء، فلتتوحد القلوب ولتنصهر كل الطاقات في إطار القيادة الحكيمة للإمام الخميني وفي طريق بناء المجتمع الإسلامي العظيم الذي يحمل مشعل القرآن الكريم إلى العالم كله. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

محمد باقر الصدر

النجف الاشرف ١٦/رجب

٤- نداءاته الثلاثة إلى الشعب العراقي المضطهد بصوته الشريف ضمن الكاسيت، والتي أصدرها في أواخر حياته المباركة، وقد اذيعت بصوته الشريف من إذاعة إيران بعد استشهاد -رحمه الله- وإليك نصها:
النداء الأول:

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله الطاهرين وصحبه الميامين.

أيها الشعب العراقي المسلم!

إني أخطبك -أيها الشعب الحر الأبي الكريم- وأنا أشد إيماناً بك، وبروحك الكبيرة، بتأريخك المجيد، وأكثرهم إعترافاً بما طفحت به قلوب أبنائك البررة من مشاعر الحب والولاء والبنوة للمرجعية، إذ تدفقوا إلى أبيهم يؤكّدون ولاءهم للإسلام، بنفوس ملؤها الغيرة والحمية والتقوى، يطلبون مني أن أظلّ

إلى جانبهم أواسيهم وأعيش آلامهم عن قرب، لأنها آلامي .
 وإني أودّ أن أؤكد لك -يا شعب آبائي وأجدادي- آتي معك وفي
 أعماقك، ولن أتحلّي عنك في محنتك وسأبذل آخر قطرة من دمي في سبيل الله
 من أجلك ! وأودّ أن أؤكد للمسؤولين: أنّ هذا الكبت الذي فرض بقوة الحديد
 والتار على الشعب العراقي، فحرمه من أبسط حقوقه وحرّياته في ممارسة شعائره
 الدينية، لا يمكن أن يستمر، ولا يمكن أن يعالج دائماً بالقوة والقمع .
 إنّ القوة لو كانت علاجاً حاسماً دائماً لبقى الفراغة والجبايرة !
 أسقطوا الأذان من الإذاعة فصبرنا !

وأسقطوا صلاة الجمعة من الإذاعة فصبرنا !
 ووطّقوا شعائر الإمام الحسين (عليه السلام) ومنعوا القسم الأعظم منها
 فصبرنا !

وحاصروا المساجد وملأوها أمناءً وعيوناً فصبرنا ! وقاموا بحملات الإكراه
 على الإنثناء إلى حزبهم فصبرنا ! وقالوا: إنها فترة انتقال يجب تجنيد الشعب
 فيها فصبرنا ! ولكن إلى متى ؟! إلى متى تستمر فترة الانتقال ؟! إذا كانت
 فترة عشرة سنين من الحكم لا تكفي لإيجاد الجو المناسب لكي يختار الشعب
 العراقي طريقه ؛ فأني فترة تنتظرون لذلك ؟!

وإذا كانت فترة عشرة سنين من الحكم المطلق لم تتح لكم -أيها
 المسؤولون- إقناع الناس بالإنثناء إلى حزبكم إلّا عن طريق الإكراه، فإذا
 تأملون ؟!

وإذا كانت السلطة تريد أن تعرف الوجه الحقيقي للشعب العراقي فلتنجّد
 أجهزتها القمعية أسبوعاً واحداً فقط، ولتسمح للناس بأن يعبروا خلال أسبوع
 عما يريدون . إني أطالب باسمكم جميعاً ؛ أطالب بإطلاق حرية الشعائر
 الدينية، وشعائر الإمام أبي عبدالله الحسين عليه السلام .
 وأطالب باسمكم جميعاً: بإعادة الأذان وصلاة الجمعة، والشعائر
 الإسلامية إلى الإذاعة .

وأطالب باسمكم جميعاً: بإيقاف حملات الإكراه على الإنتساب إلى حزب

البعث على كلّ المستويات .

وأطالب باسم كرامة الانسان: بالإفراج عن المعتقلين بصورة تعسفية، وإيقاف الاعتقال الكيفي الذي يجري بصورة منفصلة عن القضاء .

وأخيراً؛ أطالب باسمكم جميعاً، وباسم القيم التي تمثلونها: بفسح المجال للشعب ليمارس بصورة حقيقية حقّه في تسيير شؤون البلاد، وذلك عن طريق اجراء إنتخاب حرّ ينبثق عنه مجلس يمثل الأمة تمثيلاً صادقاً .

وإنني اعلم أنّ هذه الطلبات سوف تُكلّفي غالياً، وقد تكلّفتني حياتي، ولكن هذه الطلبات ليست طلب فرد يموت بموته وإنّما؛ هذه الطلبات هي مشاعر أمة وإرادة أمة، ولا يمكن أن تموت أمة تعيش في أعماقها روح محمد وعليّ، والصفوة من آل محمد وأصحابه . وإذا لم تستجب السلطة لهذه الطلبات، فإني أدعو أبناء الشعب العراقيّ الأبنيّ إلى المواصلّة في حمل هذه الطلبات، مهما كلفه ذلك من ثمن لأنّ هذا دفاع عن النفس وعن الكرامة، وعن الإسلام رسالة الله الخالدة، والله وليّ التوفيق .

٢٠/ رجب/ ١٣٩٩

محمد باقر الصدر

التداء الثاني:

بسم الله الرحمن الرحيم

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

يا شعبي العراقيّ العزيز!

يا جماهير العراق المسلمة التي غضبت لدينها وكرامتها، ولحريتها وعزتها، ولكل ما أمنت به من قيم ومثل! أيّها الشعب العظيم!

إنّك تتعرّض اليوم لمحنة هائلة، على يد السفاكين والجزّارين، الذين هالهم غضب الشعب وتملّمل الجماهير، بعد أن قيّدوها بسلاسل من الحديد، ومن الرعب والإرهاب، وخيّل للسفاكين أنّهم بذلك انتزعوا من الجماهير شعورها بالعزّة والكرامة، وجردوها من صلتها بعقيدتها ودينها وبمحمدّها العظيم،

لكي يحولوا هذه الملايين الشجاعة المؤمنة من أبناء العراق الأبيّ إلى دمسى وآلات، يحركونها كيف يشاؤون، ويزقونها ولاء (عقل) و أمثاله من عملاء التبشير والإستعمار، بدلاً عن ولاء محمد و عليّ (صلوات الله عليهما). ولكن الجماهير دائماً هي أقوى من الطغاة مهما تفرعن الطغاة، وقد تصبر ولكنها لا تستسلم، وهكذا فوجئ الطغاة بأن الشعب لا يزال ينبض بالحياة، ولا تزال لديه القدرة على أن يقول كلمته! وهذا هو الذي جعلهم يبادرون إلى القيام بهذه الحملات الهائلة على عشرات الآلاف من المؤمنين والشرفاء من أبناء هذا البلد الكريم، حملات السجن والاعتقال والتعذيب والإعدام، وفي طليعتهم العلماء المجاهدون، الذين يبلغني أنهم يستشهدون الواحد بعد الآخر تحت سياط التعذيب!.

وأتي في الوقت الذي أدرك فيه عمق هذه المحنة التي تمرّ بك يا شعبي! يا شعب آبائي وأجدادي- أؤمن بأن استشهاد هؤلاء العلماء، واستشهاد خيرة شبابك الطاهرين وأبنائك الغيارى تحت سياط العفالة، لن يزيدك إلا صموداً وتصميماً على المضي في هذا الطريق، حتى الشهادة أو النصر! وأنا أعلن لكم- يا أبنائي- أنني صمّمتُ على الشهادة! ولعل هذا آخر ما تسمعون مني، وإن أبواب الجنة قدفتحت لتستقبل قوافل الشهداء؛ حتى يكتب الله لكم النصر! وما ألدّ الشهادة التي قال عنها رسول الله (صلى الله عليه وآله): إنها حسنة لا تضرّ معها سيئة. والشهيد بشهادته يغسل كل ذنوبه معها بلغت.

فعلى كلّ مسلم في العراق، وعلى كلّ عراقي في خارج العراق: أن يعمل كلّ ما بوسعه- ولو كلفه ذلك حياته- من أجل إدامة الجهاد والنضال لإزالة هذا الكابوس عن صدر العراق الحبيب، وتحريره من العصابة اللإنسانية، وتوفير حكم صالح فذّ شريف، يقوم على أساس الإسلام.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

١٠/ شعبان

محمد باقر الصدر

التداء الثالث :

بسم الله الرحمن الرحيم
والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وعلى آله
وصحبه الميامين.

يا شعبي العراقي العزيز!

أيها الشعب العظيم!

إنني أخطبك في هذه اللحظة العصبية من محنتك وحياتك الجهادية،
بكل فثاتك وطوائفك: بعربك وأكرادك، بستتكت وشيعتك، لأنّ المحنة
لا تخصّ مذهباً دون آخر، ولا قومية دون أخرى، وكما أنّ المحنة هي محنة كلّ
الشعب العراقي، فيجب أن يكون الموقف الجهادي، والرّدة البطولي، والتلاحم
النضالي، هو واقع كلّ الشعب العراقي.

وإنني منذ عرفت وجودي ومسؤوليتي في هذه الأمة، بذلت هذا الوجود من
أجل الشيعة والسني على السواء، ومن أجل العربي والكردي على السواء، حيث
دافعت عن الرسالة التي توخّدهم جميعاً، وعن العقيدة التي تضمهم جميعاً، ولم
أعش بفكري وكياني إلا للإسلام: طريق الخلاص وهدف الجميع.

فأنا معك يا أخي ولدي السني! بقدر ما أنا معك يا أخي ولدي
الشيعة! أنا معكم بقدر ما أنتم مع الإسلام؛ وبقدر ما تحملون من هذا المشعل
العظيم لإنقاذ العراق من كابوس التسلّط والذلّ والاضطهاد.

إنّ الطاغوت وأولياءه، يحاولون أن يوحوا إلى أبنائنا البررة من السنة: أنّ
المسألة مسألة شيعة وسنة، ليفصلوا السنة عن معركتهم الحقيقية
ضدّ العدو المشترك.

وأريد أن أقولها لكم -يا أبناء عليّ والحسين، وأبناء أبي بكر وعمر: أنّ
المعركة ليست بين الشيعة والحكم السني.

إنّ الحكم السني الذي مثله الخلفاء الرّاشدون، والذي كان يقوم على
أساس الإسلام والعدل، حمل عليّ السيف للدفاع عنه، إذ حارب
جندياً في حروب الرّدة تحت لواء الخليفة الأول (أبي بكر)، وكلّنا نحارب عن

راية الإسلام، وتحت راية الإسلام، مهما كان لونها المذهبي .
 إن الحكم الستّي الذي كان يحمل راية الإسلام قد أفتى علماء الشيعة - قبل
 نصف قرن - بوجوب الجهاد من أجله، وخرج مئات الآلاف من الشيعة وبذلوا
 دمهم رخيصاً من أجل الحفاظ على راية الإسلام، ومن أجل حماية الحكم
 الستّي الذي كان يقوم على أساس الإسلام .
 إن الحكم الواقع اليوم ليس حكماً سنياً، وإن كانت الفئة المتسلّطة
 تنتسب تاريخياً إلى التسنن .

إن الحكم الستّي لا يعني حكم شخص ولد من أبوين سنيين، بل يعني
 حكم أبي بكر وعمر، الذي تحدّاه، طواغيت الحكم في العراق اليوم في كلّ
 تصرفاتهم، فهم ينتهكون حرمة الإسلام وحرمة عليّ وعمر معاً في كلّ يوم،
 وفي كلّ خطوة من خطواتهم الإجرامية .
 ألا ترون - يا أولادي وإخواني - أنهم أسقطوا الشعائر الدنيّة التي دافع عنها
 عليّ وعمر معاً؟! .

ألا ترون أنهم ملأوا البلاد بالخمور، وحقّوا الخنازير، وكلّ وسائل المجون
 والفساد التي حاربها عليّ وعمر معاً؟!
 ألا ترون أنهم يمارسون أشدّ ألوان الظلم والطغيان تجاه كلّ فئات
 الشعب؟! ويزدادون يوماً بعد يوم حقداً على الشعب، وتفنناً في امتحان كرامته
 والإنفصال عنه، والإعتصام ضده في مقاصيرهم المحاطة بقوى الأمن والمخابرات،
 بينما كان عليّ وعمر يعيشان مع الناس وللناس وفي وسط الناس ومع الآمهم
 وآمالهم .

ألا ترون إلى إحتكار هؤلاء للسلطة احتكاراً عشائرياً، يسبغون عليه طابع
 الحزب زوراً وبهتاناً؟! وسدّ هؤلاء أبواب التقدّم أمام كلّ جماهير الشعب
 سوى أولئك الذين رضوا لأنفسهم بالذلّ والخنوع، وباعوا كرامتهم وتحوّلوا إلى
 عبيد أدلاء .

إنّ هؤلاء المتسلّطين قد امتهنوا حتّى كرامة حزب البعث العربي
 الاشتراكيّ، حيث عملوا من أجل تحويله من حزب عقائديّ إلى عصابة

تطلب الانضمام اليها والانتساب لها بالقوة والإكراه، وآلا فأتي حزب حقيقي يحترم نفسه - في العالم - يفرض الانتساب اليه بالقوة؟! .
إنهم أحسوا بالخوف حتى من الحزب العربي الاشتراكي نفسه الذي يدعون تمثيله أحسوا بالخوف منه إذا بقي حزباً حقيقياً له قواعده التي تبنيه، ولهذا أرادوا أن يهدموا قواعده، لتحويله إلى تجميع يقوم على أساس الإكراه والتعذيب ليفقد أي مضمون حقيقي له .

يا إخواني وأبنائي من أبناء الموصل والبصرة .. من أبناء بغداد و كربلاء والتجف .. من أبناء سامراء والكاظمية .. من أبناء العمارة والكوت والسليمانية .. من أبناء العراق في كل مكان، إنني أعاهدكم بأنني لكم جميعاً، ومن أجلكم جميعاً، وأنكم جميعاً هدي في الحاضر والمستقبل .. فلتتوحد كلمتكم، ولتلاحم صفوفكم تحت راية الإسلام، ومن أجل إنقاذ العراق من كابوس هذه الفئة المتسلطة، وبناء عراق حر كريم، تغمره عدالة الإسلام، وتسوده كرامة الإنسان، ويشعر فيه المواطنون جميعاً - على اختلاف قومياتهم ومذاهبهم - بأنهم إخوة، يساهمون جميعاً في قيادة بلدهم وبناء وطنهم، وتحقيق مثلهم الإسلامية العليا، المستمدة من رسالتنا الإسلامية وفجر تاريخنا العظيم . والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

محمد باقر الصدر - التجف الأشرف

هذا كله بعض ما يؤشر - في أواخر حياة استاذنا الشهيد - إلى أنه لو كانت تستمر حياته المباركة لكانت تتكرر تجربة إيران الاسلام على يديه في العراق . لا أقول: أن سلطة العراق الكافرة والاستكبار العالمي اطلعا على كل هذه التقاط وغيرها، لكنني أقول: إنهما اطلعا حتماً على القدر الكافي مما يشير إلى هذه النتيجة، إذن فاغتياله - رحمه الله - حذراً من تكرر تجربة إيران الاسلام كان أمراً طبيعياً جداً للاستكبار العالمي وللسلطة المحلّة .

ولنترك أخيراً الحديث للشيخ محمدرضا التعماني حفظه الله كي يكمل لنا قصة الإستشهاد، ذلك لأن الشيخ التعماني هو التلميذ الوحيد الذي عاش في بيت الأستاذ الشهيد في أيام احتجازه في البيت، التي اتصلت باستشاده

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

بعض موافقه الإيمانیه :

قال حفظه الله :

«قبل أن أبدأ بالحديث عن المواقف البدئية والاصيلة لمفجر الثورة الاسلامية في العراق سيدنا الشهيد الصدر- رحمه الله- أودّ أن أبدأ ببعض الجوانب التي لازالت تعيش في نفسي وفي وجداني حتى هذه اللحظة :
إخوتي الأعزّاء : حين كان السيد الشهيد- رضوان الله عليه- حيّاً كنت أسمع -وهو كان يسمع- إتهاماً بأنه إنسان عاطفيّ أكثر من اللازم، خاصّة وإنّ ظواهر الأمور كانت تدلّ على ذلك ، ولكن لأحد يعرف سرّ وأساس عاطفة السيد الشهيد (رحمه الله) إلّا أولئك الذين عاشوا معه وواكبوه في السراء والضراء .

إنّني من خلال تماسّي المباشر بالسيد الشهيد طيلة سنين طويلة، أدركت أنّ الجانب العاطفيّ في حياة السيد الشهيد جانب ظاهر وبارز، ولكن لنا أن نسلّ ماهو الأساس الذي يقوم عليه هذا الجانب من حياة السيد الشهيد؟ هل هو مجرد دافع غريزيّ فطريّ؟ أو هو قائم على أساس دافع إلهي ! وتكون العاطفة عاطفة من أجل الله سبحانه وتعالى، ومن أجل هذا الدين العظيم الذي ضحّي من أجله؟

لدينا أرقام تثبت أنّ الصحيح هو الثاني . وهنا أودّ أن أشير إلى بعض التماذج :

حينما صدر حكم الإعدام على الشهداء الخمسة : المرحوم الشيخ عارف البصريّ وصحبه -رضوان الله عليهم- دخلت ذات يوم في حدود الساعة الثالثة ظهراً الى مكتبة السيد الشهيد -ره- فوجدته في المكتبة يبكي بكاء شديداً، فقلت له : سيدي ومولاي : إنّ كنت أنت هكذا تصنع إذن فإذا يجب أن أصنع أنا؟! حينئذٍ كفكف -ره- دموعه وقال لي : يا ابني ! والله لو أنّ البعثين خيروني بين إعدام خمسة من أولادي وبين إعدام هؤلاء 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 السلام) فهو يقتل المئات في ساحات الوغى
ثم في نفس الوقت يجلس إلى جانب طفل يتيم مسح رأسه ويبيكي !
الموقف الثاني الذي لازال في نفسي : حينما وصلنا خبر إعدام السيد الشهيد
قاسم شبر والسيد قاسم المبرقع ، وحينما سمع السيد الشهيد خلال فترة الاحتجاز
بإعدام هؤلاء الشهداء الأبرار مع العشرات من خيرة أبناء العراق ، قبض السيد
الشهيد -ره- على شيعته الكريمة ورفع رأسه إلى السماء وقال : إلهي ! بحق
أجدادي الظاهرين ؛ ألحقني بهم ! .

الشّي الذي أعجز عن نقله -أيها الاخوة- حالة السيد ووضعه حينما قبض
لحيته الكريمة والدموع تجري من عينيه وهو نادى ربه بقلب صاف : إلهي !
بحق أجدادي الظاهرين ؛ ألحقني بهم . وكانت الدّعوة مستجابة ، فلم تمض
أشهر قليلة إلّا وقد استشهد (رضوان الله عليه) .

موقف آخر! في يوم من الأيام -في فترة الاحتجاز- وفي حدود الساعة الثانية
والنصف ظهراً كنت نائماً في مكتبته إذ انتبعت من النوم على صوت السيد -ره-
وهو يقول : لا حول ولا قوة إلّا بالله العليّ العظيم ، إنّ الله وإنا إليه راجعون .
فظننت أنّ حدثاً جديداً قد حدث ، فقلت له : سيّدنا ! خيراً إنشاء الله ؟ فقال :
كنت أنظر إلى هؤلاء الأمن -الذين كانوا يطوقون منزل السيد الشهيد
ويحتجزونه- فرأيتهم عطاشي والعرق يتصبّب من جباههم ؛ فتألّمت عليهم ،
وددت لو كان بوسعنا سقيهم . فقلت : سيّدي ! هؤلاء المجرمون حجزونا ورؤّعوا
عائلتكم وأطفالكم ! فقال : إني صحيح هذا الذي تقول ، ولكنّ هؤلاء أيضاً
يجب أن نرقّ عليهم ، لأنّ هؤلاء إنّما انحرفوا إمّا لأنّ ظروفهم لم تكن مساعدة ،
أولاً أنّهم 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 السيد الشهيد إلى أعدائه ! فهو سليل جدّه الحسين
(عليه السلام) الذي جاد بمالديه من ماء على الجيش الذي قتله فيما بعد .

وهكذا فعل السيد الشهيد -ره- إذ سقاهم بواسطة خادمه (الحاج عباس) ماءً بارداً، شربوه وهم يحتجزونه.

و كأنَّ حالة الصفاء الموجودة لدى السيد والمتركَزة في أعماقه أثَّرت -في فترة الإحتجاز- لاشعورياً بهؤلاء الذين يحتجزونه من حيث لا يعلمون، إذ أنَّ بعضهم أَعْدَمُوا بسبب مواقف شجاعة وجريئة أقدموا عليها من أجل السيد الشهيد.

لقد علمت بخبر إعدام بعضهم، و كنت اعرف أساءهم، إذ كنت أسمع ما يجري بينهم من خلال النافذة، وبعض الوسائل الأخرى فتعرَّفت على جلهم، وعندئذٍ أخبرت السيد -ره- بأنَّ فلانا اعدموه و فلاناً اعدموه فذكرني بالقصة السابقة، وقال: يجب أن تحمل في قلبك الرحمة لكل مسلم، فهذه هي رسالتنا.

ومن المواقف التي لازالت تؤثر في نفسي ولن أنساها: هو أنَّه بعد مضيَّ مدة من الحجز قامت السلطة العميلة بقطع الماء والكهرباء والتلفون، ومنعت دخول و خروج أيِّ إنسان الى بيت السيد حتى خادم السيد، وكانت هناك كمية من المواد الغذائية موجودة في دار السيد، وهي كمية قليلة نفدت خلال مدة قصيرة، ولم يبق عندنا إلا صندوق من الخبز اليابس التالف، فبدأت عائلة السيد ترتب هذا الخبز اليابس كطعام شعبي (يعرفه العراقيون بالمشرودة) وبقينا مدة على هذا الحال، وفي يوم من الأيام كنت بخدمة السيد الشهيد ظهراً نتغذى في ساحة البُراني. لاحظ السيد الشهيد في وجهي التأثر والتألم؛ إذ كان يعز عليَّ أن أرى هذا الرجل العظيم على هذه الحال! فقال لي: إنني! والله إنَّ اللطعام ذقته في حياتي هو هذا، قلت: كيف؟ قال: لأنه في سبيل الله ومن أجل الله.

موقف آخر من المواقف العظيمة: حينما بدأ الإحتجاز وبعد شهر رمضان المبارك، إتصل هاتفياً مدير أمن النجف المحرم (أبوسعدي) وطلب الإجتماع بالسيد، وكان قد عاد قبل ايام من لندن وبعض العواصم الأوروبية، لتأدخل إلى منزل السيد دخل خاسئاً ذليلاً وهو يحمل مشروعا لفلک الحجز، فقال في جملة ما قال: سيدنا إنَّ هؤلاء العراقيين الذين في لندن وفي أوروبا

قلّبو الدنيا علينا لاجلك نحن ماذا صنعنا بك؟! إنهم نشروا صورك في كل مكان، ورفعوا لافتات ضدنا، وأصدروا مناشير ضدنا، نحن ماذا فعلنا حتى يواجهونا بهذا الشكل؟! .

و كنت أنا في مكان ما أسمع ما يجري بينها، وبعد أن انتهى اللقاء قال لي السيد الشهيد: أسمعت؟ فقلت: نعم؛ فرفع رأسه إلى السماء- وهو يقبض لحيته الكريمة بيده والذموع تجري من عينيه- ونادى العراقيين بقوله: «بأبي أنتم لقد نصرتم الإسلام..، ونصرتم القرآن»! وظلّ يردّد: «بأبي أنتم» .

هذا الموقف من العراقيين المقيمين في خارج العراق أثر في نفس السيد الشهيد تأثيراً كبيراً، لأنّه أثبت للسلطة: أنّ المرجعية قوة ممتدة إلى كل مكان وأنّ الأمة واعية ومدركة، بخلاف ما كانت تظنّه السلطة .

وهكذا كان أمل السيد من العراقيين جميعاً، وكان أحد أهمّ الدوافع التي جعلت السيد -ره- يصرّ على اختيار الإستشهاد- رغم الإمكانات التي كانت متاحة لإنقاذه من محالب السلطة- أنّه كان يعتقد بأنّ العراقيين سيثأرون لدمه، ولن يقبلوا بأقلّ من إسقاط الحكم الثكريتي العميل وإقامة حكومة إسلامية! وقد كنت أسمع السيد الشهيد-ره- يكرّر قوله: «إنّ لم يُرقّ دمي أستبعد أن يسقط هذا الحكم»! . وكان أمله في كلّ واحد منا أن نكون بمستوى آمال السيد ومستوى كلمته «بأبي أنتم»!

هل لبّينا هذه الدّعوة؟! .

وهل حقّقنا للسيد ما كان يرجوه من دمه؟! وهل نحن حقاً بمستوى أن

يخاطبنا المرجع المظلوم بقوله «بأبي أنتم»؟! .

موقف آخر: وصلتنا في يوم من أيام الحجز رسالة من بعض التجفّيين غير المعروفين بالتدين، كان فيها عشرة او خمسة عشر ديناراً، والرسالة مكتوبة بلغة شعبية وبسيطة، فيها الوان التهجّم على السلطة، وفيها الولاء والمحبة للسيد الشهيد، ثم تقول الرسالة ما معناه: «سيدنا! نحن لا نصلي ولا نصوم! لكنّا نراك مظلوماً، وهؤلاء البعثيون ظلموك وقد جمعنا هذا المال البسيط نرجو منك قبوله لأنك محجوز وتحتاج الى المال، ونحن إنشاء الله نأتي غداً في الساعة

الثالثة بعد الظهور لقتل هؤلاء المجرمين - الأمن - الذين يحتجزونك « ! .

بعض هؤلاء الأشخاص الموقعين على الرسالة كنت أعرفهم معرفة إجمالية ، فلما سأني السيد - ره - عنهم أخبرته بوضعهم ، فشككنا أن تكون هذه محاولة من السلطة للتعرف إن كان هناك صلة للسيد - ره - بالخارج أولاً ، ولكن كان المحك ما في الرسالة من وعد لقتل أفراد الأمن غداً بعد الظهر .

وقبل الموعد بربع ساعة تقريباً صعدت مع السيد الى الغرفة المطلّ شباكها على الزقاق الذي تتواجد فيه قوات الأمن ، وبقينا ننتظر .

في الوقت المحدد رأينا ثلاثة أشخاص ، ملثمين اقتحموا هذه المجموعة ؛ و ثلاثة آخرين إقتحموا المجموعة الأخرى من الجانب الآخر ، وبدأوا معركة فريدة ، سقط فيها عدد من أفراد الأمن جرحى ، ولعل بعضهم قد مات فيما بعد ، ثم لاذوا بالفرار ولم يتمكنوا من القبض عليهم .

السيد الشهيد استأنس لما رأى ذلك وقال : « الاسلام يحنّ حتى إلى هؤلاء » . و كان - ره - يعتقد أنّ دمه الزكي لو أريق فإنه سوف يحرك حتى هذه الطبقة من الناس فضلاً عن الواعين والمؤمنين .

موقف آخر: كان بعض المؤمنين يرسلون الى السيد في فترة الاحتجاز بعض المبالغ ، فكان - ره - يرفض استلامها رغم حاجته إليها ، فقلت له في مرة من المرات : سيدنا لماذا ترفض المال ونحن في الحجز وهذا الحجز قديطول ؟! فقال لي : إن والدي السيد حيدر رحمه الله (وكان والده من علماء مدينة الكاظمية) في الليلة التي تُوفي فيها ، ما ترك لنا ما نفتات به ، فبقيت تلك الليلة - مع والدتي وأخي المرحوم السيد إسماعيل وأختي آمنة - من دون طعام السعشاء ، إذ لم يكن عندنا ما نشترى به شيئاً نأكله ، وأنا الآن ليس ببني وبين أن ألقى ربي إلا أن يأتي هؤلاء الظلمة ويقتلونني وأنقل الى جوار أجدادي الطاهرين ، فلمن أدخر المال ؟! .

هذه هي عاطفة السيد - أيها الإخوة - التي أساسها الدافع الإلهي ، والتقرب إليه والسعي إلى رضاه .

القيادة النائية:

والسيد الشهيد -رحمه الله- حينما بدأ التحرك بقصد الإطاحة بحكم الظاغوت واعلاء كلمة الله، إعتقد أنه هو بنفسه سوف لن يوفق لتحقيق الهدف في حياته، لأنه يعرف صداماً وطبيعته الإجرامية، ويعرف النظام الحاكم وقساوته، ولذلك فقد وضع مخططاً لاستمرار وإنجاح الثورة -وإن كان لم يوفق لتنفيذه- بعد استشهاده، وهما اسماء (بالقيادة النائية). وعلى أية حال فتخطيطه لاستمرار الثورة وكذلك تخطيطه لأسلوب الشهادة كان على هذا النحو:

قرر السيد الشهيد -ره- تشكيل القيادة النائية -التي كان من المفروض أن تقود الثورة في حالة فراغ الساحة من نفسه الزكية- وكان تصور السيد الشهيد -الاولي- لفكرة القيادة النائية كالتالي:

أولاً- يقوم السيد الشهيد بانتخاب عدد محدود من أصحاب الكفاءة واللياقة ينيط بهم مسؤولية قيادة الثورة بعد استشهاده.

ثانياً- يضع السيد الشهيد قائمةً بأسماء مجموعة أخرى من العلماء والقياديين الرساليين، ويكون للقيادة النائية التي انتخبها السيد الشهيد اختياراً واحداً منهم حسب ما تقتضيه المصلحة، ليكون عضواً في القيادة، كما أن للقيادة اختياراً أي عنصر آخر لم يرد اسمه في هذه القائمة لينضم إليها، وذلك حسب متطلبات وحاجة الثورة.

ثالثاً- يصدر السيد الشهيد عدة بيانات بخطه -وتُسجَل ايضاً بصوته- يطلب فيها من الشعب العراقي الالتفاف حول القيادة النائية وامثال اوامرها وتوجيهاتها.

رابعاً- يطلب من الإمام القائد السيد الخميني (دام ظله الشريف) دعم القيادة، بعد أن يوصيه بهم.

خامساً- في المرحلة الاخيرة يقوم السيد الشهيد بالقاء خطاب في الصحن الشريف بين صلاحي المغرب والعشاء يعلن فيه عن تشكيل القيادة النائية، ويعلن عن أسماء أعضائها، ويطلب من الجماهير مساندتها ودعمها. وقد

أمرني السيد الشهيد -ره- بشراء مسدس ليستفيد منه في حالة منع الأمن له من الخروج إلى الصحن الشريف، وكان يقول: «وسوف أستمري خطابي حتى تضطر السلطة إلى قتلي في الصحن، لأجعل من هذا الحادث بداية عمل القيادة الثابتة».

وكان يقول: «ليس كلّ الناس يحركهم الفكر، بل هناك من لا يحركه إلاّ الدّم»! يعني (ره) أنّه -لا شكّ ولا ريب- لو أنّ الآلاف من أبناء العراق يرون السيد الشهيد -بهذا الوجه المشرق بالآيمان والنور- صريعاً في صحن جدّه (ع) والدماء تنزّف من بدنه الشريف، فسوف يتأثرون بالمستوى المطلوب الذي يتوقّعه السيد (رحمه الله).

وظلّ السيد الشهيد يفكر ويحفظ في الوسائل الكفيلة لإنجاح مشروع القيادة الثابتة، ولم أره طيلة فترة الحجز اهتمّ لأمر كاهتمامه بمشروع القيادة الثابتة، فقد كان يعلّق عليه الآمال، ويرى فيه الحلّ للمشاكل التي قد تواجه الثورة في مسيرتها نحو تحقيق حكم الله في الارض، وذلك بعد فراغ الساحة منه بعد استشهاد (رضوان الله عليه).

ولكن «ما كلّ ما يتمنى المرء يدركه» فلا أسباب خارجة عن إرادة شهيدنا العظيم لم يقدر لمشروع القيادة النابتة أن يرى النور، ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العليّ العظيم.

المفاوضات التي أجريت معه:

أما المفاوضات التي أجريت مع السيد خلال فترة الإحتجاز: فقد حدثت لقاءات عديدة مع السيد خلال تلك الفترة، كان أولها: اللقاء الذي حدث بين السيد وبين المجرم (إبي سعد) مدير أمن التجف؛ قال له المجرم -متناسياً كل ما صدر منهم من اعتداءات على السيد: نحن ماذا صنعنا كي نتعامل معنا هكذا؟! فقال له السيد: ما الذي صار؟ فقال المجرم: إنّ حادثة (رجب) كانت ثورة ناجحة لولا حزم القيادة السياسيّة (يعني لولا العنف والإرهاب والإضطهاد التي مورست بحقّ أبناء العراق البررة، الذين جاؤوا يبايعون السيد الشهيد على الولاء والثّورة؛ فلولا الإجراءات القمعيّة التي اتّخذت بحقّ هؤلاء

لكانت ثورة ناحجة) قال له السيد: «أنتم ضغطتم على حرية الناس ومنعتموهم عن التعبير عن آرائهم ولوائهم للمرجعية، فجأؤوا إلى هنا ليعبروا عن بعض ما في نفوسهم فما هو ذنبي؟»!

ثم طلب المجرم من السيد أن يفتح باب البيت ويعود إلى وضعه الطبيعي، ويستقبل كل من يأتي لزيارته، فرفض السيد ذلك^١.

ثم استمر مسلسل المفاوضات إلى الفترة التي سبقت استشهاد السيد -ره- بأسبوع، عندئذ جاء ممثل صدام وهو (الشيخ عيسى الخاقاني) مع احد ضباط مخابرات القصر الجمهوري وهو تكريتي يُعرف بـ (ابي علي). تكلم الشيخ الخاقاني مع السيد -ره- أولاً بنغمة عربية؛ فقال له: «إن صداماً بعثني إليك والأخ أبو علي (يشير إلى ضابط المخابرات) يعرف ذلك، ونحن نحاول حلّ الأزمة وترطيب الجو وإعادة الأمور إلى طبيعتها»... ثم تحدث عن عرب خوزستان وما يعانون من اضطهاد وتنكيل من قبل قادة الجمهورية الاسلامية، لالشيء سوى أنهم عرب، وقال: «يجب أن نفكر جميعاً في إنقاذهم»! ثم اقترح أن يقوم السيد الشهيد بتأسيس حوزة عربية في التجف الاشرف، وتساءل: «لماذا تكون حوزة التجف الاشرف دائماً تحت سيطرة الإيرانيين!

نحن يجب ان نؤسس حوزة عربية! وأنت -سيدنا- زعيم الحوزة والمرجع الأعلى فيها»!

فقال له السيد -ره- إن ميزة التجف الاشرف التي يعتز بها التجف هي أنها جامعة مفتوحة لكل الجنسيات والقوميات، يدرس فيها العربي والفارسي وغيرهما، فامعنى أن تكون الحوزة عربية فقط؟ الحوزة العربية موجودة فعلاً الى جانب الحوزات الأخرى.

ثم تناول السيد مسألة الإضطهاد المزعوم لعرب خوزستان وتحدث عن ذلك بما خيب آمال الخاقاني.

ثم ذهب الشيخ عيسى الخاقاني، وجاء مرة ثانية مع ضابط الأمن فقال

(١) كأنها كان هذا مصيدة لمعرفة من تبقى من المخلصين.

للسيد: «إنَّ السَّلاطَة تريد أن تفكَّ الحِجْزَ عنكَ، إلَّا أنَّ لَدَيْهَا شروطاً، بمعنى أنَّها تريد منك أن توافق على الشرط الأول، وإلَّا فَعَلَى الشرط الثاني وإلَّا فَعَلَى الثالث، وهكذا؛ أمَّا عدم الإستجابة لأيٍّ واحد من تلك الشروط فيعني الإعدام، والله أنا سمعت صداماً يقول: إذا لم يستجب محمد باقر الصدر لشرط من هذه الشروط فسوف أعدمه»!.

والشروط هي:

الشرط الأول- أن يتخلَّى عن تأييد ودعم الثورة الإسلامية في إيران وعن تأييده للسيد الخميني.

الشرط الثاني- إصدار بيان تأييد لبعض مواقفنا، وإن كان يصعب عليك تأييد مواقفنا الحزبية الخاصة فأيتدِّ مواقفنا الوطنية وانجازاتنا، كحلِّ قضية الأكراد بمنحهم الحكم الذاتي، أو تأميم النفط مثلاً.

الشرط الثالث- أن تُصدِّر فتوى بتحريم الإنتهاء إلى حزب الدعوة الإسلامية.

الشرط الرابع- أن تنسخ تحريمك الإنتهاء إلى حزب البعث، وتُصدِّر فتوى تجيز فيها الإنتهاء إليه.

الشرط الخامس- أن يجيئك مراسل صحيفة اجنبية او عراقية يسألك مسائل فقهية انت تضعها، وأجب عليها بما أحببت»^١.

عندئذٍ التفت السيد إلى الشيخ عيسى الخاقاني وقال له: «فاذا لم استجب»؟ قال الشيخ عيسى: «كما قلت لك سيدنا -والله- لقد سمعت من لسان صدام أنه قال: سوف أعدمه. فقال له -ره-: «أخبر صداماً أنني بانتظار تنفيذ وعده».

ثم قال للخاقاني: «إني كلَّ ما كنت اطمح إليه في الحياة وأسعى له فيها هو: أن تقوم حكومة للإسلام في الأرض، والآن بعد أن أُقيمت في إيران بقيادة السيد الامام فإنَّ الموت والحياة عندي سواء لأنَّ الحلم الذي كنت أحلم به وأتمنَّى

(١) كانَّ المقصود بهذا هو نشر مقابلة صحفية مع السيد الشهيد تنشر في الجرائد والصحف، كي تعرف الامة أن لاعداء بين السلطة الحاكمة والسيد الشهيد، لتخفَّ حالة التوتر الموجودة لدى الناس.

تحقيقه قد تحقّق والحمد لله. أمّا مطالبتي بتأييدي للمواقف فهي تناقض ما كنتم تطلبونه متي قبل هذا من عدم التدخّل في الأمور السياسيّة. وأمّا حزب الدّعوة؛ فلا أُحرم الإنتماء إليه،، وأمّا تحليلُ الإنتماء إلى حزب البعث؛ فلا أُجيز الإنتماء إليه، وأمّا المقابلة فأنا غير مستعدّ لها».

ثمّ التفت -ره- إلى ضابط مخابرات القصر الجمهوري التكريتي وقال له: «يا ابا علي! أخبر صداماً أنّه في أيّ وقت يريد إعدامي فليفعل»!.

والله -أيّها الاخوة- إنّ ضابط مخابرات في القصر الجمهوري عاش وتربّي في احضان صدام وهو لاؤل مرة يرى السيد الشهيد؛ وقع تحت تأثير السيد، فقبّل يده الظاهرة والدموع تجري من عينيه، وأخذ يضرب بيده على فخذه ويقول: «حيف؛ والله حيف»!.

هذا الضابط لم تكن له علاقة بالسيد، لا بل إنّ السيد يُعتبر عدوّه اللدود، كيف تأثّر بالسيد؟! تأثّره لأنّه رأى فيه الصدق والتفاني من أجل المبدأ. انّي-والله- طيلة فترة الاحتجاز كنت أرى السيد الشهيد-ره- يتفاني من أجل الإسلام، ومن أجل المسلمين، ومن أجل العراقيين المؤمنين المجاهدين، ولم أره يفكر بنفسه ومصيره، وما سوف يعاني قبل الإعدام من تعذيب وحشي في غرف وأقبية الأمن العام.

تفاني السيد الشهيد تفان عظيم، وإخلاصه إخلاص عظيم، والشئ الذي أودّ أن أقوله: هو أنّه مهما فعلنا ومهما قنا وأذينا من أعمال جهادية ضدّ السّلطة الظّالمة، كوفاء للسيد الشهيد، لا يفي ذلك بجزء يسير من حقّه علينا، لأنّ السيد الشهيد تعذّب واستشهد من أجلنا، وإلاّ فإنّه كان بإمكانه أن يجتنب نفسه كلّ المشاقّ والصّعاب والآلام التي تحمّلها، ويعيش كأني مرجع آخر، ويجتنب نفسه الاستشهاد وهو في هذا العمر.

قصة استشهاد (رحمه الله):

أما استشهاد -ره- فكان مروّعاً ومؤثراً، فقد جاء مدير أمن النجف ظهراً وبدون علم مسبق وقال للسيد-ره-: إنّ المسؤولين يودّون اللقاء بك في

بغداد! فقال السيد: «إن كانت زيارة فلا أذهب، وإن كان اعتقالاً فاعتقلني!» فقال مدير الأمن: «سيدنا! إعتقال!» فأخذ السيد الشهيد، وهو في كامل الاطمئنان بالإستشهاد ولقاء الله تعالى وأجداده الطاهرين، إذ كان (رضوان الله عليه) قد رأى رؤيا بعد انتهاء المفاوضات مع الشيخ الخاقاني: كأن أخاه المرحوم السيد اسماعيل الصدر، وخاله أية الله المرحوم الشيخ مرتضى آل ياسين، كل واحد منها جالس على كرسي وقد جعلوا كرسيًا في الوسط للسيد -ره- وملايين الناس من البشر ينتظرونه، فقال لي -ره- بعد أن قصّ عليّ هذه الرؤيا: أنا أبشر نفسي بالشهادة! وفعلًا في نفس الاسبوع استشهد (رضوان الله عليه).

بعد يوم من اعتقال السيد -ره- جاء أحد ضباط الأمن الى بيت السيد وقال: «إن السيد يريد أخته العلوية بنت الهدى» وهذه المرأة المظلومة التي لازالت مواقفها وبطولاتها وصمودها وحياتها الخافلة بالجهاد مجهولة - ذهبت وكانت أسد في شجاعتها وثباتها وتماسكها غير مبالية بشيئ!

بعد اعتقال بنت الهدى يوم جاؤوا الى المرحوم الحجة السيد محمد صادق الصدر، وأروه جثمان السيد الشهيد وتمّ الدفن بحضوره، وقد شاهد آثار التعذيب في رأسه الشريف، ولم يسمحوا له برؤية بدنه الشريف، والله يعلم بما قد فعلوا وبدنه الظاهر.

هذا الدم الظاهر الزكيّ، هوفي الواقع أمانة في أعناقنا، فالسيد الشهيد حينما كان يقول لنا: يا أبنائي؛ كان يقولها من قلب صادق، وشعور حقيقي، يرانا أبناء له، فاذلم نثار لهذا الدم الظاهر ونتاجل عن كلّ شيء من أجله، فمن ذا الذي يثار له وينتقم من ظالميه؟ ويقرّ عين محمد (صلى الله عليه وآله) وعليّ والزّهاء والحسن والحسين (عليهم السلام)؟ إن السيد الشهيد من هذه الذرية الظاهرة، ومن هذه الشجرة المباركة، فليس من المعقول أن نسكت على دمه الذي هو كدم الحسين (ع)، ونفس المظلومية التي أصابت الحسين سيد الشهداء أصابت الشهيد والمرجع المظلوم السيد الصدر (رضوان الله عليه).

إنتهى ما اردت نقله من نصّ كلام الشيخ النعماني (حفظه الله) بتغيير

يسير أما عن ألوان التعذيب التي مورست بشأن أستاذنا الشهيد - رحمه الله - وأخته الفاضلة فلا يوجد - طبعاً - لدينا نقل ثقة، ولكن توجد لدينا نقول تنتهي الى بعض المجرمين، ولا أراني قادراً على كتابتها، ولكنني أقول على سبيل الإجمال: لو صدق عُشرُ من أعشار ما نقلوه فهو ممّا لا يظنه واقعا طول تاريخ العالم، وحقاً يثقل على النفس البشرية سماع جزء يسير منه، فما ظنك بالقدرة على تحمله، وهذا يعني أن لأستاذنا الشهيد بُعداً آخر انكشف أمام العدو إلى جانب ما يعرف عنه المجتمع من أبعاد فهو معروف ببُعده الفكري والعلمي، وهو معروف ببُعده الايماني والروحي، وهو معروف ببُعده القيادي والريادي وهو معروف ببُعده الخُلقي العظيم، وقد انكشف أخيراً أمام العدو اللئيم بُعد آخر من أبعاده - رضوان الله عليه - وهو مستوى صموده الكبير وتحمله لما لا تتحمله الجبال الرواسي تكاد السماوات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخز الجبال هذا، وإنّا لله وإنّا إليه راجعون، وسيعلم الذين ظلموا أيّ منقلب ينقلبون.

ولقد أكل المسلمون في كلّ أنحاء العالم باستشهاد، وسادت مظاهر العزاء والحداد والتظاهرات والإضرابات ومجالس التّأبين كلّ أرجاء العالم الإسلامي، وقد رثاه الشعراء بقصائد رائعة، ومن أروعها ما أنشأه المرحوم السيّد الدكتور داود العطار والتي مطلعها:

باقر الصدر! متأسلماً أيّ باغ سقاكَ الجِماما؟
أنت أيقظتنا، كيف تغفو؟ أنت اقسمت: أن لَن تناماً
والقصيدة معروفة.

وابنه العلماء والأعلام والمراجع العظام وعلى رأسهم: آية الله العظمى، مفجّر الثورة الإسلامية في إيران، وقائد المسيرة الإسلامية في العالم، سماحة الإمام روح الله الموسويّ الخميني (دام ظله) الذي قال في تأبينه ما كانت ترجمته باللغة العربية كالتالي:

بسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم

إِنَّا لله وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ!

تَبَيَّنَ -بِالْبَاحِثِ- من خلال تقرير السيد وزير الشؤون الخارجية، والذي تَمَّ التَّوَصُّلُ إِلَيْهِ عن طريق مصادر متعدِّدة وجهات مختصة في الدول الإسلامية، وحسب ما ذكرته التقارير الواردة من مصادر أُخْرَى: أَنَّ المرحوم آية الله الشَّهيد السَّيِّد مُحَمَّدَباقر الصَّدر وشقيقته المَكْرَمَةُ المَظْلُومَةُ، والتي كانت من اساتذة العلم والاخلاق ومفاخر العلم والأدب، قد نالا درجة الشَّهادة الرَفيعة على أيدي النظام البعثي العراقي المنحط، وذلك بصورة مفاجئة!.

فالشَّهادة تراثٌ ناله أمثال هذه الشخصيات العظيمة من أوليائهم، والجريمة والظلم أيضاً تراثٌ ناله، امثال هؤلاء -جُنَّةُ التاريخ- من أسلافهم الظَّلمة.

فلا عجب لشَّهادة هؤلاء العظماء الذين أمضوا عمراً من الجهاد في سبيل الأهداف الإسلامية، على أيدي أشخاص جناة قضا حياتهم بامتصاص الدماء والظلم، وإنَّما العجب هو أنَّ يموت مجاهدوا طريق الحقِّ في الفراش دون أنَّ يُلطَّخَ الظَّلمة الجناة أيديهم الخبيثة بدمائهم!.

ولا عجب أن ينال الشَّهادة المرحوم الصَّدر وشقيقته المَظْلُومَةُ، وإنَّما العجب أنَّ تَمَرَّ الشُّعُوبُ الإسلاميَّة، وخاصَّةُ الشَّعب العراقي النَّبيل، وعشائر دجلة والفرات، وشباب الجامعات الفيارى، وغيرهم من الشَّبان الأَعزَّاء في العراق، على هذه المصائب الكبرى التي تحلَّ بالإسلام وأهل بيت رسول الله (ص) دون أن تأبه لذلك، وتفسح المجال لحزب البعث اللعين لكي يقتل مفاخرهم ظلماً الواحد تلو الآخر.

والأعجب من ذلك هو أنَّ يكون الجيش العراقي وسائر القوى النظامية آلة بيد هؤلاء المجرمين، يساعدونهم على هدم الإسلام والقرآن الكريم.

إنَّني يائس من كبار القادة العسكريين، ولكنني لست يائساً من الضباط والمراتب والجنود، وما أتوخاه منهم هو: إمَّا أن يثوروا أبطالاً وينقضوا على أساس الظلم، كما حدث في إيران، وإمَّا أن ينفروا من معسكراتهم

وثكناتهم، وألا يتحملوا عار مظالم حزب البعث.
فأنا غير يائس من العمال وموظفي حكومة البعث المغتصبة، وآمل أن يضعوا أيديهم بأيدي الشعب العراقي، وأن يزيلوا هذا العار عن بلاد العراق.
ارجوه تعالى أن يطوي بساط ظلم هؤلاء الجناة.
وها أنا أعلن الحداد العام لمدة ثلاثة أيام اعتباراً من يوم الأربعاء الثالث من شهر (أردببهشت) الثالث والعشرين من نيسان كما أعلن يوم الخميس عطلة عامة، وذلك تكريماً لهذه الشخصية العلمية، ولهذا المجاهد الذي كان من مفاخر الحوزات العلمية، ومن مراجع الدين ومفكري المسلمين.
وارجو الخالق تعالى أن يعوضنا عن هذه الخسارة الكبرى والعظيمة على الإسلام والمسلمين.
والسلام على عباد الله الصالحين.

الثاني من شهر أردببهشت سنة ١٣٥٩

روح الله الموسوي الخميني

هذا كل ما اردت تسجيله هنا من ترجمة مختصرة عن حياة شهيدنا الغالي:
آية الله العظمى، مفجر الثورة الاسلامية في العراق، السيد محمد باقر الصدر
تغمده الله برحمته.

وأقول: إنها ترجمة مختصرة؛ لأن حياته الشريفة رغم قصرها - حيث لم يكمل رحمه الله السابعة والاربعين من عمره - زاخرة ببحر من العطاء والجهد والفداء والتضحيات، وليست هذه الترجمة عدا اغتراف غرفة من هذا البحر، وبامكانك - ايها القارئ الكريم - أن تطلع - بمطالعة الكتب الأخرى التي كتبت عنه (رحمه الله) وباستنطاق سائر طلابه وغيرهم ممن أدركوه وعاشروه - على معلومات أخرى كثيرة عن حياته المباركة التي كانت كلها وقفاً لخدمة الدين والعلم، ولا زالت ثمرات مشاريعه القيمة تدر على المسلمين بالخبرات والبركات، فهو رغم اغتيال الاستكبار العالمي له سيقى خالداً مدى الأعوام والذهور من خلال عطاءاته التي لا تنتهي، ومعين علمه وجهاده الذي لا ينضب.

ولقد صدق المرحوم الدكتور السيد داود العطار - رحمه الله - اذ قال :

يا ابا جعفر سوف تبقى مشعلاً هادياً يتسامى
كذب البعث ما زلت فينا كالخميني تهدي الأناما
فسلام الله عليه يوم ولد ويوم استشهد ويوم يبعث حياً .

٢٠/ شعبان / ١٤٠٦ هـ

تلميذه الصغير

كاظم الحسيني الحائري

مباحث الأصول

تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى

الشهيد السيد محمد باقر الصدر «قدس سره»

الجزء الأول

من

القسم الثاني

تأليف

السيد كاظم الحسيني المحائري

مباحث الأصول

بحث القطع

- ١ - المقدمة .
- ٢ - حجمية القطع .
- ٣ - التجري .
- ٤ - أقسام القطع .
- ٥ - الموافقة التراجعية .
- ٦ - الدليل العقلي .
- ٧ - العلم الاجمالي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على نعمائه وبلائه، والصلاة والسلام على (محمد) سيد أنبيائه، وعلى الأئمة المعصومين من آل صفوة أوليائه.

وبعد، فإن قلبي يقطر دماً، ويتقطع ألماً، حيناً أراني مُقديماً على طبع أبحاث أستاذي الشهيد القيِّمة وآرائه الفذة وهو غائب عنا، لانستطيع الاستفادة من إشرافه على هذا العمل، قد غيبتَه عن أبنائه وعن الأمة الإسلامية يدُ الظلم و الطغيان المتمثلة بزمرة البعث الكافرة العميلة المسيطرة على عراقنا الجريح، تلك الزمرة الحاقدة التي لم يُروِ عطشها الدموي كل تلك الدماء الزاكيات التي أراققتها على مذابح التعذيب والتنكيل، وفي أقبية السجون، وعلى أعواد المشانق، حتى مدّت يدها إلى أكرم نفس أنجبت أرض العراق المعاصر، وأعظم عبقرية تجلّت في سماء الفكر الإسلامي الحديث، فلذة كبذ الرسول (صلى الله عليه وآله)، والمرجع الإسلامي الذي أضاء بنوره سماء العالم الإسلامي، والقائد الذي قلّما شهدت المسيرة الإسلامية نظيراً له في التاريخ القريب، سيدنا ومربينا و أستاذنا، الشهيد السعيد، آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، تغمدّه الله برحمته.

وإنّي إذ أبتهل إلى الله تعالى أن يتغمّده برضوانه أسأله تعالى أن يمنّ بنصره العاجل على عباده المؤمنين فيأخذوا بشأْرهم من هذه الزمرة العميلة الجاثمة على

صدر أمتنا في العراق، وأن يصبّ عليهم عذابه ونقمته العاجلة في الدنيا قبل عذاب الجحيم، وأن يُقَرَّعَ يَونَ المؤمنين بانتصار الثورة الإسلامية في العراق تحت قيادة إمام الأمة وزعيمها المُلهم، قائد الثورة الإسلامية الإمام الحسيني (أدام الله ظله) إنه سميع مجيب.

وها هو بحث القطع من الأبحاث الاصولية القيّمة التي أدلى بها أستاذنا الشهيد خلال دورته الاصولية، وقد بلغ هذا الموضع من البحث بتاريخ: ربيع الثاني من السنة (١٣٨٣) الهجرية.

صفر/١٤٠٦هـ

كاظم الحسيني الحائري

بحث القطع

المقدمة

في التقسيم الذي جاء في أول «الفرائد»

وتضمن أيضاً:

١- تفسير عملية الإفتاء .

٢- أحكام المجتهد غير الأعلم .

بسم الله الرحمن الرحيم

بدأ الأستاذ الشهيد (رحمه الله تعالى) بالكلام حول التقسيم الذي ذكره الشيخ الأعظم (الانصاري) رحمه الله عليه في أول فرائده، حيث قال:

«إعلم أن المكلف إذا التفت الى حكم شرعي فإما أن يحصل له الشك فيه، أو القطع، أو الظن.»

قال استاذنا الشهيد-رحمه الله-:

يقع الكلام هنا في عدة جهات:

الجهة الأولى:

في موضوع التقسيم

وهو في كلام الشيخ (رحمه الله) عبارة عن (المكلف). وأورد عليه المحقق الخراساني (قدس سره) في تعليقه على الرسائل صريحاً - على ما تذكر - وفي الكفاية تلويحاً: بأن ظاهر كلمة المكلف فعلية الكلفة، كما هو شأن المشتقات الظاهرة في فعلية 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» وكأن مقصوده وضع مطلق قلم الحكم ولولم يكن قلم التكليف كما هو الحال في موارد الإباحة، وإلا لم يبق فرق بين التعبيرين (١)؛ وعلى أي حال فهذا لا يعدو أن يكون

(١) يرى صاحب الكفاية - على ما يبدو - من تعليقه على الرسائل - فرقاً آخر أيضاً بين التعبيرين وهو: أن التعبير الأول قد يوحى إلى تنجز التكليف، بينما ليس الكلام في خصوص من تنجز عليه التكليف، وإنما الكلام في من وضع عليه القلم سواء وصل الحال إلى مستوى التنجز أم لا. ومقصوده - قدس سره - من التنجز إما هو المعنى المصطلح من التنجز العقلي وأمرتبة الفعلية الثامنة حسب ما يراه من ثبوت المراتب للحكم. وعلى أي حال فالصحيح أن كلمة المكلف ليس لها ظهور في فعلية التكليف الإلزامي أو تنجزه في خصوص الحكم الذي إلتفت إليه وشك أو ظن أو يتقن به، كي تكون حاجة إلى تبديل العبارة بعبارة أخرى، وإن كان لها ظهور في الفعلية فإنما ظهورها في فعلية الحكم عليه في الجملة ولولملاحظ بعض الأحكام، وهو مساوق لكلمة البالغ، أي الذي أنهى دور السقوط الكلي للتكاليف عنه.

نقاشاً لفظياً لا ينبغي البحث عنه، والمراد واضح. والعمدة في المقام البحث عن أمرين:

شمول التقسيم لغير البالغ

الأمر الأول: إن الموضوع لهذا التقسيم هل ينبغي أن يكون خصوص البالغ - بأيّ تعبير عبرنا عنه - أولاً وجه اختصاصه به، بل ينبغي شموله لغير البالغ الذي يكون مميّزاً، بحيث يكون رفع التكليف عنه من باب المنة لأن من باب عدم قابليته لتوجه التكليف إليه؟ الصحيح هو الثاني، وذلك لأن غير البالغ - أيضاً - ربما تحصل له شبهة حكمية لا بد له عقلاً من تحصيل مؤقن تجاهها.

وإنما قيدنا الشبهة بكونها حكمية لأن تأسيس قواعد الشبهة الموضوعية كقاعدة الفراغ والتجاوز ليس من وظيفة علم الأصول، والاستصحاب إنما يجعل من أبحاث مسائل علم الأصول بلحاظ دعوى جريانه في الأحكام أيضاً.

أما كيف يشك غير البالغ في الحكم؟ فهذا ما يمكن تصوّره بعدة أنحاء:

١ - أن يشك فيما جعل حدّاً للبلوغ: هل هو الدخول في الخامسة عشرة، أو كما هالماً مثلاً؟.

٢ - أن يشك في مفهوم ما جعل حدّاً للبلوغ كما لو شك في مفهوم الإنبات سعةً وضيقاً.

٣ - أن يحتمل ثبوت بعض الأحكام على غير البالغ كما صرح بعض الفقهاء بثبوت الأحكام الناشئة من قاعدة الملازمة بين حكم العقل بالقبح والحرمة الشرعية كحرمة الظلم على غير البالغين كشبوتها على البالغين.

فلا بد له من تحصيل مؤتمن من قطع أو ظنٍّ معتبر أو العمل بوظيفة الشاك الشرعية أو العقلية.

فلوفرضنا أنَّ الشخص غير البالغ كان مجتهداً رجع في القسم الأول مثلاً إلى العموم والإطلاق المثبت للتكليف، لحجة العام عند الشاك في تخصيص زائد منفصل، فإن لم يتمّ عنده عموم أو إطلاق رجع إلى الأصول النافية للتكليف. وفي القسم الثاني يرجع إلى استصحاب عدم تحقق مفهوم الإنبات مثلاً - إن تمّ عنده الاستصحاب في مورد الشبهات المفهومية، ورآه مقدماً على عموم العام أو الإطلاق - وإن لم يتمّ عنده الاستصحاب في ذلك، رجع إلى عموم التكليف وإطلاقه؛ وإن لم يتمّ العموم والإطلاق، ورآه معارضاً للاستصحاب في الشبهات الحكمية من دون تقديم أحدهما على الآخر (١) رجع إلى الأصول النافية للتكليف؛ وفي القسم الثالث يرجع إلى إطلاق دليل رفع التكليف عن الصبي ما لم يثبت عنده المقيد له، فلو

(١) أفاد استاذنا الشهيد - رضوان الله عليه - : أنه لو قلنا بجريان استصحاب موضوع المخصص في الشبهة المفهومية، فعندئذٍ: لو علمنا من الخارج أنَّ صدق عنوان موضوع المخصص لغة ملازم لانتفاء حكم العام، وكان المولى سنخ مولى يترقب منه كونه بصدد بيان المعنى اللغوي، بأن لم تكن نسبته ونسبته إلى المعنى اللغوي على حدٍّ سواء، دلَّ العام بالملازمة على عدم صدق ذلك العنوان، فيكون حاكماً على الاستصحاب، وإن لم يكن المولى كذلك وقعت المعارضة بين العام والاستصحاب، وإن لم نعلم من الخارج بذلك وإنما كان لدينا عام وخاص متنافيان لا يمكن اجتماع حكمهما على مورد واحد فالعام بعمومه يدل على ثبوت حكمه في مورد الشك المفهومي في عنوان الخاص وصدق ذلك يلزم خروج هذا المورد من دليل الخاص إما تخصيصاً بأن لا يكون عنوان الخاص صادقاً في علم الله لغة عليه، أو تخصيصاً بأن يكون عنوان الخاص صادقاً عليه، ومع ذلك لا يصدق عليه حكم الخاص، وعندئذٍ إن قلنا بتقدم التخصيص على التخصيص لدى الدوران بينهما، كما لو كان الخاص بلسان العموم بناءً على أنَّ تخصص العام أولى من تخصيصه قدم العام على الاستصحاب، وإلا كما لو كان الخاص بلسان الإطلاق مع عدم كون التخصيص أولى من التقييد، تعارض العام والاستصحاب.

رأى أنَّ الملازمة العقلية الثابتة بين حكم العقل وحكم الشرع واسعة بسعة طرفيها بحيث تشمل غير البالغ قيد بها إطلاق أدلة الرفع.

شمول التقسيم لغير المجتهد

الأمر الثاني: أن الموضوع لهذا التقسيم هل ينبغي أن يكون خصوص المجتهد لاختصاص الوظائف المقررة للظان والشاك به أو ليس كذلك؟. اختار المحقق النائيني - قدس سره - جملة من المحققين الأول. والتحقيق أنه ينبغي هنا البحث في مقامين:

الأول: أنه هل يكون غير المجتهد داخلاً في هذا التقسيم ولولأجل كونه كالمجتهد في الجملة في ثبوت وظيفة الشك والظن له؟ فإن ثبوت وظيفة الشك والظن له في الجملة كافٍ في دخوله في التقسيم. والثاني: أنه هل يثبت لغير المجتهد تمام الوظائف المقررة للظان والشاك كالمجتهد أولاً؟

أما المقام الأول: فالصحيح أن غير المجتهد ينبغي إدخاله في التقسيم فإنه مكلف بالاحكام الشرعية بلا اشكال فلا بد له من الالتفات إليها، وإذا التفت إليها فتارة يحصل له القطع بالحكم، كما في الاحكام الضرورية القطعية له، وعندئذ يعمل بقطعه، وهذا هو القسم الأول، وأخرى لا يحصل له القطع به ولكن يوجد لديه طريق ظني إلى الحكم - كفتوى المجتهد - وعلى هذا التقدير: تارة يحصل له القطع بحجة ذاك الطريق الظني فيدخل في القسم الثاني، وأخرى يشك في ذلك، أولاً يوجد مجتهد، أولاً يتمكن من الرجوع إليه، فيدخل في القسم الثالث، ويعمل بما يحكم به عقله من الأصول العقلية، من براءة أو احتياط أو تفصيل. فحال غير المجتهد في الأقسام هو حال المجتهد عيناً. إلا أنه قد يدعى أن الطرق الظنية للمجتهد كثيرة، ولغيره منحصري فتوى المجتهد. وهذا لا يوجب خروج غير المجتهد عن القسم.

وأما المقام الثاني: فن المستحسن بيانه ضمن البحث عن عنوان «عملية الإفتاء للعامي» وأن المجتهد كيف يصح له إفتاء العامي وبيان حكمه له؟ ولا بأس بأن نلحق بذلك - في خاتمة البحث - الكلام حول حكم المجتهد غير الأعلام: هل يجوز له العمل بفتواه، أو يجب عليه الرجوع إلى الأعلام كما يجب على غير المجتهد الرجوع إلى المجتهد؟ وهذا يكتمل بحث فتي مهم قد أهمله الأصحاب، فإنهم لم ينقحوا في مورد من الموارد عملية الإفتاء للعامي، ولا مسألة رجوع غير الأعلام إلى الأعلام وعدم رجوعه إليه:

١ - تفسير عملية الإفتاء:

وليس المقصود من هذا البحث البرهنة على جواز التقليد، بل المقصود - بعد تسليم جواز التقليد بأدلته المذكورة في محلها - إيضاح الطريقة التي يتم بها تعقل إفتاء المجتهد للعامي وتقليد العامي له. فنقول: إنَّ المرتكز في الأذهان هو أن الإفتاء عبارة عن عملية بيان ما عرفه من هو من أهل الخبرة لمن ليس من أهل الخبرة، كما هو الحال في جميع موارد رجوع الجاهل إلى العالم.

وتصوير ذلك واضح بالنسبة للأحكام الواقعية التي عرفها المجتهد بالقطع واليقين، لأنَّ الحكم الواقعي ثابت بشأن الجميع سواء في ذلك المجتهد والعامي، وإنما الفرق بينهما أنَّ المجتهد ذو خبرة وبصيرة يتمكن بهامن درك الحكم، بخلاف العامي، فرجوعه إليه كرجوع الناس في شتى الفنون والعلوم من الطب والهندسة وغيرهما إلى أهل الخبرة.

ولكن يقع الإشكال فيما إذا لم يكشف المجتهد الحكم الواقعي بمستوى القطع واليقين، فاضطرَّ إلى التنزل إلى الحكم الظاهري الثابت بأصل أوأمانة، فسوف تواجه عملية الإفتاء في الغالب مشكلة اختصاص الحكم الظاهري بالمجتهد ليس من جهة أخذ عنوان الاجتهاد في موضوعه بل لآته

مقيّد بقيد لا يتحقّق إلّا في المجتهد، فحجّة خبر الواحد - مثلاً - مشروطة بالفحص عن المعارض والمخصّص والمقيّد والحاكم، والذي يقدر على ذلك هو المجتهد وليس العامّي، وحجّة استصحاب التجاسة في الماء المتغيّر الزائل تغيّره، تتوقف على يقين سابق، وفحص في الأخبار، وهما لا يحصلان إلّا للمجتهد وأصالة الاشتغال إنّما تجري عند تحقّق العلم الاجماليّ بأحد حكيم وهو إنّما يحصل للمجتهد... وعندئذٍ فالمجتهد بأيّ شيء يفتي العامّي؟ بالحكم الواقعي أم بالحكم الظاهري؟ فإن أراد إفتاءه بالحكم الواقعي لم يجز له ذلك لأنّ حاله في ذلك حال العامّي، غاية الأمر إمكان افتراض كونه ظاناً بالحكم الواقعي، ولكن الظنّ لا يغني عن الحقّ شيئاً. وإن أراد إفتاءه بالحكم الظاهري ورد عليه: أنّ هذا الحكم مختصّ بالمجتهد نفسه، ولم يتحقّق موضوعه بشأن العامّي، ويكون حاله حال حكم الولاية والقضاء المختصين بالفقيه ولا معنى لأن يفتي أحداً بما يختصّ بنفسه.

على أنّه قديتفق عدم ثبوت الحكم بشأن المجتهد أيضاً، كما في إفتاء الرجل المجتهد للمرأة بحرمة نظرها إلى الرجال بلارية - مع عدم قطعه بالحرمة الواقعيّة - فهنا يشتدّ الإشكال اذ يقال: إن أراد الإفتاء بالحكم الواقعي، فهو غير عالم به. وإن أراد الإفتاء بالحكم الظاهري، فهو غير ثابت بشأنه ولا بشأن المرأة التي تقلّده، أمّا الأول: فلعدم حرمة نظر الرجل إلى مثله، وأمّا الثاني: فلعدم تماميّة قيود الحكم الظاهري غالباً بشأن العامّي.

وهذا الإشكال لو استعصى على الحلّ بحسب الطبع الاولي للتقليد، بمعنى أنّه لم يمكن تطبيق قاعدة الرجوع إلى أهل الخبرة ابتداءً على التقليد، كشفنا بنفس جواز التقليد عن أمر يتمّ به المطلوب، ويثبت به الحكم الظاهري للعامّي - إذا مفروض مسلميّة جواز التقليد - وذلك كدعوى أنّ فحص المجتهد يقوم مقام فحص العامّي، فيتمّ بشأنه موضوع حجّة خبر الواحد، وكذلك يقينه وشكّه...

وبيان حقيقة الحال في هذا الإشكال يستدعي البحث عن ثلاثة

أمور:

أولاً: هل أن الأحكام الظاهرية خاصة - بغض النظر عن دليل جواز التقليد - بالمجتهد أولاً؟.

ثانياً: لو ثبت اختصاص الحكم الظاهري - ابتداءً - بالمجتهد، فهل يمنع ذلك عن مصداقية التقليد لقاعدة الرجوع إلى أهل الخبرة قبل اكتشاف نكتة خاصة من دليل جواز التقليد، أولاً؟.

ثالثاً: ماهي النكتة التي تحل مشكلة التقليد لو لم يمكن حلها في المرحلتين الأولى والثانية، وانحصر الأمر في حلها بالرجوع إلى دليل جواز التقليد، لاكتشاف نكتة الحل؟ وتختلف النتيجة باختلاف النكتة، كما تختلف النتيجة بالحاجة إلى نكتة مستفادة من جواز التقليد، وعدم الحاجة إليها - لاشتراك الحكم الظاهري بينها ابتداءً، أو لعدم مانعية اختصاصه بالمجتهد عن تطبيق قانون الرجوع إلى أهل الخبرة في المقام - وهذا يخرج البحث عن كونه بحثاً علمياً صرفاً وينتهي إلى نتيجة عملية.

ولنبحث الآن الأمر الثاني، ثم الثالث، ثم الأول، فلدينا مقامات ثلاثة للبحث:

المقام الأول - في أنه بناءً على اختصاص الحكم الظاهري بالمجتهد، هل يمكن إدخال التقليد في قاعدة الرجوع إلى أهل الخبرة، بلا حاجة إلى اكتشاف نكتة خاصة مستنبطة من دليل جواز التقليد، أولاً؟.

غاية ما يمكن استفادته من مجموع كلماتهم في الموارد المتفرقة لتوجيه الحال بحيث ينطبق قانون الرجوع إلى أهل الخبرة على التقليد في أحكام الشريعة هو أن يقال: إن حجّة الدليل وإن كانت حكماً ظاهرياً خاصاً بالمجتهد - حسب الفرض - ولكن المحكي بالدليل هو حكم واقعي مشترك بين العامي والمجتهد، وحجّة الدليل عبارة عن طريقيته وجعله علماً تعبداً،

فالمجتهد بإمكانه أن يفتي بالحكم الواقعي الشامل للعالمي، لأنه عالم به - ولو تعبداً - ولا يفتي بالحكم الظاهري كي يقال: إنه مختص بالمجتهد فلا يكون التقليد فيه مصداقاً للرجوع إلى أهل الخبرة. ولكن الملحوظ في ذلك:

أولاً: أن هذا لوتم، فهو يختص بمورد الأمارات الحاكية عن الواقع، دون مورد الأصول العملية التي ليس مفادها حكماً واقعياً، كي يتم فيه القول بأن مفاد دليل حجيتها هو العلم التعبدية بالواقع وطريقتها إلى الواقع، فلا يمكن للمجتهد أن يفتي في موردها بالحكم الواقعي لعدم علمه به، ولا بالحكم الظاهري لاختصاصه بالمجتهد حسب الفرض.

وثانياً: أن هذا لوتم في الأمارات، فإنما يتم على مبنى واحد، وهو مبني على الطريقة - كما ذهب إليه المحقق النائيني «رحمه الله» - ولا يتم على سائر المباني، كجعل الحكم المماثل وغيره، فعلى سائر المباني - غير جعل الطريقة - لا يمكن للمجتهد الإفتاء بالحكم الواقعي لعدم علمه به، ولا بالحكم المماثل أو غيره من الأحكام الظاهرية لأنها تختص بالمجتهد.

وثالثاً: أن هذا لا يتم حتى في الأمارات على مبنى جعل الطريقة والعلم تعبداً واعتباراً، وذلك لأن موضوع الرجوع إلى أهل الخبرة ليس مجرد كون من يرجع إليه عالماً، ولذا أفتوا بعدم جواز التقليد ممن حصل له العلم بالحكم عن طريق الرمل والاسطرلاب والنوم، ونحو ذلك، بل الموضوع هو خبرويته، بأن يكون عالماً عن خبرة، والعلم الاعتباري والجعلي لا يحقق خبروية بالنسبة للإنسان، فلنفرض أن دليل جعله عالماً أصبح حاكماً على أدلة حرمة الإفتاء بغير علم، لأنه أخرجه بالتعبد عن موضوع الحرمة - وهو عدم العلم - ولكن هذا غير كاف لحل مشكلة التقليد الذي هو عبارة عن الرجوع إلى أهل الخبرة، ودليل اعتباره عالماً إنما دل على علمه بالاعتبار

ولم يدلّ على اعتباره علماً عن خبرة (١).

وقد اتّضح بهذا العرض: أنّه - بعد تسليم اختصاص الحكم الظاهري بالمجتهد - لا يمكن تطبيق قاعدة الرجوع إلى أهل الخبرة على المقام، من دون افتراض مؤونة زائدة تكشف ببركة دليل جواز التقليد.

المقام الثاني - في أنّه لو لم يمكن تطبيق قاعدة الرجوع إلى أهل الخبرة على التقليد في الأحكام الشرعية ابتداءً، لعدم اشتراك العامي للمجتهد في الحكم، فما هي التكتة التي نستكشفها من دليل التقليد في سبيل تحقق الإشتراك في الحكم وتتميم عملية التقليد؟.

يمكن تتميم عملية التقليد بجعل دليل التقليد كاشفاً عن مؤونة زائدة في المقام وهي تنزيل حالات المجتهد من الفحص واليقين والعلم الإجمالي و... منزلة ثبوتها للعامي ففحصه فحسه و يقينه يقينه و... وبتعبير آخر يقال: إنّ العامي فحص بوجوده التنزيلي وتيقن بوجوده التنزيلي و... فالأحكام الظاهرية تصبح بذلك مشتركة بين المجتهد والعامي، فيفتيه المجتهد بالحكم الظاهري، ويرجع إليه العامي في ذلك لكونه عالماً به عن خبرة. والتنزيل بالنسبة لموارد الحكم العقلي - كالبراءة العقلية - لا بد أن يكون بمعنى جعل حكم شرعي مماثل للحكم العقلي وفي رتبته.

وتختلف الثمرة العملية لهذا الوجه عن القول باشتراك الحكم بين

(١) لا يخفى أنّ هناك إشكالاً على أصل مبنى تمامية الحكومة أو الورد لدليل جعل شيء ما علماً بالإعتبار على أدلة آثار العلم، وهو أنّ موضوع تلك الآثار كان هو العلم الوجداني لا الاعتباري، إلّا أن يكون مرجع جعل العلم بالاعتبار - في الحقيقة - إلى مبنى التنزيل. أمّا بعد فرض غرض النظر عن هذا الإشكال المبناي، إما بتخيّل كفاية اعتبار غير العلم علماً في الحكومة أو الورد، أو بإرجاعه إلى مبنى التنزيل، أو بأن نتكلّم - أساساً - على مبنى تنزيل الإمارة منزلة العلم، لا على مبنى اعتبارها علماً، فهذا الإشكال المذكور هنا في المتن قديقبل الدفع بأن يقال: إنّ المفهوم عرفاً من دليل تنزيل خبر الواحد مثلاً منزلة العلم كونه نازلاً منزلة العلم المتعارف المساوق للخبروية دون مثل العلم الحاصل من الرمل والإسطرلاب.

العامي والمجتهد بغض النظر عن جواز التقليد من وجوه أهمها إثنان:
 الأول: أنه يسقط على هذا الوجه أهم أدلة التقليد وهو سيرة العقلاء،
 فإن سيرة العقلاء إنما قامت على رجوع الجاهل إلى أهل الخبرة ولم تقم على
 تلك المؤونة الزائدة وهي تنزيل حالات المجتهد منزلة ثبوتها للعامي.
 والثاني: إنه على هذا الوجه لا يجوز للمجتهد الإفتاء إلا إذا أحرز جواز
 تقليد العامي له بأن أحرز عدالة نفسه، وعرف أنه أعلم من غيره،
 أو تساوى به لغيره - بناءً على جواز تقليد أحد المتساويين - وذلك لأن حكمه
 الظاهري إنما يثبت كونه حكماً ظاهرياً للعامي بجواز تقليده الدال على
 ذاك التنزيل، فلم يعلم بذلك لم يعلم بكون ما يفتي به حكماً للعامي كي
 يفتيه به - إلا إذا أحرز موافقته في الرأي لمن يجوز له تقليده - وهذا بخلاف
 ما لو قلنا باشتراك الحكم بين المجتهد والعامي ابتداءً وبغض النظر عن جواز
 التقليد (١).

(١) لا يخفى أن الثمرة الثانية ليست من الثمرات المهمة إذ للمجتهد أن يفتي بفتواه بأن
 يقول: هذا حكم الله في حقى وحق من يجوز له تقليدي. وليس عليه تشخيص الضمير. نعم
 قد يشكل الأمر من ناحية كون التصدي للإفتاء مع عدم جواز تقليده إغراء للناس بجواز
 تقليده وتفضيلاً لهم. إلا أن هذا ليس ثمرة لبحثنا فإنه يرد على كل المباني في المقام.
 يبقى أن هناك ثمرات جانبية أخرى، فقد تظهر الثمرة في بعض فروع التباة فلو قلنا:
 إن الاستنابة ظاهرة في كونها لأجل عمل النائب بحكم المنوب عنه وكان النائب مقلداً
 لمن لم يكن يجوز تقليده للمنوب عنه في حال حياته فقد يقال: إنه لو فرضنا الحكم مشتركاً
 بين المجتهد والعامي ابتداءً جاز للنائب العمل وفق فتوى من يقلده لأن حكمه كان
 حكماً للمنوب عنه أيضاً، أما لو افترضنا أن الاشتراك في الحكم إنما هو في طول التنزيل
 وجواز التقليد، لم يجز للنائب العمل وفق فتوى من يقلده، بل عليه أن يعمل وفق فتوى من
 كان يجب تقليده على المنوب عنه، لأن تلك الفتوى هي الحكم الثابت بشأن المنوب
 عنه.

وكذا الحال في بعض فروع صلاة الجماعة: فلو صلى الإمام القصر في حالة يفتي
 فيها من يقلده المأموم بالقصر، ولكن الإمام كان مجتهداً لا يفتي بالقصر، وإنما صلّاها
 ←

ولنا مسلك آخر متوسط بين مسلك التنزيل ومسلك اشتراك الحكم ابتداءً وبغض النظر عن دليل التقليد، وهو أن يقال: إن الحكم الذي يفتي به المجتهد وإن لم يكن مشتركاً بينه وبين العامي بغض النظر عن دليل التقليد، ولكن بالنظر إلى دليل التقليد يتم الاشتراك بلا حاجة إلى فرض مؤونة زائدة وهي التنزيل. وبيان ذلك: أن التقليد في كل مسألة سابقة يشبت موضوع الحكم الظاهري في المسألة اللاحقة فيقلد فيها، وهذا يشبه ما يقال في بحث الإخبار مع الواسطة. وإن لم يكن مثله تماماً. مثاله: أن المجتهد إذا علم بأحد حكيم فوجب عليه الاحتياط، فعلمه بذلك وإن لم يكن منزلاً منزلة علم العامي، ولكن فتواه بثبوت أحد الحكيم على سبيل الإجمال حجة في حق العامي فيتحقق له العلم بأحد الحكيم اعتباراً، فيجب عليه الاحتياط، فيفتيه المجتهد بوجوب الاحتياط. وأيضاً:

رجاء، أو احتياطاً بنية الجمع بين القصر والإتمام مثلاً، فهل يصح إثمाम المأموم في المقام أولاً؟ إن قلنا باشتراك الحكم بغض النظر عن جواز التقليد، صح الإثم، لأن صلاة الإمام في رأى المأموم صحيحة، وإلا لم يصح، لعدم إحراز صحة صلاة الإمام، إذ لم يجز له التقليد كي يصبح شريكاً لمن يقلده المأموم في الحكم. وقد تظهر الثمرة في انحلال العلم الإجمالي الكبير أيضاً، فلو قلنا بأن الأمانة على بعض الأطراف وفق المعلوم بالإجمال تحل العلم الاجتماعي، ولكن الأصل المثبت للتكليف في بعض الأطراف لا يحله، فبناءً على اشتراك الحكم بين المجتهد والعامي ابتداءً وخلق العلم اعتباراً بلا حاجة إلى التنزيل، تكون الأمارات القائمة للمجتهد على الأحكام الإلزامية كافية لحل العلم الاجتماعي الكبير بالنسبة للعامي، لأن فتواه وفق الأمارات أمانة للعامي، وبناءً على عدم الاشتراك ابتداءً والتنزيل إلى فكرة تنزيل حالات المجتهد منزلة ثبوتها للعامي، فقد يقال: إن هذا التنزيل قوته قوة الأصل، والنتيجة تتبع أحسن المقدمات، فلا ينتهي الأمر إلى انحلال العلم الإجمالي الكبير بالنسبة للعامي. وإن كان الصحيح أن الإمتياز الحقيقي للأمانة على الأصل يمكن انحفاظه في مثل صيغة التنزيل ولا تختص الأمانية بفرض خلق العلم واعتباره على ما سيتضح -إنشاء الله- في محله.

لوعلم المجتهد بنجاسة الماء المتغير بملاقاة النجس كان ذلك حجة في حق العامي، فقد تم له العلم اعتباراً بالنجاسة، فيثبت بشأنه الاستصحاب عند زوال التغير، فيفتيه المجتهد بعد زوال التغير بالنجاسة استصحاباً.

وأما بالنسبة للفحص: ففحص المجتهد عن المعارض لما دلّ على وجوب صلاة الجمعة مثلاً - والذي أدّى إلى إفتائه بوجوب صلاة الجمعة لعدم وجدانه للمعارض - يفتيد العامي، بأن يقال: إن فحص كل شخص بحسبه، ففحص المجتهد يكون بالتتبع في كتب الأخبار، وفحص العامي يكون باطلاعه على إفتاء مجتده بما كان من نتيجة فحص المجتهد، ففحص العامي عن عدم المعارض عبارة عن فحصه عن إخبار المجتهد بعدم المعارض.

وقد ظهر بما ذكرناه: أن نفس وجود فتوى المجتهد في المسألة السابقة يكفي في صحة فتواه في المسألة اللاحقة بالنسبة لغير جهة الفحص، وأما بالنسبة للفحص فلا بد له أن يقصد في إفتائه للعامي: أن هذا هو حكم الظاهري لو اطلعت على استنباطي. وهذه الفتوى مالم تصل إلى العامي لا أثر لها، وبمجرد وصولها إليه يتم في حقه موضوع الحكم الظاهري، لتحقيق الفحص، إذ ليس عليه فحص أكثر من ذلك.

وهذا المسلك يتحد مع مسلك التنزيل في الثمرة الثانية التي مضى بيانها: من عدم جواز الإفتاء للمجتهد إلا بإحراز جواز تقليده للعامي، لأن ثبوت الحكم للعامي على هذا المسلك - أيضاً - كان فرعاً لجواز التقليد.

ويمتاز هذا المسلك على مسلك التنزيل بلحاظ الثمرة الأولى، وهي سقوط أهم أدلة التقليد - أعني سيرة العقلاء - فإن السيرة لا تسقط - على هذا المسلك - لأننا لم نحتاج في التقليد إلى مؤونة زائدة، كتنزيل حالة المجتهد منزلة ثبوتها للعامي، كي يقال بعدم قيام السيرة عليها.

ويمتاز مسلك التنزيل على هذا المسلك بموافقة نتيجته لما هو المركوز في

جميع الأذهان من اتحاد المجتهد والعامي - دائماً - في الحكم الذي يستنبطه، فإذا كانت حالات المجتهد منزلة "منزلة ثبوتها للعامي في جميع الآثار والأحكام، اذن اتحد العامي مع المجتهد في الحكم دائماً، بينما يكون علم المجتهد - بناء على مسلكنا الذي أشرنا إليه - علماً اعتبارياً للمقلد، لا تنزلياً، فقد يقع الاختلاف في الحكم بينهما، وذلك فيما إذا وجد حكم يختص بالعلم الوجداني دون الاعتباري، فإن هذا الحكم يثبت في حق العامي على مسلك التنزيل، لثبوت العلم الوجداني له تنزيراً، ولا يثبت في حقه على هذا المسلك، مثال ذلك: أنه لو بنينا على ما ذهب إليه بعض من التفصيل - في كون العلم الإجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية وعدمه - بين العلم الوجداني والاعتباري، بكون الأول كذلك دون الثاني، فالعلة التامة للتنجيز ثابتة للمجتهد لدى علمه الوجداني بأحد حكمين الزاميين، وغير ثابتة للعامي، لأن علمه اعتباري وليس وجدانياً، فربما تجب الموافقة القطعية على المجتهد دون العامي. فهذا المسلك مخالف من حيث النتيجة لما هو المركز في جميع الأذهان من اتحاد المجتهد والعامي - دائماً - في الحكم الذي يستنبطه (١).

إلا أن هذا الارتكاز لم يعلم كونه مأخوذاً من مدرك صحيح كي يكون

(١) لا يخفى أن هذه النتيجة المخالفة للارتكاز يوجد في مقدماتها - أيضاً - ما هو خلاف الارتكاز، وهو فرض العلم الاعتباري سبباً للتنجيز والتعدير، فإن العلم الاعتباري - بالمعنى، الذي يختلف جوهرياً عن العلم التنزيلي - يكون تأثيره في التنجيز والتعدير غير معقول، كما سيبين - إنشاء الله - في المستقبل، وهو - في نفس الوقت - خلاف المرتكز العقلاني. ولكن بالامكان تبتي نفس المسلك الأخير وهو (أن التقليد في كل مسألة ينفع موضوع التقليد في المسألة التي بعدها) مع تبديل فرض تفسير حجة فتوى المجتهد للمقلد بمعنى كونها علماً اعتبارياً له، بتفسيرها بمثل تنزيل فتواه للمقلد منزلة العلم في الأثر، وبهذا تنتفي في المقام النتيجة المخالفة للارتكاز.

حجة، بل هوناش من عدم الالتفات إلى هذه المطالب.

وقد تلخص من كل ما ذكرناه أن عملية الافتاء والتقليد في غير موارد قطع الفقيه بالحكم الواقعي، يمكن تفسيرها بأحد مسالك اربعة:

الأول: ماسيأتي -إنشاء الله- تحقيقه في المقام الثالث من شمول الأحكام الظاهرية بنفس أدلها للعامي فيفتيه المجتهد بها.

والثاني - مامضى في المقام الأول من دعوى أن المجتهد يصبح ببركة الحكم الظاهري عالماً اعتباراً بالحكم الواقعي للعامي فيفتيه به.

والثالث - ما ذكرناه في هذا المقام من مسلك التنزيل.

والرابع - ما ذكرناه في هذا المقام من المسلك المتوسط بين الاولين والثالث (١).

فلو ثبتت صحة المسلك الأول فيما يأتي من بحث المقام الثالث، لم تصل التوبة إلى المسالك الاخرى، وإلا وصلت التوبة إلى تلك المسالك، وعندئذ نقول: إن المسلك الثاني قدمضى إبطاله، وأما المسلك الثالث فيتوقف على أمرين:

الأول - أن نمتلك دليلاً على التقليد غير سيرة العقلاء، لما مضى من أن سيرة العقلاء لم تقم على تنزيل حالات العالم منزلة ثبوتها للجاهل. وهذا ثابت في المقام فإن دليل التقليد غير منحصر بسيرة العقلاء.

(١) وبالمكان افتراض مسلك خامس وهو القول بالعلم الاعتباري للمجتهد بالحكم الواقعي، وحكومته على دليل حرمة الافتاء بغير علم، من دون الإيمان بانطباق قاعدة الرجوع إلى أهل الخبرة على التقليد في المقام، لعدم كون العلم الاعتباري خبرة، مع دعوى أن توجيه أدلة جواز التقليد - غير سيرة العقلاء - ليس بحاجة إلى افتراض مؤونه زائدة كالسنزيل، ليتم تطبيق قاعدة الرجوع إلى أهل الخبرة، وذلك ببيان: أن تلك الأدلة تدل على كفاية العلم الاعتباري في التقليد رغم عدم الخبرة وسنخ ما لو دل الدليل على جواز تقليد العالم بالحكم عن طريق المنام أو الزمل أو الإسطراب.

والثاني - أن لا يمكن الأخذ بمفاد دليل التقليد من دون الإلتزام بمؤونة زائدة - وهي مؤونة التنزيل - فتثبت تلك المؤونة بدلالة الاقتضاء. إذن فمادما فتملك المسلك الرابع لا تصل التوبة إلى المسلك الثالث لأنّ الرابع خال عن المؤونة الزائدة.

نعم لو فرضنا أنّ ما أشرنا إليه من مخالفة نتيجة المسلك الرابع - أحياناً - للارتكاز مبطل لهذا المسلك، تعيّن المسلك الثالث.

هذا، والواقع أنّ المسلكين الثالث والرابع - كليهما - مخالفان للارتكاز، فإنّ المرتكز هو اشتراك الحكم في نفسه - وبغض النظر عن التقليد - بين العالم والجاهل، والاعتماد على هذا الارتكاز يعني الكشف إنّما عن اشتراك الحكم بغض النظر عن التقليد - إنّ أمكن ذلك - كما في مورد الأمارات، أوفي مطلق موارد الأمارات والأصول، على بيان سيأتي - انشاء الله - في ذيل البحث عن المقام الثالث. وأمّا ولم نثق بمفاد هذا الارتكاز - ولولفرض قطعية بطلانه في موارد الأصول التي ليس فيها علم اعتباري - لم يمكن الكشف عن الحكم المشترك قبل جواز التقليد ورجعنا مرة أخرى إلى المسلك الرابع.

ثم إنّ هنا امتيازاً لكلّ من المسلك الأول والثالث والرابع على المسلك الثاني، وهو أنّ تلك المسالك - غير المسلك الثاني - كما يمكن تطبيقها في الأحكام المشتركة بين المجتهد والمقلّد، كذلك يمكن تطبيقها بوضوح في الأحكام الخاصة بالمقلّد - كمسائل الحيض والنفاس للمرأة، إذا كان المجتهد رجلاً - وأمّا المسلك الثاني وهو كون المجتهد ببركة الحكم الظاهري عالماً اعتباراً بالحكم الواقعي، فقد يشكل في الأحكام المختصة بالمقلّد، إذ ليس بشأن المجتهد حكم ظاهري كي يكون ببركته محرراً للحكم الواقعي.

والتحقيق في المقام: أنّه لا مانع ثبوتاً من إمكان تمامية هذا المسلك

في الأحكام المختصة بالمقلد، وذلك لكفاية ترتب أثر واحد بشأن المجتهد في ثبوت الحكم الظاهري له، وذاك الأثر هو جواز الإفتاء بناءً على أن العلم الاعتباري كما يقوم مقام القطع الطريقي كذلك يقوم مقام القطع الموضوعي^(١)، ولكن الكلام في تمامية ذلك اثباتاً، إذ ما كان من أدلة حجّية الخبر بلسان (صدّق العادل) أو (ليس لأحد التشكيك فيما يرويه ثقاتنا) ونحو ذلك مما ينظر إلى مرحلة العمل - لأنّ القطع والشك ليسا إختياريين، فالمقصود هو التصديق والتشكيك العمليّان - أقول: ما كان من الأدلة بلسان ترتيب الأثر العمليّ، إنّما يدلّ على جعل العلم واعتباره في خصوص المعلوم الذي له أثر عمليّ، فلا بدّ من افتراض أثر عمليّ للمعلوم كي يثبت العلم الاعتباري به، ويترتب بالتالي أثر العلم أيضاً، أمّا لو لم يكن للمعلوم أثر عمليّ، وكان الأثر خاصاً بالعلم، فلا يشمل الدليل. نعم لو ورد مثلاً: «إن أخبرك الثقة، فأنت عالم اعتباراً» كان ذلك شاملاً لفرض ترتب الأثر على العلم وإن لم يترتب أثر المعلوم.

المقام الثالث - في أنّ الأحكام الظاهرية هل تشمل العامي بنفس أدلتها بلا نظر إلى دليل التقليد، أم لا؟.

والإشكال في ذلك كان تارة من ناحية أنّ القطع والظنّ والشكّ بخصوصياتها المخصوصة المترتب عليها الحكم الظاهري لا تحصل للعامي

(١) ولولا قيامه مقام القطع الموضوعي لما أمكن تصحيح التقليد حتّى في الأحكام المشتركة بالعلم الاعتباري للمجتهد، إلّا بدلالة الاقتضاء لدليل جواز التقليد، فإنّ علم المجتهد موضوع لجواز التقليد فلا يقوم العلم الاعتباري مقام الموضوعي، وبالتالي لا يتمّ التقليد إلّا بنسبة لزوم لغوية دليل جواز التقليد الدالة بالاقتضاء على قيامه مقام الموضوعي، وبهذا يسقط مرة أخرى أهمّ أدلة التقليد وهو سيرة العقلاء إذ لا معنى لفرض دلالة الاقتضاء للسيرة العقلية.

إلا نادراً، وأخرى من ناحية أن الفحص إنما يتمكن منه المجتهد دون العامي إلا نادراً.

والإشكال من الناحية الأولى لا يمكن الجواب عليه، فإن نفس القطع والشك والظن بتلك الخصوصيات موضوعة للحكم وهي لا تحصل للعامي (١). وأما الإشكال من الناحية الثانية وهي الفحص بالنسبة للاصول - أيضاً - لاعلاج له لأنها مشروطة بنفس الفحص والمفروض عجز العامي عن الفحص، وأما بالنسبة للأمارات: فإن قلنا إن حجتها مشروطة بنفس الفحص عما بأيدينا من الأخبار، فأيضاً لاعلاج له مادام لم يتم الفحص من قبل العامي، وأما إن قلنا: إن نفس الخبر الذي ليس له معارض في معرض الوصول والعام الذي ليس له مخصص في معرض الوصول و... حجة، والفحص إنما هو للكشف عن صغرى الحجة، فالإشكال في ذلك مرتفع، فإن المجتهد يكشف بالفحص عما هو حجة عليه وعلى العامي.

فتحصل أن المسلك الأول إن تم فإنما يتم في الجملة، ونحن نحتاج غالباً إلى الرجوع إلى غيره من المسالك.

(بقي في المقام شيء) وهو أن ما ذكرناه من الإشكال في عملية الاستفتاء: من أن الحكم الظاهري - ابتداءً وقبل جواز التقليد - مختص بالمجتهد، أمر مغفول عنه في اذهان عامة الناس - من المجتهد والعامي - فالمرتکز هو أن ما يستنبطه المجتهد يكون من أول الأمر مشتركاً بينه وبين العامي، ومن هنا يمكن أن يدعى أن مقتضى الإطلاق المقامي للأدلة

(١) لو أمنا في باب الاستصحاب بما احتمله المحقق الخراساني - رحمه الله - من أن اليقين السابق إنما أخذ طريقاً إلى أن يكون الاستصحاب حكماً بقائياً، أمكن أن يقال في المقام: إن اليقين السابق للفقهاء كاف لإثباته للعامي بالاستصحاب في الشبهات الحكمية.

اللفظية للتقليد امضاء ما في أذهانهم، بمعنى أن الشارع جعل حكماً ظاهرياً موثقاً للمجتهد والعامي بحيث يترتب عليه آثار الإشتراك الابتدائي.

وتوضيح ذلك: أننا تارة نفترض أن الدليل اللفظي للتقليد دل على رجوع العامي إلى المجتهد في حكمه لنفس المجتهد، وهذا يعني أن حكم العامي هو عين حكم المجتهد، وعليه: لا يوجد في المقام إطلاق مقامي لدليل التقليد، فإنه يكفي لكون حكم العامي عين حكم المجتهد ما يثبتاه في المسلك الرابع من أن التقليد في كل مسألة ينقح موضوع التقليد في مسألة أخرى، وإن لم يتم هذا المسلك دل دليل التقليد رأساً بدلالة الاقتضاء على مسلك التنزيل الذي يوحد حكم العامي مع حكم المجتهد وبذلك ينتهي الحديث. وأخرى نستظهر من الدليل اللفظي للتقليد رجوع العامي إلى رأي المجتهد بشأن العامي، لارجوعه إلى رأي المجتهد بشأن نفسه، وعندئذ يقال: إن ظاهر قوله: «رأي المجتهد بشأن العامي حجة للعامي» هو أن موضوع هذا الحكم بالحجة هو رأي المجتهد بشأن العامي المفروض وجوده بقطع النظر عن هذا الحكم، لا المتوقف وجوده على نفس هذه الحجة (١)، وهنا: لا يمكن حل الإشكال بالانتقال مباشرة إلى التنزيل بدلالة الاقتضاء ومن دون المرور بالإطلاق المقامي، وذلك

(١) لا يبعد أن يقال: إن هذا البيان إنما يتم بعد فرض عدم تمامية المسلك الرابع، ولا يقاوم المسلك الرابع، فإن ظهور دليل التقليد في كون الحكم الذي وقع موضوعاً للحجة ثابتاً بشأن العامي قبل التقليد، ليس بأكثر مما هو محفوظ ضمن المسلك الرابع الذي يحل التقليد الواحد إلى عدة تقليدات، ويكون كل تقليد سابق محققاً لموضوع التقليد اللاحق ومثبتاً قبل التقليد اللاحق - للحكم الذي هو مصب التقليد اللاحق، وكان الحكم في مورد التقليد الأول مشتركاً بينهما قبل التقليد أيضاً، إذا فالمسلك الرابع لا يبطل بهذا الوجه ولا نستطيع أن نستفيد ببركة هذا الوجه فوائد المسلك الأول أو الثاني.

لان حكم العامي قبل جواز التقليد غير حكم المجتهد، فحكم المجتهد -مثلاً- هو البراءة، للفحص وانحلال العلم الاجمالي، بينما أن حكم العامي هو الاحتياط، لعدم الفحص وعدم انحلال العلم الاجمالي، فكان على المجتهد أن يفتي العامي بالاحتياط، وإنما أفتاه بالبراءة لغفلته عن هذه النكتة واعتقاده بوحدة الحكم بينه وبين العامي قبل جواز التقليد، فالواقع أن المجتهد فهم من دليل التقليد أن الشارع أمضى وحدة الحكم الظاهري الثابت قبل جواز التقليد، واشترآكه بين المجتهد والعامي، وعندئذ نقول: أنه كلما تكلم المتكلم بكلام يتخيل الناس منه شيئاً لالقصور في العبارة، بل لقصور في فهمهم، يكون مقتضى الإطلاق المقامي إمضاء ذلك الشيء، فنستنتج من ذلك كون الأحكام مشتركة بين المجتهد والعامي بغض النظر عن التقليد.

ويبقى علينا أن نتصور ثبوتاً وجهاً يناسب هذا الاشتراك فنقول: إن الإشكال كان تارة من ناحية الفحص، وأخرى من ناحية اليقين، وأما الشك فهو حاصل للعامي.

أما الفحص، فيمكن أن يفرض عدم كونه شرطاً بنفسه وكون الشرط عدم ثبوت المعارض أو الحاكم فيما بأيدينا من الأخبار والفحص طريق إليه.

وأما اليقين، فيمكن أن يقال: إن الشرط في الاستصحاب -مثلاً- ليس خصوص يقين الشخص، بل يقينه أو يقين شخص آخر، بشرط موافقة يقين الشخص الآخر للواقع، هذا كله بلحاظ الأمارات والأصول الشرعية.

وأما في الأصول العقلية، فيمكن الإلتزام بجعل حكم شرعي مماثل له بشأن العامي، وتصوير ثبوته بشأن العامي في المرتبة السابقة على

جواز التقليد هو عين تصويره في الأصول الشرعية، فإن ذاك الحكم المماثل شرعي لا عقلي.

٢- حكم المجتهد غير الأعلام:

ونبحث هنا عن مدى اعتماد غير الأعلام على رأي نفسه، بمعنى أنه هل يحصل له العلم بالوظيفة فيعمل بما علمه؟ أو المفروض أنه لا يحصل له العلم فلا يمكنه العمل بالرأي من دون مراجعة الأعلام في ذلك، إذ من الواضح أنه لا بد - دائماً - من الانتهاء إلى العلم، وماعداه كالظن لا يغني عن الحق شيئاً، غاية الأمر أن متعلق العلم هو الحكم الواقعي تارة والحكم الظاهري أخرى.

والإشكال في اعتماد المجتهد على رأي نفسه يتبلور لدى اجتماع أمور ثلاثة:

١- أن يعتقد المجتهد أو يحتمل مفضوليّة نفسه عن غيره.

٢- أن يخالفه الأعلام في فتواه.

٣- أن يكون مورد الخلاف بينهما من الأمور الفنية التي يتصور فيها البحث والتقاش وتغلب أحدهما على الآخر، لا من الظهور العرفي الساذج الذي لا يتصور فيه ذلك ويبقى كل واحد منهما مدّعياً لظهور الكلام في ما يراه.

فإذا اجتمعت هذه الفروض الثلاثة، فغير الأعلام يقطع أو يحتمل أنه لو ناقشه الأعلام في رأيه لعدل عنه، ومع هذا القطع أو الاحتمال لا يحصل له العلم بفتواه فكيف يجوز له العمل برأيه؟

وعدول غير الأعلام عن رأيه بسبب مناقشة الأعلام لرأيه يتصور على نحوين:

الأول: أن يخرج بذلك عن موضوع الحكم الذي كان يفتي به إلى

موضوع حكم جديد، وذلك كما في مسألة البراءة التي موضوعها الشك فغير الأعلم قد يجري البراءة بسبب شكّه في الحكم، بينما لوناقشه الأعلم في المسألة قد يخرجّه من الشكّ فينتفي موضوع البراءة بالنسبة له، وكما في تمسكه باطلاق «أحلّ الله البيع» مثلاً الذي موضوعه الشكّ في التقييد، بينما الأعلم يثبت له التقييد.

والثاني: أن يظهر له خطأه في الحكم من دون تبدل الموضوع، كما لو قال غير الأعلم باستحالة الترتب أو شمول دليل الاستصحاب للاستصحاب المثبت وأثبت له الأعلم خلاف ذلك.

أما القسم الأول: فالإشكال فيه أهون منه في القسم الثاني إذ المفروض أن مناقشة الأعلم له في الرأي لا تثبت خطأه، وإنما تؤثر في تبدل الموضوع، ومن هنا قديقال: لا يجب عليه، تبدل الموضوع بمراجعة الأعلم في بحث المسألة، ويجوز له العمل بما يرتئيه. نعم يبقى هنا إشكال اشتراط التمسك بالبراءة أو الإطلاق بالفحص، ومن أنحاء الفحص الرجوع إلى الأعلم في بحث المسألة.

وهذا الإشكال يمكن دفعه بأن يقال: إن دليل وجوب الفحص لا يشمل الفحص بهذا المعنى لافي باب الأمارات ولا في باب الأصول.

أما في باب الأمارات فالدليل على وجوب الفحص عندهم أمران:

الأول: العلم الاجمالي: ولكن العلم الاجمال - هنا - لم يتحقق من أول الأمر إلا بمقدار من المخصص يمكن الحصول عليه بالفحص المستقل عن مراجعة الأعلم، إذا كان الفاحص من أهل الفن ومصدّقاً لعنوان الخبر بالصناعة كما هو المفروض، فالعلم الإجمالي لا يقتضي أكثر من الفحص المستقل عن مراجعة الأعلم.

والثاني: اختصاص بناء العقلاء أو سيرة المتشعبة على حجة العام الصادر ممّن يعتمد دائماً على المخصصات والمقيدات المنفصلة بما بعد

الفحص، وهذا البناء يمكن دعوى اختصاصه بالفحص المستقل - أيضاً - لمن هو خبير بالصناعة، ولا يبنون على الفحص أكثر من ذلك.

وأما في باب الأصول فالدليل على وجوب الفحص - أيضاً - أمران:

الأول: الإجماع، ومن المعلوم اختصاصه بالفحص المستقل، وعدم قيام الإجماع على ضرورة الفحص بمعنى الرجوع إلى الأعلّم في البحث.

والثاني: أخبار (هلاّ تعلّمت)، وهي ليست في مقام بيان المقدار الواجب من التعلّم، وإنّما هي في مقام بيان أصل وجوب التعلّم (١) فلا تدل على وجوب الفحص بهذا المقدار، كما يأتي توضيح ذلك في محله - انشاء الله -.

وأما القسم الثاني: فالإشكال فيه أركز منه في القسم الأول، ولا يتم الجواب عليه بما أجبنابه في القسم الأول، كما هو واضح.

وهنا نردّ على الإشكال، تارة بالتقض، وأخرى بالحل:

أما الأول: فبالتقض بالأعلم، فإنّه ربما يحصل له احتمال مثل الاحتمال الحاصل لغير الأعلّم، وهناك عدّة مناشيء لحصول هذا الاحتمال له:

الأول: إنّ الأعلّم ليس دائماً في حالة انشراح الصدر وصفاء الذهن، بل ربّما يبطل ببعض الأعراض الصحيّة أو الروحيّة أو المشاكل الحياتيّة ونحو ذلك مما يؤثر على صفاء الذهن، ممّا يجعله يحتمل أنّه لو ناقشه غير الأعلّم في رأي يرتثيه في هذه الحالة لتغلّب عليه في التقاش (٢).

(١) الأوجه من هذا البيان دعوى انصراف الأمر بالتعلّم إلى المقدار المتعارف من التعلّم، وكفي فيه فحص الخبير بالقرن فيما بيديه من الأدلة، من دون حاجة إلى مراجعة الأعلّم في بحث المسألة.

(٢) وقد يلتزم صاحب الاشكال بالنسبة لهذا المورد من النقض بأنّه متى احتمل الأعلّم ذلك وجب عليه انتظار ساعة صفاء الذهن.

الثاني: إنَّ الأعلم ربّما يحتمل بشأن نفسه أن يصبح بالمستقبل أعلم منه في هذه الحال و يعدل عن بعض فتاواه التي يفتي بها الآن.

الثالث: إنّه ليس الفرق دائماً بين الأعلم وغيره بمراتب كثيرة بحيث لا يتفق أن يصبح الأعلم مغلوباً لغير الأعلم في التقاش، بل قد يكون الفارق بينها قليلاً بحيث قد يغلب وقد يُغلب، وإن كانت غلبته أكثر من مغلوبيته بأضعاف المرات مثلاً.

الرابع: إنّه ربّما يفرض أعلم الموجودين مفضولاً بالنسبة لمجتهد ميت كالشيخ الأنصاري - رحمه الله - مثلاً ممّا يجعله يحتمل أنه لو كان يناقشه لكان يعدله عن رأيه، فهل يقال أنّه عندئذ لا يجوز له الاعتماد على رأيه؟! إلا أنّ هذا الوجه قابل للتقاش، فإنّ أعلميّة العلماء الرّاحلين إنما تكون بمعنى كونهم أصفى ذهنًا وأقوى فهماً وأكثر تأثيراً في دفع عجلة العلم إلى الأمام، بينما المجتهد الحيّ قد يكون بمستوى أنزل في هذه الأمور، ولكنّه في نفس الوقت يكون أعلم الأحياء دائماً هو الأعلم، حتّى بالنسبة للأموات، بمعنى الأجود استنباطاً، لأنّ إفادات الماضين بقيت لهذا الشخص وأضاف إليها إفادات نفسه، فهو أعلم ممّن مضى - وإن كانت إفادات من مضى أكثر من إفاداته هو - ففي فرض التقاش يكون هو الذي يغلب الشيخ الأنصاري - رحمه الله - إلا أنّ هذه الغلبة تعني في الحقيقة غلبة جماعة من المحققين من حيث المجموع على الشيخ الأنصاري - رحمه الله - (١).

الخامس: إن كون الشخص أعلم من جميع الماضين والمعاصرين لا يعني أنّ الله تعالى غير قادر على أن يخلق رجلاً أعلم منه، فيكون في التقاض أن يعلم الأعلم - أو يحتمل - أن الله لو خلق رجلاً أعلم منه وناقشه

(١) هذا التقاش إنما يتم عند وجود فاصل زمني كبير بين الماضي والحاضر، أما مع قصر الفاصل الزمني فقد يتفق كون الميت أعلم من أعلم الأحياء بتمام معنى الكلمة.

لعدله عن بعض فتاواه (١).

السادس: لولم يكف مجرد الفرض قلنا إن هذا الفرض واقع فإن الإمام عليه السلام أعلم منه فهو يعلم أو يحتمل أن الإمام (ع) لوناقشه فتياً في الرأي لعدله عن رأيه.

والإنصاف أن التأمل في هذه التقوض يورث القطع بوجود جواب حلّي لأصل الإشكال، إذ مع تعميم الإشكال للأعلم ينسد باب الاجتهاد على الشيعة كما سد من قبل على غيرهم، وهذا ممّا يقطع بخلافه، فينبغي أن تفرض حجّة فتوى الأعلّم لنفسه مسلمة قبل الجواب الحلّي بحيث يصح أن يبحث عن نكته الحجّة على شكل البحث الإتي. وهذه التقوض وإن كانت جملة منها قابلة للنقاش، ولكن تكفي تمامية بعضها (٢).

(١) ينبغي أن يكون التقض الخامس وفق هذه المنهجة هو العلم بأنّه سيأتي في المستقبل من هو أعلم منه أو احتمال ذلك. على أقلّ تقدير. ويكون التقض بالفرض نقضاً سادساً.

(٢) لا يخفى أن الإشكال في اعتماد غير الأعلّم على فتاوى نفسه من دون مراجعة الأعلّم يمكن بيانه بشكليين:

الأول: أن يقال: إن غير الأعلّم إذا التفت إلى احتمال تبدل رأيه على تقدير مناقشة الأعلّم له في الرأي عجز عن تحصيل الوثوق بما يرثيه، وبالتالي يسقط رأيه. غير البالغ مستوى الوثوق والاطمينان أو العلم. عن الحجّة، وهكذا ترد أكثر التقوض السابقة.

الثاني: أن يقال: - بعد تسليم حجّة رأيه له في الجملة رغم احتمال طرق التبدل وذلك لدلالة سيرة العقلاء أو المشرّعة أو أي دليل آخر على ذلك. - إن حجّته مشروطة بالفحص بقدر الإمكان ممّا يعارض هذا الرأي. وهذا لا يرد عليه أكثر تلك التقوض، فإن رجوع غير الأعلّم إلى الأعلّم في البحث لوقلنا بوجوده عند الإمكان لا ينبغي نقضه بمثل فرض أعلميّة الميت أو أعلميّة الإمام عليه السلام أو أعلميّة هوفي المستقبل أو إمكان أن يخلق الله تعالى رجلاً أعلم منه أو ما شابه ذلك، إذ في هذه الفروض لا يمكنه الفحص بالرجوع إلى الأعلّم والفحص إنّما يجب بقدر الإمكان، أما احتمال الأعلّم تبدل رأيه لوانتظر ساعة صفاء الذهن أو ناقش غير الأعلّم الذي قد يغلبه في الرأي ولونادراً فإن وصل إلى مستوى سلب الوثوق بعدم تبدل

وأما الثاني - وهو الحل - فحاصل الكلام في ذلك: أن استنباط غير الأعلام تارة يكون موره ظهور الدليل اللفظي كدعوى شمول دليل الاستصحاب للشك في المقتضي مثلاً، وأخرى يكون موره حكم العقل كدعوى استحالة الترتب أو اجتماع الأمر والنهي أو إمكانها.

أما القسم الأول - وهو ما لو أحرز الظهور بشكل لا يتردد فيه إلا من ناحية مخالفة الأعلام، فنقول: إن الدليل على حجّة ذلك هو عين الدليل على حجّة الظهور من سيرة العقلاء أو المتشرّعة، فسيرة العقلاء أو المتشرّعة كما هي قائمة على حجّة الظهور كذلك هي قائمة على أن هذا المستوى عن الإحراز غير العلمي من قبل من يعدّ من أهل الخبرة والبصيرة بالفق كافٍ في إثبات الظهور (١).

وأما القسم الثاني - وهو حكم العقل، فهو تارة يكون عملياً راجعاً إلى مسألة الحسن والقبح، وأخرى يكون نظرياً كالحكم بالإمكان والامتناع. أما الأول: كما لو رأى غير الأعلام عدم قبح الكذب في مورد ما فهو خارج عما نحن فيه، لأنّ حكم العقل العملي ليس إلا من الأحكام الوجدانية، لا الفتية التي تقبل التقاش، فهو فاقد للشرط الثالث من شرائط مورد الإشكال. وأما الثاني: كما لو رأى امتناع اجتماع الأمر والنهي أو الترتب

الرأي بانتظار ساعة صفاء الذهن أو المناقشة لغير الأعلام، فقد يقال بوجوب انتظار ساعة الصفاء أو التقاش مع الإمكان.

(١) هذا مرجعه إلى مبدأ حجّة الظهور لدى الشخص كأمانة على ثبوت الظهور العرفي وهذا يرجع في روحه إلى أن المسألة دخلت في الفرض الأول وهو فرض أن عدوله عن رأيه يساوق تبذل الموضوع له، لا انكشاف الخطأ في الحكم، لأنّ الظهور المتكوّن في نفسه كان حجة في الكشف عن الظهور العرفي وقد تبذل ذلك إلى ظهور آخر، والواقع أن لبّ الجواب بكلّ تشقيقاته يرجع دائماً إلى أحد أمرين: إما إنكار كون المورد من الموارد التي يتصور فيها الأعلمية وإما دخول المورد في القسم الأول الذي مضى حلّ الاشكال فيه.

أو إمكانها، فخلاصة القول فيه أنَّ اجتهاده في مثل اجتماع الأمر والنهي أو الترتب يعني الفحص عن المقيّد العقليّ لإطلاق (صلّ) لإثبات صحّة الصلّة في المكان المغصوب أو عند تراحم الأهم، فإن أدّى اجتهاده إلى الإمكان فهذا يعني أنّه لم يظفر بالمقيّد ولا يجب عليه الفحص بمعونة الأعلم وهذا داخل في القسم السابق الذي مضى أن الإشكال فيه أهون، وأنّ الجواب عليه هو منع دلالة دليل الفحص على هذا المقدار من الفحص، وإن أدّى اجتهاده إلى الإمتناع فهذا يعني الظفر بالمقيّد العقليّ للإطلاق، وعندئذٍ نقول: إنّ العموم أو الإطلاق الذي أدّى نظر الخبير البصير إلى وجود المقيّد له بحيث لولا مخالفة الأعلم لكان عالماً بذلك لا يكون حجة في منطق سيرة العقلاء أو المتشرّعة. وأمّا قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع فحالتها حال حكم العقل العمليّ، فالملازمة بينهما نفياً واثباتاً أمرٌ وجداني يدركها واحدٌ ولا يدركها آخر، ولا تقبل النقاش الفتي.

الجهة الثانية:

حول التثليث الذى ذكره الشيخ (رحمه الله).
وهو أن المكلف إما أن يحصل له القطع أو الظن أو الشك.
وهنا إيرادان:

الإيراد الأول - دعوى لزوم التداخل لأن الظن غير المعتبر حكم
حكم الشك مع أنه داخل في الظن، فإن كان داخلياً فيما أراده الشيخ
- رحمه الله - بالشك لزم ما ذكرناه من التداخل، وإلا ورد عليه: أنه لا بد
من إدخاله في المراد بالشك لأن حكمه هو حكم الشك فتخصيص القسم
الثالث بغير الظن ولو لم يكن معتبراً جزافاً.

وأما الجواب على ذلك بأن المقصود هو التقسيم باعتبار الأحكام
الذاتية (١) وهي ضرورة الحجية للقطع وامتناعها للشك وإمكانها
للظن فغير صحيح، فإنه إن أريد بالشك التردد وبمجموع الاحتمالين
فامتناع جعل الحجية له مسلم، لكن هذا ليس استيعاباً للأقسام، إذ
لم يذكر حكم أحد الاحتمالين، مضافاً إلى أن إرادة مجموع الاحتمالين

(١) كما قد يستظهر ذلك من عبارة الشيخ الأعظم - رحمه الله - في أول البراءة فراجع.

من الشكّ خلاف سياق كلام الشيخ -قدس سرّه- حيث جعله في سياق الظنّ والقطع، وكلّ منها عبارة عن طرف واحد، إذ لا يمكن الظنّ أو القطع بكلا الطرفين، وإن أُريد به أحد الاحتمالين فجعل الحجّة له بمكان من الإمكان، فإنّ الاحتمال له كشف ناقص بلا إشكال وإن كان معارضاً بكاشف مثله، ومن الممكن أن يجعل المولى الحجّة لأحد الكشفيين. كما لو اعتقد مثلاً أنّ احتمال ثبوت التكليف أغلب مصادفةً للواقع من احتمال عدمه فجعل احتمال التكليف حجةً.

والتحقيق في المقام: أنّه تارة يُفرض أنّ مقصود الشيخ -قدس سرّه- من هذا التقسيم بيان أقسام مباحث الكتاب، وأخرى يفرض أنّ مقصوده بيان أقسام موضوع الوظائف العمليّة:

أما على الأوّل - فيمكن حمل الشكّ في كلامه على ما يعمّ الظنّ غيرالمعتبر من دون أن يرد عليه إشكال التداخل، وذلك لأنّ الظنّ والشكّ وإن كانا قد يتصادقان في مورد واحد ولكنهما لا يتداخلان من حيث العنوان، فالظنّ يبحث عنه في باب الظنّ من حيث أنّه هل هو معتبر أولاً، وبعد فرض عدم اعتباره يدخل فيما يبحث عنه في باب الشكّ وهو البحث عما هو الأصل الجاري في المقام مادام المفروض عدم حجّيته.

إلا أنّ هذا الفرض لا يناسب ما في عبارة الشيخ -رحمه الله- من التّرديد حيث يقول: (إما أن يحصل له القطع أو الظنّ أو الشكّ) فإنّ ظاهر ذلك عدم التّصادق في المورد ايضاً فالمناسب لتعبيره -قدس سرّه- هو الفرض الثاني.

وأما على الثاني - فيرد إشكال التداخل على كلام الشيخ -رحمه الله- ما لم يحمل الظنّ في كلامه على الظنّ المعبر بإخراج الظنّ غيرالمعتبر من

هذا العنوان وإدخاله في العنوان الثالث وهو الشك، ويشهد لهذا الحمل ماصنعه الشيخ - قدس سره - في أول البراءة حيث ذكر عين هذا التقسيم وقيد الظن - على ما أتدكر - بكونه معتبراً (١).

والإيراد الثاني - دعوى أن التثليث الذي جاء في عبارة الشيخ الأعظم - قدس سره - في غير محله و ينبغي تشية الأقسام كما صنعه المحقق الخراساني - رحمه الله - بناءً منه على تعميم الحكم للواقعي والظاهري، فالظنّ المعبر على هذا يساوق القطع بالحكم وغير المعبر ملحق بالشك فلا يبقى إلا قسمان.

والجواب: أننا قد ذكرنا: أن تقسيم الشيخ - رحمه الله - إما بلحاظ أقسام كتابه، أو بلحاظ أقسام موضوعات الوظائف العملية، فإن كان باللحاظ الأول فالمتعين هو التثليث، لأنّ أبحاث كتابه ثلاثة - لا إثنان - (بحث القطع، وبحث الظنّ، وبحث الشك) وإن كان بلحاظ الثاني فالمتعين - أيضاً - هو التثليث، فإنّ موضوعات الوظائف ثلاثة: العلم والظنّ والشك. ولا وجه لإلغاء الثاني وإرجاع الأقسام إلى قسمين، إذ ليس المقصود إرجاع الأقسام إلى عنوان جامع، وإلاّ أمكن إرجاعها إلى عنوان واحد، وهو العلم بالوظيفة العملية الأعم من كونها شرعية أو عقلية.

(١) الموجود في عبارة الشيخ (رحمه الله) في أول البراءة الإشارة إلى إمكانية اعتبار الظنّ وعدم إمكانية اعتبار الشك، وحيثية القطع بنفسه، وهذا أقرب إلى ماضى من الحمل على الأحكام الذاتية للقطع والظنّ والشك ممّا ذكرهنا من الحمل على إخراج الظنّ غير المعبر من العنوان الثاني وإدخاله في العنوان الثالث.

الجهة الثالثة:

في متعلق الأقسام:
بعد الفراغ عن أنه ينبغي تثليث الأقسام لا تثنيتهما، هل ينبغي جعل متعلق هذه الأقسام -وهي العلم والظن والشك خصوص الحكم الواقعي. أو الأعم من الواقعي والظاهري؟.
ذهب السيد الأستاذ إلى الثاني، بتقريب: أنه كما يكون القطع والظن والشك بالحكم الواقعي مورداً للأثر كذلك الحال في القطع والظن والشك بالحكم الظاهري، فلا وجه لتخصيص الحكم بالواقعي.
والموجود في (الدراسات) هو جعل متعلق الأقسام خصوص الحكم الواقعي لكتته قد صرح في البحث بما نقلناه عنه (١).

(١) ذكر الأستاذ الشهيد -رضوان الله تعالى عليه -: أنه أورد على أستاذه فيما بين الصلاة والدرس بأن الأصول العملية لا تجري بلحاظ الحكم الظاهري، حيث أن التجيز والتعذير إنما يكونان بلحاظ الواقع، ولا مجال لجريان أصالة البراءة أو الاشتغال بلحاظ الحكم الظاهري، لأنها إن جرت بلحاظ الحكم الظاهري على خلاف ماهي جارية بلحاظ الحكم الواقعي فلا بد من الأخذ بما جرى بلحاظ الواقع، وإن جرت بلحاظ الحكم الظاهري بالشكل المماثل لجريانها بلحاظ الواقع فهي لغو، إذ كان جريانها بلحاظ الواقع مُغنياً عن جريانها بلحاظ الظاهر.

قال الأستاذ الشهيد -رضوان الله عليه - إن كلامي هذا كان وفق مبنى السيد الأستاذ

.....
 القائل بعدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكيمية فلا تبقى إلا أصالة البراءة والاشتغال وقد قلنا: إنها إنما يجريان بلحاظ الواقع.

وقال أستاذنا الشهيد - رحمه الله -: إن السيد الأستاذ أجاب على الكلام بالتقضى فأجبت على التقضى، فأنتى بنقض آخر وأجبت عليه، وهكذا إلى التقضى السابع فأجبت عليه، وأخذ يفكر في الموضوع إلا أنه حان وقت الدرس فبدأ بالدرس وانقطعت سلسلة البحث في هذه المسألة.

وقد نقل لي الأستاذ الشهيد (رحمه الله) تلك النقوض السبعة مع أجوبتها من دون الالتزام بالترتيب بين النقوض بالشكل الذي جرى على لسان أستاذه حيث كان - رضوان الله عليه - ناسياً للترتيب إلا في التقضى الأول الذي ذكر - رحمه الله - أنه هو التقضى الأول من النقوض السبعة لأستاذه.

واليك النقوض السبعة مع أجوبتها:

الأول - إننا لو شككنا في تكليف ما مع احتمال أن الشارع أوجب علينا الاحتياط بالنسبة له جرت البراءة عن وجوب الاحتياط.

والجواب: أن نفس التكليف الواقعي الذي لم ينتجزل لا بوصوله بنفسه ولا بوصول دليل احتياطه، تجرى عنه البراءة وتغنيينا عن إجراء البراءة عن وجوب الاحتياط، بل البراءة عن الواقع حاكمة على البراءة عن الاحتياط، لأنها دليل اجتهادي على عدم وجوب الاحتياط فيتقدم على البراءة عن وجوب الاحتياط التي هي أصل عملي (١).

الثاني - إذا قامت الأمانة المحتملة الخطأ على حكم إلزامي في شيء معين ثم وقع الاشتباه بينه وبين شيء آخر فحصل العلم الإجمالي بأحد الشئيين بلحاظ الحكم الظاهري جرت أصالة الاحتياط بهذا اللحاظ.

والجواب: أن تلك الأمانة أسقطت الأصول المؤمنة بالنسبة للواقع، فكان احتمال الواقع في كل واحد من الطرفين احتمالاً للواقع المنجز، فيجب الاحتياط فيه بلحاظ نفس الواقع. الثالث - إذا قامت الأمانة المحتملة الخطأ على حكم إلزامي وشككنا في أنها هل قامت على الوجوب أو على الحرمة فقد دار الأمر بين المحذورين ظاهراً، والأصل الجاري فيه يجري بلحاظ هذا الظاهر.

←

(١) بناء على مبنى القوم من حكومة الأمانة على الأصل الموافق لها.

→ والجواب: أننا إن قلنا: إن قيام الدليل على حكم إلزامي مع التردد في أنه هل قام على الوجوب أو على الحرمة غير كاف في البيان وغير مانع عن البراءة جرت البراءة فيما نحن فيه بلحاظ الواقع إذا لم يتم البيان بالنسبة له.

وإن قلنا: إن هذا كاف في البيان وتنجز الواقع وإن الأصل الجاري في المقام إنما هو أصالة التخيير لبراءة، إذن فاحتمال التكليف الواقعي المنجز موجود في كلا الطرفين من الفعل والترك، وعليه فكما أن الأمر مرددين المحذورين بالنسبة للواقع في مورد القطع بدورانه بين الوجوب والحرمة - بلحاظ أن ارتكاب كل واحد من الطرفين موجب لاحتمال مخالفة تكليف منجز - كذلك الحال في المقام: إذ نفس الاحتمال موجود فيما نحن فيه في كل واحد من الطرفين بلحاظ الواقع وتجري أصالة التخيير بلحاظ الواقع.

وهنا أفاد الأستاذ الشهيد (رض) كلاماً مستقلاً غير ماداريته وبين أستاذه في تلك المباحثة، وهو: أننا حتى لو قلنا بجريان البراءة الشرعية فيما لو حصل القطع بالإزام واقعي مردد بين الوجوب والحرمة، أو قامت الأمانة على الجامع بينها، لا تجري البراءة عندما قامت الأمانة على حكم إلزامي معين ثم اشتبه بين الوجوب والحرمة، لأن تلك الأمانة القائمة على أحدهما بالخصوص حاكمة على البراءة ومانعة عن جريانها (١).

الرابع - إذا صلى بطهارة استصحابية وشك بعد ذلك في الركوع مثلاً جرت بشأنه قاعدة الفراغ لتصحيح الصلاة، مع أن صحة صلاته من أول الأمر لم تكن إلا صحة ظاهرية، لأن طهارته استصحابية حسب الفرض.

والجواب: - بغض النظر عن أن هذا خروج عن المقام لأن الكلام في الأصول الجارية في الشبهات الحكمية، لا الموضوعية - أن قاعدة الفراغ إنما جرت بلحاظ الواقع كي تحكم بصحة الصلاة الواقعية من هذه الناحية وتفيد أنك قد أثبتت بالركوع، وبتعبير آخر: إن كل جزء وشرط من أجزاء الصلاة وشرائطها لا بد من إحرازه وجداناً أو تعبداً، وقد أحرز الركوع بقاعدة الفراغ والطهارة بالاستصحاب، فلا استصحاب وقاعدة الفراغ قد جريا في عرض واحد بلحاظ الواقع.

الخامس - إذا ثبت طهارة الشيء بأصالة الطهارة في شبهة حكمية (٢) ثم شك في تنجسه بشبهة حكمية - أيضاً - كما لو ألقى المنتجس وشككنا في منجسية ملاقة المنتجس، جرى استصحاب تلك الطهارة الظاهرية.

(١) هذا بناء على تصوير الحكومة على أساس أن الأمانة علم اعتباري أو تنزيهي.

(٢) لا داعي إلى هذا القيد.

ويرد عليه: أولاً - أن الجمع بين التثليث وعميم الحكم للواقعي والظاهري مستلزم للتداخل (١)، فإن القطع بالحكم الظاهري ظن معتبر

→ قال أستاذنا الشهيد (رحمه الله) ولا خير هنا في إجراء الاستصحاب على مبنى السيد الأستاذ رغم أن الشبهة حكيمية، لأن السيد الأستاذ يرى جريان الاستصحاب في الاحكام الوضعية. والجواب: أن هذا الاستصحاب غير جارٍ للقطع ببقاء المستصحب وهو الظاهرة الظاهرية لبقاء موضوعها وهو الشك في الظاهرة الواقعية، غاية الأمر أن منشأ الشك ابتداءً كان شيئاً واحداً، والآن حصلنا على منشأين للشك. السادس: جريان الاستصحاب في الملكية الظاهرية الثابتة بقاعدة اليد إذا شك في ارتفاعها بالبيع مثلاً.

والجواب: - بغض النظر عن أنه خروج عما نحن فيه لكون الشبهة موضوعية: أن الاستصحاب إنما يجري بلحاظ الملكية الواقعية فإن استصحابها وإن كان بحاجة إلى اليقين والشك، لكن الشك ثابت بالوجدان، واليقين ثابت بالتعبد بحكم قاعدة اليد (١). السابع - إنه في الأصول المتعارضة لأبد من الرجوع إلى وظيفة من تخيير أو تساقط أو تقديم أحدهما على الآخر.

والجواب: أن الكلام إنما هو في جريان الأصل مع كون موضوعه الشك في الحكم الظاهري لاني رفع ذلك الشك وإثبات أحد طرفي الشك، ومورد التقض من هذا القبيل، فهو خروج عما نحن فيه.

أقول: ليس هذا خروجاً عما نحن فيه، فإن وظيفة التخيير أو التساقط أو تقديم أحدهما بالتسبة لتلك الأصول كالحكم الظاهري بالتسبة للحكم الواقعي، وليست تشخيصاً وجدانياً للأصل الثابت في الواقع، نعم، الجواب هو ما سيأتي في المتن - بالتسبة للأمارات والأصول التنزيلية المتعلقة بحكم ظاهري - من أنها تنجز الواقع ابتداءً أو تعذر عنه، رغم أن موضوعها الحكم الظاهري. وهذا الجواب - أيضاً - يبطل ما بالإمكان التقض به من استصحاب حكم ظاهري وضعي أو تكليفي عند الشك في نسخه، بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية في ذلك عند كون منشأ الشك هو التسخ.

(١) هذا بناءً على أن التقسيم بلحاظ الآثار كما هو المستفاد من استدلال السيد الخوئي على ضرورة كون متعلق الأقسام هو الحكم الجامع بين الواقعي والظاهري باشتراكهما في ترتب الأثر على ما يتعلق بهما من القطع والظن والشك.

(١) هذا بناءً على أن الأمارات تقوم مقام القطع الموضوعي.

بالواقع في مورد الأمارات وشك فيه في مورد الأصول الشرعية. وثانياً - أن ما ذكرناه من لزوم تعميم الحكم للواقعي والظاهري موقوف على تسليم كون الشك في الحكم الظاهري موضوعاً للوظائف العملية الثابتة بأمانة أو أصل، وكونها منجزين للحكم الظاهري، بينما ليس الأمر كذلك.

وهنا خرجنا عن البحث اللفظي البحث حول التقسيم الذي ذكره الشيخ الأعظم - ره - الذي لا يعدو عن كونه مناقشة في التعبير، وانتهينا إلى بحث فني وحاصل هذا البحث الفني هو: أن الشك في الحكم الظاهري هل هو كالشك في الحكم الواقعي يكون موضوعاً لوظيفة عملية ثابتة بالأمانة أو الأصل، وهما متجزان لذلك الحكم الظاهري، أولاً؟ والكلام في ذلك تارة يقع في الأصول غير التنزيلية وأخرى في الأمارات والأصول التنزيلية:

أما الأصول غير التنزيلية: فحظ النظر منها هنا أربعة أصول، وهي: أصالة البراءة وأصلالة الاشتغال الشرعيتان والعقليتان، ولا يقع الشك في الحكم الظاهري - بما هو كذلك - موضوعاً لواحدٍ منها أصلاً.

أما أصالة الاشتغال الشرعية فإنها يجعلها الشارع بملك الإهتمام بغرضه، وغرضه إنما هو في الحكم الواقعي، إذ الحكم الظاهري ليس إلا طريقاً صرفاً - ولانقول بالسببية - فموضوع إيجاب الاحتياط دائماً هو الشك في الواقع، غاية الأمر أن الشك في الواقع تارة يجعل - على الإطلاق - موضوعاً لأصلالة الاشتغال، وأخرى يجعل بقيد قيام أمانة ما على الواقع موضوعاً لها، لكون المصادفة للواقع في ظرف قيام الأمانة أكثر - مثلاً - فيشتد ملاك الإهتمام بالواقع، وهذا غير مسألة وقوع الشك في الحكم الظاهري - من حيث هو كذلك - موضوعاً لأصلالة الاشتغال.

وأما أصالة الاشتغال العقلية - فهي أيضاً إنما تكون بملك التحفظ

على مطلوب المولى عند سقوط الأصول المؤقتة، وليس مطلوب المولى إلا الواقع، والحكم الظاهري طريق صرف، غاية الأمر أنه قد يكون قيام الحكم الظاهري هو الموجب لسقوط الأصول المؤقتة، كما لو قامت البيّنة على نجاسة أحد شيئين، فوجب الاجتناب من كليهما احتياطاً للعلم الاجمالي، فهذا لا يعني أن قيام البيّنة صار - بما هو - موضوعاً لوجوب الاحتياط، بل يعني: أن قيام البيّنة أسقط الأصول المؤقتة وبقي احتمال الواقع بلا معذر فوجب الاحتياط فيه عقلاً.

وأما البراءة الشرعية - فسيأتي - إنشاء الله - أنها في الحقيقة رفع لإيجاب الاحتياط الشرعي، إذن فوضوعها عين موضوعه.

وأما البراءة العقلية - فهي عبارة عن قبح العقاب بلا بيان، والعقاب إنما هو بلحاظ الواقع لا بلحاظ الحكم الظاهري الذي هو طريق محض.

وإن شئت قلت في باب البراءة، شرعية كانت أو عقلية: إنها لوجرت بلحاظ الحكم الظاهري تساءلنا عن الحكم الواقعي هل جرت بلحاظه البراءة أيضاً أولاً؟ فإن لم تجر البراءة بلحاظ الواقع، وكان احتمال العقاب على مخالفة الواقع قائماً، فأتي فائدة في إجراء البراءة عن الحكم الظاهري عندما لا بد له من الاحتياط تجاه الحكم الواقعي؟! وإن جرت البراءة بلحاظ الواقع وأصبح مأموناً عن العقاب عليه، فأتي حاجة يبقى للبعد إلى البراءة عن الحكم الظاهري بعد أن أصبح مأموناً عن العقاب على الواقع، والحكم الظاهري لا عقاب عليه؟!!

وأما الأمارات والأصول التنزيلية - فقد يكون الشك في الحكم الظاهري موضوعاً لها، كما لودل الاستصحاب على بقاء حجّية خبر الواحد، أو دل ظاهر الكتاب على حجّيته - مثلاً - ولكن ذلك منجز للواقع رأساً، وليس منجزاً أولاً للحكم الظاهري كي يسري - بعد ذلك - التنجيز منه إلى الواقع، ولذا لو فرضنا أنه ثبت بظاهر الكتاب أو

بالاستصحاب حجّة خبر الواحد القائم على وجوب صلاة الجمعة - مثلاً -
 بينما لم يكن في الواقع خبر الواحد حجّة، وكانت صلاة الجمعة في الواقع
 واجبة، وتركها المكلف رغم ثبوت وجوبها له ظاهراً، كان مستحقاً
 للعقاب على المعصية، لا على صرف التجري، وذلك لأنّه خالف الواقع
 بلاعذر، بينما لو كان التنجيز ثابتاً على الحكم الظاهري كي يسري منه
 إلى الواقع، لم يكن معاقباً بغير عقاب التجري، لعدم ثبوت الحجّة في
 الواقع (١).

هذا تمام الكلام فيما ذكره الشيخ الأعظم - قدس سره - من التقسيم
 وموضوعه ومتعلّق الأقسام.
 والآن حان لنا الشروع في صلب مبحث القطع. والكلام في ذلك
 يقع في أمور:

(١) وواقع المطلب: أنّ روح الحجّة عبارة عن التنجيز والتعذير بمعنى: إبراز المولى
 ما يترتب عليه عقلاً التنجيز والتعذير، والحكم الظاهري لا يقبل التنجيز والتعذير بلحاظ
 نفسه، لكونه طريقاً محضاً، وغير مشتمل على الملاك التفسي، ولذا لو قطعنا بعدم تنجيز الواقع
 لا معنى لافتراض حكم ظاهري ملزم، إذن حقيقة الأمر هي: أنّ التنجيز يثبت رأساً للواقع
 وبكلمة أخرى: إنّ روح الحكم الظاهري عبارة عن الحجّة التي هي في روحها عبارة عن
 التنجيز، ولا معنى لتنجيز التنجيز الا تنجيز أصل الحكم.

بحث القطع

مُجَيَّةُ الْقَطْعِ

- ١ - أساس مجيئة القطع .
- ٢ - محل المجيئة ورفعها في القطع .
- ٣ - قطع التقاطع .
- ٤ - الفرع الموهمة للتريخ في مخالفة العلم .

حجّة القطع

الأمر الأول - في حجّة القطع.

ذكر المحقق الخراساني - قدس سره - وغيره: إنّ بحث حجّة القطع خارج من مباحث علم الأصول وإنّما يبحث هنا بالمناسبة.

والوجه في ذلك : أنّ حجّة القطع لا يستنبط منها الحكم الشرعيّ، فإنّ المفروض في موضوعها هو الوصول إلى الحكم الشرعيّ لأنّه القطع بالحكم الشرعيّ، فلو عُرفت القاعدة الأصوليّة بأنّها مانعة كبرى في طريق استنباط الحكم الشرعيّ مثلاً - كما قيل - فحجّة القطع لم تكن كذلك ، بل الأصول العقلية - أيضاً - ليست كذلك إذ لا توصلنا إلى حكم الشرع. ولو عطف على ذلك جملة: (أو ما ينتهي إليه في مقام العمل) إدخالاً للأصول العمليّة أمكن القول بأنّ هذا لا يُدخل حجّة القطع في التعريف، لأنّ الانتهاء إليه في مقام العمل يعني أنّه بعد الفحص واليأس ينتهي الأمر في مقام العمل إليه، بينما فرض القطع هو فرض الظفر بالمطلوب وعدم اليأس.

ويمكن القول في قبال ذلك : بأنّه لا يشترط في القاعدة الأصوليّة الوصول عن طريقها إلى الحكم الشرعيّ مع عطف جملة (أو ما ينتهي إليه في مقام العمل) مثلاً بل من أول الأمر نقول: إنّ ما يقع كبرى في

قياس التّجيز والتّعذير فهو داخل في علم الأصول، وحجّة القطع من هذا القبيل.

وذكر المحقق الاصفهاني - رحمه الله -: إنّ أصول الفقه عبارة عن المبادئ التي يصل الفقيه بمعونتها إلى غرضه ولذا سُمّيت أصولاً للفقه، وغرض الفقيه بما هو فقيه إنّما هو فهم الحكم الشرعيّ الذي هو مفروغ عنه في المرتبة السابقة على حجّة القطع، فهذا البحث خارج عن علم الأصول.

ويرد عليه: منع كون غرض الفقيه بما هو فقيه منحصراً في ذلك بل فهم التّجيز والتّعذير العقليّين - أيضاً - داخل في غرضه، ولذا لو لم يجد الفقيه في مسألة ما دليلاً على الحكم - حتّى على مستوى الأصل العملي الشرعيّ - ووصلت التّوبة في رأيه إلى البراءة العقلية نراه يفتي في رسالته العملية بالإباحة، اعتماداً على ما نقّحه في علم الأصول من البراءة العقلية، مع أنّها ليست حكماً شرعيّاً.

والتحقيق (١) أنّ حجّة القطع خارجة عن المسائل الأصولية، لأنّها غير دخيلة أصلاً في عملية الاستنباط في الفقه، ولا تُشكّل أيّ مقدّمة في القياس الفقهي، وتوضيح ذلك: أنّ هدف الفقيه في استنباطه ليس إلّا الوصول إلى القطع بالحكم أو ما يقوم مقام القطع به من الأمارات أو الأصول الشرعية أو العقلية، وبعد تحصيل القطع لا يترقّب الفقيه - بما هو فقيه - أيّ شيء آخر فباحث الأمارات والأصول الشرعية والعقلية وإن كانت من علم الأصول لأنّها دخيلة في القياس الفقهي ولو على مستوى تنجيز الحكم، لكن القطع لا يعتبر داخليّاً في

(١) هذا البيان لإخراج حجّة القطع عن المسائل الأصولية لم يذكره أستاذنا الشهيد - رحمه الله - هنا في الدورة التي حضرت فيها بحث القطع، وإنّما أخذته من بحثه في تعريف الأصول في أوّل علم الأصول في دورته الأخيرة.

القياس الفقهي وإن كان هو - أيضاً - منجزاً للحكم، وعلم الفقه شأنه شأن كل العلوم الأخرى التي تكون الغاية القصوى فيها هي تحصيل القطع بالنتائج، وبعد فرض حصول القطع لا يترقب شيء.

أساس حجية القطع

ولنبحث الآن أساس حجية القطع:

إن حجية القطع لها معنيان:

الأول - صحة الاعتماد عليه في مقام اقتناص الواقع كشفاً و عملاً، وهذه هي الحجية بالمعنى المنطقي والتي أسمىها في كتاب (فلسفتنا) بنظرية المعرفة وليس هنا محل بحثها.

والثاني - كونه منجزاً ومعدراً وهذه هي الحجية بالمعنى الأصولي وهي المعنى المبحث عنه هنا.

وقد ذكروا: أن القطع بحكم المولى حجة، مستدلّين عليه: بأن العمل به عدل ومخالفته ظلم، فتكون حجية القطع من صغريات قاعدة حسن العدل وقبح الظلم.

ومن هنا تختلف المباني في حجية القطع باختلافها في تلك القاعدة، فالمشهور بين الأصوليين أن حسن العدل وقبح الظلم أمر واقعي يدركه العقل من قبيل الإمكان والامتناع، وعلى هذا: فحجية القطع أيضاً من هذا القبيل. وذهب جماعة من الأصوليين إلى ما هو مبنيّ الفلاسفة: من أن حسن العدل وقبح الظلم حكم عقلائي حكم به العقلاء لصالح نظامهم الاجتماعي وهذا ما يُسمى في المنطق بـ (المشهورات). وعلى هذا فحجية القطع - أيضاً - من معمولاتهم.

وربما يترأى من بعض العباثر مبنيّ ثالث واضح البطلان - ولعله ليس مقصوداً بالعبارة - وهو: أن حسن العدل وقبح الظلم حكم إلزامي

للعقل، فالعقل هو الذي يحكم على الإنسان بوجوب العدل وينهاه عن الظلم، وعليه فحجّة القطع -أيضاً- من هذا القبيل. ولكن من الواضح أنّ العقل وظيفته الادراك لا الحكم.

وقد أورد السيّد الأستاذ على المبنى الثاني بإيرادين انتصاراً للمبنى الأول:

الأول - إنّ حجّة القطع لو كانت من مجعولات العقلاء لنظامهم الاجتماعيّ، لما كان حجةً للفرد الأول من البشر، بينما القطع كان حجةً له أيضاً.

والثاني - إنّها لو كانت من مجعولاتهم للنظام الاجتماعيّ، لم يكن حجةً بالنسبة للأوامر غير الداخيلة في وضعهم الاجتماعيّ الثابتة تعبدًا بالشرع، فإذا يقال في تلك الأوامر؟!.

ويرد على الأول: أنّه إن أراد بحجّة القطع لآدم (عليه السلام) حجّيته بمعنى أنّه لو رأى ما يعاً وقطع بكونه ماء -مثلاً- لرتّب على قطعه الأثر بشر به عند ما يعطش، فهذا مسلّم وثابت في الحيوانات -أيضاً- لكن هذه هي حجّة القطع بالمعنى المنطقيّ. وإن أراد بالحجّة معنى التّنجيز والتّعذير، قلنا: لاسبيل لمعرفة حجّة القطع لآدم (عليه السلام) إلّا أحد أمرين:

الأول - التجربة بأن نظفر بإنسان عاش وحيداً وفي غير مجتمع عقلائيّ ورأيناه يعتقد بحجّة القطع لنفسه. وهذه التجربة لم تحصل.

والثاني - دعوى أنّ العقل قد أدرك حجّة القطع على الإطلاق، بلافق بين فرض وجود مجتمع عقلائيّ وعدمه وهذا يعني المصادرة على المطلوب.

ويرد على الثاني: أنّ المقصود بكون القطع حجةً ببناء العقلاء حفظاً للنظام الاجتماعيّ ليس هو دخل 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 مصلحة اجتماعية، ولو قطعوا في بعض أوامر الرّئيس بأنه خطأ - مثلاً - في إصدار هذا الأمر وأنّ متعلّقه لم يكن ذا مصلحة اجتماعية، فالمصلحة الاجتماعية في نظر العقلاء أنّها هي في نفس التّقيّد بأوامر الرّئيس.

والصّحيح: أنّ استنتاج حجّة القطع من قاعدة حسن العدل وقبح الظّلم في غير محلّه، سواء فسّرت القاعدة بالمبنى الأوّل أو بالمبنى الثاني، بيان ذلك (١): أنّ الظّلم عبارة عن سلب ذي الحقّ حقّه، والعدل عبارة عن إعطائه إياه وعدم سلبه عنه، فلا بدّ أن يفترض في المرتبة السّابقة حقّ كي يقال: إنّ سلبه ظلم، وهذا الحقّ هنا عبارة عن حقّ المولوية فلم نفترض الأمر مولى لم يكن القطع منجزاً أو معذراً كما هو واضح. فإن كان المقصود من الاستدلال على حجّة القطع بقبح الظّلم وحسن العدل إثبات مولوية المولى بذلك، كان هذا دوراً واضحاً، فإنّ كون العمل بالقطع عدلاً ومخالفته ظلماً فرع مولوية المولى، فلا يمكن إثبات مولويته بذلك، وإن كان المقصود إثبات حجّة القطع بأمر المولى بعد فرض مولويته في المرتبة السّابقة، ورّد عليه: أنّه بعد فرض مولوية المولى فيما نقطع به من أحكامه تثبت الحجّة للقطع بلا حاجة إلى قاعدة حسن العدل وقبح الظّلم التي يكون جريانها في طول المولوية، فإنّ مولوية المولى تعني لزوم إطاعة أمره وقد قطعنا بتحقيق الأمر حسب الفرض.

(١) ذكر استاذنا الشهيد - رحمه الله - في خارج مجلس البحث: إنّ أصل قاعدة حسن العدل وقبح الظّلم قضية ضرورية بشرط المحمول، ووضّح ذلك بما يقرب من نفس هذا البيان، ونحن لم نتعرض لتوضيح ذلك هنا اعتماداً على ماسيأتي إنشاء الله مفصلاً في بحث الحسن والقبح العقليّين حيث تعرّض له استاذنا الشهيد - رحمه الله - في بحثه هناك.

وبكلمة أخرى: إنَّ حجة القطع بمعنى التنجيز والتعذير ليست إلا عبارة عما تتحقق كبراهها بفرض مولوية المولى وصغرها بنفس القطع بحكم المولى، وتكفي في ثبوت النتيجة تمامية الصغرى والكبرى، ولوقوع العبد بحكم مولاه ومع ذلك لم يطعه لم يكن له عذر إلا أحد أمرين: (الأول) منع مولوية المولى فيما قطع به من أمره والمفروض هو الفراغ عن مولويته (والثاني) انكار وصول أمره إليه، والمفروض وصوله بالقطع الذي هو حجة بالمعنى المنطقي بلا إشكال.

وهذه النتيجة أعني الحجية يمكن نسبتها إلى القطع باعتبار وقوعه في صغرها، أمّا كونها من ذاتيات القطع فلا، وإنّما هي من ذاتيات مولوية المولى. وإن شئت فعبّر: بأنّها من ذاتيات القطع بحكم المولى مع فرض التحفظ على مولويته فيما قطع به، أي إنّها ذاتية لمجموع الصغرى والكبرى. ومولوية المولى على ثلاثة أقسام:

الأول- أن تكون مولوية مجعولة لنفس المجتمع كأن يجتمع العقلاء وينصبوا على أنفسهم سلطاناً ليطيعوه باعتبار ما تقتضيه المصالح الاجتماعية. وفي هذا القسم تكون سعة دائرة الحجية وضيقها دائرة مدار سعة جعل المولوية وضيقها فلو فرض- مثلاً- أنهم جعلوه مولى على أنفسهم في أوامره المظنونة دون أوامره المقطوعة كان الظن هو الحجة دون القطع.

والثاني- أن تكون مجعولة لمولى فوق هذه المولوية كجعل مولوية الرسول من قبل الله تعالى-. والحجة في هذا القسم- أيضاً- تتبع دائرة جعل المولوية سعة وضيقاً، فلو فرض- مثلاً- جعل المولوية في خصوص المظنونات كان الظن هو الحجة- أيضاً- دون القطع.

والثالث- أن تكون مولوية ذاتية غير مجعولة لجعل جاعل وفي هذا القسم لا يتصور اختصاص المولوية بغير ما قطع به من أوامره فمن كان له حق الطاعة ذاتاً لا إشكال في ثبوت هذا الحق فيما قطع به من أوامره فيكون القطع به حجة.

والمفروض هو الفراغ عن المولوية الذاتية لله تعالى في علم الكلام (١) وليس البحث عنها مربوطاً بعلم الأصول. وقد تحصل من جميع ما ذكرنا: أن القطع بحكم الشارع حجة بلا إشكال.

جعل الحجّة ورفعها في القطع

وبعد هذا يبقى أن نرى أن هذه الحجّة هل هي قابلة للجعل التشريعي أو الردع أولاً؟
فهنا مسألتان:

الاولى - إن حجة القطع غير قابلة للجعل التشريعي، لما عرفت من أن حجّته بالمعنى الأصولي ثابتة بضمّ مولوية المولى إلى حجة القطع بالمعنى المنطقي فجعل حجّته بالمعنى الأصولي لا يكون إلا بجعل حجّته بالمعنى المنطقي أو بجعل المولوية، ومن الواضح أن الشخص لا يمكنه جعل مولوية نفسه، كما أن حجة القطع بالمعنى المنطقي ذاتية له فلا تقبل الجعل، إذن فحجة القطع بالحكم الشرعي بمعناها الأصولي غير قابلة للجعل.
والثانية - أن حجة القطع بحكم الشارع هل هي قابلة للردع أولاً؟

ذكر بعض الأخباريين حصول الردع من العمل بقطع لم يحصل من الأخبار والروايات، وقد شدد النكير عليهم من قبل الأصوليين إلى مستوى بدأ يبرز الأمر بما يشبه تشنيع إحدى طائفتين متعاندتين على الأخرى، وعلى أي حال فلا بد من البحث في ذلك بشكل موضوعي فنقول:

إن جميع ما ذكره هنا لإثبات عدم إمكان الردع بعد دعوى البداهة يرجع إلى وجوه ثلاثة:

(١) على أساس وجوب شكر المنعم كما اشتهر على لسان المتكلمين وهناك أساس آخر له - أيضاً - وهو الملكية الحقيقية لله - تعالى - إذ هو خالقنا وموجدنا، إذن فهو مالك لنا بالحقيقة، والأساس الصحيح - في رأيي - هو الأول فحسب.

الأول- إن الردع عن العمل بالقطع يوجب اجتماع المتضادين في الواقع إن كان القطع مصادفاً للواقع، وفي الاعتقاد إن كان مخالفاً له، وكما أن اجتماع المتضادين في الواقع مستحيل كذلك الاعتقاد بتحقيق المحال مستحيل.

الثاني- إن حكم الشارع بعدم حجّة القطع مناقض لحكم العقل بحجّيته، ولا يصح حكم الشارع بما يناقض حكم العقل.

الثالث- إن ردع الشارع عن العمل بالقطع نقض لغرضه. أقول: تارة يفرض ردع الشارع عن حجّة تمام أفراد القطع وأخرى يفرض رده عن بعض أفرادها:

أما الأول: فلا إشكال في بطلانه، إذ لا يمكن أن يترتب أثر على هذا الردع، سواء وصل إلى المكلف أو لم يصل، أما مع عدم الوصول فواضح إذ الأثر فرع الوصول، وأما مع الوصول وحصول القطع به فلأن إسقاط تمام أفراد القطع عن الحجّة يساوق إسقاط نفس هذا القطع عن الأثر.

وأما الثاني: وهو الذي صدرت دعواه من الأخباريين فلا يرد عليه ما ذكرناه في الفرض الأول، ويبقى ماضياً من الوجوه الثلاثة لإبطاله، ففي ما يلي نتعرض لتحصيل تلك الوجوه:

أما الوجه الأول- وهو المضادة بين الواقع والردع عن العمل بالقطع، فالتضاد بينهما إما أن يكون بلحاظ مبادئ الأحكام وإما أن يكون بلحاظ المحركة.

أما التضاد بلحاظ المبادئ: فهذا الإشكال بعينه يطرح في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي أيضاً، فلا بد من ملاحظة ما يختار من الجواب هناك، كي نرى أنه هل يجري في المقام أيضاً أو لا؟ والواقع أن هذا يختلف باختلاف الأجوبة هناك، فمن كان مختاره هناك جواباً يجري في المقام لا يحقّ له إثبات عدم صحة الردع عن القطع بلزوم التضاد في المبادئ، فمثلاً:

من قال هناك في حل الإشكال بأن الحكم الظاهري في طول الشك في الحكم الواقعي الذي هو في طول الحكم الواقعي، وإن تعدد الرتبة كاف في دفع هذا التضاد، وجب عليه أن يقول هنا أيضاً إن الردع عن العمل بالقطع في طول القطع بالحكم الذي هو في طول الحكم، فيرتفع التضاد.

وأما التضاد بلحاظ المحركة: فهذا - أيضاً - من إشكالات الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، ويجاب عليه في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري: بأن الحكم الواقعي لو وصل انتفى موضوع الحكم الظاهري، ولو لم يصل لم يكن محركاً. وهذا الجواب - كما ترى - لا يجري في المقام، إذ الحكم الواقعي واصل بالقطع، فيأتي - لاحالة - السؤال عن أنه كيف يمكن الجمع بين محركة الحكم الواصل بالقطع وبين الردع عن القطع؟!.

وتحقيق الكلام في المقام: أن التحرك نحو أوامر المولى تارة يفترض بداعي المحركة الشخصية، كما لو تحرك نحو أوامر المولى حباً له، وأخرى يفترض بداعي ما يحكم به العقل من التنجيز ووجوب الطاعة وحجة القطع، فإن كان المراد من التضاد بين الردع والمحركة هو التضاد بين الردع والمحركة الشخصية قلنا: ليس هذا إشكالاً على ردع المولى، فإن المولى من شأنه - دائماً - الردع عن المحركات الشخصية، ولا استحانة في ذلك. وإن كان المراد هو التضاد بين الردع والمحركة العقلية قلنا: هذا رجوع إلى الوجه الثاني وهو أن ردع الشارع مناقض لحكم العقل، وهذا ما سنبحثه الآن.

وأما الوجه الثاني - وهو التضاد بين ردع الشارع وحكم العقل، فتوضيحه على حد مصطلحات القوم: أن العقل حكم بكون الحجية من ذاتيات القطع وذاتي الشيء يستحيل انفكاكه عنه.

إلا أن صرف كون ما حكم به العقل من ذاتيات القطع لا يكتفي في إثبات عدم إمكان الردع عنه، بل يجب أن يرى أن ما حكم به العقل ويكون من ذاتيات القطع، هل هو حجة القطع المعلقة على عدم الردع عنها، بحيث يكون

الردع رافعاً لموضوع حكم العقل، أو هي الحجّة التنجيزية؟
فعلى الأول يصح الردع، وعلى الثاني لا يصح الردع، وتعيين أحد
الاحتمالين موكل إلى الوجدان ولا برهان عليه.

وأما توضيحه على حد مصطلحاتنا فهو: أن فرض مولوية المولى هو فرض
وجوب طاعته، فالردع عن ذلك ردع عن مولوية المولى، وذلك مستحيل.
وهنا - أيضاً - نقول: إن صرف كون المولوية عبارة عن استحقاق الطاعة
لا يكفي لإثبات عدم صحة الردع، بل يجب أن يرى أن جوهر المولوية هل هو
عبارة عن حق الطاعة التنجيزي أو عبارة عن حق الطاعة المعلق على عدم
إسقاطه؟ فعلى الأول لا يقبل حق الطاعة الإسقاط، وعلى الثاني يقبل
الإسقاط، بدون أن يستلزم ذلك إسقاط المولى نفسه عن المولوية، كي
يقال: إن هذا مستحيل. وتعيين أحد الاحتمالين هنا - أيضاً - موكل إلى
الوجدان ولا برهان عليه.

وأما الوجه الثالث - وهو كون إسقاط حجّة القطع نقضاً للفرض، فإن
أريد بالغرض الملاك الموجود في المتعلق، رجع ذلك إلى الشق الأول من
الوجه الأول وهو التضاد بحسب عالم المبادئ، وإن أريد به الداعي إلى
الجعل حيث يقال: إن المولى لو أراد الردع عن حجّة القطع بما أمر به فما الذي
دعاه إلى أصل الجعل؟ قلنا: إن الداعي إلى أصل الجعل إنما هو المحركة التي
يقتضيه العقل فيضيق ويتسع بضيق تلك المحركة العقلية وسعتها، فلوفرنا
أن تلك المحركة تعليلية لم تكن مضادة بين الداعي إلى الجعل والردع عن
الحجّة، فلم يكن ذلك نقضاً للفرض، فلم يصح هذا الوجه على فرض تعليلية
التحريك العقلي، كما لم يصح الوجه الثاني على هذا الفرض، أي إن الوجهين
متلازمان صحة وبطلاناً. أما أن الصحيح هل هو تعليلية التحريك أو
تنجيزيته؟ فقد مضى أن تعيين أحد الاحتمالين موكل إلى الوجدان
ولا برهان عليه.

أما الكلام في تحقيق أصل المطلب فكمالي:

إن غرض المولى تارة يفترض تعلقه بحصة خاصة من الفعل، وهي الاتيان به بداعي المحركة الشخصية على أساس حبّ العبد للمولى لاداعي التنجيز العقلي، كما لو أراد المولى أن يمتحن عبده ويرى أن حبه للمولى هل بلغ مرحلة تكفي لتحريره للامتنال من دون تنجيز عقلي، أولاً؟ وأخرى يفترض تعلقه بطبيعي الفعل من دون نظر إلى صدوره بالمحركة الشخصية أو المحركة المولوية.

فإن فرض تعلق الغرض بتلك الحصة الخاصة كان إمكان إسقاط القطع عن الحجّة متوقفاً على القول بتعليقية حق الطاعة بمعنى كونه معلقاً على عدم إسقاطه، فإن قلنا بتعليقية حق الطاعة أمكن للمولى إسقاط القطع عن الحجّة بإسقاط حق الطاعة، كي يصبح أمره الإلزامي كالأمر الإلزامي الناشيء من قبل من لا تجب عقلاً طاعته على المأمور، وبذلك يجزّب المولى مدى حبّ العبد له، وأنه هل بلغ حبه إلى مستوى يكفي وحده لتحرير العبد نحو الامتنال أولاً؟ وإن قلنا بتنجزية حق الطاعة لم يمكن ذلك (١).

(١) الواقع إن إسقاط حق الطاعة في المقام أوتعليقية حق الطاعة على عدم الإسقاط معقول بمعنى إسقاط الإلزام على نفس التسق المعقول في المستحبات وتوضيح ذلك: إن هنا إشكالاً في تصوير الأمر غير الإلزامي الصادر من المولى في المستحبات، وهو أنه لماذا يجعل المولى أمره غير إلزامي؟! والجواب عنه (بأنه إنما جعله غير إلزامي لعدم بلوغ غرضه في الأهمية إلى مستوى الإلزام) قد لا يكفي في دفع الإشكال جذرياً، إذ قد يقول القائل: إن غرض المولى منها كان ضئيلاً فادام تحقيقه خيراً من عدمه لاداعي لجعل الأمر به غير إلزامي، فلابد من تمحيق الجواب بأن يقال: إن غرض المولى قد تعلق بالفعل، ومهما فرض ضئيلاً، ومعارضاً لمصلحة التسهيل - مثلاً - فالمفروض أن الصعوبة الموجودة في الفعل على العبد لم تسقط الفعل - بالكسر والانكسار فيما بين المصالح - عن المحبوبة لدى المولى، وإلا لما كان مستحباً أيضاً، ولكن يوجد في مقابل هذا الغرض غرض آخر للمولى متعلق بعدم كون الأمر ملزماً، وهو غرض التسهيل، لا بمعنى السهولة العملية للعبد بأن يترك الفعل

وإن فرضنا تعلق الغرض بطبيعي الفعل من دون نظر إلى صدوره بالتحريك الشخصي أو التحريك المولوي، فهنا لا يعقل الردع، لأن رده عن العمل بالقطع إما أن يكون بالحكم النفسي أو يكون بالحكم الطريقي: أما الردع بالحكم النفسي فغير معقول، لوقوع المصادة بينه وبين الواقع من حيث المباديء، وإنما نحل هذا الإشكال في باب الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي باعتبار طريقتي الحكم الظاهري، وكونه ناشئاً بملاك التحفظ على الواقع لا بملاك نفسي، أما لوقيل إن الحكم الظاهري حكم نفسي فلا مفر من هذا الإشكال (١).

وأما الردع بالحكم الطريقي فغير ممكن لأن الحكم الطريقي لا يمكن أن يتجزأ على المكلف بنفسه، وإنما دوره هو دور تنجيز ما هو طريق إليه من

لكون الترك أسهل من الفعل، بل بمعنى 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، وإنما هو كامن في كون العبد حراً في تصرفه وعدم شعوره بالإلزام المولوي واللابدئية العقلية، والجمع بين الغرضين يكون بإصدار الأمر غير الإلزامي، وما نحن فيه من هذا القبيل، فللمولى غرض متعلق بالفعل، وفي نفس الوقت له غرض متعلق بكون العبد حراً في تصرفه وأن لا يشعر بالإلزام المولوي واللابدئية العقلية، إلا أنه ليس هنا لاجل مصلحة التسهيل، وإنما هو لأجل معرفة مدى تحرك العبد بتحريك الحب - وحده - للمولى مثلاً، فالمولى عندئذ يصدر الأمر ويجعله غير إلزامي ويسمى ذلك باسم إسقاط حق الطاعة أو بأي اسم آخر.

(١) سيأتي في محله - إنشاء الله - أنه بناءً على نفسية الحكم الظاهري قديماً والتضاد بين المبدئين بافتراض أن الامارة ليست سبباً لحدوث الملاك في نفس مصب ملاك الواقع، كي يقع التضاد بينهما، بل هي سبب لحدوث الملاك في عنوان الانقياد. إلا أن هذا الوجه سواء تم هناك أو لم يتم لا يعقل تطبيقه على المقام إلا بأن يحول إلى القول بأن ملاك الردع كامن في عدم الانقياد لمولوية المولى بمعنى عدم ثقل الكاهل بحق الطاعة، وهذا رجوع إلى الفرض الأول وهو فرض تعلق الغرض بمصلحة خاصة من الفعل. وهي الحصة التي لم تنشأ من التحريك المولوي.

الحكم الواقعي، والمفروض في المقام أن المكلف قاطع بعدم وجود حكم واقعي يناسب تنجيّزه بهذا الردع، فلا يبقى أثر لهذا الحكم الطريقي، وتوضيح ذلك :

أن الردع عن حجّة القطع بحكم طريق لا يخلو عن أحد فروض ثلاثة :
الأول - أن يفرض أن قطع المكلف قد تعلّق بالإباحة، وأن المولى أراد رده عن حجّة القطع بالزامه بفعل ما قطع بعدم وجوبه، أو ترك ما قطع بعدم حرّمته، وذلك بملاك أن العبد يخطأ في بعض الأحيان في قطعه بالإباحة وعدم الإلزام، فحفاظاً على ملاك الواقع الكامن في موارد خطأ العبد حكم بعدم حجّة قطعه بنفي الإلزام حكماً طريقياً.

ويرد عليه : أن هذا الحكم الطريقي لا أثر له، إذ إنه لا يقبل التنجيز لكونه طريقياً، ولا يؤثر في تنجيز الواقع لأن المكلف قاطع بعدمه.

فتبين أن الردع عن معذرية القطع غير معقول بخلاف الردع عن معذرية الشكّ، فالردع عن معذرية الشكّ يكون بإيجاب الاحتياط إيجاباً طريقياً، أما الردع عن معذرية القطع لا يمكن أن يكون بحكم نفسي ولا بحكم طريق، أما الأول فلأنه يؤدي إلى التضاد بين المبادئ، وأما الثاني فلما قلنا من أن هذا الحكم الطريقي لا يقبل التنجيز لكونه طريقياً، ولا يؤثر في تنجيز الواقع لفرض القطع بعدمه.

الثاني - أن يفرض أن قطع المكلف تعلّق بالإلزام، وأن المولى أراد إسقاط حجّة القطع بحكم طريق لعلمه بأن العبد قد يخطأ في قطعه، فيحصل له القطع بالإلزام في مورد لا يوجد فيه الإلزام، ويفترض أن في التزام العبد بما تخيّل في موارد الخطأ من الإلزام مفسدة أكبر من المصلحة الكامنة في موارد عدم الخطأ، وهي مفسدة بروز الشريعة على شكل شريعة صعبة وغير سمحاء مثلاً، فحذراً من هذه المفسدة الواقعية حكم المولى حكماً طريقياً بالردع عن حجّة قطع العبد بالإلزام.

ويرد عليه: أن هذا الحكم الطريقي لا أثر له، فإن هذا الترخيص في مخالفة القطع ترخيص اضطراري، بملك التراحم بين المصلحة في مورد والمفسدة في مورد آخر، ودوران الأمرينها 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.

الثالث - أن يفرض قطع المكلف بالحكم الإلزامي في بعض الموارد بينما يكون الحكم في بعض موارد قطعه إلزامياً على عكس الإلزام الذي قطع به، بأن يكون بعض ما تخيّل واجباً محرماً في الواقع أو بالعكس، فحرّم عليه المولى العمل بقطعه طريقاً للحفاظ على الأحكام التي أخطأ العبد فيها.

وهذا الردع في الحقيقة له جانبان: جانب التنجيز للإلزام الذي قطع بخلافه، وجانب التعذير عن الإلزام الذي قطع به، والكلام في الجانب الأول هو الكلام في الفرض الأول، والكلام في الجانب الثاني هو الكلام في الفرض الثاني.

قطع القطّاع

قد عرفت عدم امكان الردع عن حجّة القطع، إما بالبيان المشهور، او بأحد البيانين اللذين اخترناهما. وهذا الكلام يرد تماماً في قطع القطّاع، فلا يمكن الردع عنه.

نعم يمكن ان يقال: ان الانسان لوالفتت الى كونه قطّاعاً، وان هذه الحالة تورّطه كثيراً في تفويت الاغراض اللزومية للمولى، يجب عليه بقدر الامكان علاج نفسه، والابتعاد عن العوامل غير المتعارفة التي تؤدي به الى تلك القطوع.

وهذه الدعوى نظير ما سبق من دعوى عدم جواز الخوض في الأدلة العقلية المورثة للقطع.

وهذه مسألة جديدة يوجد ما يشبهها في الاصول.

توضيح ذلك: ان الخطاب تصحّحه القدرة وينجزه العلم، وكما وقع البحث- بالنسبة للقدرة المورثة في تصحيح الخطاب- عن انه هل يجوز للعبد تفويت القدرة، كي يقبح خطابه، ويستريح من حكم المولى، وذلك إما في زمان الواجب (وهذا ما بحث في علم الاصول؛ وعبر عنه بعنوان: الامتناع بالاختيار لاينا في الاختيار) أو قبل وقت الواجب (وهذا ما بحث في علم الاصول تحت عنوان: المقدمات المفوّته) كذلك

نبحث هنا - بالنسبة للعلم المتجزئ للخطاب - عن انه هل يجوز للعبد تفويت العلم بالاحكام الالزامية للمولى؛ يجعل نفسه قطعاً بالخلاف، او عدم علاجه لهذا المرض مع الامكان، كي يستريح من تنجز ذلك الحكم عليه، اولاً؟ وهذا لم يحرر حتى الان في علم الاصول.

وتحقيق الكلام في ذلك ان هذا مربوط بمدى سعة دائرة مولوية المولى وضيقة، الذي لا يمكن ادراكه الا بالوجدان والعقل العملي، فان قلنا: ان حق المولى انما هو اطاعة الاحكام الواصلة مثلاً، وليس من حقوقه عدم اخراج العبد نفسه عن دائرة التنجز بالشكل الذي يؤدي الى تفويت اغراضه للزومية، إذن فلا يجب عليه التحرز عن قطع من هذا القبيل. وان قلنا: ان دائرة حق المولى قد اتسعت لتحترز من هذا القبيل - كما هو الصحيح - إذن وجب عليه ذلك، ولو خالف استحق العقاب لاعلى مخالفة الواقع، اذ الواقع المقطوع بخلافه خارج عن دائرة حق الامتثال، بل على تعريض نفسه لمثل هذه القطوع، اوتركه للعلاج، اذ أصبح هذا بنفسه مخالفة لحق المولى (١).

(١) الظاهر ان مخالفة ذلك لحق المولى هي سنخ التجري، وقد خالف حق المولوية في اصل مخالفته للحكم الواقعي، وهذا سنخ المعصية ولا يقال: ان هذا الحكم لم يكن منجزاً عليه، لأنه كان قطعاً بالخلاف، فانه يقال: ان هذا الحكم قد تنجز بعلمه الاجالي بان كثيراً من قطوعه خلاف الواقع، وتنجز ذلك لاينافي تنجز العمل بالقطع عليه، فإن التنجز الثاني الذي هو سنخ تنجز حرمة التجري ليس تنجزاً لخصوص العمل بالقطع، بل هو تنجز لجامع ترك مخالفة القطع الذي يمكن ان يتجسد بفراره عن ذاك القطع. فالامر ان المنتجز ان عليه كان الجمع بينهما ممكناً بشانه، وانما قوت على نفسه القدرة على الجمع بسوء الاختيار، والامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار.

هذا وقد مضى منه (رحمه الله) في فرض الردع عن خوض الادلة العقلية، انه لو خاض وتسرط في مخالفة الواقع عوقب على مخالفة الواقع، ولا اعرف لماذا اختلف الموقف في ذاك البحث منه في هذا البحث؟!.

الفروع الموهمة للترخيص في مخالفة العلم

قد يذكر في المقام فروع يتخيل فيها ان الشارع رخص في مخالفة العلم بالحكم في تلك الفروع.

الفرع الاول:

ما لو كان عند الداعي درهمان لزيد ودرهم لعمرو، فسرق احد الدراهم، فقد حكم بان احد الدرهمين يعطى لزيد، والاخر ينصف بينهما. وهذا قديودي الى مخالفة العلم التفصيلي. كما لو انتقل كل من النصفين الى شخص فاشترى بها جارية ووطأها. أقول: تارة يقع الكلام في هذا الفرع من الناحية الفقهية، واخرى من ناحية كونه نقضاً على حجية القطع وعدم امكانية الردع عنه. أما الكلام من الناحية الفقهية فتفصيله: ان هذه الدراهم تارة يفرض عدم معرفية ما كان منها لزيد وما كان منها لعمرو على أثر وقوع الخلط والامتزاج، واخرى يفرض ذلك على اثر النسيان دون خلط او امتزاج. اما الفرض الاول ففيه اقوال ثلاثة:

١ - اعطاء احد الدرهمين لزيد وتنصيب الاخر بينهما.

٢- تثليث الدرهمين واعطاء ثلثيها لزيد وثلثها لعمر.

٣- تشخيص مالك الدرهم الثاني بالقرعة التي هي لكل امر مشكل.

اما القول الاول وهو التنصيف، فيدل عليه امران:

الاول: رواية السكوني، لكنها ساقطة عن درجة الاعتبار، لضعف السند (١).

الثاني: قاعدة العدل والانصاف، والدليل عليها - على ما افاده السيد الاستاذ - هو السيرة العقلانية الممضاة من الشارع. ومفادها - على ما يستفاد من كلماته - مجموع امرين: الحكم التكليفي: وهو انه اذا دار الامر في مال بين وصول نصفه فقط قطعاً الى المالك، او وصول تمامه احتمالاً اليه، فقتضى السيرة العقلانية هو الاخذ بالثاني، والحكم الوضعي: وهو ثبوت 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 حصة، مقدمة لا يصل النصف الاخر الى مالكه. ولعله يقصد بذلك مجرد التنظير والتقريب الى الذهن.

وعلى اي حال فتارة يفترض دعوى السيرة العقلانية على قاعدة العدل والانصاف وحجيتها في باب القضاء - ولعله المقصود للسيد الاستاذ، كما يشهد لذلك تنظيره بمسألة اختيار الحاكم ايصال نصف

(١) المقصود بذلك ماورد في «الوسائل ج ١٣ باب ١٢ من الصلح ص ١٧١» عن السكوني عن الصادق (ع) عن ابيه (ع) في رجل استودع دينارين، فاستودعه آخر ديناراً، ففزع دينار منها، قال يعطى صاحب الدينارين ديناراً ويقسم الاخر بينهما نصفين، والسند ضعيف بالنوفا.

المال بصرف النصف الاخر- واخرى يفترض دعوى السيرة على ذلك، وحجية القاعدة في نفسها وبغض النظر عن باب القضاء. ولا تلازم بين حجية الشيء في نفسه، وحجيته في مقام القضاء والحكم، فاليمين مثلاً حجة في مقام الحكم وليس حجة في نفسه، والاستصحاب حجة في نفسه وليس حجة في مقام الحكم.

اما الدعوى الاولى: وهي دعوى 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 ما يجعل فاصلاً للخصومة عدا البينة واليمين عن درجة الاعتبار، فلا يمكن اثبات جواز فصل الخصومة بشيء آخر الا بالنص الخاص، لا السيرة العقلائية (١). وعلى اي حال فلا حاجة لنا في باب فصل الخصومة الى هذه السيرة، لدلالة النص الخاص على قاعدة العدل والانصاف فيه، حيث ورد في فرض تعارض البينتين وعدم مرجح لاحدهما على الاخرى الحكم بالتنصيف (٢).

(١) قديفر قوله: «انما اقضي بينكم بالبينات والايمان» وفق مناسبات الحكم والموضوع بمصر ادلة تشخيص الحق في باب الترافع بالبينة والايمان. بينا قاعدة العدل والانصاف لا تستعمل لتشخيص الحق، بل تستعمل بعد فرض تردد الحق بين من يقسم المال عليهم بالعدل والانصاف.

(٢) من قبيل ماورد عن غياث بن ابراهيم بسند تام عن ابي عبد الله علي السلام، أن أمير المؤمنين (ع) اختصم اليه رجلان في دابة، وكلاهما أقاما البينة انه انتجها، فقضى بها للذي في يده، وقال: لو لم تكن في يده جعلتها بينهما نصفين. (الوسائل ج ١٨ باب ١٢ من كيفية الحكم، ج ٣ ص ١٨٢) الا انه يوجد بهذا الصدد ايضاً ما دل على القرعة، كما ورد بسند تام عن سماعة قال: ان رجلين اختصما الى علي (ع) في دابة، فزعم كل واحد منها انها نتجت على مذوده، واقام كل واحد منها بيته سواء في العدد، فاقرع بينهما سهمين،

ومقتضى الجمود على اللفظ وان كان هو الاقتصار في فصل الخصومة بهذه القاعدة على خصوص فرض تعارض البينتين المتساويتين، دون ما لم تكن هناك بينه أصلاً، لكن الظاهر عرفاً من الكلام ان الحكم بالتنصيف يكون بنكتة ان البينتين بعد التعارض وعدم المرجح كالعدم، فتتجه حجية هذه القاعدة في مقام فصل الخصومة حتى مع عدم وجود البينة.

واما الدعوى الثانية: وهي دعوى قيام السيرة على حجية قاعدة العدل والانصاف في نفسها، فهي ممنوعة بكلا جانبها التكليفي والوضعي.

والحاصل ان السيرة ان سلمت، فانما تسلم في مورد فصل الخصومة، ولا حاجة اليها هناك، للردع اولاً، وللنص الخاص ثانياً، ولا تسلم 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.

يبقى الكلام فيما هو الحكم بالنسبة لهذا المال في غير باب الخصومة، فنقول: تارة يفرض الكلام فيما هو حكم الشخص الثالث الذي بيده هذا الدرهم المردد مالكة بين شخصين، واخرى يفرض الكلام بالنسبة لنفس الشخصين اللذين تردد المال بينهما.

فعلّم السهمين كل واحد منها بعلامة... الى ان قال: فخرج سهم احدهما فقضى له بها (نفس المصدر ج ١٢ ص ١٨٥).

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، وبين 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، وبين الموافقة والمخالفة الاحتماليتين لهما، تعين الثاني. لان العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية، دون وجوب الموافقة القطعية، وذلك بنكته تعلق العلم بالجامع، فيجب امتثاله، ويكفي في ايجاد الجامع ايجاد احدهما (١).

ويرد عليه: ان تعلق العلم بالجامع الذي نسبته الى كلا الطرفين على حد سواء انما هو فيمانستيه بالعلم الاجمالي البسيط، كما لو علمنا اجمالاً بوجوب الظهور او الجمعة. أما فيما نسبته بالعلم الاجمالي المعقد، 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 علية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية، كونه مختاراً له على المبنى المشهور من علية البيان للتنجيز ولو كان اجمالياً، والا فسياتي منه (رحمه الله) ان المختار انه بناء على قاعدة قبح العقاب بلا بيان يكون العلم الاجمالي مقتضياً لحرمة المخالفة القطعية فحسب في العلم الاجمالي البسيط، ولوجوب الموافقة القطعية ايضاً في العلم الاجمالي المعقد. وبناءً على انكار تلك القاعدة يكون مقتضياً لحرمة المخالفة القطعية ولوجوب الموافقة القطعية مطلقاً.

الطرف اوداك الطرف، كما لو علمنا اجمالاً بعالمية احد الشخصين، فهنا ليس العلم متوقفاً على الجامع الذي نسبته الى الطرفين على حد سواء، بل نفذ العلم بالتكليف الى عنوان (وهو اكرام العالم) ليست نسبته اليها على حد سواء، وانما ترددنا نحن في انطباقه. فما تنجز بالعلم انما هو اكرام العالم، وهو اكبر من الجامع الذي يعبر عنه بمثل احدهما. وسياتي في محله انشاء الله تفصيل الكلام في الفرق بين القسمين. وما نحن فيه من هذا القبيل، اذ وجب رد المال الى المالك بما هو مالك، وتردد لدينا انطباقه بين هذا وذاك.

الوجه الثاني: انه رغم نفوذ العلم بالوجوب الى رد المال الى المالك بما هو مالك - ولذا لم نقبل بالوجه الاول - يمكن الترخيص في مخالفة ذلك مخالفة احتمالية، ولا يمكن 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. فلا بد من ارجاعه الى تقييد الواقع، اذ يشترط في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي عدم القطع بمخالفته للواقع، فاطلاق دليل الحكم الواقعي يطرد الترخيص في المخالفة القطعية (١).

(١) لعل هذا ايضا مبني على مبنى القوم من ان العلم الاجبالي كالتفصيلي في عليته للتنجين ولكن مع ذلك يمكن الترخيص في المخالفة الاحتمالية في مورد العلم الاجبالي، كما رخص فيها في مورد العلم التفصيلي بمثل قاعدة الفراغ وغيرها. الا ان الواقع ان نفس النكته التي جعلت الترخيص في المخالفة الاحتمالية جائزاً في مورد العلم الاجبالي والتفصيلي، جعلت الترخيص في المخالفة القطعية في مورد العلم الاجبالي جائزاً ايضاً، وسياتي منه (رحم الله) منع كون العلم الاجبالي علة تامة لحزمة المخالفة القطعية. وتفصيل الكلام يتضح في الابحاث الالية في محلها انشاء الله.

الا ان تمام ما ذكرناه الى هنا كان مبنياً على دعوى وجوب ايصال المال الى مالكة على هذا الودعي .

لكن التحقيق انه لا دليل على وجوب ذلك عليه، بل انما يجب عليه التخلية بين المال ومالكه، بان يقول لهما مثلاً: كل من كان منكما مالكا لهذا المال فليأخذه. واما وجوب ايصال المال الى المالك فلا دليل عليه سوى امرين:

احدهما: قاعدة على اليد ما أخذت حتى 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 دار صاحبه، وانما قالوا بوجوب التخلية عليه، وهذا هو المفهوم عرفاً من دليل رد الامانات. والتخلية بين المال والمالك - بمعنى رفع المانع من ناحية نفسه عن اخذ المالك - يحصل برفع الحاجب بين المال وكلا هذين الشخصين. نعم لا يحصل بذلك رفع مانع احتمال مالكية ذاك الشخص الاخر الذي ليس في الحقيقة مالكا، لكنه لا يقدر على رفع هذا المانع حتى يجب عليه، الابان يقرب بعدم مالكية الشخص الاخر، فيكون اقراره حجة من باب حجة اقرار ذي اليد، ولكن لا يجوز له هذا الاقرار لفرض كونه شاكاً. بل لو فرض امكان رفع هذا المانع لم يجب ايضاً رفعه، اذ دليل وجوب رد الامانات الى اهلها لا يدل على وجوب التخلية بمعنى يشمل ذلك، وانما يدل على وجوب التخلية بمعنى رفع المانع من قبله فقط (١).

(١) بل الظاهر ان المفهوم منه اكثر من هذا، فلو كان يعلم ان هذا المال لزيد وليس

واما الكلام بالنسبة لمن تردد بينها المال: فلو اراد الصلح، اورفع احدهما او كلاهما اليد عن المال فلا كلام، والا فإن كان كل منهما يدعى القطع بانه المالك خرجت المسألة عما نحن فيه، وعليها ان يرفع النزاع الى الحاكم، وقد مضى أن الحاكم يحكم بقاعدة العدل والإنصاف. وإن كان كل منهما يحتمل كون المال له فبعد ما عرفت من عدم حجية قاعدة العدل والإنصاف في غير باب الحكومة لا يبقى شيء عدا القرعة، وتصل النوبة اليها.

واما القول الثاني: وهو التثليث، فنشأ القول بحصول الشركة بالامتزاج، وهل هذه الشركة ظاهرية او واقعية؟ فقتضى كلام صاحب الجواهر (رحمه الله) انها ظاهرية، والذي دعاه الى المصير على ذلك ماتسالموا عليه من كون الامتزاج موجبا للشركة من ناحية، ومن كون عقد الشركة موجبا للشركة ايضا مشروطا بالامتزاج من ناحية اخرى. فيرد الاشكال بان الامتزاج لو كان وحده موجبا للشركة فافترض كون عقد الشركة مشروطا بالامتزاج موجبا للشركة ضم للحجر في جنب

لعمرو، لم يكن يكفي بان يخلي بين هذا المال وبينهما ويبقيهما حائرين بشأن هذا المال، بل كان عليه ان يشهد بالواقع. وشان السيرة العقلانية على قاعدة اليد ايضا كذلك. نعم في خصوص مانع فيه باعتباره غير قادر على شهادة من هذا القبيل الابأن يشهد بغير علم لا يفهم عرفاً من دليل وجوب رد الامانات الى اهلها وجوب الشهادة بغير علم عليه، فيكتفي بالتخلية بين المال وبينها. نعم لو كان كل منهما مصمماً على ان يستأثر بالمال، فالتخلية بين المال وبينها (لا بينه وبين المالك) ايجاد للحاجب عن المال، ومعه لا تتم التخلية الواجبة في الحالات الاعتيادية. لكن في فرض الشك والتردد بينها لا دليل على وجوب التخلية بالمعنى الشامل لعدم ايجاد حاجب من هذا القبيل، لامن السيرة العقلانية، ولامن دليل رد الامانات الى اهلها. اما السيرة العقلانية فلعدم ثبوتها على ذلك في مثل المقام، واما دليل رد الامانات فهو ايضا ينصرف عن ذلك في مثل المقام بالنسبات العقلانية.

الانسان. ففراراً من هذا الاشكال افترض ان الامتزاج انما يولد الشركة الظاهرية، بينما لو انضمت اليها العقد أصبحت الشركة واقعية.

اقول: ان كون الشركة ظاهرة فيما نحن فيه غير متصور، اذ لو لم يكن الامتزاج موجباً للشركة الواقعية اذن نحن نعلم بان كل مال قد بقي في ملك مالكه، ومعه كيف نفترض الشركة الظاهرية؟ ولا مجال للحكم الظاهري مع القطع بالخلاف!!

والواقع ان دليله على كون الامتزاج شرطاً لحصول الشركة بالعقد هو الاجماع، ونحن لانراه في المقام بنحو يكشف عن رأي المعصوم وتحقيق المقياس في ذلك يرجع الى بحث الاجماع.

والدليل الصحيح على كون الامتزاج موجباً للشركة هو السيرة العقلائية، وهي لم تثبت في مطلق الامتزاج وانما ثبتت فيما اذا كان الامتزاج بين الشيئين بنحو يابى العرف عن كون المركب موضوعين لحكمين بالملكية، كما في امتزاج الماء بالماء، اما امتزاج الدرهم بالدرهم فليس كذلك. وحتى لو كان دليلنا على الشركة هو الاجماع فالقدر المتيقن منه هو الامتزاج بالشكل الاول.

ومن هنا ينحل الاشكال الموجود في الجمع بين الفتوى بكون الامتزاج موجباً للشركة، والفتوى بكون تأثير العقد في ايجاد الشركة مشروطاً بالامتزاج. لو سلمنا الاعتماد على الاجماع المستدل به في المقام. وذلك لان الامتزاج الموجب للشركة انما هو الامتزاج بالنحو الاول، سنخ امتزاج الماء بالماء، والقدر المتيقن من اشتراط الامتزاج في نفوذ عقد الشركة هو ادنى مراتب الامتزاج، الثابت في مثال الدرهم. لان الدليل على اشتراط الامتزاج ليس لفظياً، وانما هو دليل لبي لا بد فيه من الاقتصار في مقام تقييد اطلاقات نفوذ عقد الشركة على القدر المتيقن. واما القول الثالث: وهو تحكيم القرعة. فقد ظهر حاله مما سبق، فانه

ان اريد القرعة بمعنى 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 سوى التخلية بينها وبين المال. وان اريد القرعة بالنسبة لنفس الشخصين الشاكين 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 ماضى، عدا ان القول الثاني وهو الشركة لاجمال 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 وهو القرعة لا توجد في المقام مخالفة للعلم كما هو واضح. وكذلك الحال بناء على القول الثاني وهو الشركة، لما عرفت من ان الحق هو ان الشركة واقعية لا ظاهرية.

واما بناءً على التنصيف لقاعدة العدل والانصاف فهنا قديودي العمل بآثار القاعدة الى الانتهاء الى مخالفة العلم، كما لو وقع النصفان في يد شخص ثالث، فهو يعلم اجمالاً بعدم ملكيته لهما، وكما لو اشترى بها جارية، فهو يعلم تفصيلاً بعدم الملكية المستقلة، وحرمة الوطئ. لكننا نلتزم في مثل هذه الموارد بجرمة المخالفة، ونقتصر في مقام العمل بقاعدة العدل والانصاف وترتيب آثارها على ما لا 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 المثلن، كما لو قال البائع بعثك كتاب الجواهر بعشرة دراهم، وادعى المشتري: انك بعثتي كتاب الحدائق بهذا الثمن، ولم يكن لاحدهما بينة، فالمراد مورد التحالف. فان حلفا حكم الحاكم للبائع بالكتابين، وللمشتري بالثمن. فلو وقع الكتابان في يد ثالث علم اجمالاً بعدم مالكيته لهما، ولو اشترى بهما جارية علم تفصيلاً بعدم مالكيته لها بالاستقلال، وعدم حلية الوطئ.

وذكر السيد الاستاذ: انه مع التحالف اما ان نقول بالانفساخ الواقعي، او الظاهري. فان قلنا بالاول فلا اشكال في المقام، وان قلنا بالثاني فان كفى تصرف ذي اليد ظاهراً في جواز تصرف غيره واقعاً فلا اشكال ايضاً، والا التزمنا بلزوم اجتناب الشخص الثالث.

اقول: تارة يقع الكلام في التحالف، واخرى في الانفساخ الظاهري، وثالثة في الانفساخ الواقعي، ورابعة في النقص بالمسالة على حجية القطع.

اما الاول: وهو ثبوت التحالف هنا وعدمه، فهو مبني على تحقيق نكتة في بحث القضاء، وهي انه لا اشكال في ان البينة على المدعي والحلف على المنكر. فالتحالف انما يكون فيما لو كان كل منهما منكراً بلحاظ، اما اذا كانا مدعين من دون ان يصدق عليها عنوان المنكر فلا معنى للتحالف.

ولا اشكال في ان كل واحد منهما منكر في ذاته، اي انه ينكر بيع احد الكتابين، وهو يطابق اصالة عدم البيع. الا ان هذا الاصل معارض للاصل في دعوى الطرف الاخر. فان قلنا: ان المقياس في

الانكار هو مطابقة الكلام للاصل والدليل في ذاته، وبغض النظر عن المعارض الذي قد ثبت في دعوى الطرف الاخر، اذن فكل منها مدع ومنكر، ويجري التحالف.

وان قلنا: ان المقياس في الانكار هو المطابقة للاصل والدليل الذي يكون حجة بالفعل، ولا تكفي الحجة الشأنية - اي الحجة لولا المعارض - اذن فهما مدعيان، ولا مجال للتحالف. والمختار في باب القضاء - على ما تذكره - هو الاول، فكل منها مدع ومنكر، والخصومة في الحقيقة منحلة الى خصومتين بعدد البيعين اللذين اختلفا بينهما، فكل منها مدع في احدى الخصومتين ومنكر في الاخرى. ومن هنا يأتي التحالف.

واما الثاني: فالانفساخ الظاهري هنا - لو انكرنا الانفساخ الواقعي - مستحيل، للعلم بمخالفته للواقع. فان كان هناك انفساخ فهو الانفساخ 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.

ويرد عليه: ان إنهاء الخصومة في باب القضاء ليس بمعنى رفع موضوع الخصومة، بل بمعنى ان حكم الحاكم يفرض عليها ترك التخاصم، اي لا يجوز لاحدهما ان يتخاصم الاخر، ويجب عليه السكوت

(١) قد يقصد بالانفساخ الظاهري نفي تحقق كل واحد من البيعين ظاهراً، واحتمال مطابقة كل من الحكيم للواقع موجود، وان علم اجمالاً بمخالفة احدهما له.

والصبر حتى لو علم بانه حكم عليه حكماً غير مطابق للواقع، وانه هو على 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 هو المقصود من قوانين باب الترافع.

الوجه الثاني: تطبيق قانون (تلف المال قبل قبضه من مال بايعه) على المقام، بدعوى ان من كان دعواه غير مطابق للواقع قد عجز الاخر عن اخذ ماله ومطالبته به، اذ يحكم الحاكم قدحرم عليه مطالبته بالمال، وهذا يحكم تلف المال عليه، والتلف قبل القبض من مال البايع. وقد فسروا هذه القاعدة بالانفساخ.

ويرد عليه: ان لو سلم (١) ذلك فهو لا يعم مطلق موارد التحالف في باب المعاملات، لشبوت 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 عندئذ.

ويرد عليه: انه تترتب على بقائها عدة ثمرات (٢) منها انه لو اهدى بعد ذلك من كان على خطأ وأقر بالحق اعطى مال صاحبه لصاحبه، واخذ ماله. وهذا بخلاف فرض الانفساخ.

والتحقيق: انه لا وجه للقول بالانفساخ بقول مطلق في تمام موارد التحالف في المعاملات. نعم ثبت فيما نحن فيه الانفساخ بمقدمتين: اولى: ان من كان محقاً منها قد حصل له خيار تخلف الشرط الضمني، لانه انحر من ماله بحكم الحاكم بسبب دعوى صاحبه،

(١) ولا نسلمه.

(٢) على ان مجرد عدم ترتب الثمرة على البقاء لا مبرر لايجاب له للانفساخ، غاية ما هنا انه لا يمكن ايضاً نفي الانفساخ بالاستصحاب لان الاستصحاب مشروط بالثمرة العملية.

والمعاملة تشتمل على شرط ضمني للتسليم والخيار (١) في فرض عدم التسليم، فكل واحد منها بحسب دعواه يكون ذاخيار على اساس عدم تسليم صاحبه العوض.

الثانية: ان الظاهر عرفاً من هذه الدعوى والمرافعة هو عدم رضا كل واحدٍ منها 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 منها يكون بحسب دعواه فاسخاً. هذا حالهما. واما حال الشخص الثالث فهو يعلم اجمالاً بان أحدهما ذوخيار، وان صاحب الخيار قد فسخ المعاملة، فيجوز له شراء كلا الكتابين.

واما الرابع: فقد ظهر انه لا مجال للنقض بهذه المسألة على حجية القطع، لتحقق الانفساخ واقعاً. واما لو انكر ماضى من الظهور العرفي فن الممكن لهما حل الاشكال بالفسخ، بعد ما عرفت من ثبوت الخيار. فان فسخا لم يبق اشكال في المقام، وان لم يفسخا التزمنا بعدم جواز مخالفة القطع، وحرمة تصرف الثالث ومحظورية وطئ الجارية المشترية بهما (٣).

(١) الشرط الضمني ليس منصباً على الخيار، بل هو منصب على التسليم، ومع عدمه يحصل خيار تخلف الشرط.

(٢) بل الظاهر من ذلك انما هو عدم رضا كل واحدٍ منها بالمعاملة التي يدعيها الآخر لو كانت حقاً، اي ان انكار تلك المعاملة يدل على عدم الرضا بها. سنخ ماقالوا في انكار الوكالة وانكار الطلاق. اما عدم الرضا بالمعاملة التي يدعيها هو - لو كانت حقاً - لمجرد انها لم تثبت بحكم الحاكم فلا موجب لاستظهاره. نعم يمكن ان يقال: ان ظاهر الحال عدم رضا اي واحد منها بمعاملة حُجر فيها شرعاً عن التصرف فيما انتقل اليه.

(٣) لا ادري لماذا فرض استاذنا الشهيد (رحمه الله) الاشكال بالنسبة للشخص الثالث،

الفرع الثالث-

لوعلم شخصان إجمالاً بجناية أحدهما أجرى كل واحدٍ منهما اصابة
عدم الجناية بشأن نفسه مع أنَّ هذا قد يوجب مخالفة العلم كما لو اقتبدي
أحدهما بالآخر.

بَيِّنَا يوجد لنفس المشتري -بعد فرض علمه إجمالاً بتحقيق احد البيعين- العلم التفصيلي
بان الثمن ليس له؟! فان حل اشكاله بوجه من الوجوه لم يبق اشكال بالنسبة للشخص
الثالث، والافاضل الاشكال يكون بالنسبة للمشتري بلحاظ مخالفة العلم التفصيلي
وبالنسبة للبايع بلحاظ الكتاب الذي يعلم انه قدخرج من ملكه.

والواقع ان القاضي لوعلم بتحقيق احدالبيعين وقلنا ان علمه بهذا الموجب للتعارض
بين اصابة عدم تحقق هذا البيع واصالة عدم تحقق ذاك البيع يوجب عدم التحالف،
لسقوط الاصلين، وصلت النوبة الى الحكم بالقرعة، ومعه لا اشكال في المقام بالنسبة
للشخص الثالث. واما بالنسبة للبايع لوخرجت القرعة على خلاف مايعتقد فلا اشكال
عليه في تصرفه في الثمن، لانه ملكه على كل حال، ولا في الكتاب الباقي لديه حتى لوكان
أغلى قيمة من الكتاب الذي أخذ منه، لأن صاحبه راض بخسارة هذا الكتاب لقاء حصوله
على ذاك الكتاب، وهذا كاف في أن يحق له التملك وسقوط احترام يد صاحبه بهذا المقدار،
أما لو لم يكن أغلى فمن الواضح أنه يحق له تملكه بالتقاص وكذا الحال بالنسبة للمشتري في
تصرفه في الكتاب الذي أعطي له لوخرجت القرعة على خلاف مايعتقد.

أما لو لم يعلم القاضي إجمالاً بصدق احدى الدعويين أو علم بذلك ولكن مع هذا
حكمنا بالتحالف، فالقاضي يحكم بنفي كل واحد من البيعين وفق الحلف، وهذا نفي
ظاهري للبيع، وبعد ذلك سيكون للمحقق خيار الفسخ، فان فسخ لم يبق إشكال في
المقام، وإن لم يفسخ كان من حقه التصرف في المال وتملكه بعد أن كان صاحبه يرضى
بهذا في مقابل أن يتمكن من المال الآخر، إذ قد أسقط احترام
يده بهذا المقدار. فان تملك ارتفع الأشكال عن التصرفات الموقوفة على الملك ايضاً، وإلا
فالأشكال يبقى بلحاظ التصرفات الموقوفة على الملك. أما إذا باعه فظاهر البيع أنه
تملكه، وهذا حجة للشخص الثالث باعتباره يأخذ المال من يد ذي اليد.

أقول: نحن لانكتفي بقولنا: (لا يجوز لأحدهما الإقتداء بالآخر للزوم مخالفة العلم) (١)

بل نقول: لاتجري أصالة عدم الجنابة بشأن أي واحد منهما عند كون طهارة الآخر ذا أثر ترخيصي لهذا حتى لو لم يقتد به. فثلاً لوجاز لكل واحد منهما الإقتداء بالآخر على تقدير عدم الجنابة حصل له العلم الإجمالي بأنه إما يجب عليه الإغتسال أو يحرم عليه الاقتداء بالآخر، وهذا علم إجمالي منجز.

نعم لو لم يكن يترتب على طهارة الآخر أثر ترخيصي لهذا الشخص جرت بشأنه أصالة عدم الجنابة.

الفرع الرابع-

لواختلفا في كون نقل أحدهما للكتاب مثلاً إلى ملك الآخر بالبيع أو الهبة. فادعى المالك الأول البيع والمالك الثاني الهبة تحالفاً وبقي الكتاب للأول.

وذكر السيد الأستاذ (بعد إخراج فرض كون الهبة جائزة لظهور الإنكار- عندئذٍ في الفسخ كما في إنكار الوكالة والطلاق) (٢): إن التحالف يوجب الإنفساخ فيكون الكتاب ملكاً للمالك الأول.

(١) قديقال: أن صحة الصلاة ظاهراً للإمام تكفي للصحة الواقعية لصلاة المأموم فلا مخالفة للعلم.

والجواب: أن صحة الصلاة ظاهراً للإمام إنها تكفي في الموارد المتعارفة للصحة الواقعية لصلاة المأموم بنكتة عدم الإخلال بالركن. أما فيما نحن فيه فيقطع بطلان صلاة المأموم، لأن بطلان صلاة الإمام واقعاً يوجب بطلان الإقتداء واقعاً، فالمأموم يعلم ببطلان اقتدائه واقعاً إما لجنابته أو لجنابة الإمام، ومعه يكون ترك القراءة تركاً عمدياً وهو مبطل للصلاة.

(٢) فيتحول النزاع الى النزاع في البيع وعدمه ولا معنى للتحالف.

ومقصوده من التحالف هو الحلف على إنكار البيع وإنكار الهبة.

أقول: إن هذا الفرع ليس من موارد التحالف إلا على بعض الفروض.

توضيح ذلك: أن في بحث القضاء كلاماً حول أن تشخيص المدعي والمنكر، هل يكون بنفس مصب الدعوى أو بالإلزامات التي يدعيها أحدهما على الآخر؟ والمختار هو الثاني ونحن نتكلم هنا على كلا الفرضين فنقول:

أما على الفرض الأول - وهو كون تشخيص المدعي والمنكر بلحاظ مصب الدعوى - فقد يُتوهم أن الأول يحلف على عدم الهبة والثاني يحلف على عدم البيع.

والتحقيق: أن 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. فإنه وإن كان هناك تكاذبان، ولكن ليس كلّ تكاذب تطبق عليه قوانين الخصومة، مثلاً: لو تكاذب شخصان في نزول المطر وعدمه من دون أن يكون ذلك مشمراً لثمر إلزامي لأحدهما على الآخر. فهل هذا يعتبر خصومة ترفع إلى الحاكم؟! طبعاً لا. والهبة في مانحن فيه من هذا القبيل، إذ لا يترتب على الهبة شيء عدا ملكية الكتاب التي هي مرتبة على البيع أيضاً، فكلاهما معترفان بها، وهما يختصمان حول البيع من ناحية أنه لو ثبت البيع كان للأول إلزام الثاني بالثمن، وكان له أيضاً خيار الفسخ عند منع الثاني له عن الثمن وذلك على أساس تخلف الشرط الضمني.

ولو ثبت عدم البيع لم يكن للأول شيء من الإلزامين، وكان للثاني إلزام الأول بعدم تأثير الفسخ لوفسخ. وأما التكاذب الواقع حول الهبة فليس إلا من قبيل التكاذب في نزول المطر، إذ لا يترتب على الهبة عدا

الملكيّة المعترف بها منها على كل تقدير. وليس عدم استحقاق الثمن مترتباً على الهبة وإنما هو مترتب على عدم البيع الملازم للهبة، ولذا ليس عدم الخيار مترتباً على الهبة بل على عدم الشرط الضمني الملازم للهبة.

إن قلت: لا إشكال أنّ يد الثاني وقعت على ما كان لغيره، وقد وقع الخلاف في أنّ وضع اليد على مال الغير، هل كان بتسليط مجّاني منه عليه فيترتب عليه عدم الضمان، أو بلا صدور تسليط مجّاني منه عليه فيترتب عليه الضمان؟ والتسليط المجّاني هنا منحصر بالهبة، فيترتب على الهبة عدم الضمان، وعلى عدمها الضمان. فليس النزاع حول الهبة راجعاً الى صرف التكاذب، بل يرجع الى باب الخصومة فإنّ اليد توجب الضمان عند عدم التسليط المجّاني، والتسليط المجّاني يختلف فيه هو الهبة.

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 إلاّ أمراً انتزاعياً. والواقع أنّ موضوع الضمان أمران:

أحدهما: العقد المعاوضي ودليل الضمان فيه هو دليل صحة ذلك العقد وهذا هو المسمى بضمان المعاوضة، ويكون الضمان فيه بالقيمة المسماة في العقد.

وثانيهما: وضع اليد على مال الغير بلا معاوضة مع اجتماع شرائط أخرى. وهذا هو المسمى بضمان اليد، ويكون الضمان فيه بالمثل أو القيمة، ودليل الضمان فيه هو السيرة العقلانية أو رواية (على اليد ما أخذت حتى تؤدّي) مثلاً لو تمت.

وننتزع من مجموع هذين الموضوعين عنوان اليد على مال الغير بلا تسليط مجّاني. وإنّما الموضوع الحقيقي ما عرفته من الأمرين، والأمر الثاني منها في مانحن فيه مقطوع بعدم، والأمر الأول منها ينطبق فيما

نحن فيه- على البيع، وهو مصب الخصومة. وأما الهبة فليس حولها عدا
صرف التكاذب، والموافق قوله للأصل هو منكر البيع وهو المالك الثاني
فيحلف ويأخذ الكتاب. ولا يبقى موضوع للنقض على حجية العلم، إذ
لم يقع الكتاب في يد من يعلم بعدم ملكيته وهو الأول.
هذا كله بناء على المبني المشهور في باب شرط الخيار من كونه
عبارة عن إنشاء مستقل والتزام في الإلتزام.

أما بناء على أن شرط الخيار ليس إنشاءً مستقلاً بل هو تقييد
للإنشاء الأول، وهو إنشاء الملكية وهو يعني أنه إنشاء ملكية ما قبل
الفسخ فقط، لا الملكية المستدامة إلى ما بعد الفسخ، (١) فالتكاذب في
الهبة أيضاً يطبق عليه قوانين باب الخصومة، إذ لو كان قد وهب المال فقد
ملكه لما بعد الفسخ أيضاً، بينما لو كان قد باع المال بيعاً فيه شرط الخيار
على تقدير منع الثمن فقد ملكه تملكاً لما قبل الفسخ فقط. إذن فالنزاع
في الهبة وعدمها يعني النزاع في التملك الدائم وعدمه، فكما أن منكر
البيع يحلف على عدم البيع، كذلك منكر الهبة يحلف على عدم الهبة.
ولكن مع ذلك لا يتم النقص على حجية العلم. لالما ذكره السيد

(١) لا يخفى أن توهم كون مانحن فيه من باب إنشاء ملكية ما قبل الفسخ فقط إنما
يكون على تقدير مجموع توهمين:

أحدهما: توهم رجوع خيار تخلف الشرط إلى خيار الشرط، أو توهم أن في موارد
الشرط الضمني يوجد شرط الخيار أيضاً على تقدير تخلف الشرط الأول. والواقع إنه
لا يوجد في المقام إلا شرط ضمني واحد وهو شرط التسليم، ولا يوجد شرط الخيار على
تقدير عدم التسليم، وليس خيار تخلف الشرط راجعاً إلى خيار الشرط وتفصيل ذلك
موكول إلى محله.

ثانيهما: توهم أن شرط الخيار يعني تقييد إنشاء الملكية بما قبل الفسخ. والواقع أن البيع
تمليك لذات العين من دون أخذ مفهوم زمني فيه من الدوام كي يكون شرط الخيار
استثناءً عن ذلك. وتفصيل ذلك أيضاً موكول إلى محله.

الأستاذ من أن التحالف يوجب الإنفساخ (فإنك عرفت في الفرع الثاني أن وجوه اقتضاء التحالف للإنفساخ مطلقاً غير صحيحة. والوجه الخاص الذي ذكرناه في الوجه الثاني لا يأتي هنا، إذ هناك كنا نعلم إجمالاً بأن أحدهما ذو خيار، وكنا نعلم بفسخ من له الخيار فبالتالي كنا نعلم بحصول الإنفساخ. بينما في هذا الفرع لانعلم بثبوت الخيار إلا على تقدير واحد، وهو كون العقد الواقع بيعاً، فلا يمكن الحكم بثبوت الإنفساخ) بل لأنه بعد التحالف إن فرض عدم فسخ الأول فالكتاب يُعطى للثاني للقطع بكونه ملكاً له فلا إشكال، وإن فرض فسخه إما صريحاً وإما بدلالة نفس هذه المرافعة والتحالف على عدم رضا بالمعاملة إن لم يثبت مقصوده (١) فالكتاب يُعطى للأول، ولا علم بعدم مالكيته بعد الفسخ فلا إشكال أيضاً.

وأما على الفرض الثاني - وهو كون الميزان في تشخيص المنكر والمدعي مطابقة للإلزامات للأصل ومخالفتها له بلانظر إلى مصب الدعوى فنقول: إن هناك إلزامات ثلاثة:

- ١ - إلزام الأول للثاني بالثمن.
 - ٢ - إلزام الأول للثاني عند منع الثمن بحق الخيار.
 - ٣ - إلزام الثاني للأول بعدم الخيار وبقاء الملكية بعد الفسخ. وأما أصل مالكية الثاني للكتاب فليس إلزاماً رابعاً في المقام لأن المفروض تسالمهما عليه.
- أما الإلزام الأول، فلا إشكال في أن المنكر فيه هو الثاني، لأن مقتضى الأصل عدم اشتغال ذمته بالثمن، فيحلف على ذلك ولا يعطي الثمن.

(١) هذا البيان كما لم يكن وجبياً في الفرع الثاني كما شرحناه. كذلك لا يكون وجبياً هنا. نعم يمكن أن نقول بما أشرنا إليه هناك أيضاً من ظهور الحال في عدم رضا بالبيع مع المنع الشرعي عن استلام الثمن.

وأما الإلزامان الأخيران، فهما متناقضان وأيّ منهما كان على طبق الأصل فالآخر على خلافه، وكون المطابق للأصل هو الأول أو الثاني متفرع على كون شرط الخيار (١) إنشاءً. مستقلاً والتزاماً في الإلزام، أو كونه تقييداً لإنشاء الملكية ورجوع الأمر إلى إنشاء ملكية ماقبل الفسخ فحسب. فعلى الثاني يكون قول الأول هو المطابق للأصل فيحلف على عدم إنشاء ملكية مابعد الفسخ وحينئذٍ له أن يفسخ وله أن لا يفسخ. فإن لم يفسخ وأبقى الكتاب في ملك الثاني - رغم حرمانه من الثمن - لم يكن مورداً للنقض على حجّة العلم، فإنّ الكتاب قد أصبح في يد مالكة، وإن فسخ وأخذ الكتاب لنفسه لم يُعلم بعدم كونه ملكاً له كي يرد النقض على حجّة العلم.

وعلى الأول يكون قول الثاني هو المطابق 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 إلاّ 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 كما مضى^١ بيان ذلك. والحاصل أنّ الثاني هو المنكر فيحلف ويأخذ الكتاب بلا ثمن ولا يُعلم بعدم ملكيته كي تلزم مخالفة العلم.

الفرع الخامس:

لواقربعين لزبد ثم أقرّ بها لعمر وأعطيت العين للأول وعُرم للثاني المثل أو القيمة. إمّا لكون ذلك بدل التالف - كما هو ظاهر كلام السيد

(١) مضى أنّ لا يوجد فيما نحن فيه شرط الخيار وإنما الوجود هو خيار تخلف الشرط.

الأستاذ- أو لكونه بدل الحيلولة - كما هو المختار-.

وغرامة المقر للقيمة أو المثل لعمرو ليست لما يستفاد من كلام السيد الأستاذ من نفوذ إقراره الثاني بأن العين كانت لعمرو، بل لأن الإقرار الثاني حجة بحسب المدلول الإلزامي لعدم وجود مانع عن حجته بحسبه. أما المدلول المطابقي لإقراره فليس حجة، إذ هو إقرار لشخص بمال ثبت شرعاً كونه لشخص آخر غير المقر. والإقرار إنمّا يكون حجة على المقر لأعلى شخص آخر. وهذا الإقرار بلحاظ مدلوله المطابقي ليس إلا من قبيل أن يقرّ شخص بمال في يد غيره لشخص ثالث، ومن الواضح إنّه لا أثر لهذا الإقرار. نعم لإقراره فيما نحن فيه مدلول إلزامي يثبت على نفسه وهو إتلافه لمال الثاني، أو حيلولته بين المال ومالكه، فيغرم البديل لعدم وجود مانع عن حجة هذا المدلول الإلزامي (١).

وعلى أي حال فالإشكال في مانع فيه عبارة عن أنّه لو اجتمعت العين والقيمة عند شخص واحد علم إجمالاً بعدم مالكيته لأحدهما، ولو اشترى بها جارية علم بعدم مالكيته لها بالملكية المستقلة وعدم حلّها له. والجواب: إنّنا نلتزم بعدم جواز تصرفه فيها، وعدم حلّ الجارية، تحكيمياً لقانون منجزية العلم.

وخلاصة الكلام إنّنا إنّما نعمل بأي قاعدة من القواعد أو ظاهر أي دليل من الأدلة بمقدار لا يخالف حكم العقل بمنجزية العلم.

(١) وتبعية الدلالة الإلزامية للمطابقية في الحجّة إنّما هي في حجّتها في الكشف عن المقصود لا في النفوذ والحجّة بذلك المعنى لا مانع عنها هنا بلحاظ الدلالة المطابقية. فإقراره يكشف عن إرادته للمعنى المطابقي كما يكشف عن المعنى الإلزامي فلا نمنع حجّة المدلول المطابقي، اللهم إلا بنكته أنّ الحجّة بحاجة إلى أثر عملي ولا أثر عملي للمدلول المطابقي وأنت تعلم أنّ سقوط المطابقي عن الحجّة بهذا المعنى لا يسقط الإلزامي عنها.

بَحْثُ الْقَطْعِ

التَّجَرِّيُّ

- ١- حرّة الفعل التجريّ به .
- ٢- قبح الفعل التجريّ به .
- ٣- استحقاق التجريّ للعقاب
- ٤- تنبيهات .

التجري

الأمر الثاني: في التجري

وليس المراد به خصوص مخالفة القطع بالحكم الشرعي، بل مخالفة مطلق المنجز، سواء القطع أو الأمانة أو الأصل الشرعي أو الأصل العقلي، ولو باعتبار كون الشك قبل الفحص، أو كان المنجز هو الحجة على الحجة كدلالة الإجماع أو الاستصحاب على حجة خبر الواحد. مثلاً. المفروض دلالة على حكم إلزامي.

والكلام في التجري يقع في مقامات ثلاثة:

- ١- في حرمة الفعل المتجري به وعدمه.
 - ٢- في قبح الفعل المتجري به عقلاً وعدمه.
 - ٣- في استحقاق العقاب عليه وعدمه.
- وبعد ذلك يقع الكلام في تنبيهات المسألة:

حرمة الفعل المتجرى به

المقام الأول: في حرمة الفعل المتجرى به وعدمه، والدليل على حرمة تارة: هو إطلاق الأدلة الأولية، وأخرى: قاعدة الملازمة، وثالثة: الإجماع، ورابعة: الأخبار.

اثبات الحرمة بالاطلاقات:

الدليل الأول: دعوى شمول إطلاقات الأدلة الأولية للفعل المتجرى به، بمعنى أن الخطابات الأولية تعلقت بالمعلوم لا بالواقع، فثلاً (لا تشرب الخمر) يقصد به تحريم شرب معلوم الخمرية لا تحريم شرب الخمر الواقعي، وهذا الوجه مختص بالشبهات الموضوعية، لوضوح عدم الإطلاق في الشبهات الحكمية.

وأحسن ما يمكن أن يقال في تقريب هذا الوجه وأخصره: أن مثل قوله: «(لا تشرب الخمر)» وإن كان ظاهره ابتداءً حرمة شرب الخمر الواقعي، إذ (الخمر) موضوع لغة للخمر بوجوده الواقعي لا لما هو معلوم الخمرية، لكن هناك قرينة عقلية دلت على كون المراد حرمة شرب معلوم الخمرية، وهي أن عنوان شرب الخمر الواقعي لا يمكن أن يكون متعلقاً للتكليف، لانطوائه على

عنوان المصادفة للواقع، أي: إن هذا العنوان من نتيجة قضية: «أن هذا الشرب شرب للخمر واقعاً» والمصادفة خارجة عن تحت القدرة لخروج الخطأ عنها، وإلا لما أخطأ أحد، وما يكون منطوياً على أمر خارج عن تحت القدرة لا يمكن أن يتعلق به الحكم، لأن الحكم به لا يخلو عن شوب التكليف بغير المقدور، فلا بد من صرف الحكم إلى عنوان آخر لا ينطوي على المصادفة، وهو عنوان شرب معلوم الخمرية.

وللمحقق الثاني - قدس سره - كلام طويل في بيان دليل شمول إطلاقات الأدلة الأولية للفعل المتجرى به، وهو على ما في أجود التقريرات عبارة عن مقدمات ثلاث، ونحن نذكرها هنا بتلخيص:

المقدمة الأولى - إن موضوعات الأحكام لا بد أن تكون مفروضة الوجود خارجاً في الرتبة السابقة كي يحكم عليها بحكم. المقدمة الثانية - إن المحرك للمكلف نحو الاختيار والارادة هو العلم لا الواقع.

وذكر (قدس سره) في وجه دخل هذه المقدمة في المطلوب: أنه لو كان المحرك هو الواقع، ففي فرض التجري لا يوجد محرك في الحقيقة، لعدم الواقع، ولكن بما أن المحرك هو العلم، كان المحرك موجوداً لوجود العلم.

وأجاب على هذه المقدمة: أولاً بمنع كون العلم هو المحرك، بل المحرك هو الواقع بعد انكشافه بالعلم، لأن العلم إنما يكون دخيلاً في موضوع المحركة والاختيار بما هو كاشف لا بما هو وصفة، فلا محيص عن دخل المعلوم. وثانياً بأننا بعد التسليم نقول: إن العلم هو الداعي لإرادة ذاك الواقع والحركة نحوه ولا يتقيد متعلقها به.

المقدمة الثالثة - إن حكم المولى يكون لأجل تحريك العبد نحو الاختيار والارادة، فهو في الحقيقة متعلق بالاختيار بالمعنى الاسمي، والمتحصل من هذه المقدمات: أن الحكم في مثل (لا تشرب الخمر) متعلق باختيار شرب

ما أحرز أنه خمر وهو ثابت عند التجري .

وأجاب على هذه المقدمة : بأن الاختيار ليس ماخوذاً بالمعنى الاسمي ، بأن يكون بنفسه ومن حيث هو متعلقاً للتكليف ، بل هو مأخوذ بالمعنى الحرفي وطريقاً إلى المختار ، فتعلق الحكم هو الواقع المختار لانفس الاختيار .
أقول : إن المقدمة الأولى أجنبية عن المقام إطلاقاً (١) وأما المقدمة الثانية وكذا الثالثة فقد أفتابشكل غير منتج للمطلوب :

أما المقدمة الثانية - فإن المدعى إنما هو تعميم متعلق بالحكم لعلوم الخمرية ، ولا يؤثر في ذلك كون المحرك هو واقع الحكم أو العلم به . وكأنه - رحمه الله - جعل كون الحكم متعلقاً بالخمر الواقعي مفروغاً عنه ، وتكلم في أن المحرك هل هو نفس الحكم أو العلم به ، وهذا - كما ترى - نقض لغرض مدعى الإطلاق (٢) .

وأما ما ذكره من دعوى أن المحرك هو الواقع لا العلم به ، فإن أراد به المحرك التكويني فن الواضح أن الواقع لا يصلح لتحريك بهذا المعنى وإنما المحرك هو العلم ، ولولم يكن العلم محركاً بل كان المحرك هو الواقع لزم من ذلك كون تحرك التجري تحركاً بلا محرك ، لانه حينما شرب المايح بتخيل كونه خراً قلنا : ما الذي حركة نحو شرب هذا المائع هل هو خمرته واقعاً ، أو علمه بكونه

(١) وهذه المقدمة غير موجودة في تقرير الشيخ الكاظمي - رضوان الله عليه - إلا ببيان سيأتي إنشاء الله .

(٢) هذا التعليق من أستاذنا الشهيد - رحمه الله - إنما جاء نظراً إلى ما في أجود التقريرات في مقام بيان وجه دخل المقدمة الثانية في المطلوب ، حيث أن تعبير أجود التقريرات في المقام يوحي إلى أن النظر في ما ذكر في المقدمة الثانية من كون المحرك هو العلم لا الواقع الى الحكم ، فكأن البحث يدور حول أن المحرك نحو الامثال هو الحكم بوجوده الواقعي أو العلم به ، إلا أن الظاهر أن هذا تشويش في البحث وتقرير الشيخ الكاظمي - رحمه الله - خال عن هذا التشويش ، وواضح في أن النظر إلى مسألة شرب الخمر ، وأن المحرك للخمار هل هو واقع الخمر أو العلم بالخمرية .

خراً؟! أما الثاني فهو خلف كون المحرك هو الواقع لا العلم، وأما الأول فغير معقول، لأن المفروض عدم خمريته واقعاً، فهل تحرك هذا المتجري بلا محرك؟!.

نعم بالإمكان التعبير بأن المحرك هو المعلوم، على أن يقصد به المعلوم في أفق النفس، الذي هو عين وجود العلم، أما وجوده في أفق الواقع فلا يعقل أن يكون محركاً.

وكون العلم دخیلاً في الموضوع على وجه الكاشفية لا يستدعي دخل المعلوم في الموضوع على نحو الجزئية فضلاً عن الاستقلال، لما سيأتي - إنشاء الله - من أن القطع المأخوذ على وجه الكاشفية قد يكون تمام الموضوع. وإن اراد به المحرك المولوي فكون المحرك المولوي هو العلم أو الواقع مرتبط بالمقام الثاني الذي سنبحث فيه عن قبح الفعل المتجري به وعدمه، ولا علاقة له بما نحن فيه فعلاً.

وأما المقدمة الثالثة - فلأنه لا أثر في المقام لكون الاختيار بالنحو الذي بينه مأخوذاً بالمعنى الاسمي أو الحرفي، فإنه بعد أن فرضنا أن متعلق الاختيار هو شرب ما أحرز أنه خمر، لا شرب واقع الخمر، كان هذا كافياً المدعى الإطلاق وشمول الخطاب للمعلوم بالعلم المخالف للواقع، ولو فرض الاختيار مأخوذاً بالمعنى الحرفي وأن الحكم تعلق بنفس المختار، فإن نفس المختار - حسب الفرض - هو شرب ما أحرز أنه خمر، وهذا ثابت في فرض التجري.

نعم لو جعل متعلق الاختيار نفس شرب الخمر أمكن دعوى الفرق بين فرض أخذ الاختيار بالمعنى الاسمي أو بالمعنى الحرفي، بأن يراد بأخذه بالمعنى الاسمي أخذ اختيار شرب الخمر بالمعنى الثابت في فرض الخطأ أيضاً، مع أن نفس شرب الخمر غير ثابت في فرض الخطأ، ويراد بأخذه بالمعنى الحرفي أخذه بالمعنى الذي يدور مدار واقع شرب الخمر وهو غير ثابت

في فرض الخطأ (١).

(١) لا ينفى أن الموجود في أجود التقارير في المقام في غاية التشويش، والذي يغلب على الظن هو: أن ما في تقرير الشيخ الكاظمي - رحمه الله - أفصح في توضيح مقصود المحقق الثاني - قدس سره - وحاصل ما يظهر من مجموع التقريرين بعد حذف التشويشات الموجودة في أجود التقارير - التي منها ما يترأى كونه إضافة لمقدمة أجنبية تماماً عن المقام - هو: أن البرهان على شمول التكليف لفرض التجري يتألف من مقدمتين:

الأولى - إن التكليف ليس متعلقاً بالفعل وإنما هو متعلق بالإرادة، لأن إرادة المولى شأنها تحريك إرادة العبد، فكأن المولى عند طلبه يفترض أعضاء العبد أعضاء نفسه ويوجه الإرادة نحو تحريكها.

والثانية - إن إرادة العبد لا تتعلق بالفعل بعنوانه الواقعي، وإنما تتعلق بأحرز العنوان فيه، أي إن العلم أخذ موضوعاً في متعلق الإرادة، فن شرب الخمر قد تعلقت إرادته بشرب ما علم أنه خمر، والبرهان على ذلك هو: ضرورة أن الواقع لا يحرك الإنسان من دون انكشاف، فالعطشان قديموت عطشاً ولا يمد يده إلى الماء ليشربه، لالشيء إلا لعدم علمه بذلك، وقد لا يفر الإنسان من الأسد إلى أن يفترسه، لالشيء إلا لعدم علمه بوجوده، وأن العلم يحرك الإنسان حتى لو كان على خلاف الواقع، فبتحرك الإنسان نحو الماء الذي علم به، ولو كان في الواقع سراباً، وهرب من الأسد الذي اعتقده ولو كان خيلاً.

فإذا ربطنا إحدى المقدمتين بالأخرى كان الأمر كما يلي:

١ - تكليف المولى متعلق بالإرادة.

٢ - والإرادة متعلقة بما علم به، لا بالواقع.

إذن فتكليف المولى متعلق بإرادة ما علم أنه كذا، فالتهي في لا تشرب الخمر مثلاً متعلق بإرادة شرب ما أحرز أنه خمر، وهذا ثابت في حالة التجري.

يبقى في المقام شيء وهوائه قد يُسَلَم بهذه النتيجة وهي: «أن التهي متعلق بإرادة شرب ما أحرز أنه خمر» ولكن يُدعى أنه يدخل في متعلق التكليف قيد المصادفة للواقع. والجواب على ذلك - من قبل القائل بإطلاق الدليل لفرض التجري - هو: أن المصادفة أو المخالفة للواقع أمر خارج عن الاختيار.

وإن شئت فاجعل هذا مقدمة إضافية على المقدمتين السابقتين، فتكون المقدمات ثلاث، إحديها: أن متعلق التكليف يجب أن يكون مقدوراً، فالمصادفة للواقع ليست داخلية تحت التكليف، وهذا الكلام موجود في تقرير الشيخ الكاظمي - ره - لا باسم المقدمة، وفي

أكبر الظن أن 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، وجُعِلت أولى المقدمات الثلاث في أجود التقريرات. أما أجوبة المحقق الثاني - رحمه الله - عن المقدمتين:

فقد أجاب عن دعوى تعلق التكليف بالإرادة لا بالفعل - لكون إرادة المولى محرّكه لإرادة العبد - بأنّه صحيح أن إرادة المولى محرّكه لإرادة العبد، ولكن ليست إرادة العبد بمعناها الاسمي هي المرادة للمولى، بل المراد هو الفعل الصادر بالإرادة والاختيار لانفس الإرادة، والإرادة تكون مرادة بالمعنى الخرفي غير المستقل، والدليل على ذلك في أجود التقريرات هو: أن مصبّ المصلحة والمفسدة هو الفعل، وفي تقارير الشيخ الكاظمي، هو: أن الإرادة والاختيار مغفول عنها حين الفعل ولا يلتفت الفاعل إليها فلا تصلح لأن يتعلق بهما التكليف. وما في أجود التقريرات أتقن.

وأما المقدمة الأخرى وهي تعلق إرادة العبد بالمعلوم لا بالواقع، أي أن العلم أخذ في موضوع الإرادة فقد أورد عليه المحقق الثاني - رحمه الله - إيرادين:

الأول - إن الإرادة تتعلّق بالفعل بوجوده الواقعي والعلوم ليس دخيلاً في متعلّق الإرادة، صحيح أنه لولا العلم لما تحرك العبد نحو الفعل، ولكن هذا ليس بمعنى كون متعلّق الإرادة هو المعلوم بوصف كونه معلوماً، بل بمعنى أن العلم من مقدمات وجود الداعي إلى الفعل، فلولا العلم لم يوجد داع إلى الفعل، وحينما يوجد العلم يتكوّن الداعي إلى الفعل وتوجد الإرادة المتعلقة بالفعل.

والثاني - أننا لو سلمنا أن العلم مأخوذ في موضوع الإرادة، وأن الإرادة تعلقت بالمعلوم بوصف كونه معلوماً، قلنا: إن العلم هنا لم يصبح موضوعاً ومتعلقاً للإرادة بما هو صفة بأن يكون العلم موضوعياً صفتياً، وإلّا هو موضوع للإرادة بوصفه كاشفاً عن العلوم، أي: إن العلم هنا موضوعي طريقي، وإذا أخطأ العلم كما هو المفروض في موارد التجري لم يكن العلم طريقاً إلى واقع العلوم، فلم يتحقّق موضوع العصيان.

وشيء من هذين الإيرادين لا يرد عليه ماضى عن أستاذنا الشهيد - رحمه الله - من أنه لو كان المحرك هو الواقع للزم في باب التجري التحرك بلا محرك فليس المدعى كون الواقع محرّكاً، فليكن المحرك للإرادة هو العلم، وإلّا المدعى أن متعلّق الإرادة التي حرّكها العلم هو الواقع، أو العلوم مع أخذ العلم موضوعاً بما هو كاشف.

والذي ينبغي أن يذكر في مقام تقريب الاستدلال على شمول
الخطابات الأولية لفرض التجري هو ما يتناه في مستهل البحث.
والجواب عليه: إن كون تعلق الحكم بالواقع مستلزماً للتكليف بالمحال
منوع، وتوضيح ذلك: أن موضوعات الأحكام على قسمين:
الأول- ما لا يطلب من المكلف إيجاده ويعتبر مفروض الوجود (١) كما في

نعم يرد على الإيراد الثاني- من كون العلم بعد التسليم مأخوذاً في الموضوع بما هو
كاشف، فلا يشمل فرض التجري- ماضى عن أستاذنا الشهيد- رحمه الله- من أن كون
العلم الموضوعي مأخوذاً بما هو كاشف لا يستدعي كون الواقع جزء موضوع، بل بالإمكان
كون العلم الموضوعي بما هو كاشف تمام الموضوع، وبتعبير أدق: إن كون العلم الموضوعي
طريقياً لاصفتياً لا يستدعي كونه جزء موضوع، ولا عدم انفكاكه عن الواقع بدعوى
أن الكاشف لا ينفك عن المنكشف، فإن كاشفية العلم ثابتة حتى عند الخطأ.
كما أن هناك ملاحظة أخرى في البحث على المقدمتين اللتين جعل البرهان مؤلفاً
منها، وهي أن واحدة منها وهي فرض أن الإرادة والاختيار تتعلق بالعلم ولا تتعلق
بالفعل كافي- لومت- في اثبات المطلوب- من شمول الحكم لفرض التجري- بلا حاجة
إلى ضم المقدمة الأخرى إليه وهي كون التكليف متعلقاً بالإرادة لا بالفعل، وذلك
لما مضى عن أستاذنا الشهيد- رحمه الله- من أنه إذا كان الاختيار يتعلق بالمعلوم بما هو معلوم
-والمنحفظ في ضمن التجري- فحتى لو كان التكليف متعلقاً بالفعل يجب أن يكون متعلقاً
بفعل المعلوم بالمعنى المنحفظ في ضمن التجري، لا بواقع شرب الخمر الذي هو خارج عن
الاختيار.

ويرد أيضاً على الجواب عن قيد المصادفة بخروجها على القدرة: أن خروج قيد
التكليف عن القدرة لا يجعل التكليف تكليفاً بغير المقدور، وليس كخروج قيد المكلف
به عن القدرة. وهناك أيضاً نقض يرد على القول بأن التكليف تعلق باختيار المعلوم
-ذكره في مصباح الأصول- وهو النقض بالواجبات، حيث أنه يلزم من ذلك أن من صلى
قبل الزوال مثلاً لتخيل دخول الوقت ثم انكشف خلافه أجزأته صلاته، لأن التكليف
متعلق باختيار الصلاة فيما علم أنه وقت الزوال، وقد فعل.

(١) وبتعبير أدق: ما لا يطلب من المكلف إيجاده، إما لأنه أخذ مفروض الوجود، كما
في (أكرم العالم)، ولأن 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.

والثاني - ما لا يفرض وجوده مفروغاً عنه ويجب إيجاده لولم يكن موجوداً، كما في أمر الطبيب للمريض بشرب السكنجبين - مثلاً - المساوق لوجوب إيجاد السكنجبين لولم يكن موجوداً، وعندئذ: تارة نفترض أن المكلف يخطأ - صدفة - في كل المصاديق، وأخرى نفترض أنه يخطأ في بعضها ولا يخطأ في الكل، فإن فرض خطأه في كل المصاديق، التزمنا بسقوط التكليف عنه لعدم قدرته على الامتثال (١)، وإن فرض خطأه في بعض المصاديق دون بعض، إذن هو قادر على الامتثال والالتزام بمفاد كان التامة ولو في ضمن فرد آخر غير الفرد الذي أخطأ فيه، والذي هو خارج عن قدرته إنما هو مفاد كان الناقصة أي كون هذا الشرب شرب السكنجبين، فدعوى تعلق التكليف بغير المقدور فيه خلط بين مفاد كان التامة ومفاد كان الناقصة. وبكلمة أخرى: إن التكليف مختص بفرض القدرة لاستحالة التكليف بغير المقدور، وفرض القدرة هو عين فرض المصادفة ولو في الجملة وبلحاظ بعض المصاديق، فلا بد أن تكون المصادفة مفروغاً عنها، فرجع الأمر إلى ما ذكرناه من الجواب في القسم الأول.

→ مانقحه أستاذنا الشهيد - رحمه الله - في محله من أن الموضوع في باب المحرمات ليس - عادةً - مأخوذاً مفروض الوجود، فعل رغم أنه لم يكن مفروض الوجود ليس النهي عن ارتكابه حكماً متعلقاً بغير المقدور إذ لم يطلب إيجاده ولا ترك إيجاده. وتعبيره - رضوان الله عليه - هنا جبري على مشرب القوم.

(١) بل قد يكون قادراً على الامتثال إلا أنه لا يمتثل خطأ، وعندئذ يكون حال هذا حال الفرض الثاني، وتأتي فيه ضرورة التمييز بين مفاد كان التامة والناقصة.

إثبات الحرمة بقاعدة الملازمة:

الدليل الثاني: قاعدة الملازمة بين حكم العقل بالقبح وحكم الشرع بالحرمة، وهذه القاعدة تدل على حرمة الفعل المتجرى به بعد تسليم حكم العقل بقبحه. وسيأتي بحث حكم العقل بقبح الفعل المتجرى به في المقام الثاني - إنشاء الله - كما أن بحث الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع - أيضاً - يأتي في محله - إنشاء الله - .

أما ما نبهت عليه هنا فهو أنه على تقدير تسليم الصغرى وهي قبح الفعل المتجرى به والكبرى وهي قاعدة الملازمة هل نستنتج حرمة الفعل المتجرى به أولاً؟

والوجه في الحاجة إلى هذا البحث هو: إنه لا إشكال في أن 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 الأول - ما أفاده المحقق النائي - رحمه الله - وهو: إنه لو استكشف خطاب شرعي لحرمة التجري فلا يخلو أمر هذا الخطاب عن فروض ثلاثة:

الأول - أن نفترض أن هذا الخطاب هو نفس الخطاب الأولي، فهو يشمل في وقت واحد شرب الخمر الواقعي - مثلاً - والفعل المتجرى به معاً.

والثاني - أن نفرضه خطاباً مستقلاً متعلقاً بخصوص الفعل المتجرى به.

والثالث - أن نفرض خطاباً مستقلاً متعلقاً بمطلق شرب معلوم الخمرية - مثلاً - سواء صادف الواقع أولاً. والفروض الثلاثة كلها باطلة.

أما الفرض الأول - وهو شمول الخطاب الأولي للواقع والفعل المتجرى به

في وقت واحد، فهو غير ممكن لأن حرمة الفعل المتجرى به الناشئة من القبح الناشئ من وصول حرمة شرب الخمر الواقعي وتنجزها، تقع في طول حرمة شرب الخمر الواقعي ومتأخرة عنها، فكيف يعقل أخذ أحدهما في عرض الآخر؟!.

وأما الفرض الثاني - وهو فرض خطاب خاص بالفعل المتجرى به، فهو لغو، لاستحالة وصوله إلى المكلف إذ ما لم يلتفت المكلف إلى خطئه لا يرى نفسه متجرباً ومشمولاً لهذا الخطاب، ولو التفت إلى خطئه خرج عن عنوان التجري.

وأما الفرض الثالث - وهو حرمة شرب معلوم الخمرية، فالنسبة بين هذا الخطاب والخطاب الأول في نظر القاطع عموم مطلق، لأن النسبة بين شرب الخمر الواقعي وشرب معلوم الخمرية وإن كانت في الواقع عموماً من وجه، ولكن القاطع يرى دائماً ما علم بخمريته خمراً واقعاً، إذ لا يحتمل خطأ نفسه، وبالتالي يرى أن الخمر الواقعي أعم مطلقاً من معلوم الخمرية، فيرى النسبة بين الخطابين عموماً مطلقاً، وإذا كانت النسبة بين الخطابين عموماً مطلقاً لزم اجتماع المثليين على الخاص، وكل خطابين يجب أن يكونا متباينين أو عامين من وجه كي يصح تعدد الحكم بلحاظ مادتي الافتراق، ويلتزم بالتأكد في مورد الاجتماع، أما إذا كان بينهما عموم مطلق لم يتم تعدد الحكمين ولزم اجتماع المثليين في مورد الخاص، فإذا كانت النسبة في نظر القاطع العموم المطلق لزم في نظره اجتماع المثليين، وهو لا يصدق بذلك، لأنه في نظره تصديق بالحال وجعل الحكم المستحيل في نظر المكلف لغو.

أقول: إن كلاً من الفروض التي ذكرها سالم عمّا أورده عليه من الإشكال، وتوضيح ذلك مايلي:

الفرض الأول - فرض شمول الخطاب الأولي للفعل المتجرى به، وفرقه عما مضى في الدليل الأول من فرض إطلاق الخطابات الأولية للفعل

المتجزي به: أن المقصود هناك كان عبارة عن فرض الخطاب الأولي متعلقاً بالمعلوم لا بالواقع، فالخمر الواقعي الذي لم يعلم به ليس حراماً، وإنما الحرام ما علم كونه خمرًا، بينما المقصود هنا فرض الخطاب الأولي شاملاً للواقع ولل فعل المتجزي به. وكان إشكال المحقق الثاني - رحمه الله - على ذلك: أنه يلزم أخذ المتأخر والمتقدم في عرض واحد.

وجوابه: أننا لو ناقشنا في أصل تصوير جامع بين الواقع والفعل المتجزي به كان هذا إشكالا آخر لا يعود إلى لزوم أخذ المتأخر في عرض المتقدم بصله، أما إذا سلمنا بوجود الجامع بينهما ففرض تعلق الخطاب بالجامع لا يرد عليه إشكال أخذ المتأخر في عرض المتقدم، لأن هذا الخطاب منحل إلى جعلين عرضيتين أحدهما: جعل تحريم الخمر الواقعي، والثاني: جعل تحريم الفعل المتجزي به، وليس الجعلان طوليين، غاية ما هناك أن الجعل الأول يحقق موضوع الجعل الثاني. وإذا أردنا أن نتكلم جرياً على لغة الاصحاب من الجعل والفعلية قلنا: إن ما في طول حرمة شرب الخمر الواقعي إنما هو فعلية حرمة الفعل المتجزي به لانفس جعل الحرمة، لأنه أخذ في موضوع حرمة الفعل المتجزي 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، واللذان جُمع بينهما في المقام في عرض واحد إنما هما الجعلان وهما ليسا طوليين، واللذان هما طوليان لم يجمع بينهما في عرض واحد.

ولا يقاس المقام بمسألة أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، أو أخذ عنوان الامتثال فيه، فإن الإشكال المدعى فيها هو لزوم أخذ ما هو متأخر عن الحكم في الحكم، بينما الإشكال المدعى فيما نحن فيه هو لزوم أخذ أمرين طوليين في عرض واحد، وقد عرفت جوابه.

الفرض الثاني - فرض حرمة الفعل المتجزي به بالخصوص، وكان

إشكاله استحالة الوصول إلى المكلف، وهذا الإشكال لا يأتي على الفرض الأول، إذ الحكم فيه كان متعلقاً بالجامع بين الواقع والفعل المتجرى به وهو واصل إلى المكلف، وهذا بخلاف الفرض الثاني الذي يكون الحكم فيه خاصاً بالفعل المتجرى به ولا يلتفت المكلف إلى ذلك، وإلاً أخرج عن عنوان التجري، فلا يصل إليه الخطاب أبداً.

والجواب: إنه يكفي وصوله إلى المكلف بطريقته للعلم الإجمالي في فرض عدم العلم بالواقع، توضيح ذلك: إن التجري - كما مضى - لا يختص بفرض العلم بالواقع، بل يثبت في مطلق موارد تنجز الواقع ولو بغير العلم، والمحقق الثاني - رحمه الله - معترف بذلك، وعليه نقول: لو تنجز الواقع بغير العلم وفرضنا حرمة الفعل المتجرى به، حصل للمكلف العلم الإجمالي بجرمة هذا الفعل إما بعنوانه الأول أو بعنوان كونه متجرى به، وهذا المقدار من الوصول كاف في رفع الإشكال.

نعم لو صيغ الإشكال بصياغة أن هذا الحكم ليس قابلاً لتحريك لمسبوقيته دائماً في نظر المكلف بمحرك آخر فيلغوا، لم يتم الجواب عليه بما ذكرناه، لكن هذا الإشكال لا يختص بهذا الفرض بل هو مشترك الورد بين الفروض الثلاثة.

الفرض الثالث - فرض حرمة المعلوم إضافة إلى حرمة الواقع، وكان إشكاله لزوم اجتماع المثليين، وتوضيح ذلك: أنه لو وجد حكمان ليست لكل منهما جهة افتراق، كما لو تساويا أو كان بينهما عموم مطلق، فإما أن يفرض التأكد في تمام موارد الاجتماع، وهذا عين اتحاد الحكم وعدم تعدده، أو لا يفرض التأكد وهذا يعني اجتماع المثليين وهو محال، أما لو كان بينهما عموم من وجه فليستزم في مادة الاجتماع بالتأكد، وتكفي في تعدد الحكم موارد الافتراق من الجانبين، والنسبة بين الحكيم فيما نحن فيه في نظر القاطع عموم مطلق.

وأجاب السيد الأستاذ على ذلك بوجهين:

الأول - إنه يمكن فرض عدم وصول حرمة الخمر الواقعي إلى المكلف أحياناً مع وصول حرمة معلوم الخمرية إليه .

ويرد عليه : أولاً - إن هذا الفرض غير رافع للإشكال، إذ تبقى شبهة اجتماع المثليين في نظر من وصل إليه الحكمان، إلا أن يلتزم بأن الحكم الثاني مخصوص بمن لم يصل إليه الحكم الأول، فمن يكون عالماً بجرمة شرب الخمر لم يحرم عليه شرب معلوم الخمرية، ومن يكون جاهلاً بذلك فهو أسوأ حالاً من العالم وذلك بجرمة شرب معلوم الخمرية عليه، وهذا غير محتمل .

وثانياً - إن هذا الفرض غير ممكن، إذ المفروض أن حرمة شرب معلوم الخمرية ناشئة من القبح الناشيء من وصول الحكم الواقعي وتنجزه، ومع عدم وصول الحكم الواقعي وتنجزه لا يقبح شرب معلوم الخمرية وبالتالي لا تثبت الحرمة .

الثاني - 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 محله، إذ الموجود في هذا المثال حكمان: أحدهما وجوب الصلاة، والثاني وجوب الوفاء بالنذر، والتنسبة بينهما عموم من وجه فإن الصلاة قد تكون مندورة وقد لا تكون مندورة، كما أن المنذور قد يكون هو الصلاة وقد يكون غيرها . فهذان الجوابان لا يمكن المساعدة عليهما .

نعم في أصل استحالة اجتماع حكيمين متماثلين كلام .

والتحقيق : أنه حتى مع الإلتزام باستحالة ذلك لا يتم ما أفاده المحقق الثاني - رحمه الله - في الفرض الثالث، لا لما ذكره السيد الأستاذ من الجوابين، بل لأن النسبة بين الخمر الواقعي ومعلوم الخمرية عموم من وجه حتى في نظر المكلف، فإنه يعلم أنه ربما يكون شيء معلوم الخمرية ولو عند غير هذا الشخص ولا يكون في الواقع خيراً غاية الأمر أنه يتخيل أن تمام

أفراد معلوم الخمرية عنده داخله في مادة الاجتماع.
الوجه الثاني - مذكوره في (الدراسات) وهو: أن الحرمة المستكشفة من القبح إن فرض اختصاصها بفرض التجري كان ذلك بلا موجب، إذ فرض التجري ليس بأسوء حالاً من فرض المصادفة، وإن فرض شمولها للمورد المصادفة لزم التسلسل، إذ لكل خطاب عصيان، وباعتبار ذلك العصيان يتولد خطاب آخر، وله عصيان ويتولد منه خطاب آخرو... .

والجواب: أن التسلسل المستحيل إنما هو التسلسل الحقيقي، وهو التسلسل في الوجودات الواقعية بأن تكون كل حلقة مرتبطة بحلقة أخرى كما لو فرض إنكار واجب الوجود وقلنا إن كل ممكن معلول لممكن آخر إلى ما لا نهاية له، أما التسلسل المصطلح عليه بعنوان «لا يقف» بمعنى أنه لا يقف ما لم يقف تصور المتصور واعتبار المعتبر 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 يتصور العقل ذلك إلى أن يكلّ (١)، وما نحن فيه من هذا القبيل، أي أن التسلسل فيه ليس حقيقياً، فالعقل إذا التفت إلى أن هذا شرب معلوم الخمرية وهو حرام تحقق قبح آخر وتحددت حرمة ثالثة وهكذا إلى أن يكلّ العقل وينقطع التسلسل.

على أنه لو سلم إشكال التسلسل في المقام التزمنا بالشق الأول وهو اختصاص الحكم بفرض التجري، بدعوى أن المقتضي للحكم وإن كان ثابتاً في فرض المصادفة أيضاً، لكن هناك مانع عن شمول الحكم لفرض المصادفة وهو لزوم التسلسل.

(١) كأنّ هذا المثال جري على مذاق القوم، وأنا هو - رضوان الله عليه - فيرى أن الإمكان وهذه الوجوبات ليست أموراً إعتبارية، بل هي من الأمور الموجودة في لوح الواقع - حسب مصطلحه - وهذا النحو من التسلسل أيضاً لا استحالة فيه.

الوجه الثالث- ماذكر في (الدراسات) مشوشاً وذكره سيّدنا الأستاذ في البحث بلا تشويش وهو: أنّ حرمة التجريّ مسبوقة دائماً- في نظر المكلف- بحكم مولوي وصل إلى المكلف وتنجز عليه فتحقق بذلك موضوع التجري وهذا يعني وجود محرّك مولوي للمكلف في نظره قبل حكم التجري، فإن كفاه ما يراه من المحرك المولوي لم تكن فائدة في الحكم الثاني، وإن لم يكفه ذلك وبنى على العصيان لم يحركه الحكم الثاني أيضاً، فهذا الحكم على كلا التقديرين غير قابل للمحرّكية فيلغو.

والجواب: أنّنا لو افترضنا أنّ تنجز الواقع على المتجريّ كان بغير العلم كان أثر حرمة الفعل المتجريّ به أن الإتيان به يصبح مخالفة قطعية بخلاف فرض عدم حرمة، والتمرد على المولى في فرض القطع بالحكم ولزوم المخالفة القطعية أشدّ من التمرد عليه في فرض الشكّ والاحتمال المنجز، إذن فإنكار تأثير حرمة الفعل المتجريّ به في التحريك غير مقبول.

ولو افترضنا أنّ تنجز الواقع عليه كان بالعلم فسنمنع- أيضاً- عدم تأثير حرمة الفعل المتجريّ به في التحريك، وذلك لأن الحكم الأول صادر من غرض والحكم الثاني صادر من غرض آخر فيحصل التأكد لا محالة في مقام المحرّكية تبعاً لتأكد الغرض، لأن التمرد على المولى والطغيان عليه يختلف شدة وضعفاً باختلاف درجات الأغراض.

والمعنى الصحيح عندنا للتأكد عند اجتماع حكيم هو ما ذكرناه من التأكد في مقام المحرّكية لا اتحادهما في نفس الجعل والاعتبار، بل هما باقيان على ما هما عليه من التعدّد جعلاً وإنشاءً.

هذا تمام الكلام فيما يفترض مانعاً عن تطبيق قاعدة الملازمة في المقام وقد تحصل أنّه لو سلّمنا قاعدة الملازمة في نفسها فلا إشكال في تطبيقها في المقام وإثبات حرمة الفعل المتجريّ به، نعم لنا كلام في أصل صحة القاعدة أو إطلاقها سيأتي في محله- إنشاءً لله..

وبمناسبة المقام: لا بأس بالحديث عن القاعدة الموروثة من الميرزا الشيرازي الكبير- قدس سره- وهي أن الحسن والقبح العقليين 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 لعلته، وهذا هو الدور، إذ من الواضح أن الحكم الذي يفترض معلولاً للحسن والقبح حكم جديد غير الحكم الذي يفترض أن الحسن والقبح وقعا في سلسلة معلولاته فلا دور، فالظاهر أن مدرك هذه القاعدة هو لزوم التسلسل أو لزوم عدم المحركة، وقد عرفت الجواب عن كلا الإشكالين.

وقد يقال لإثبات محذور عدم المحركة: أننا لا نتصور اختلافاً في مراتب الظلم، فلو سلم ذلك أمكن تصوير عدم المحركة 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 اختلافاً في مراتب الظلم فلا محركة- إذن- للحكم الجديد، وهذا بخلاف ما لو كان القبح واقعاً في سلسلة العلل كقبح الغصب- مثلاً- حيث أن الظلم هناك ليس ظلماً للمولى بل هو ظلم لشخص آخر، فأثر الحكم هو أن تصبح المخالفة ظلماً للمولى، والظلم الأول إذا كفى لاستحقاق العقاب- لما يقال مثلاً: من أن ارتكاب القبيح موجب للذم وذم كل شخص بحسبه وذم المولى عقابه- فهذا لا يمنع عن تأثير حكم المولى في المحركة، وذلك لأن الظلم الأول ظلم غير المولى والظلم الثاني ظلم للمولى فهما ظلمان لشخصين، فقد يدعى أن ما افترضناه من عدم قبول الظلم للاشتداد إنما هو بشأن شخص واحد، أما لو كان العمل الواحد ظلماً لشخصين فلا شك أن ظلم شخصين أشد من ظلم شخص واحد.

وهذا البيان لو تمّ فإنما يتمّ بلحاظ التفصيل بين القبح الذي يكون معلولاً للحكم والقبح الذي يكون راجعاً إلى ظلم العباد، ولا يتمّ بلحاظ القبح الذي يقع في سلسلة العلل ولكنه يعتبر ظمناً بشأن المولى كالسجود بعنوان الاستهزاء بالله، أو كما يقال في التشريع، وذلك لأنه - في هذا الفرض - سيكون كلا الظلمين - أيضاً - راجعين لشخص واحد وهو المولى فلا يتصور فيه الاشتداد، فإن كان القبح الأول موجبا لارتداد العبد فهو وإلا فتحريم المولى لا يؤثر شيئاً، هذا بناءً على ما بنوا عليه من أن 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 الخاص ولا يتفرع من قبح الظلم، فقد تنوّهت تمامية الفرق بين سلسلة العلل وسلسلة المعلولات، وذلك لأن القبح الثابت في سلسلة العلل يكون بملاكه الخاص، غير ملاك القبح الذي ينتج عن حكم المولى، فيتأكد القبح بتعدد ملاكه، وهذا بخلاف القبح الذي وقع في سلسلة المعلول فإن هذا القبح مع القبح الذي ينتج عن الحكم الجديد كلاهما بملاك معصية المولى، فيدعى - مثلاً - عدم إمكان التأكد واختلاف المراتب في القبح وملاكه حيناً يكون الملاك واحداً، فالتأكد - إذن - معقول فيما إذا كان القبح واقعاً في سلسلة العلل ولو كان بلحاظ حق المولى 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 ووحده لو تمّ لم يشفع لهذا التفصيل، وذلك لأن قبح ما يرجع إلى مخالفة حق المولى سيكون - دائماً - بملاك واحد، بلافرق بين ما يكون في سلسلة العلل وما يكون في سلسلة المعلولات، فإن ذلك كله بملاك مخالفة احترام المولى وشأنه وجلاله، سواء كان من ناحية المعصية ومخالفة الحكم أو كان من ناحية أخرى كالسجود بعنوان الاستهزاء أو

التشريع كما يقال (١).

فهذا التفصيل - لوتّم - فإنما يتم فقط بلحاظ القبح الذي يكمن في مخالفة حق العباد كالغصب - مثلاً - حيث يقال: إن قاعدة الملازمة تطبق هنا باعتبار إمكانية تأكد القبح باجتماع ملاكين: أحدهما بالنسبة للمولى والآخر بالنسبة لشخص آخر. هذا بناء على تسليم القبح العقلي في سلسلة العلل.

أما لقلنا: إن ما يدرك الناس قبحه في سلسلة العلل كما في الغصب ونحوه ليس قبحه إلا من الأمور العقلانية وليس أمراً واقعياً يدركه العقل فلا يبقى موضوع لقاعدة الملازمة في سلسلة العلل.

إثبات الحرمة بالإجماع:

الدليل الثالث: الإجماع، وذلك بدعوى أننا وإن لم نلاحظ في كلمات المجمعين وقوع حرمة التجري بعنوانها معقداً للإجماع لكننا نستكشف ذلك من إجماعهم على مسألتين:

الأولى - أن من ظن ضيق الوقت وجب عليه البدار، فلو آخر كان أثماً ومستحقاً للعقاب وإن تبين خطأه. فهذا يكشف عن الإجماع على حرمة التجري بدعوى أن هذا الحكم لا يتم إلا بناءً على القول بجرمة التجري. ولكن لا يخفى أنه لم يرد التصريح في كلماتهم جميعاً بكون هذا التأخير معصية، فبعضهم وإن صرح بالمعصية ولكن البعض الآخر اكتفى بذكر استحقاق العقاب من دون ذكر المعصية، فلو تم إجماع فإنما يتم على استحقاق العقاب وهو لا يستلزم حرمة التجري لما سيأتي - إنشاء الله - من كون التجري

(١) سيأتي مثلاً - إنشاء الله - أن للمولى حقين: حق تحصيل الغرض وحق الاحترام، ولا يرجعان إلى حق واحد.

قبيحاً وموجباً لاستحقاق العقاب وإن لم نقل بجرمته .

والثانية - إن من سافر سفرًا مظنون الضرر وجب عليه الإتمام وإن تبين له الخلاف لأن سفره سفر معصية ، فهنا - أيضاً - يقال : إن هذا لا يتم إلا بناءً على حرمة التجري .

والاستدلال على حرمة التجري بالإجماع وكذلك بما سيأتي - إنشاءً لله - من الدليل الرابع وهو الأخبار واضحة عند من لم يقل فيما مضى من الدليل الثاني بثبوت محذور في تحريم التجري ، أما بناءً على ثبوت المحذور في ذلك فقد يشكل الأمر هنا لتأتي نفس المحذور .

وتفصلي المحقق الثاني - رحمه الله - عن ذلك بجعل متعلق الحرمة عنواناً آخر غير التجري يلزم تمام موارد التجري وهو قصد السوء المبرز بالفعل .

وهذا التفصلي صحيح بناءً على كون محذور حرمة التجري عبارة عما مضى عن المحقق الثاني - قدس سره - إذ إن ذاك المحذور يرتفع بما صنعه من تغيير العنوان ، فإن محذوره في فرض تحريم التجري بحكم جديد يشمل فرض المصادفة كان عبارة عن لزوم اجتماع المثليين في نظر المكلف ، وهذا يرتفع بفرض أن مصب الحكم الجديد إنما هو قصد السوء المبرز بالفعل لأنفس الفعل .

أما بناءً على مبنى السيد الأستاذ من ثبوت محذور عدم المحركة فلا يتم هذا التفصلي ، لأن إشكال عدم المحركة لو تم جرى في المقام أيضاً ، إذ يقال : إن من يوجد تحريم الفعل في نفسه داعياً إلى الترك لا حاجة في تحريكه إلى تحريم قصد السوء المبرز بالفعل ، ومن لا يرتدع بما قطع من حرمة الفعل لا يرتدع أيضاً بجرمة القصد .

لا يقال : إن تحريم الفعل غير كاف في الردع عن القصد ، لإمكان صدور القصد مطلقاً أو ببعض مراتبه بسبب داع يدعو إلى إيجاد الشوق والقصد في نفسه .

فإنه يقال: إنه قد حقق في محله عدم إمكان انقذاح القصد إلا بملاك في المقصود (١).

وعلى أي حال فالكلام هنا يقع في جهتين:
الأولى- في أصل اثبات حرمة التجري بالإجماع.
الثانية- في نفس المسألتين اللتين أشير إليهما في المقام.
أما الجهة الأولى- فالتحقيق عدم تمامية الاستدلال على حرمة التجري بالإجماع إذ يرد عليه:
أولاً- عدم حجّة الإجماع المنقول.

وثانياً- ثبوت المخالف على ما ذكره الشيخ الأعظم- رحمه الله-.
وثالثاً- إن المسألة عقلية- كما أفاد الشيخ الأعظم- رحمه الله- ولا أقصد بعقلية المسألة أن عنوان المسألة عقلي حتى يرد عليه ما أفاده المحقق الثائبي- قدس سره- من أن عنوان المسألة بالنحو الذي حررناه (وهو حرمة التجري 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 لا بد أن يكون كاشفاً عن دليل شرعي حتى يركن إليه، أما لو كان مستنده العقل فنحن نرجع إلى عقولنا لنرى هل تحكم بذلك أولاً (٢)؟.

(١) ولو سلم إمكان انقذاح القصد بملاك في القصد فن الواضح عدم إمكان اجتماعه مع الردع الفعلي عن المقصود فلو كفاه التهي عن المقصود في الردع عنه لم تعد حاجة إلى الردع عن القصد.

(٢) لعل المقصود من هذا الكلام مجرد توجيه الكلام للشيخ الأعظم- رحمه الله- الذي ذكر عقلية المسألة، وإلا فن الواضح أن الأولى الإشكال بمدركية الإجماع وأحتمال مدركيته من دون فرق بين أن يكون مدركه حكم العقل أو غيره.

ورابعاً- إن من المحتمل أن يكون نفس السفر المظنون الخطر ونفس التأخر مع ظن الضيق حراماً في نظر المجمعين بقطع النظر عن مسألة التجري. وهذا الإشكال الرابع بالنسبة لمسألة السفر المظنون الخطر واضح. وأما بالنسبة لمسألة ظن الضيق فقد يقال بعدم تماميته، وذلك بناءً على أمرين:
الأول: البناء على عصمة الإجماع عن الخطأ عند من يرى حجتيته.
والثاني: ما سيأتي منا- إنشاء الله- من أن حرمة التأخير بما هو عند ظن الضيق غير محتمل فقهيّاً.

والنتيجة 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 ظن الضيق بأن يقال: إن من المحتمل أن يكون بعض الفقهاء قد حكم بالإثم بالتأخير بلحاظ التجري، والبعض الآخر حكم به بلحاظ دعوى الحرمة المستقلة، فلم يتحقق الإجماع على أمر خطأ، وإن كان كل واحد من الأمرين خطأ.
وأما الجهة الثانية- فالكلام تارة يقع في المسألة الأولى وأخرى في المسألة الثانية.

أما المسألة الأولى- وهي البدار عند ضيق الوقت فإن قلنا: إن الظن بضيق الوقت له موضوعية في المقام، بأن يحرم التأخير عندئذ حرمة نفسية بغض النظر عن تنجز 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، وتأخيرها مع احتمال ضيق الوقت مخالفة احتمالية فلا يحق له ذلك (١)، أما استحقاقه للعقاب وعدمه فهو متفرع على ما سيأتي- إنشاء الله-

(١) قديقال: إن استصحاب بقاء الوقت يجوز له التأخير. وأجاب أستاذنا الشهيد

رحمه الله. على ذلك : بأن هذا الاستصحاب إن احتمل أنه سينكشف له خلافه في الزمان الثاني لدى التأخير لم يكن موجباً لجواز تأخيرها، إذ الواجب بحكم العقل هو تحصيل الامتثال إما واقعاً أو تعبدياً، وهو ليس عالمياً بأنه لو أخر صلاته كانت صلاته في الزمان الثاني امتثالاً واقعياً أو تعبدياً للأمر بالصلاة في الوقت، والاستصحاب لو كان معذراً فإنما هو معذر بوجوده في زمان التأخير، بينما هو غير واثق بثبوت الاستصحاب في زمان التأخير، وأما إذا علم بأن هذا الاستصحاب سيقبَل له ثابتاً إلى آخر الصلاة في الزمان الثاني فأيضاً هذا الاستصحاب ليس مجوّزاً للتأخير وترك الصلاة فعلاً، وذلك لأن هذا الاستصحاب في طول هذا الترك وفي الرتبة المتأخرة عنه، فلا يكون مجوّزاً لهذا الترك الذي هو مخالفة احتمالية والذي هو المحقق لموضوع الاستصحاب، وبكلمة أخرى: إن الترك سابق رتبة على الاستصحاب، ولا يوجد في الرتبة السابقة على الاستصحاب مؤثر مجوّز بالنسبة للترك .

أقول: قد ينقض على هذا الكلام من أخر صلاته إلى أن لم يبق من الوقت إلا بمقدار تحصيل الطهارة والصلاة، وكان متطهراً بالطهارة الاستصحابية، ولا شك أنه يجوز له أن يصلي بتلك الطهارة الاستصحابية المستمرة إلى آخر الصلاة من دون أن يتوضأ، بينما ترك الوضوء هنا يؤدي إلى المخالفة الاحتمالية، والاستصحاب إنما يجري في طول ترك الوضوء.

وقد يجاب على هذا النقض بأن ترك الوضوء في هذا المثال ليس بنفسه مخالفة للأمر النفسي، وإنما 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 فما نحن فيه يكون الترك المحقّق لموضوع الاستصحاب بنفسه مخالفة احتمالية، فلا يمكن للاستصحاب أن يؤمّن من ناحيته.

ويمكن الردّ على هذا الجواب: بأن ترك المقدمة المؤدّي إلى فوات ذي المقدمة بنفسه شروع في مخالفة أمر ذي المقدمة. فيكون ترك الوضوء مخالفة احتمالية، فلا فرق بين مانحن فيه وبين هذا المثال.

ويمكن إبطال هذا الردّ - بناءً على أن المقصود من الأمن أو التجويز الذي يدعى تأخره رتبة عن الترك هو رفع الحرمة الشرعية - بأن ترك المقدمة غير متصف بالحرمة الشرعية حتى نفتش عن رفعها، بينما ترك الصلاة مع فرض ضيق الوقت مصداق للحرام الشرعي.

→ وعلى أي حال فأستاذنا الشهيد - رحمه الله - عدل بعد ذلك عما أفاده هنا من أن الاستصحاب بما أنه في طول الترك فلا يجوز الترك ولا يوجد مؤمن بالنسبة للترك الذي هو في الرتبة السابقة على الاستصحاب، ولم أسمع منه السبب في هذا العدول.

ولكن الحق على أي حال: أنه لا مانع عن التأخير اعتماداً على الاستصحاب إذا كان يعلم بأنه سوف لا يظهر له خلافه في الزمان الثاني، وذلك لأننا نسأل: هل النظر في الإشكال 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 الضيق - أوقل: إن حبه لجامع الأفراد الطولية يستلزم بعد انحصار الجامع في الفرد الأخير حبّ ذلك الفرد؟ أو النظر في الإشكال في المقام إلى المنع العقلي عن هذا الترك باعتباره تركاً للمصداق الذي انحصر الامتثال فيه بعد فوات باقي الأفراد؟.

فإن كان النظر في الإشكال إلى الحرمة الشرعية للترك فن الواضح أن الحرمة الشرعية للترك موضوعها انحصار الجامع في هذا الفرد كي يتعلق الحب بهذا الفرد بالخصوص ويحرم تركه، ونحن نستصحب عدم ذلك، ولا نقصد بالاستصحاب استصحاب بقاء الوقت في الزمان الثاني كي يقال: إن هذا فرع الترك في الزمان الأول، بل نقصد به استصحاب عدم كون الصلاة في الزمان الأول هي الفرد المنحصر وكونها واجباً تعيينياً.

وإن كان النظر في الإشكال إلى المنع العقلي عن هذا الترك باعتباره تركاً للمصداق الذي انحصر الامتثال فيه، فهذا المنع إنما يرفع بالحصول على مصداق آخر للامتثال، وهو إنما يكون باستصحاب بقاء الوقت في الزمان الثاني، وهذا الاستصحاب هو فرع الترك في الزمان الأول ولكن المؤمن العقلي ليس هو فعلية الاستصحاب بأن يترك الصلاة في الزمان الأول حتى يتم الاستصحاب بلحاظ الزمان الثاني حتى يكون مؤمناً (كي يرد عليه: أن الاستصحاب الذي هو في طول الترك لا يؤمن عن الترك) وإنما المؤمن العقلي هو (ثبوت الاستصحاب على تقدير الترك) فإنّ الذي يهتم العقل هو تحصيل الجامع بين الامتثال الواقعي والظاهري، فإذا عرف العقل أن الترك في الزمان الأول سوف لا يحرمه عن هذا الجمع لأن الترك بنفسه يحقق موضوع الاستصحاب المثبت للامتثال الظاهري فلا مانع 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 هو الذي يحكم العقل بالأمن على أساسه.

في بحث استحقاق المتجرّي للعقاب وعدمه.

وذهب السيّد الأستاذ على ما في (الدراسات) إلى أنّ التأخير مع الظنّ بضيق الوقت حرام في نفسه مستدلاً بصحیحة الحلبي الواردة في الظهريّن في «رجل نسي الأولى والعصر جميعاً ثم ذكر ذلك عند غروب الشمس فقال: إن كان في وقت لا يخاف فوت إحداهما فليصل الظهر ثم ليصل العصر وإن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر ولا يؤخرها فتفوته فيكون قد فاتتاه جميعاً، ولكن يصلّي العصر فيما قد بقي من وقتها، ثم ليصل 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 الشوط في تأخير الواجب مستلزماً لفواته عادة اذ لا يحصل العدم بضيق الوقت عادة إلّا بعد انتهائه فعدم تعقل العرف لإيجاب شيء مع الترخيص في تركه ترخيصاً شاملاً لكل الموارد إلّا ما شدّ يجعل دليل الاستصحاب منصرفاً عن مثل المورد، أو يجعل دليل الوجوب معارضاً لدليل الاستصحاب ومقدماً عليه، إذ يرى تقديم الاستصحاب على دليل الوجوب نفيّاً لأصل الوجوب، بينا تقديم الوجوب على الاستصحاب ليس إلّا تخصيصاً لإطلاق دليل الاستصحاب.

وهذا الوجه أيضاً قابل للمناقشة، وذلك لأن الترخيص الذي دل عليه الاستصحاب لو كان شاملاً لغالبية دواعي التأخير إلّا ما شدّ لكان من المحتمل دعوى كون ذلك منافياً عرفاً لتحريم التأخير عن الوقت واقعاً، ولكن الأمر ليس كذلك، لأن هذا الترخيص الذي ينتهي بانتهاء أمد الشك لا يرخّص في دواعي التأخير التي تدعو إلى التأخير إلى ما بعد أمد الشك، أي التأخير إلى زمان القطع بانتهاء الوقت، ويكفي هذا فائدة عرفية للإلزام الواقعي بحيث لا يترى تناف بينه وبين الترخيص الظاهري.

(١) الحديث وارد في الوسائل ج ٣، ب ٤، من المواقيت، ح ١٨، ووارد في التهذيب ج ٢، ح ١٠٧٤، وسند الحديث ليس نقياً، فإنه قد رواه الشيخ - رحمه الله - بسنده عن الحسين بن سعيد عن ابن سنان عن ابن مسكان عن الحلبي، وابن سنان مردد بين عبد الله بن سنان وهو ثقة ومحمد بن سنان الذي لم تثبت وثاقته، وقد روى الحسين بن سعيد عنها، وورد بعض الأحاديث عن الحسين بن سعيد عن محمد بن سنان عن ابن مسكان، فقد ←

أقول: إن ما أفاده في المقام مشكل ثبوتاً وإثباتاً:

أما من حيث الثبوت فيرد عليه:

أولاً- إن ما فرضه إشكالاً على تطبيق قاعدة الملازمة من محذور عدم قابلية التحرك لو تم، يرد هنا أيضاً، فن لا يتحرك نحو البدار بتنجز الواقع عليه لا يحركه الأمر به أيضاً، ومن يتحرك نحوه بتنجز الواقع عليه يكفيه ذلك (١).

وثانياً- إن كون البدار عند ظن الضيق واجباً مستقلاً وبغض النظر عن وجوب الصلاة في الوقت بعيد جداً، فإن هذا الوجوب إن فرض اختصاصه بالظان بضيق الوقت لزم كون حال الظان بالضيق أسوء من حال العالم به، فن أخرها مع العلم بالضيق وأدى ذلك إلى فوات الصلاة في الوقت صدرت منه معصية واحدة، ولكن من أخرها مع الظن بالضيق وأدى ذلك إلى فوات الصلاة في الوقت فقد عصى معصيتين، وهذا- كما ترى- غير محتمل فقهياً.

وإن فرض ثبوت هذا الوجوب النفسي حتى مع العلم بالضيق، لزم الفرق بين من أخر عالماً بالضيق ومن أخر عمداً بنحو لم يحصل له العلم بالضيق، كما لو نام قبل ضيق الوقت عالماً بأنه لا ينتبه من النوم إلا بعد فوات الوقت، فيكون حال العالم أسوء من حال هذا الشخص وأن لا يكونا متساويين، رغم أن الثاني أيضاً ترك الصلاة عمداً، وهذا أيضاً غير محتمل فقهياً.

وإن فرض ثبوت هذا الوجوب النفسي بعنوان يشمل حتى مثل من نام

يكون حديثنا من هذا القبيل ولعل رواية الحسين بن سعيد عن محمد بن سنان أكثر من روايته عن عبد الله بن سنان كما أن روايته عنه أنسب من حيث الطبقة من روايته عن عبد الله، وإن شوه قليلاً روايته عن عبد الله.

(١) لو فرض الوجوب النفسي للبدار مختصاً بفرض الظن بالفوت دون العلم به لم يرد هذا الإشكال فانه لولا الوجوب النفسي للبدار لم يكن يتنجز عليه البدار بناءً على ماضى متا من بيان جريان استصحاب الوقت عند الشك في الضيق.

متعمداً يلزم أن يكون تارك الصلاة عمداً في الوقت عاصياً للحكمين دائماً: أحدهما وجوب الإتيان بها في الوقت، والثاني وجوب مستقل عن الوجوب الأول يستلزم عصيان الأول عصيانه دائماً، وهذا أيضاً غير محتمل فقهياً. وأما من حيث الإثبات فدلالة الحديث على الوجوب المستقل للبدار عند خوف الفوات ممنوعة لوجهين:

الأول- إن المفهوم من السياق الكامل للحديث سؤالاً وجواباً هو أن الإتيان بالصلاة بعد أن ذكرها قليل غروب الشمس كان مفروغاً عنه، وإنما الكلام في أن أتيهما تقدم هل صلاة الظهر أو صلاة العصر؟ فبين الإمام عليه السلام أن الترتيب السابق قد سقط وأنه يقدم العصر على الظهر، فلوفرز دلالة الرواية على أمر نفسي فإنما تدل على الأمر النفسي بتقديم العصر على الظهر، لا بالبدار.

الثاني- إن ما ورد في الحديث من التعليل بقوله: (فتفوته فيكون قد فاتتاه جميعاً) كالصريح في أن سقوط الترتيب وتقديم العصر يكون لأجل التحفظ على الحكم الأول وعدم فوات كلتا الصلاتين، لأنه حكم نفسي جديد. وكان الأولى به أن يستدل على مقصوده بذيل الرواية وهو قوله: (ثم ليصل الأولى بعد ذلك على أثرها) حيث أن هذا أمر بالبدار عند خوف الفوت، وإن كان يرد- أيضاً- على الاستدلال بذلك: أنه لا يتعين كونه أمراً بالبدار على نحو وجوب مستقل، بل يحتمل أن يكون بملاك التحفظ على الواقع الأولي وهو أيقاع الصلاة في الوقت، بل هو الظاهر منه.

وأما المسألة الثانية- وهي السفر المظنون الضرر فتحقيق الكلام في ذلك: أن الضرر المترقب في السفر على ثلاثة أقسام:

الأول- أن يكون ضرراً تافهاً لا يحرم اقتحامه، وفي هذا الفرض: لا إشكال في إباحة السفر وكون الصلاة قصراً.

الثاني- أن يكون الضرر بالغاً مرتبة الحرمة وعندئذ فإن لم نقل بأن الظن

أمانة عليه لم يلزم التحرز في غير فرض العلم وجرت البراءة، وإن قلنا: إن الظن أمانة عليه ببناء العقلاء كما قال جماعة بذلك، بل وبأمانية الاحتمال عليه أيضاً بنكته أن الضرر لا يحصل العلم به غالباً قبل تحققه، فقصر الصلاة وتماها في سفر ظن باستلزامه للضرر ثم انكشف خلافه يتفرعان على تشخيص: أن موضوع التمام هل هو المعصية بمعنى مخالفة الواقع وإن لم يكن منجزاً، أو مخالفة الواقع المنجز، أو بمعنى مخالفة المنجز وإن لم يكن واقعاً، أو بمعنى مخالفة أحدهما أي الواقع وإن لم يكن منجزاً، والمنجز وإن لم يكن واقعاً؟ فعلى الأولين: يجب القصر، وعلى الأخيرين: يجب التمام. والظاهر أن موضوع التمام هو مخالفة الواقع المنجز، إذن فالحكم في المقام هو القصر.

الثالث- أن يبلغ الضرر إلى مستوى أوجب الشارع نفس التحفظ عنه، كما لو كان في السفر خوف هلاك النفس، وعندئذ لا إشكال في تمامية صلاته وإن تبين الخلاف، لأن الدخول فيما يخاف فيه الضرر خلاف التحفظ الواجب، فسفره معصية.

إثبات الحرمة بالأخبار:

الدليل الرابع: الأخبار الدالة على العقاب. أفاد الشيخ الأعظم- قدس سره- أن تلك الأخبار واردة فيما لو كان التجري على المعصية بالقصد إلى المعصية. ويقصد بذلك أن الأخبار واردة في موارد الشبهة الموضوعية بأن يكون أصل حرمة ارتكاب الأمر الفلاني ثابتاً في الواقع، فهو معصية واقعاً وقد قصد لها العبد، دون ما إذا كان الأمر على نحو الشبهة الحكمية.

وغاية ما يمكن دعوى دلالة تلك الأخبار عليه هو: ثبوت العقاب، وهو غير مستلزم للحرمة بناءً على ما سيأتي- إنشاء الله- 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 المدعى دلالته على العقاب أخبار أخرى تدعى دلالته على نفي العقاب، وهاتان الطائفتان ادّعي في بعض حواشي الرسائل (١) إمكان تواترهما، وقد وقع الكلام في وجه الجمع بينهما، فقد جمع في (الدراسات) بينهما بحمل الطائفة الأولى على قصد المعصية المبرز في الخارج بفعل من الأفعال بدون أن يرتدع العبد عن ذلك في الأثناء باختياره، وحمل الطائفة الثانية على القصد الذي ليس كذلك بقريئة التبوي: «إذ التقى 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 الارتداد باختياره، فتخصص به الطائفة الثانية، فتقلب النسبة بين الطائفتين إلى العموم المطلق، وتخصص الأولى بالثانية.

ويرد عليه - بغض النظر عن بطلان انقلاب النسبة -: أن افتراض كون هذا الحديث نصاً في القصد المبرز بالفعل إن كان بلحاظ التعليل فالتعليل الوارد في الحديث إنما هو تعليل بإرادة القتل، والمراد منها إما قصد القتل أو محاولة القتل بالالتقاء بالسيف ونحوه، فعلى 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 بغض النظر عن حرمة القتل، وذلك كحرمة سب المؤمن.

وإن كان افتراض نصوصية الحديث في القصد المبرز بالفعل بلحاظ

(١) بحر الفوائد في شرح الفرائد للمحقق الآشتياني ص ٢٦.

مورد الحديث قلنا- بغض النظر عما عرفت من أن ما في الحديث هو العقاب على محاولة القتل لا على قصده-: إن مورد الحديث هو مقارنة القصد لفعل حرام واقعي وهو الالتقاء بالسيف وإبرازه به، لا إبرازه بفعل غير محرم في نفسه، فالحديث ليس نصاً بمورده في القصد المبرز بفعل غير محرم، ويقبل التخصيص بخصوص القصد المبرز بفعل محرم.

نعم لكل من الطائفتين قدر متيقن من الخارج فالقدر المتيقن من الطائفة الأولى فرض الإبراز، والقدر المتيقن من الطائفة الثانية فرض عدم الإبراز، لكن وجود القدر المتيقن من الخارج لا يكفي للجمع. ثم إن غالب الأخبار من كل من الطائفتين لا يدل على المدعى^١، وفي البحث عن ذلك طول وخروج عما يناسب المقام، فلنتكلم على فرض تسليم وجود ما تتم دلالته في كل من الطائفتين، فنقول:

إن التحقيق في مقام الجمع حمل الطائفة الأولى على استحقاق العقاب والثانية على نفي فعليته، لنصوصية كل منهما فيما حملناها عليه، فنص كل منهما قرينة لصرف الأخرى 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 جزءان تحليليان لفاد الأمر والنهي، فلم يكن العرف مساعداً على هذا الجمع، وهذا بخلاف ما نحن فيه.

هذا بغض النظر عن أن الطائفة الأولى لودلت على العقاب فجعلها أو كلها لا تدل بذاتها على أكثر من استحقاق العقاب كقوله: «نية الكافر شر من عمله» وقوله: «للدخل إثمَان: إثم الدخول وإثم الرضا» وأن الطائفة الثانية لودلت على نفي العقاب فجعلها أو كلها لا تدل بذاتها على أكثر من نفي فعلية العقاب، كما ورد من أن الله تعالى جعل لآدم عليه السلام أن لا يكتب على ولده ما نوا ما لم يفعلوه. بل نقول في هذا الحديث: إنه لو كان عدم العقاب

لعدم الاستحقاق لم يكن ذلك امتناناً على آدم - عليه السلام - فهو يدل على الاستحقاق (١).

(١) لعل تفصيل البحث عن مدى دلالة الروايات على العقاب وأنفيه على الفعل المتجرى به أوعلى النية أنسب بما عقد له أستاذنا الشهيد - رحمه الله - المقام الثالث من البحث - وهو ماسيأتي من البحث عن استحقاق المتجرى للعقاب - ولكن بما أن كلامه - رضوان الله عليه - هنا انحرف إلى مسألة دلالة الروايات على العقاب لأبأس بأن نذكر هنا شيئاً من التفصيل حول ذلك ، ولنبدأ في البحث من نقطة الروايات النافية للعقاب ، ومصعبها كما يظهر من مراجعتها إنما هو ذات النية غير المنتهية إلى فعل الحرام ، ولا تشمل ما نحن فيه من الفعل المتجرى به وهي روايات عديدة من قبيل :

١ - ما عن زرارة (بسنده فيه علي بن حديد) عن أحدهما عليهما السلام قال : إن الله تبارك وتعالى جعل لآدم في ذريته أن من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة ، ومن هم بحسنة وعملها كتبت له عشرًا ، ومن هم بسيئة لم تكتب عليه ومن هم بها وعملها كتبت عليه سيئة (١).

٢ - ما عن أبي بصير بسند تام عن أبي عبد الله (ع) قال : إن المؤمن ليهم بالحسنة ولا يعمل بها فتكتب له حسنة وإن هو عملها كتبت له عشر حسنات ، وإن المؤمن ليهم بالسيئة أن يعملها فلا يعملها فلا تكتب عليه (٢).

٣ - ما عن بكير بسند تام عن أبي عبد الله (ع) أو أبي جعفر (ع) قال : إن آدم (ع) قال : يارب سلطت علي الشيطان وأجريتني متي مجرى الدم فاجعل لي شيئاً . فقال : يا آدم جعلت لك أن من هم من ذريتك بسيئة لم تكتب عليه ، فإن عملها كتبت عليه سيئة ، ومن هم بحسنة فإن لم يعملها كتبت له حسنة وإن هو عملها كتبت له عشرًا ، قال : يارب زدني قال : جعلت لك أن من عمل منهم سيئة ثم استغفر غفرت له قال : يارب زدني ، قال : جعلت لهم التوبة أو بسطت لهم التوبة حتى تبلغ النفس هذه ، قال : يارب حسبي (٣).

٤ - ما عن جميل بن دراج بسند تام عن أبي عبد الله (ع) قال : إذا هم العبد بالسيئة

(١) الوسائل / ج ١ / الباب ٦ / مقدمة العبادات / الحديث ٦ / ص ٣٦ .

(٢) المصدر نفسه / الحديث ٧ / الصفحة ٣٦ .

(٣) المصدر السابق ورد فيه قسم منه / الحديث ٨ / الصفحة ٣٧ . وفي الجزء ١١ / ب ٩٣ من جهاد النفس / الحديث ١ / الصفحة ٣٦٩ / في مجموع المتن والتعليق .

لم تكتب عليه، وإذا هم بحسنة كتبت له (١).

٥ - ماعن حزة بن حمران بسند ضعيف بمحمد بن موسى بن المتوكل وعلي بن الحسين السعد آبادي اللذين لم يرد نص على توثيقهما، عن أبي عبدالله (ع) قال: من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة، فإن عملها كتبت له عشرًا، ويضاعف الله لمن يشاء إلى سبعمائة، ومن هم بسيئة فلم يعملها لم تكتب عليه حتى يعملها، فإن لم يعملها كتبت له حسنة وإن عملها أجلّ تسع ساعات فإن تاب وندم عليها لم يكتب عليه. وإن لم يتب ولم يندم عليها كتبت عليه سيئة (٢).

٦ - ماعن مسعدة بن صدقة - ولم يثبت توثيقه - عن جعفر بن محمد (ع) قال: لو كانت القبيات من أهل الفسق يؤخذ بها إذن لأخذ كل من نوى الزنا بالزنا، وكل من نوى السرقة بالسرقة، وكل من نوى القتل بالقتل، ولكن الله عدل كريم ليس الجور من شأنه، ولكنه يثيب على نيات الخير أهلها وإضمارهم عليها، ولا يؤاخذ أهل الفسق حتى يفعلوا (٣).

والكلام تارة يقع عن حدود دلالة هذه الروايات وأنها هل تشمل مانحن فيه أولاً؟ وأخرى عما قد يقال بمعارضته لها، كي نعرف أنها هل تعارضها أولاً؟ وهل تدل على المقصود فيما نحن فيه من العقاب على التجري أولاً؟ وثالثة في أنه بعد فرض تمامية كلتا الطائفتين سنداً ودلالة ما هو مقتضى الجمع بينهما؟ ورابعة في أن دليل الحجية هل يشمل روايات من هذا القبيل مما يحكى عن العقاب وجوداً وعدمًا دون أن يكشف عن حكم شرعي، أو أن حالها حال الروايات الحاكية عن موضوعات تكوينية كعدد السماوات والأرض والنجوم مثلاً؟ فهذه أمور أربعة:

الأمر الأول - في معرفة حدود دلالة روايات نفي العقاب فنقول:

أولاً - إن مفاد هذه الروايات إنما هو نفي العقاب على النية لأعلى الفعل المتجري به. لا يقال: إن مقتضى إطلاق دليل نفي العقاب مالم يأت بالسبيته - كما هولسان هذه الروايات - هو نفي العقاب مطلقاً، سواء صدر منه فعل متجري به أو لم 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 أتى بتلك السيئة المنوية، والمفروض في مورد التجري أنه لم يأت بها. فإنه يقال: إن الإطلاق في نفي العقاب في هذه الروايات حيثي، سنخ الإطلاق في إباحة المباحات، فكما أن دليل إباحة الجبن مثلاً إنما يدل على إباحة الجبن من حيث هو جبن، فلا يدل بإطلاقه على إباحته عند ما يكون مغضوباً مثلاً، كذلك فيما نحن فيه تدل هذه الروايات على عدم العقاب بمجرد أن هم بالمعصية أما الوفاً فعلاً كان يعتقد المعصية المطلوبة فأخطأ ظنّه فهذه حيثية أخرى غير منظور إليها في هذه الروايات.

ولو غرضنا النظر عن كون الإطلاق حيثياً قلنا: إن هذه الروايات إنما دلّت على أن السيئة التي نواها ولم يفعلها لا تكتب عليه، أما الفعل المتجرى به فهو سيئة أخرى غير داخلة في منطق الروايات، كما هو واضح.

ومن هنا يفتح باب للاستشكال في دلالة هذه الروايات على نفي العقاب على السيئة، وذلك بأن يقال: إن لسان هذه الروايات هولسان أن السيئة المنوية لا تسجل على العبد بمجرد التّية، وهذا الأنيافى تسجيل نفس التّية عليه.

إلا أن هذا الإشكال غير عرفي، فإن المفهوم عرفاً من هذه الروايات بمناسبة جواز الامتنان هو نفي العقاب على المنوي والتّية معاً.

وثانياً - إن هذه الروايات هل تنفي استحقاق العقاب أو فعليته؟ الصحيح أنه لا يستفاد منها أكثر من نفي فعلية العقاب، بل قد يستفاد من جواز الامتنان ثبوت الاستحقاق، إذ لو لا الاستحقاق لما كان هناك مورد للامتنان خصوصاً في الروايات التي عبرت بتعبير (جعل لآدم) فإنها صريحة في الامتنان.

نعم قد تدل الرواية الأخيرة على نفي الاستحقاق حيث جاء فيها التعبير (أن الله عدل كريم ليس الجور من شأنه) إلا أن هذه الرواية بعد أن كانت تتكلم عن نفي الجور إذن ليس جَوْهاً جوازاً للامتنان، وحينئذ يمكن حلها أو حمل هذا المقطع منها على نفي العقاب على المنوي فحسب دون التّية، على أن سندها ضعيف بمسعدة بن صدقة الذي لا دليل على وثاقته عدا وروده في أسانيد كامل الزيارات وهذا الدليل غير مقبول عندنا.

إن قلت: لا بد أن نستفيد من هذه الروايات نفي الاستحقاق لأن الأخبار القطعي عن نفي العقاب رغم الاستحقاق يغري العبد ويورطه فيما يوجب استحقاق العقاب، وهذا لا يليق بشأن المعصومين عليهم السلام. إذن فحينما يخبرون عن عدم العقاب على شيء يكشف ذلك عن عدم استحقاق العقاب عليه، ولذا لودل دليل على نفي العقاب على مشكوك الحرمة كان

→ ذلك دليلاً على البراءة الشرعية والترخيص الشرعي، ولودل دليل على نفي العقاب على عمل كشرب التبن مثلاً كان ذلك دليلاً على الإباحة الواقعية.

قلت: إن نفي العقاب على التنية المنفصلة عن الفعل لا يغري العبد ولا يحفزها إلى التنية، لأن الناي يهدف الوصول إلى الفعل المنوي لا إلى التنية بذاتها، ولا يعقل افتراض أن الناي يني حين التنية على الاقتصار على التنية دون الفعل فالإخبار عن عدم العقاب على التنية ليس أثره تحفيز العبد على نية الشر، بل أثره تحفيز من نوى الشر على تركه، إذ هو يعلم أنه لو تركه لما عوقب على نيته، وهذا شبيهه بالإخبار عن عدم العقاب على الصغائر عند اجتناب الكبائر في قوله تعالى (إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ) (١) حيث لا يغري الناس إلى ارتكاب الصغائر بقدر ما يدفعهم إلى ترك الكبائر إذ إن من يرتكب الصغيرة لا يستطيع أن يشق من نفسه بأنه سوف لن يبتلي بالكبيرة كي يعلم بتنجز عدم العقاب.

هذا، وقد يقال: إننا نعلم بعدم استحقاق العقاب على التنية سواء دلت هذه الروايات على نفي الاستحقاق أولاً، ولذلك قد صرح المحققون في المقام بأن سوء السرية مالم يبرز بمبرز لا عقاب عليه، وإنما وقع الخلاف بينهم في استحقاق العقاب وعدمه عند ما يبرز سوء السرية في ثوب التجري. إلا أن الصحيح هو أن التنية أمر زائد على سوء السرية، فسوء السرية محضاً يوجب استحقاق اللوم فحسب، أما التنية وهم العبد بالمعصية فهي لون من ألوان هتك المولى بلا إشكال، وهذا موجب عقلاً لاستحقاق العقاب.

الأمر الثاني - فيما قديع معارضته لروايات نفي العقاب على التنية من قبيل:

١ - بعض الآيات كقوله تعالى: (إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (٢) إلا أن هذه الآية لودلت على ما يخالف تلك الروايات فإنما تدل بالإطلاق في كلمة (ما في أنفسكم)، ولكن دلالتها - حتى بالإطلاق - ممنوعة عندنا إذ لم تدل الآية على أكثر من فعلية الحساب دون فعلية العقاب، نعم لو فرض أن تلك الروايات كانت تنفي الاستحقاق أيضاً فن المعقول ←

(١) النساء/ الآية ٣١.

(٢) سورة البقرة/ الآية ٢٨٤.

أن يقال: إن فعلية الحساب دليل على استحقاق العقاب فيقع التعارض مثلاً.
وقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (١).

ولعل من الواضح أنه لا ينبغي الجمود في فهم هذه الآية على المعنى اللفظي البحت لقوله (الَّذِينَ يُجِبُونَ... الخ) بل الظاهر أن المقصود بهذا العنوان هو الإشارة إلى الذين يشيعون الفاحشة عن حب لإشاعتها لا عن مجرد اللامبالاة كما يناسب ذلك قصة الإفك على زوجة النبي (ص) أوأم ولده والتي وردت هذه الآية في سياقها.

على أنه حتى لو جمدنا على حاق اللفظ فالآية إنها دلت على العقاب على حب شياع الفاحشة، وهذا لا يستلزم العقاب على التية أو الفعل المتجرى به الصادر من الإنسان بتسويل الشهوات النفسية، فكم فرق بين من يحاول معصية طلباً للذة نفسية، وبين من يحب أصل صدور المعصية وتحققها ولوم الآخرين، فثلاً: تارة يحاول إشاعة فاحشة ماعلى أساس ميل النفس إلى التكلم عن واقعة تجلب النظر مثلاً، وأخرى يحب أصل شياع الفاحشة ولوم من قبل الآخرين، ومن الواضح أن الثاني أشد حالاً من الأول ولا يمكن التعدي من الثاني - لودلة دليل على عقابه - إلى الأول.

ولا أرا في بحاجة إلى البحث عن الجواب عن آيات أخرى ربما يتوهم عدها في سياق المعارض لتلك الروايات أيضاً، كقوله تعالى: (فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (٢) حيث نسب القتل إلى المخاطبين مع تأخرهم عن القتالين بكثير لرضاهم بقتلهم، وقوله تعالى: (تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَاداً) (٣)

٢ - روايات نية الكافر شر من عمله:

كرواية السكوني غير تامة السند عن أبي عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص): نية المؤمن خير من عمله، ونية الكافر شر من عمله، وكل عامل يعمل على نيته (٤).

و رواية الحسن بن الحسين الأنصاري عن بعض رجاله عن أبي جعفر (ع) أنه كان يقول: نية المؤمن أفضل من عمله، وذلك لأنه ينوي من الخير ما لا يدركه، ونية الكافر شر

(١) سورة النور/ الآية ١٩.

(٢) سورة آل عمران/ الآية ١٨٣.

(٣) سورة القصص/ الآية ٨٣.

(٤) الوسائل/ الجزء ١/ الباب ٦/ مقدمة العبادات/ الحديث ٣/ ص ٣٥.

من عمله وذلك لأنَّ الكافر ينوي الشرَّ، ويأمل من الشرِّ ما لا يدركه (١).
و رواية الفضيل بن يسار غير التامة سنداً عن أبي جعفر (ع) عن آبائه عليهم السَّلام،
أن رسول الله (ص) قال: نيَّة المؤمن أبلغ من عمله وكذلك نيَّة الفاجر (٢).
وهذه الروايات - إضافة إلى ضعف أسانيدها - لا تدل - كما ترى - على العقاب على
النِّية ففعل المقصود - كما يظهر من بعضها - مجرد أن الكافر أو الفاجر ينوي ما هو أشدَّ مما
يعمل وهذا أمر طبيعي .

٣ - روايات أن من أسرَّ سريرة يصيبه شرُّها، من قبيل ما عن عمر بن يزيد بسند تام
قال: إني لأتعثَّى مع أبي عبد الله (ع) إذ تلا هذه الآية: (بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ
وَلَوْ أَنَّهُ لَكُنِيَ مَعَاذِرَةً) ثم قال: ما يصنع الإنسان أن يتقرب إلى الله عزَّ وجلَّ بخلاف ما يعلم
الله؟ إنَّ رسول الله (ص) كان يقول: (من أسرَّ سريرة رداه الله رداها، إن خيراً فخيراً وإن
شراً فشرّاً) (٣).

وما عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله (ع) ما من عبد يسرَّ خيراً إلّا لم تذهب الأيام
حتى يُظهر الله له خيراً، وما من عبد يسرَّ شراً إلّا لم تذهب الأيام حتى يُظهر الله له
شراً (٤).

وسند الحديث كما يلي: الكافي عن علي بن إبراهيم عن صالح بن السندي عن جعفر
بن بشير عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير، ولا يوجد في السند من يتوقف لأجله عدا
صالح بن السندي الذي لم يرد توثيق بشأنه، ولا يفيد نقل علي بن إبراهيم عنه، فإنَّ عبارة
علي بن إبراهيم في مقدمة تفسيره وهي قوله: (ونحن ذاكرون ونُخبرون بما ينتمي إلينا من
مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم...) لا تدلُّ على أكثر من وثاقة من روى عنه
في تفسيره ولم يعلم ورود رواية له عن صالح بن السندي في تفسيره، ولم تدل على أنه
بشكل عام لا يروي إلّا عن ثقة.

وما عن جراح المدائني (والسند غير تام) عن أبي عبد الله (ع) في حديث... (ما من
عبد أسرَّ خيراً فذهب الأيام أبداً حتى يُظهر الله له خيراً، وما من عبد يسرَّ شراً فذهب

(١) نفس المصدر/ الباب ١٦/ من مقالة العبادات/ الحديث ٣/ الصفحة ٣٥.

(٢) نفس المصدر/ الحديث ٢٢/ ص ٩٠.

(٣) الوسائل/ الجزء ١/ الباب ١١/ مقدمة العبادات/ الحديث ٥/ ص ٤٨.

(٤) الوسائل/ الجزء ١/ الباب ٧/ مقدمة العبادات/ الحديث ٢/ ص ٤١.

الأيام حتى يظهر الله له شراً (١).

إلا أن هذه الروايات - كما ترى - لا تدل على كون المقصود بالشر الذي سيلقاه العقاب الأخروي، بل بعضها واضحة في إرادة أنه سيصير إلى الشر في هذه الحياة. على أنه قد تفسر هذه الأخبار بأن المقصود أن من جعل ما هو عليه من الخير أو الشر مستوراً عن الناس فسوف يبرزه الله للناس، فإن كان شراً فضحه، وإن كان خيراً رداه رداء الخير أمام الناس وليس المقصود من الإسرار مجرد التية.

٤ - مادل على أن السبب في خلود الخالدين في النار هو عزمهم على الاستمرار على العصيان إلى الأبد لوبقوا خالدين كما ورد عن أبي هاشم قال: قال أبو عبد الله (ع): إنما خلد أهل النار في النار لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً، وإنما خلد أهل الجنة في الجنة لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لوبقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً، فبالتيات خلد هؤلاء وهؤلاء ثم تلا قوله تعالى: (قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ) قال على نيته (٢).

إلا أن هذا الحديث ضعيف سنداً، ويمكن توجيهه دلالة بأن يكون المقصود أن عقاب العاصي يناسب درجة خبثه وآية شدة خبث هؤلاء العصاة أنهم كانوا عازمين على المكث على المعاصي أبد الآباد لوبقوا.

٥ - مادل على أن الراضي بفعل قوم شريك معهم من قبيل:

ما عن طلحة بن زيد - والسند غير تام - عن أبي عبد الله (ع) قال: العامل بالظلم والمعين له والراضي به شركاء ثلاثتهم (٣) والسند ضعيف بمحمد بن سنان. أما طلحة بن زيد فيمكن توثيقه إما بتعبير الشيخ عنه بقوله: (هو عامي المذهب إلا أن كتابه معتمد) أو برواية صفوان بن يحيى عنه، أو بوقوعه في أسانيد كامل الزيارات وإن كان هذا الوجه غير صحيح عندنا.

وما عن أمير المؤمنين (ع) في نهج البلاغة مرسلًا من قوله: الراضي بفعل قوم كالداخل

(١) الوسائل / الجزء ١ / الباب ١٢ / مقدمة العبادات / الحديث ٦ / ص ٥٢.

(٢) الوسائل / الجزء ١ / الباب ٦ / مقدمة العبادات / الحديث ٤ / ص ٣٦.

(٣) الوسائل / الجزء ١١ / الباب ٨٠ / جهاد النفس / الحديث ١ / ص ٣٤٥. والجزء ١٢ / الباب ٤٢ / من أبواب ما يكتب به / الحديث ٢ / ص ١٢٨. وبنفس المضمون جاء في الجزء ١١ / الباب ٥ / من الأمر والنهي / الحديث ٦ /

مَعَهُمْ فِيهِ، وَعَلَى كُلِّ دَاخِلٍ فِي بَاطِلٍ إِثْمَانٍ، إِثْمُ الْعَمَلِ بِهِ وَإِثْمُ الرِّضَا بِهِ (١).

وما عن عبد السلام بن صالح الهروي - بسند تام - قال قلت لأبي الحسن الرضا (ع): يا ابن رسول الله ماتقول في حديث روي عن الصادق (ع) قال: إذا خرج القائم قتل ذراري قتلة الحسين (ع) بفعال آبائهم؟ فقال (ع): هو كذلك، فقلت: قول الله عز وجل: (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) ما معناه؟ قال صدق الله في جميع أقواله، ولكن ذراري قتلة الحسين (ع) يرضون بفعال آبائهم ويفتخرون بها، ومن رضي شيئاً كان كمن أتاه، ولو أن رجلاً قتل بالمشرك فرضي بقتله رجل بالمغرب لكان الراضي عند الله عز وجل شريك القتال، وإنما يقتلهم القائم (ع) إذا خرج لرضاهم بفعال آبائهم... الحديث (٢).

وما عنه بنفس السند عن الرضا (ع) قال: قلت له: لأني علة أغرق الله عز وجل الدنيا كلها في زمن نوح (ع)، وفيهم الأطفال ومن لا ذنب له، فقال: ما كان فيهم الأطفال لأن الله عز وجل أعظم أصلاب قوم نوح وأرحام نسائهم أربعين عاماً، فانقطع نسلهم فغرقوا ولأطفال فيهم، ما كان الله ليهلك بعذابه من لا ذنب له، وأما الباقون من قوم نوح فأغرقوا بتكذيبهم لنبي الله نوح (ع)، وسائرهم أغرقوا برضاهم بتكذيب المكذبين، ومن غاب عن أمر فرضي به كان كمن شاهده وأتاه (٣).

والجواب على مثل هذه الروايات ماضى في ذيل آية حب إشاعة الفاحشة من أن العذاب على الحب والرضا بصدور الذنب من قوم لا يلزم العذاب على النية أو التجري الصادر من شخص على أساس إغراء نفسه له باللذات. لا يقال: إن الرضا والحب أمر غير اختياري فكيف يعاقب عليه. فإنه يقال: إنه اختياري بالواسطة بلحاظ أن الإنسان قادر على أن يربتي نفسه بجعلها ضمن ظروف من المطالعات أو التفكير أو الإصغاء إلى وعظ الوعاظ أو مصاحبة الأخيار أو غير ذلك بحيث لا يحصل له الرضا بعمل قوم فاسقين.

٦ - ما عن زيد بن علي (ع) عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله (ص): إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير ستة فالقاتل والمقتول في النار، قيل: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال لأنه أراد قتلاً (٤).

(١) الوسائل / الجزء ١١ / الباب ٥ / من الأمر والنهي / الحديث ١٢ / ص ٤١١.

(٢) الوسائل / الجزء ١١ / الباب ٥ / من الأمر والنهي / الحديث ٤ / ص ٤٠١.

(٣) الوسائل / الجزء ١١ / الباب ٥ / من الأمر والنهي / الحديث ٥ / ص ٤١٠.

(٤) الوسائل / الجزء ١١ / الباب ٦٧ / من جهاد العدو / الحديث الوحيد في الباب ص ١١٣.

ولا يبعد أن يكون المفهوم عرفاً من قوله أراد قتلاً هو ما ذكره أستاذنا الشهيد (ره) من أنه حاول القتل - عملاً - بمثل تجريد السيف عليه، لا مجرد النية، وهذا ليس عقاباً على التجري بل على فعل المعصية، فإن مثل هذه المحاولة حرام مستقل كحرمة سب المؤمن بغض النظر عن القتل.

هذا، والزأوي 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 - ما عن أبي عروة السلمي عن أبي عبد الله (ع) قال: إن الله يحشر الناس على نياتهم يوم القيامة (١). إلا إن سند الحديث ضعيف، على أنه لو عارض روايات العفو عن النية فإنها يعارضها بالإطلاق، فليس المصداق الوحيد للحشر على النيات العقاب على النية، فمن مصاديقه أيضاً تأثير النية المقترنة بالعمل على العمل وبالتالي على الحشر، فعمل واحد يؤتي بنتين مختلفتين كنية، التعبد ونية الرياء، ويصدق في ذلك أن الناس يحشرون على نياتهم.

٨ - روايات العقاب على بعض مقدمات الحرام من قبيل:

ما عن جابر عن أبي جعفر (ع) قال: لعن رسول الله (ص) في الخمر عشرة: غارسها وحارسها وعاصرها وشاربها وساقياها وحاملها والمحمولة إليه وبايعها ومشتريها وآكل ثمنها (٢). وسند الحديث ضعيف بعمر بن شمر.

وما عن زيد بن علي عن آبائه (ع) قال: لعن رسول الله (ص) الخمر وعاصرها ومعتصرها وبايعها ومشتريها وساقياها وآكل ثمنها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه (٣). وفي السند عمرو بن خالد الذي تقدم الكلام عنه.

وما عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال: إن الرجل ليأتي يوم القيامة ومعه قدر محجمة من دم، فيقول والله ما قتلت ولا شربت في دم، فيقال: بلى ذكرت عبدي فلاناً فترقى ذلك حتى قتل فأصابك من دمه (٤). وسند الحديث تام، وتوجد روايات عديدة.

(١) الوسائل / الجزء ١ / الباب ٥ / من مقدمة العبادات / الحديث ٥ / ص ٣٤.

(٢) الوسائل / الجزء ١٧ / الباب ٣٤ / من الأشربة المحرمة / الحديث ١ / ص ٣٠٠.

(٣) نفس المصدر / الحديث ٢.

(٤) الوسائل / الجزء ١٩ / الباب ٢ / قصاص النفس / الحديث ١ / ص ٨.

بشأن من أعان على الدم مقاربة لهذا المضمون واردة في الوسائل (ج ١٩ ب ٢ من قصاص النفس).

والواقع أن تحريم مقدمة من مقدمات الحرام من قبل الشريعة الإسلامية أمر معقول، وما يقال في علم الأصول من عدم حرمة مقدمة الحرام إنما يعني أن حرمة الشيء لا تستلزم حرمة مقدمته، ولا يعني أن الشريعة الإسلامية لا تستطيع أن تحرم مقدمة من المقدمات لأجل أخذ مزيد من الحيلة.

على أن روايات الإعانة على القتل واردة في المقدمة الموصلة فحتى لو تعين حملها على العقاب على التجري فالعقاب على التجري يأتيان مقدمة موصلة لا يستلزم العقاب على التجري بالإتيان بأمر حلال بتخيل كونه حراماً كما هو محل البحث، إذ إن من المحتمل كون انتهاء ذاك التجري إلى تفويت الغرض على المولى دون هذا التجري فارقاً في المقام. الأمر الثالث - في أنه هل هناك جمع عرفي بين الطائفتين لومتما سنداً ودلالة، أو لا؟ ذهب الشيخ الأعظم - رضوان الله عليه - إلى أن كلتا لطائفتين وردتا في الحديث وذكر في مقام الجمع بينهما احتمالين:

الأول - حمل طائفة نفي العقاب على من ارتدع عن قصده بنفسه، وحمل طائفة العقاب على من بقى على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره.
والثاني - حل الأولى على من اكتفى بمجرد القصد، وحمل الثانية على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات.

وكلا هذين الجمعين جمع تبرعي بحاجة إلى شاهد فني، وقد يجعل الشاهد الفتي لذلك حديث القاتل والمقتول في النار: (قيل يا رسول الله (ص) هذا القاتل فما بال المقتول؟! قال: لأنه أراد قتلاً) بدعوى أن هذا الحديث نص في مورد، وهو فرض عدم الارتداع عن القصد إلى أن يحصل له العجز، فيخرج ذلك بالتخصيص عن أدلة نفي العقاب، وبذلك تصبح أدلة نفي العقاب أنخص ببركة قاعدة انقلاب النسبة من أدلة العقاب فتخصص بها، وينتج التفصيل الأول من التفصيلين اللذين احتملهما الشيخ الأعظم (ره).

أو بدعوى أن هذا الحديث نص في مورد وهو الاشتغال ببعض المقدمات، فتخصص به أدلة نفي العقاب، ثم ببركة انقلاب النسبة تخصص أدلة العقاب بأدلة نفي. ينتج التفصيل الثاني من التفصيلين، كما وقد تجعل روايات العقاب على بعض المقدمات أيضاً

→ شاهداً لهذا الجمع الثاني، ولعله إلى ذلك بشير الشيخ (ره) حيث يقول «كما يشهد له حرمة الإغانة على المحرم حيث عممه بعض الأساطين لإغانة نفسه على الحرام، ولعله لتتقح المناط لبالدلالة اللفظية».

وقد يقال: إن هذه الطريقة تثبت اشتراط العقاب بكلا القيدين، لو اعتمدنا 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 ببرز عملي، فروايات عدم العقاب تخصص بهذا المقدار، فن قارنت نيته هاتين الخصوصيتين يعاقب، وبفقدان إحدى الخصوصيتين يتنفي العقاب ببركة روايات نفي العقاب التي هي أخص - بعد انقلاب النسبة - من روايات العقاب.

وأورد على ذلك أستاذنا الشهيد (ره) - بغض النظر عن عدم قبول كبرى انقلاب النسبة، وبغض النظر عن المناقشة الدلالية لرواية القاتل والمقتول حيث أن الإرادة هنا لا تحمل على التية بل على محاولة القتل بمثل الهجوم الذي هو محرم شرعاً - بأن مورد الحديث يحمل خصوصية ثالثة فيجب أخذها - أيضاً - بعين الاعتبار، وهي: اقتران التية بعمل محرم في ذاته، وهو محاولة القتل بمثل الهجوم بالسيف.

وذكر الأستاذ الشهيد (ره) وجهاً آخر للجمع بين الطائفتين - بعد فرض ورودها في مورد التجري وتعارضهما - وهو: حل أدلة النفي على نفي فعلية العقاب وأدلة الإثبات على إثبات استحقاق العقاب، وذلك لأن أدلة النفي نص في نفي الفعلية وظاهرة في نفي الاستحقاق (لوم نقل إن كنها أو جلها تدل على نفي الفعلية فقط) وأدلة الإثبات نص في إثبات الاستحقاق وظاهرة في إثبات الفعلية (لوم نقل إن كنها أو جلها تثبت الاستحقاق فقط) فيرفع اليد عن ظاهر كل منها بنص الآخر. وإنما لا يجمع بين الأمر والنهي بجمع من هذا القبيل بحمل كل منها على مجرد الجواز لنصوصية كل منها في الجواز في جانبه وظهوره في الإلزام، لأن تحليل الأمر والنهي إلى الجواز والإلزام تحليل عقلي، بخلاف مانحن فيه:

أقول: إن روايات العقاب فيها ما هو نص في فعلية العقاب كرواية تحليل خلود الخالد في النار بنية الاستمرار، وفيها ما لا ينسجم مع الوعد الجزمي بالعفو، كرواية القاتل والمقتول في النار، وروايات لعن الغارس والعاصر، وغير ذلك.

.....

→ الأمر الرابع: في مدى إمكانية شمول دليل الحجية لروايات العقاب أو نفي العقاب في المقام:

إن كان الدليل يثبت أو ينفي فعلية العقاب مع علمنا بالاستحقاق فلا يعقل تنجيز أو تعذير زائد، كي نتعقل الحجية وإن كان الدليل يثبت أو ينفي الاستحقاق وكان ذلك كاشفاً عن ثبوت الحكم الإلزامي وعدمه، فلا شك في الحجية وإن كان الدليل يثبت الإستمحاق ولم يجعل ذلك كاشفاً عن ثبوت الحكم الإلزامي، أو كان ينفي الإستمحاق وكنا نعلم من قبل بعدم الحكم الإلزامي، بدعوى استحالة الحكم في سلسلة معلولات الأحكام مثلاً، فلامعنى أيضاً للحجية، وذلك لأن روح الحجية عبارة عن التنجيز والتعذير. والإستمحاق بواقعه يساوق التنجيز وعدمه بواقعه يساوق التعذير. إذن فالتنجيز والتعذير هنا يدوران مدار الواقع ولا معنى للحجية الظاهرية.

قبح الفعل المتجرى به

المقام الثاني: في قبح الفعل المتجرى به وعدمه. وهناك جهتان من البحث: إحداهما: في مقابل الشيخ الأعظم (قدس سره) المنكر للقبح، وأنه لا يوجد في المقام شيء عدا سوء سريرة العبد لا قبح فعله. والثانية: في قبال المحقق الثاني - رحمه الله - الذي سلم بالقبح على ما في تقرير المحقق الكاظمي (رحمه الله) وقال: إنه قبح فاعلي وليس قبحاً فعلياً.

مع المنكرين للقبح

أما الجهة الأولى: فتحقيق الكلام في ذلك: أن في موارد إستحقاق المولى (عزاسمه) على عبده الطاعة عنصرين: عنصر الحكم الإلزامي، وعنصر الوصول بمرتبة من مراتب الوصول المنجزة. فما هو مصب حق الطاعة من هذين العنصرين؟ يبدو لأول وهله في النظر أربعة احتمالات:

- ١- أن يكون مصبّه العنصر الأول، بمعنى أن من حق المولى على العباد إطاعة حكمه الإلزامي سواء وصل أولاً.
- ٢- أن يكون مصبّه العنصر الثاني، بمعنى أن من حق المولى على العباد

إطاعة ما وصل إليهم من حكمه ولو كان الوصول خاطئاً، بأن لم يكن هناك حكم إلزامي في الواقع.

٣- أن يكون مصبُّ مجموع العناصرين أو قل: الحكم الواقعي الواصل.

٤- أن يكون مصبُّ كلا العناصرين أي أن صدور الحكم وحده موجب لحق الطاعة ولولم يصل. والوصول وحده موجب لحق الطاعة ولولم يطابق الواقع.

ويمكن حصر الأمر بعد شيء من التأمل في احتمالين: الثاني والثالث وذلك بأن يقال: مامعنى كون العنصر الأول وهو صدور الحكم بلا وصول كافياً لتنجز حق الطاعة؟ إن قصد بذلك أن ثبوت الحكم واقعاً حتى مع العلم بالخلاف يوجب الطاعة على العبد. فهذا بديهي البطلان. وإن قصد بذلك أن صدوره عند وصوله الاحتمالي يوجب الطاعة. فهذا بناء على الإيمان بقاعدة قبح العقاب بلا بيان باطل. وبناء على عدم الإيمان بهاراجع إلى الاحتمال الثالث إذ معناه كون مصبِّ الطاعة صدور الحكم مع مرتبة من الوصول منجزة منضمّاً إلى الإيمان بأن مرتبة الوصول الاحتمالي منجزة كما هو المفروض، بناءً على إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان. إذن فالعنصر الأول وحده لا يمكن أن يكون مصبّاً لحق الطاعة وهذا يسقط الاحتمال الأول والرابع.

وبإمكانك أن تقول في مقام التعليق على الاحتمال الرابع: إنه لو قصد بذلك أن يكون للمولى حقّان: حق امتثال الواقع ولولم يصل، وحق امتثال الواصل ولولم يطابق الواقع. لزم من ذلك اجتماع حقين للمولى في فرض ثبوت الواقع مع الوصول، وكون العاصي عندئذٍ معاقباً بعقابين وهذا غير محتمل (١). ولو قصد بذلك أن للمولى حقاً واحداً له عرض عريض بأن

(١) سيأتي في أول تعليق نذكره بعد هذا ما يكون تعليقاً على هذا الكلام.

يكون حق المولى هو الجامع بين الأمرين ، بناء على تصوير الجامع بينهما. قلنا- بعد وضوح ضرورة إستثناء الواقع المقطوع بخلافه لبداهة عدم إستحقاق الطاعة فيه:- إنَّ ثبوت حق الطاعة في الواقع ولو لم يصل بشرط عدم القطع بالخلاف- وفي الواصل ولو كان على خلاف الواقع مرجعه الى الإحتمال الثاني وهو كون مصبِّ حق الطاعة هو الحكم الواصل بمرتبة التنجيز ولو كان على خلاف الواقع مع توسيع دائرة الوصول المنجز بحيث يشمل الوصول الإحتمالي.

وعلى أي حال فإذا دار الأمر بين إحتمالين وهما الثاني والثالث فقد يقال: أنَّ الصحيح هو الإحتمال الثالث، بمعنى أنَّ حق الطاعة للمولى تعلّق بحكمه الواقعي الواصل بمرتبة من مراتب الوصول ولاحق له حيناً لا يوجد حكم في الواقع. وذلك قياساً لحق المولى بسائر حقوق الناس. فكما أنَّ من الواضح في حق الملكية الذي هو حق عقلائي، وحق عدم الإيذاء والقتل مثلاً: إنَّ من تصرف فيما اعتقد كونه ملكاً لزيد ثم تبين أنَّه كان مملوكاً له ولم يكن ملك زيد، أو قتل من اعتقد زيداً ثم تبين أنَّه شخص آخر مهدور الدم مثلاً. لم يصدر منه ما يهدر حقاً من حقوق زيد إطلاقاً ولم يكن ظالماً له. فحق زيد يدور مدار واقع ملكه أو واقع حياته. وليس من حقه ترك التصرف فيما اعتقدنا خطأ أنَّه ملكه، أو ترك قتل من اعتقدنا خطأ أنَّه هو. فكذلك الحال بالنسبة للمولى تعالى فحقه يدور مدار واقع حكمه بشرط الوصول بمرتبة من المراتب. أمّا إذا لم يكن حكم في الواقع وكان الوصول خطأً محضاً فليس له حق الطاعة وبهذا يثبت أنَّ الفعل المستجزي به ليس قبيحاً.

ولكن الواقع أنَّ الصحيح هو الإحتمال الثاني وليس الثالث، وأنَّ قياس المقام بالحقوق الأخرى قياس مع الفارق، وذلك لأنَّ حق طاعة المولى ليس

بملاك غرض المولى وحاجة يحتاجها بنحو يقبل إنكشاف الخلاف نظير ما بين الناس من الحقوق، بل إنها هو بملاك إحترام المولى وإجلاله وعدم التوهين بشأنه، والمعصية والتجري متساويان في مرتبة مخالفة الإحترام. وعليه فصبت حق الطاعة إنما هو بالحكم الواصل بمرتبة منجزة سواء كان ثابتاً في الواقع أولاً، فالتجري قبيح كالمعصية. (١)

(١) أقول لإشكال في أن أمر المولى ينشأ من غرض ما. وعندئذ لا يبعد القول بأن العقل يحكم بأن للمولى حق تحقيق غرضه كما أن له حق الإحترام. وفي مورد المعصية قد خولف كلا الحقيقتين، وفي مورد التجري خولف حق واحد وهو حق الإحترام. وبكلمة أخرى أن العنصر الثاني وهو مجرد الوصول ولو خطأ مصب لحق الطاعة بملاك الإحترام، والعنصر الأول وهو عنصر الحكم الإلزامي بشرط مستوى من مستويات الوصول مصب لحق الطاعة بملاك تحصيل غرض المولى وبتعبير آخر أن الإحتمال الثاني والثالث كل منهما مستقلاً وبعنوانه صحيح. وما يلزم من ذلك من أشدّة العاصي من المتجري في إستحقاق العقاب لانتحاشي عنه ولا نراه خلاف الوجدان. وإنما الذي يكون خلاف الوجدان هو أشدّة وضع العاصي من المتجري أمام محكمة الوجدان وذم العقل، ونحن لا نقول بأن ذم المولى عقابه كي يسري حكم الوجدان بعدم كون العاصي أشدّ حالاً من المتجري في ذلك إلى مسألة العقاب.

ولا يلزم مما ذكرناه من فرض حقيقتين للمولى - حق الإحترام وحق تحصيل الطاعة بملاك تحصيل الغرض - أن يكون العاصي أشدّ حالاً أمام ذم العقل ولوم الوجدان كي يقال: أن هذا خلاف الوجدان.

وتوضيح ذلك أن لوم الوجدان أوقل ذم العقل لا يتبع الحق الواقعي لشخص ما، بل هو تابع لوصول الحق ولو خطأ. فمن قتل شخصاً بإعتقاده فلاناً من الناس الذي لا يجوز قتله ثم تبين له أن قتله كان حقاً له لأن المقتول كان قاتلاً لأبيه فكان من حقه القصاص، فهذا الإنسان رغم أنه لم يخالف حقاً واقعياً للمقتول يكون ملوماً لدى الوجدان حتى بعد إنكشاف الواقع لأنه حينما قتله كان يعتقد ولو خطأ أنه ليس من حقه قتله، هذا مانذعيه بالوجدان وليس بالإمكان إقامة برهان على ذلك.

وبناء عليه يكون المتجري والعاصي متساويين أمام محكمة الوجدان رغم أن العاصي خالف حقيقتين للمولى، والمتجري خالف حقاً واحداً له. وذلك لأن المتجري حين التجري

وما ذكرناه واضح بناءً على أن قبح المعصية - الثابت بنفس مولوية المولى كما هو الحق، أوبقاعدة قبح الظلم كما هو مبنى القوم - أمرٌ واقعي يدرك بالعقل العملي.

أما لو قلنا بأن قبحها حكم عقلائي محمول من قبل العقلاء تحفظاً على النظام الاجتماعي، ولا واقع لباب الحسن والقبح وراء جعل العقلاء التابع لما يروونه من مصالح ومفاسد. فالإلتزام بثبوت هذا الحكم العقلائي قد يرد عليه ما مضى في مسألة الحرمة من إشكال عدم الحركة أي أن هذا الإشكال لو تم هناك تم هنا أيضاً فيقال: إن المتجري الذي يعتقد كون عمله معصية وقبيحاً عند العقلاء لولم يردعه هذا القبح المعتقد لا يردعه قبح التجري المفروض جعله من قبل العقلاء.

ومن هنا ظهر ما في كلام المحقق الإصفهاني - رحمه الله - حيث يرى في بحث الحرمة أن حرمة التجري لغو لعدم الحركة، إذ من لم تردعه حرمة الفعل التي اعتقد بها خطأ لا تردعه حرمة التجري ومع ذلك إلترزم في المقام بقبح التجري رغم أنه يُرجع باب الحسن والقبح الى المجعولات العقلانية. ودليله على إرجاع باب الحسن والقبح الى المجعولات العقلانية و

→ كان يعتقد أن عمله كان معصية للمولى ومخالفة لحق طاعة الحكم الواقعي له فهو ملوم لدى الوجدان على هذا العمل لهذه النكته حتى بعد إنكشاف الخلاف. أما لو لم نقبل ملامة الوجدان لمن يخالف باعتقاده حق أحد بعد أن ينكشف خطأ الاعتقاد وقلنا: أن الوجدان المطلع على حقيقة الأمر لا يلوم هذا الإنسان، فلازم ذلك بناء على ما اخترنا، من ثبوت حقين للمولى - (حق الإحترام وحق تحصيل الغرض المطلوب) - عدم مساواة العاصي والمتجري أمام محكم الوجدان. وهذه النتيجة وإن كانت باطلة لكن البطالان قد تسرب من المقدمة الأولى وهي إنكار ملامة الوجدان عند إنكشاف عدم الحق واقعاً، لامن المقدمة الثانية وهي فرض تعلق حق للمولى بتحصيل غرضه. وعلى تقدير عدم حكم الوجدان بالولم عند إنكشاف عدم الحق لا يحكم الوجدان بمساواة العاصي والمتجري في الذم والملامة.

اعتبارهما من المشهورات لامن الضرورات العقلية: أن الضرورات العقلية منحصرة في ستة أمور: الأوليات وهي التي يكفي تصور طرفيها مع تصور النسبة بينهما في الجزم بها كقولنا: الكل أعظم من الجزء. والفطريات وهي التي قياسها معها كقولنا: الأربعة زوج، فهذا الكلام قياسه معه وهو كون الأربعة منقسمة إلى متساوين، والمتواترات وهي القضايا المخبر بها بأخبار كثيرة حسية توجب القطع كقولنا مكة موجودة، والحسيات، والتجريبيات، والحدسيات. بينما حسن العدل وقبح الظلم ليسا من الأوليات لأن تصور الطرفين مع النسبة لا يكفي في الجزم، ولامن الفطريات إذ ليس معها قياس يدل عليها، ولامن المتواترات إذ ليس بمصدر العلم بها إخبارات حسية كثيرة، ولامن المحسوسات، أو التجريبيات، أو الحدسيات كما هو واضح. إذن ليس الحسن والقبح من الضروريات (١).

ويرد عليه: أن إحصار الضروريات في هذه الأمور الستة ليس داخلًا في هذه الأمور. إذ ليس هو أولياً لعدم كفاية تصور طرفيه مع تصور النسبة للجزم به، ولا فطرياً لعدم كون قياسه معه، ولا متواتراً لعدم إخبار جماعة كثيرة به عن حس، ولامن المحسوسات، أو التجريبيات أو الحدسيات كما هو واضح. وإنما هو حكم استقرائي. وهذا الاستقراء موقوف على تسليم عدم كون باب حسن العدل وقبح الظلم مثلاً من الضروريات العقلية، إذن فلا يمكن الاستدلال على عدم ضرورة الحسن والقبح بعدم دخولها في الضروريات الست، فإن هذا البرهان دوري. (٢).

(١) راجع نهاية الدراية ج ٢ ص ٨.

(٢) بإمكان المحقق الإصفهاني (رحمه الله) أن يقول: إن ضرورة القضية إما أن تكون بمعنى كفاية تصور أطرافها للتصديق بها، أو بمعنى وضوح برهانها بحيث تعتبر القضية قياساً معها، والحسيات والتجريبيات والمتواترات والحدسيات كلها راجعة إلى ما يكون

وعلى أي حال فالصحيح هو كون قبح مخالفة المولى ثابتاً بنفس مولوية المولى، وكونه أمراً واقعياً يدركه العقل وليس حكماً مجعولاً للعقلاء. وعليه فلا إشكال في أن الفعل المتجري به قبيح بعنوانه الثانوي وهو التجري بالبيان الذي عرفت.

بقي الكلام في ما استدل به المحقق الخراساني (رحمه الله) على عدم قبح الفعل المتجري به حيث ذكر لذلك وجوها ثلاثة برهانية ووجهاً آخر وجدانياً ويمكن صياغته بشكل فتني فهذه وجوه أربعة:

الوجه الأول: أن الحسن والقبح من صفات الأفعال الاختيارية والمتجري لم يصدر منه فعل إختياري قابل للتوصيف بالقبح. فإن العنوان الذي يتصور في المقام كونه منشأ للقبح هو عنوان شرب مقطوع الحرمة مثلاً ولكنه لم يكن مريداً لهذا العنوان فهذا العنوان ليس إختيارياً له.

قياسه معه. والقياس المتدخل في هذه الأمور هو ما يعتقدون به من قانون أن الصدقة لا تكون أكثرية. وبما أن حسن الشيء أقربحه ليس من الأمور التي يكتفي تصور أطرافها للتصديق بها ولا تمتلك قياساً حاضراً معه، فلا محالة نحتاج إلى برهان خارجي عليه. فإن لم يكن في المقام برهان من هذا القبيل فلا محالة نذهب إلى القول بأن الحسن والقبح من القضايا المشهورة لا اليقينية. فإن كان هذا هو واقع مقصود المحقق 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 الأوليات. فنحن وإن كنا لانقبل بقانون حسن العدل وقبح الظلم لرجوعها إلى القضية بشرط المحمول، ولكننا نرى أن حسن كثير من الأمور وقبح كثير منها من الأوليات أي أنه يكفي تصور الأطراف للجزم بالحسن والقبح وإن أنكره بعض الناس لشبهة حصلت له، أولما ذكره أستاذنا الشهيد (رحمه الله) خارج الدرس من أن بالإمكان ثبوتاً أن تكون في الإنسان قوة تسمى بالعقل العملي تدرك بعض الأشياء كقبح الظلم، ولكنها بحاجة إلى إعدادات ومقدمات لا بد من طيها كي توجد تلك القوة المدركة كما في الحواس الظاهرية المدركة لبعض الأشياء الحاصلة بعد استكمال النطفة للإعدادات والمقدمات.

والجواب على ذلك ماحققناه في بحث الطلب والإرادة من أن إختيارية الفعل - بالمعنى الذي يكون موضوعاً للأحكام العقلية من الحسن والقبح وإستحقاق الثواب والعقاب وغير ذلك - ليس هو تعلق الإرادة بمعنى الشوق المؤكد بل هو السلطنة بمعنى أن له أن يفعل وله أن لا يفعل وهي متفوقة بالقدرة والإلتفات.

فإذا حصلت القدرة والإلتفات فقد تحقق الإختيار وهما حاصلان في المقام. أما الإرادة فلا دخل لها في الإختيار. نعم لو سميّت الإرادة إختياراً كمصطلح لانتاقش في ذلك فلا مشاحة في الإصطلاح. ولكن المهم أن مناط الأحكام العقلية - كالحسن والقبح، أو إستحقاق المدح والذم - هو الإختيار المتقوم بالقدرة والإلتفات. أما الإرادة فهي أجنبية عنه على ما برهنا عليه في بحث الطلب والإرادة.

وقد أورد المحقق الإصفهاني (رحمه الله) نقضين على دخل إرادية الفعل في الإختيار وأجاب عليهما (١):

النقض الأول: - أنه لو شرب الخمر عالماً لكن لالشوق إلى شرب الخمر بل بقصد التبريد مثلاً. فهنا لا إشكال في قبح فعله وكونه معاقباً على شرب الخمر وصدور ذلك منه إختياراً بينما لم يكن هو مريداً لهذا العنوان ومشتاقاً إليه.

وأجاب على ذلك بأن شرب الخمر أصبح مقدّمة للتبريد ومن إشتاق إلى شيء إشتاق بالتبع إلى مقدّمته، فهو مريد لشرب الخمر. وما نحن فيه ليس من هذا القبيل فشوقه لم يكن متعلقاً بشرب مقطوع الحرمة.

النقض الثاني: - أنه لو إشتاق إلى الجامع بين الحرام وغير الحرام

كما لو احتاجت معدته إلى جامع المائع، فشرب الخمر عمداً لا بشوق منه وإرادة لهذا العنوان بل بشوق منه وإرادة لشرب جامع المائع. فلا إشكال في قبح ما صدر منه من شرب الخمر وإختياره وإستحقاقه للعقوبة عليه مع أن إرادته لم تتعلق بذلك، وإنما تعلقت بشرب المائع. ولا يأتي على هذا النقض الجواب السابق لإنتفاء المقضية في المقام. وأجاب المحقق الإصفهاني (رضوان الله عليه) على ذلك بأنه لو لم تتعلق إرادته وشوقه بهذه الحصة لكان ترجيحها على حصة أخرى ترجيحاً بلامرجح، وهو مستحيل. إذن هو يقصد الخصوصية أيضاً لا صرف الجامع.

وجواب المحقق الإصفهاني على النقض الأول في الحقيقة تصعيد لذلك النقض إلى مستوى النقض الثاني. إذ ثبت أن من قصد التبريد مثلاً قصد مقدّمته ومقدّمته عبارة عن الجامع بين شرب الخمر وشرب الماء، إذن فقد إشتاق إلى الجامع واختار عملاً أحد فرديه. فاذا رجع النقض الأول إلى النقض الثاني جاء جواب النقض الثاني. وكلام المحقق الإصفهاني في الجواب على النقض الثاني إنما يتم على مذهب الفلاسفة الذين طبقوا قانون العلة والمعلول على باب الأفعال الإختيارية للفاعل.

ولو سلمنا ذلك أمكن رغم هذا توجيه النقض على المحقق الخراساني (رحمه الله) بفرض أنه إنما إختار شرب الخمر لا لشوق إلى هذه الحصة بل لفقدان الحصة الأخرى، كما لو لم يكن لديه ماء أو لم يرجح فيها يلزم هذا العنوان كما لو كان الخمر في إناء نظيف والماء في إناء وسخ فقدّم شرب الخمر على شرب الماء لنظافة الإناء رغم أنه لا اشتياق له إلى شرب الخمر بل ربما يكرهه، إذن فالنقض الثاني يتم بإيراده على المحقق الخراساني (رحمه الله) ولو بشيء من

التعديل. بل وكذلك النقض الأول أيضاً يمكن إيراد بشيء من التعديل، وذلك لأنّ المفروض في النقض الأول كان عبارة عن كون العنوان المقصود حلالاً معلولاً للحرام، فأجاب على النقض بأنّ الحرام مقصود مقدّمه وبالتالي، والآن لنفرض العكس بأن كان العنوان المقصود حلالاً علّة للحرام، فليس الحرام مقصوداً لابذاته ولا بالتبع إذ ليس من إشتاق إلى العلّة فقد إشتاق إلى المعلول. ومثاله ما لو أراد الشخص إنارة الكهرباء وسلكها متصل بيد مؤمن فانارتها علّة لقتله لكن النير لا يقصد قتل المؤمن وإنما يقصد إنارة الكهرباء وهو عالم بما يترتب عليه من قتل المؤمن. فأنّه لا إشكال 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 ما يلازمه. وهذا بخلاف المقام فإنّ عنوان مقطوع الحرمة لم يكن مراداً بذاته، ولا بلحاظ تلازمه مع المراد، فإنّ المراد كان هو شرب الخمر مثلاً وشرب الخمر وإن كان ملازماً لشرب مقطوع الحرمة لكن تلك الحصة من شرب مقطوع الحرمة الملازمة لشرب الخمر لم تتحقّق لعدم تحقّق شرب الخمر، والحصة، التي تحققت لا تلازم شرب الخمر.

(١) أقول: إنّ النقض الثاني حتّى بعد تعديله يمكن الجواب عليه بما هو الحق عندنا وعند أستاذنا الشهيد (رحمه الله) كما ذكره في مبحث إجماع الأمر والنهي من أنّ حبّ الجامع يستلزم حبّ كل من الفردين على تقدير عدم الفرد الآخر. فهو حيناً أحبّ جامع شرب المائع ولم يكن كارهاً لشرب الخمر بدرجة تغلب هذا الحب. وإلا لما كان يشرب حتّى لو لم يجد الماء. إذن فقد ثبت أنّه يحبّ تحقّق شرب الخمر على تقدير عدم تحقّق شرب الماء لأنّ سبب من الأسباب من عدم وجدانه أو وساخة الظرف، أو أي شيء آخر، إذن فقد صدر منه عنوان شرب الخمر بالشوق والإرادة. نعم النقض الأول بعد تعديله الذي مضى لا يرد عليه هذا الجواب.

ويرد عليه أن إستلزام إرادة الشيء - بمعنى الشوق المؤكد - لإرادة ما يلازمه مما لا يكون مقدّمةً له ممنوع. فإنّ الإرادة إنّما تنشأ من ملك في المراد وذلك غير موجود في ملازمه. وليس حال الإرادة التكوينية في ذلك إلّا كحال الإرادة التشريعية التي أنكر صاحب الكفاية (رحمه الله) في المجلّد الأول من كفايته الملازمة فيها بين المتلازمين.

على أنّه لو تمّ هذا فهو لا ينفع المحقّق الخراساني في المقام لافي موارد الشبهة الحكمية، ولا في موارد الشبهة الموضوعية. ففي موارد الشبهة الحكمية قد أراد ما يلازم شرب مقطوع الحرمة. فن شرب التتن قاطعاً بحرمة - وهو غير محرم واقعاً - فقد أراد شرب التتن الملازم لشرب مقطوع الحرمة، فبناءً على التلازم في الإرادة بين المتلازمين قد أراد شرب مقطوع الحرمة. نعم في الشبهة الموضوعية بناءً على عدم صدور فعل إختياري منه أصلاً لم يرد ما يلازم شرب مقطوع الحرمة. أمّا لو سلّمنا بصدور فعل إختياري منه فذاك الفعل الإختياري أيّ كان ملازم لشرب مقطوع الحرمة. إذن فتتوقف تماميّة هذا الوجه لإثبات عدم قبح الفعل المتجرى به على القول بعدم صدور فعل إختياري منه أصلاً، بينما قد جعل صاحب الكفاية دعوى 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 المتجرى به، وإنّما ذكره في سياق آخر وإن أمكنت صياغة برهان منه على مدّعا من عدم القبح. فالأولى في تنميط الإشكال في المقام على صاحب الكفاية بلحاظ الشبهات الموضوعية إنّما هو الإصرار على صدور فعل إختياري منه رغم كون الشبهة موضوعية على ما سيوضح (انشاء الله) في بحث الوجه الثالث من وجوه إثبات عدم قبح الفعل المتجرى به.

وهنا إشكال آخر يرد على المحقق الخراساني (رحمه الله) وهو أن برهانه الذي مضى لإثبات عدم قبح الفعل المتجرى به (من أنه لم يُرد شرب مقطوع الحرمة) أخص من المدعى إذ قد يتفق للشارب الشوق إلى شرب مقطوع الحرمة أيضاً.

الوجه الثاني: ما جعله المحقق الخراساني (رحمه الله) وجهاً غالباً وهو أن القاطع لا يلتفت غالباً إلا إلى الواقع الذي قطع به وأراد به عنوانه، أما عنوان كونه مقطوع الحرمة فهو عنوان آلي وغير ملتفت إليه غالباً فكيف يكون موجباً للقبح؟!

وأورد المحقق الثاني (رحمه الله) على ذلك النقض بالقطع الموضوعي. فإن المحقق الخراساني (قدس سره) يعترف بأن القطع قديع موضوعاً لحكم شرعي بينا لو كان القطع مما لا يلتفت إليه لما صحّ جعله موضوعاً لحكم شرعي. لأن الحكم على ما لا يلتفت إليه لا يمكن وصوله فيلغو.

ويرد عليه: أن المحقق الخراساني لم ينكر عدم إمكانية الالتفات المستقل إلى القطع، فهو يعترف بإمكانية الالتفات الاستقلالي إليه ولذا قيد عدم الالتفات بقيد الغالب. ومقصوده (رحمه الله) أن القاطع يكون همه وغرضه كامناً بحسب الغالب في المقطوع به وعندئذ لا يلتفت غالباً إلى قطعه بالاستقلال، وإنما يراه رؤية آليّة للوصول إلى المقطوع به. وأما إذا أخذ القطع موضوعاً لحكم فلا إشكال في أنه حينما يلتفت إلى ذلك الحكم يلتفت إلى قطعه بالاستقلال، فإن هذا القطع ليس طريقاً إلى ما يريد إمثاله من الحكم كي لا يراه إلا آلياً بل هو موضوع له فإلتفت إليه إستقلاً.

ويرد على المحقق الخراساني (رحمه الله):

أولاً - إن الالتفات الإجمالي الآلي كافٍ في إختيارية الفعل.

والقاطع إن لم يكن ملتفتاً بالاستقلال إلى قطعه فلا إشكال في التفاته إليه آلياً.

وثانياً - إنَّ العنوان المدعى قبحه في المقام ليس هو شرب مقطوع الخمرية كي يقال: إنَّ هذا القطع طريق لا يلتفت إليه غالباً بالاستقلال، لأنَّ همَّ القاطع وغرضه كامن في المقطوع به وهو شرب الخمر فلا يلتفت عادة إلى قطعه إلا آلياً. بل العنوان المدعى قبحه هو شرب مقطوع الحرمة وغرض الشارب - في غير فرض نادر - ليس متعلقاً بشرب الحرام من حيث هو حرام حتى يكون القطع طريقاً إلى غرضه بل غرضه متعلق بشرب الخمر الذي قد يلتفت إلى القطع بحرمة مستقلاً كي يتخذ تصميمه أمام الرادعيه العقلية لذلك لكي يرتدع أولاً يرتدع بذلك.

الوجه الثالث: ما يكون مختصاً بالشبهات الموضوعية وهو أنه في فرض الشبهة الموضوعية لم يصدر منه فعل اختياري أصلاً. فإنَّ من شرب مائعاً قاصداً لشرب الخمر وكان في الواقع ماءً فما صدر منه من شرب الماء لم يكن مقصوداً - حسب الفرض - وما قصده من شرب الخمر لم يصدر منه، إذن لم يصدر منه فعل إختياري أصلاً. (١) وهذا نظير ما لورمي

(١) المحقق الخراساني (رحمه الله) وإن أشار في كفايته إلى عدم صدور فعل إختياري منه أصلاً في فرض الشبهة الموضوعية لكنه لم يظهر من عبارته جعل هذا برهاناً مستقلاً على عدم قبح التجري.

وعلى أي حال فالذي يبدو في بادئ النظر أن جعل هذا برهاناً في مقابل البرهان الأول على عدم قبح الفعل ليس جيداً. فإنَّ المهم في المقام هو فرض عدم إختياريه العنوان الذي يمكن أن يدعى قبحه، وهو عنوان شرب معلوم الخمرية، وهذا ماركز عليه في البرهان الأول. ولا يحتمل أحد أن مجرد وجود عمل إختياري ما كاف في قبح التجري كي يبرهن على عدمه بالبرهنة على عدم وجود فعل إختياري إطلاقاً.

نعم قد يستظهر من عبارة صاحب الكفاية في تعليقه على الرسائل جعل هذا الوجه

سهماً بقصد حيوان فأخطأ السهم وأصاب إنساناً فلا يحكم عليه بحكم القتل العمدي بل يحكم عليه بحكم القتل الخطئي.

وذكر المحقق الخراساني (رحمه الله) في حاشيته على الرسائل إشكالاً على هذا الوجه مع بيان جواب عنه:

أما الإشكال: فهو أنه قد قصد الجامع بقصده للفرد إذ يكفي في قصد الجامع قصد فردٍ منه، وقد وقع الجامع في الخارج، إذ يكفي في وقوعه وقوع فردٍ منه. إذن قد وقع ما قصده وهو الجامع فالجامع فعل إختياري له.

أقول: الجامع المتصور في المقام أحد أمور ثلاثة:

الأول: عنوان شرب المايح الذي يكون مقصوداً ضمناً بلا شك إذ المائعية داخلة في ماهية الخمر.

والثاني: عنوان التجري بمعناه الأعم الثابت في المعصية الحقيقية وهو الهتك والإساءة.

والثالث: عنوان شرب مقطوع الخمرية أو مقطوع الحرمة ونحو ذلك مما لا يكون داخلياً في ماهية الخمر. والجامع الثاني والثالث ليسا مما لابد أن يكون مقصوداً ضمناً وإن امكن فرض قصدهما.

برهاناً مستقلاً على نفي حرمة الفعل المتجري به شرعاً حيث برهن على ذلك أولاً بأن الفعل المتجري به بما هو مقطوع الحرمة ليس إختيارياً ثم قال بلحاظ الشبهة الموضوعية: (بل لا يكون إختيارياً أصلاً) وجعل هذا برهاناً مستقلاً على عدم الحرمة الشرعية أمر معقول. إذ قد يخطر بالبال احتمال كون عنوان مقطوع الخمرية حيثيه تعليليه لحرمة شرب الماء شرعاً مثلاً فكون هذا العنوان غير إختياري لا يكفي عندئذ للبرهان على عدم الحرمة فيبرهن على ذلك بكون الفعل غير إختياري بجميع عناوينه حتى بعنوان شرب الماء مثلاً. أما بالنسبة للقيح فلا مجال لإحتمال كون العنوان الدخيل في موضوعه - وهو عنوان شرب مقطوع الخمرية - حيثية تعليلية، فإن كان دخيلاً فإنما هو بنحو التقييد والموضوعية وقد فرضناه غير إختياري وبه ينتفي القيح. أما عدم إختيارية الفعل بسائر عناوينه فلا دخل له في القيح وعدمه.

هذا. والمحقق الخراساني (رحمه الله) ذكر في مانحن فيه في تصوير الجامع الأمر الأول والثاني دون الثالث.

وأما الجواب: فهو أن الجامع إنما هو مراد ضمناً لإستقلالاً، فشرب المائع مثلاً إنما يكون مراداً ضمن إرادة شرب الخمر، ومقتضى قانون الإرادة الضمنية أن الإرادة لا تتعلق بالجامع إلا ضمن المراد المستقل.

أما الحصة الأخرى من الجامع فليست متعلقة للإرادة، فهذا الشخص إنما أراد جامع شرب المائع أو جامع التجري الموجود ضمن شرب الخمر. والذي وقع هو حصة أخرى من الجامع.

وهذا البيان إتضح أنه لو أبطلنا الوجه الأول وأثبتنا أن شرب مقطوع الخمرية مراد بقي للمحقق الخراساني (رحمه الله) هذا الوجه إذ يقال: إن شرب مقطوع الخمرية وإن كان مراداً ضمناً لكن الحصة المرادة منه التي هي ضمن شرب الخمر لم تقع والحصة التي وقعت لم تقصد (١).

ويرد عليه: أولاً - النقص بالمعصية الحقيقية - عند إرادة فرد من الجامع ووقوع فرد آخر منه كما لو أراد شرب الخمر المتخذ من الزبيب ثم تبين أن ما شربه كان متخذاً من العنب، وكما لو أراد شرب الخمر

(١) لعل هذا إشارة إلى الجواب عما ذكرناه آنفاً من أن جعل هذا الوجه برهاناً مستقلاً على عدم القبح في مقابل البرهان الأول ليس جيداً، فيقال في الجواب على ذلك: أن البرهان الأول إن فرض بطلانه للإيمان بتعلق الإرادة بشرب مقطوع الخمرية يبقى البرهان الثالث ثابتاً على قوته، لأنه يشهد أن أي عنوان من العناوين الجامعة المتصورة في المقام لو سلمت تعلق الإرادة به فإنها تعلقت الإرادة بالحصة التي هي ضمن شرب الخمر ولم توجد ولم تتعلق بالحصة التي وجدت من الجامع.

ولكن سيأتي - إنشاء الله - أن هذا الكلام يكون روح البرهان الأول لا الثالث فانتظر.

الواقع في الساعة العاشرة من النهار ثم تبين وقوعه في الساعة التاسعة، ونحو ذلك من الفروض التي لا غبار على صدق عنوان القبيح على الفعل وإستحقاق العقاب عليه فيها وجداناً. ولا يمكن للمحقق الخراساني (رحمه الله) الإلتزام بخلافه مع أن ما ذكره في المقام لو تم لجري في هذه الفروض حرفاً مجرف فيقال: أنه إنما قصد جامع المعصية ضمن الفرد الذي لم يقع والحصة الواقعة منه غير مقصودة له.

وثانياً - إن ما ذكره لو تم فإنما يتم بلحاظ شرب المائع دون الجامع الآخر وهو عنوان التجري. وكان الأولى به أن ينكر إنطباق عنوان التجري على هذا الفعل. أما ما فعله من تسليم إنطباقه عليه مع تسليم أن هذا الفعل ليس قصدياً فهو جمع بين المتنافيين، لأن عنوان التجري والإهانة ليس من العناوين الواقعية للفعل التي يمكن إنطباقها على الفعل بدون أن يكون الفعل قصدياً كعنوان شرب المائع، بل هو في قبال عنوان التعظيم وهما عنوانان قصديان وقوامهما بالقصد والإرادة فلا يعقل إنطباقها على فعل غير إرادي.

وحل المغالطة أنه تارة يفرض أن الميزان في إختيارية الفعل كونه بنفسه مصباً للإرادة، وأخرى يفرض أن الميزان فيه كونه معلولاً لمحركية الإرادة وصادراً بتحريكها، فإن فرض الأول تم ما ذكره من عدم صدور فعل إختياري منه إذ ما كان إختيارياً لم يصدر وما صدر لم يكن إختيارياً. وأما إن فرض الثاني فعدم كون ما صدر منه إختيارياً ممنوع، فإنه صادر بمحركية الإرادة.

توضيح ذلك: أن الإرادة بمعنى الشوق المؤكد دائماً تتعلق حقيقته بالكلّي وتحرك الإنسان بحسب الخارج نحو الفرد بواسطة وصول إنطباق ذلك الكلّي على هذا الفرد اليه بالعلم أو بغيره من أنحاء الوصول. وهذا الوصول يحركه نحو ذلك الفرد سواء كان مطابقة للواقع

أولاً (١).

الوجه الرابع: هو التمسك بالوجدان فإن الوجدان حاكم بأن العبد لو أنقذ غريباً باعتقاد كونه عدواً للمولى، فتجرى بانقاذه ثم ظهر أنه كان ابن المولى كان ما تحقق من إنقاذ الإبن محبوباً للمولى. وبيان هذا الوجه بتعير فتى هو: أنه لو فرض قبح الفعل المتجرى به فإما أن يفرض إنسلاخه عن عنوانه الأولي من المحبوبة للمولى، أو يفرض

(١) هذا كله بعد فرض التنزل عما مضى من أن المقياس في إختيارية الفعل ليست هي الإرادة بمعنى الشوق المؤكد، بل هي السلطنة الموجودة في المقام حتماً. وعلى أي حال فهذا البيان من أستاذنا الشهيد (رحمه الله) - وهو توضيح كفاية محركة الإرادة في إختيارية الفعل ولوبواسطة وصول خاطيء للإلتحاق - وإن أبطل البرهان الثالث إذ أثبت أن الفعل الذي صدر منه فعل إختياري باعتباره صادراً عن إرادة عنوان إعتقد - ولو خطأ - إنطبقه عليه إذن فاصدر منه من شرب الماء فعل إختياري له. إلا أن هذا البيان لم يبطل ماضى من أستاذنا الشهيد (رضوان الله عليه) من إمكان القول بأنه حتى لو فرض بطلان البرهان الأول للايمان بتعلق الإرادة بعنوان شرب مقطوع الخمرية أو مقطوع الحرمة. بقيت للمحقق الخراساني (رحمه الله) البرهنة على المقصود بأن الإرادة تعلقت بتلك الحصة من شرب مقطوع الخمرية أو الحرمة التي هي في ضمن شرب الخمر ولم تحصل، والحصة التي حصلت من هذا العنوان لم تكن مقصودة. فهذا الكلام - كما ترى - باق على قوته رغم هذا الجواب على البرهان الثالث. فإن هذا الجواب غاية ما أثبتت هي أن ذات الفعل الذي صدر منه فعل إرادي وليس هو إلا ذات شرب الماء. أما عنوان شرب مقطوع الخمرية أو الحرمة - تلك الحصة التي تكون في ضمن شرب الماء - فليس مراداً حتماً لأننا لو سلمنا مثلاً أن إرادية الفرد تجعل الجامع الذي في ضمنه إرادياً - ولو لم يكن الجامع داخلياً في ماهية الفرد - فإننا نسلم ذلك في فرض الإلتفات إلى ثبوت تلك الحصة في ضمن الفرد بينما هذا الفاعل لا يعتقد إلا بوجود الحصة الأخرى، وهي الحصة الموجودة في ضمن الخمر.

وهذا ينتهى إلى ما أردت أن أقوله من أن ذلك الكلام ليس تصحيحاً للبرهان الثالث. وإنما روحه روح البرهان الأول وهو إثبات عدم إرادية العنوان المدعى قبحه، لروح البرهان الثالث وهو عدم صدور شيء منه بالإختيار إطلاقاً فلا تغفل.

بقاؤه على ذلك العنوان. والأول خلاف الوجدان، والثاني جمع بين المتضادين بأن يكون هذا الفعل محبوباً وحسناً في حال كونه مبغوضاً وقبيحاً.

ويرد على هذا الوجه أن هذا خلط بين باب الحسن والقبح وباب المصالح والمفاسد. فهذا الوجه إنما يكون له مجال - وإن لم يصح أيضاً - لوقلنا بأن الحسن والقبح في المقام من المجموعات العقلانية التابعة لملاكات المصالح والمفاسد، فتقع المزاخمة بين ملاك هذا الحكم وملاك محبوبة الفعل للمولى ولا يعقل الجمع بين الحكم بقبحه ومحبوبيته لدى المولى، أما بناء على ما هو الصحيح من كون حسن الطاعة وقبح المعصية للمولى أمرين واقعيين كشفهما العقل فلا مجال لإدخالهما في باب مبادئ الحكم من المصلحة والمفسدة والمحبوبة والمبغوضية. ولا تلازم بين محبوبة الفعل عند المولى وحسنه، ولا بين مبغوضيته لديه وقبحه. فقد يكون الفعل محبوباً للمولى لما يشتمل عليه من مصالح كثيرة لكنه يقبح صدوره من العبد لكونه تجريباً منه على المولى بسبب تشخيصه الخاطيء، وقد يكون مبغوضاً للمولى لما يشتمل عليه من مفسدات كثيرة ولكن يحسن صدوره من العبد لكونه إنقياداً منه للمولى بإعتبار ما وصله من الحكم الخاطيء.

مع القائلين بالقبح الفاعلي

وأما الجهة الثانية: وهي الكلام في كون قبح التجري فعلياً أو فاعلياً. فقد ذكر المحقق الثاني (رحمه الله) (على ما في تقرير المحقق الكاظمي) أن التجري قبيح بقبح فاعلي لا بقبح فعلي فإن الفعل بنفسه ليس قبيحاً وإنما القبيح صدوره عن هذا الشخص.

وأما ما يستفاد من أجود التقريرات من تفسير القبح الفاعلي

بكشف الفعل عن سوء سريرة العبد فهو يناسب انكار قبح التجري
 رأساً كما صدر من الشيخ الأعظم (قدس سره).

والتحقيق: إنّ إفتراض كون الفعل غير قبيح وإنّما القبيح هو
 صدوره من هذا الشخص، إنّ قصد به أنّ هذا الفعل بعنوانه الأولي
 ليس قبيحاً. وإنّما أصبح قبيحاً بإعتبار صدوره ممّن إعتقد حرمة، فهذا
 عبارة أخرى عن أنّ قبح هذا الفعل إنّما هو بعنوانه الثانوي - وهو
 التجري - لابعنوانه الأولي. وهذا مما لا غبار عليه. إلّا أنّ هذا ليس
 تصويراً لقبح فاعلي في قبال القبح الفعلي. وإن أريد بذلك أنّ القبيح
 ليس هو ذات الفعل بل النسبة الثابتة بينه وبين الفاعل ورد عليه
 ما حققنا في محلّه من أنّ النسبة بين الفعل والفاعل والعلة والمعلول
 ليست أمراً ثابتاً في الخارج وإلّا لزم التسلسل. وإتّما هي أمر تصوري يرجع
 إلى تضيق المفهوم وتخصيصه وأمّا في الخارج فليس هناك وجود ثالث
 غير وجود العلة والمعلول أو الفعل والفاعل.

نعم بالإمكان أن يقال - مع الإعتراف بأنّ القبيح دائماً هو الفعل -
 إنّ مصدر القبح ومصبّه تارة يكون ذات الفعل بوصفه موجوداً من
 الموجودات تترتب عليه آثار معيّنة سيئة، وأخرى يكون هذا الفعل
 بوصفه صادراً من الإنسان لابتدائه بغض النظر عن حيثية الصدور.
 والتفكيك بينهما أمر معقول. فثلاً كنس الشوارع بما هو هو حسن وليس
 قبيحاً إذ تترتب عليه نظافة الشوارع ولكن لو صدر من شخصية محترمة
 لها مقام مخصوص كان قبيحاً. فالأول هو القبح الفعلي والثاني هو القبح
 الفاعلي.

وهذا الكلام يتوقف تصويره على إرجاع باب الحسن والقبح إلى
 باب المصلحة والمفسدة.

أما بناءً على ما هو صحيح من كونها أمرين واقعيين مدرّكين بالعقل

العملي - وغير راجعين إلى باب المصلحة والمفسدة - فصبتها دائماً هو الفعل بلحاظ الصدور من الفاعل المختار لآذات الفعل بغض النظر عن حيثية الصدور فإن الفعل بغض النظر عن نسبته إلى الفاعل المختار لا يتصف بالقبح أبداً. فقتل المؤمن الصادر من الكهرباء - مثلاً - ليس قبيحاً وإنما يتصف الفعل بالقبح باعتبار نسبته إلى الفاعل المختار.

نعم قد يكون مطلق صدوره من الفاعل المختار لاضرير فيه وإنما يصبح قبيحاً بعنوان مخصوص كعنوان التجري. وهذا هو الذي قلنا أنه راجع إلى كون القبح بعنوان ثانوي، لا إلى تصوير قبح فاعلي في مقابل القبح الفعلي وقد تحصل من كل ما ذكرناه:

أولاً - إن التقريب الموجود في تقرير المحقق الكاظمي (رحمه الله) لتصوير قبح فاعلي في مقابل القبح الفعلي غير مقبول.
وثانياً - إن قبح الفعل لا يعقل تقسيمه إلى قبح فعلي بلحاظ ذات الفعل وقبح فاعلي بلحاظ الصدور إلا بناء على إرجاع باب الحسن والقبح إلى المصلحة والمفسدة وإلا فالقبح دائماً يكون بلحاظ الصدور. بل نقول: إنه حتى بناء على إرجاع ذلك إلى باب المصلحة والمفسدة لا يصح فرض كون القبح تارة فعلياً وأخرى فاعلياً (١).

(١) كأن مقصوده (رحمه الله) من فرض رجوع الحسن والقبح إلى باب المصلحة والمفسدة فرضهما بمعولين من قبل العقلاء بلحاظ المصلحة والمفسدة وعندئذ يقال: إن تقسيم القبح إلى الفعلي والفاعلي غير صحيح حتى بناء على كونه فعلياً، لأننا بما نحن عقلاء لانشك في أن 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 المتجري للعقاب

المقام الثالث: في إستحقاق المتجري للعقاب وعدمه، والصحيح هو استحقاق المتجري للعقاب كما يتضح بالجمع بين أمرين مضى^١ متنا بيانها:

أحدهما: ماضى^١ من أن منجزية القطع من الأمور الواقعية المستكشفة بحكم العقل المدرك لحق المولوية.

والثاني: ما يتناه من أن التجري والمعصية متساويان في مخالفة حق المولى الذي هو عبارة عن حق الإحترام، فكلاهما في رتبة واحدة في مستوى اهتك وترك الإحترام^(١). أما بناء على عدم كون حق الطاعة

(١) والواقع أن إستحقاق المتجري للعقاب وعدمه يترتب على ما هو المختار في قبح الفعل المتجري به الذي مضى^١ البحث عنه. فإن كان المبنى هو عدم القبح بمقتضى القواعد الأولية، فن الواضح أنه لا مورد لإستحقاق العقاب بمقتضى تلك القواعد. ومن الغريب ما ذهب إليه صاحب الكفاية (رحمه الله) من الجمع بين إنكار قبح التجري والإيمان بإستحقاق المتجري للعقاب. فهو يرى أن نفس سوء السريرة عند إبرازه ببرز عملي يوجب إستحقاق العقاب وإن كان قبل الإبراز لا يوجب إلا اللوم. غفلة منه عن أن هذا يكشف عن قبح ذلك الإبراز.

وعلى أي حال فلتبسيط الكلام شيئاً ما في مسألة إستحقاق المتجري للعقاب نشير إلى

أمرأ واقعياً يدركه العقل بل هو حكم عقلائي - كما عليه مشهور الفلاسفة والمحقق الإصفهاني (رحمه الله) وخلافاً لما عليه مشهور الأصوليين - فيشكل

عدة مبانٍ في قبح التجري:

المبنى الأول: - أن يقال: إنَّ حق المولى مرتبط بواقع التكليف فلولا التكليف لما كان له حق الإمتثال، إذن فالمتجري لم يخالف حقاً من حقوق المولى فإنَّ حق المولى عبارة عن حق تحقيق الغرض الذي كلفنا به. وفي مورد التجري لا يوجد غرض كذلك، ولكن رغم هذا نقول بقبح التجري على أساس أنَّ القبح العقلي يدور مدار اعتقاد الفاعل بموضوع الحق ولو خطأ رغم أنَّ فعلية الحق تختص بفرض وصول موضوع الحق وصولاً مطابقاً للواقع. وبناء على هذا المبنى يثبت القبح ولكن لا يثبت العقاب لأنَّ إستحقاق العقاب إنما يترتب عقلاً على مخالفة حق من يعاقب. أما مجرد القبح العقلي من دون مخالفة حق فلا يوجب عداً إستحقاق اللوم.

المبنى الثاني: - أن نحصر القبح بدائرة مخالفة الحق واقعاً، ونوسع دائرة حق المولى بأن يقال: إنَّ حق المولى عبارة عن حق الإحترام وعدم الهتك. ونسبة ذلك إلى موارد المعصية والتجري على حد سواء. وهذا هو مختار أستاذنا الشهيد (رحمه الله) ويترتب على ذلك إستحقاق العقاب على الفعل المتجري به.

المبنى الثالث: - ما اخترناه من أنه يوجد بالنسبة للمولى حقان: حق تحصيل الغرض الذي كلفنا به وحق الإحترام. والحق الأول خاص بمورد المصادفة للواقع والحق الثاني يعم موارد التجري، ويترتب على ذلك إستحقاق المتجري للعقاب بمستوى أخف من العاصي رغم تساوي التجري والمعصية في القبح بناءً على أنَّ القبح يتبع اعتقاد الفاعل ولو خطأ.

المبنى الرابع: - إفتراض أنَّ حق الإمتثال ليس إلّا حقاً عقلائياً لاعقلياً، وبالتالي إستحقاق العقاب ليس أمرأ واقعياً يكشف عنه العقل بل أمر يثبت بجعل العقلاء أو بجعل الشارع.

وعلى هذا فلا يمكن إثبات الإستحقاق في مورد التجري ببرهان أو وجدان، فن المحتمل إختصاص جعل العقاب بفرض المعصية والإقتصار في رادعية العقاب بالنسبة لموارد التجري على وصول الحكم اليه ولو خطأ، بل لو كان الحكم اليه بالقطع لا بغيره من المنجزات فجعل العقاب على التجري لا توجد فيه رادعية إضافية وبالتالي قد لا يبقى داع لجعل العقاب كما هو مشروح في المتن.

القول بإستحقاق المتجري للعقاب لأن المفروض أن إستحقاقه للعقاب ليس ذاتياً، وإنما هو يجعل الشارع. وجعل الشارع ليس بملاك التشقي وإنما هو بملاك التحريك بإعتبار أن غالبية الناس لا يعبدون الله بمجرد جعل الحكم ومن دون فرض خوف وطمع. فالله تعالى خلق الجنة والنار ووضع الثواب والعقاب تمييزاً لتحريك العباد نحو الطاعة وترك المعصية. والمتجري إذا كان الحكم قد تنجز عليه بالقطع لا بغيره من المنجزات فلا فائدة بشأنه في جعل العقاب على المتجري إذ هو لا يحتمل كونه متجرباً ويقطع بكونه عاصياً، ولا مجال لجعل عقاب آخر على الجامع بين العصيان والتجري إذ يكفي عن هذا الجعل جعل ذاك العقاب على خصوص العاصي. ولا فرق بالنسبة للمولى بين هذا الجعل وجعل العقاب على الجامع - وبعد فرض عدم التشقي في حقه - يختار المولى جعل العقاب على خصوص العاصي لأن جعله على الجامع يستلزم أن يشوي لحم هذا المتجري في نار جهنم بلا وجه.

هذا مضافاً إلى أنه لا دليل إثباتاً على إستحقاق المتجري للعقاب بناءً هذا المبنى.

وعلى أي حال فقد ظهر أن الصحيح - على مبنا من ذاتية الإستحقاق - هو إستحقاق المتجري للعقاب. بلا حاجة إلى ما تشبّثوا به من الوجوه لإثبات ذلك مع بطلانها في نفسها وتلك الوجوه ما يلي:

إن المحقق النائيني (رحمه الله) نقل على ما في أجود التقريرات برهاناً من السيّد الشيرازي الكبير (قدس سرّه) على إستحقاق المتجري للعقاب مؤلفاً من مقدمات أربع. ولكن الأوليين منها في الحقيقة غير مرتبطين بما نحن فيه. وكل واحدة من الأخرتين لوتمت لكانت وجهاً مستقلاً لإثبات المطلوب. وهناك وجه آخر نقل في الرسائل وغيره فهذه وجوه ثلاثة:

الأول: - ماجعله في أجود التقارير مقدمة ثالثة لذاك البرهان. وهو أن تمام الموضوع لحكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية هو العلم الثابت في فرض التجري أيضاً بلادخل لفرض المصادفة للواقع في ذلك وإلا للزم سد باب حكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية نهائياً، إذ مصادفة القطع للواقع غير محزنة فقد يصادف وقد لا يصادف. وأجاب المحقق الثاني (رحمه الله) على ذلك بأن العلم وإن كان تمام الموضوع لحكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية ولكن الثابت في فرض التجري هو الجهل المركب وليس العلم.

أقول: ليس الكلام في تفسير كلمة العلم وما هو المستفاهم منه عرفاً كي يقال: إن الجهل المركب علم أولاً؟ وإنما الكلام في أن أخذ المصادفة في موضوع حكم العقل معقول، أو غير معقول لعدم إحراز المصادفة؟ فلو تم القول بعدم معقوليته لزم كون الموضوع لحكم العقل هو الجامع بين العلم المطابق والجهل المركب سواء سمي الجهل المركب علماً أولاً. والعمدة في رد هذا البرهان هي أن مصادفة القطع محزنة بنفس القطع، فإن القاطع لا يحتمل خطأ قطعه، وإنما يطرء له هذا الإحتمال بالنسبة لقطع غيره، وبالنسبة لقطع نفسه أيضاً في غير حالة قطعه.

الثاني - ماجعله في أجود التقارير مقدمة رابعة لذاك البرهان. وهو أن ما يوجب إستحقاق العقاب هو القبح الفاعلي لا القبح الفعلي وهو موجود في فرض التجري. والدليل على كون ملاك إستحقاق العقاب هو القبح الفاعلي لا الفعلي أنه لو كان الملاك هو القبح الفعلي لزم ثبوت العقاب في موارد الجهل والشك لأن القبح الفعلي للحرام لا يرتفع بالشك والجهل.

وأجاب المحقق الثاني (رحمه الله) على ذلك بأن ملاك إستحقاق

العقاب هو القبح الفاعلي الناشيء من القبح الفعلي، أو قل أن ملاك الإستحقاق ليس أحد القبحين بل مجموعهما.

ويظهر ما في هذا الوجه مع جوابه من كلماتنا السابقة. فإن ذلك كله متفرع على تصوير قبحين قبح فعلي وقبح فاعلي، وتحيل رجوع باب الحسن والقبح إلى باب المصلحة والمفسدة. وقد عرفت أن القبح ليس إلّا قسمًا واحدًا وهو متعلق بالفعل بما هو مضاف إلى الفاعل، وأن باب الحسن والقبح غير باب المصلحة والمفسدة، وأن ثبوت القبح في فرض الشك والجهل المعذر غير معقول. وقد عرفت أيضاً أن القبح الكامن في المعصية عبارة عن قبح مخالفة حق المولى وثابت عند المعصية والتجري معاً.

الثالث - إننا لو فرضنا شخصين شرب كل منهما مائعة باعتقاد الخمرية فصادف قطع أحدهما الواقع دون الآخر. فإن قيل: أنه يعاقب كلاهما فهو المطلوب، وإن قيل: أنه يعاقب من صادف قطعه الواقع فقط لزم اناطة إستحقاق العقاب بما هو خارج عن القدرة وهو المصادفة، فإن الخطأ والمصادفة لو كان باختيار الإنسان لما أخطأ أحد.

والجواب: أن فرض إختصاص العقاب بمن صادف قطعه الواقع لا يستلزم إستناد العقاب إلى ما هو خارج عن الإختيار وتوضيح ذلك: أن هذا الشخص إنما يعاقب على ما تركه من سد باب واحد من أبواب العدم، وهو العدم الناشيء عن عدم إرادته لشرب الخمر وهو تحت إختياره قطعاً، لا على عدم إنسداد تمام أبواب العدم ولو بلا إختيار كالعدم الناشيء من الخطأ في قطعه، أو من عدم وجود الخمر في الخارج، أو من عدم وجود نفس الشارب، أو عدم قدرته على الشرب لمرض يمنعه عن التحرك نحو الخمر وأخذه، أو عدم قدرته على شرائه ونحو ذلك. حتى يلزم إستناد إستحقاق العقاب إلى ما ليس بإختياره وإلّا

فليست في الدنيا معصية لم ينسَدْ على المكلف باب من أبواب عدمها ولا أقل من إنسداد باب العدم الناشيء من عدم الفاعل (١).
نعم بالنسبة للذي لم يصادف قطعه الواقع نسلم إستناد عدم إستحقاقه للعقاب إلى أمر خارج عن الإختيار. وهذا لاضير فيه بل لابتدء من الإلتزام بذلك في كثير من الموارد، فمن ترك كثيراً من المعاصي لعدم قدرته عليها لمرض ونحوه لم يكن مستحقاً للعقاب على تلك المعاصي قطعاً.

تنبيهات

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: - قد عرفت أنَّ التجري لا يختص بفرض القطع بل يثبت عند التنجز بمنجز آخر ونقول هنا: أنه وقع الإشكال في ذلك في صورة واحدة وهي ما لو شرب ماتنجزت خمرته مثلاً برجاء عدم كونه خمرأ. فقد يقال بعدم كون هذا تجرياً لأنَّ المفروض إعتناؤه بالمولى وعدم شربه لذلك إلا برجاء عدم المصادفة.

ولكن التحقيق ثبوت التجري في هذا الفرض أيضاً إذ المفروض أنه يعلم بتنجز حرمة شرب الخمر عليه بجميع حصصه التي منها هذه الحصّة، وهي الشرب برجاء عدم الخمرية ورغم علمه بذلك إرتكب هذه الحصّة. ولا ينبغي الشك في أنَّ هذا نوع إهانة بالمولى وجرأة عليه وخروج عن رسوم العبودية ومخالفة لحق المولوية، وعنوان الرجاء ليس مؤثماً.

(١) العقاب إنما هو على المعصية لا على تركه لسد باب من أبواب عدم المعصية. ولعل هناك مسامحة في التعبير من قبل أستاذنا الشهيد (رحمه الله) بأن يكون المقصود بيان أنَّ ما صدر منه وعليه العقاب هو العصيان الإختياري ولو بإختيارية سد باب واحد من أبواب عدمه.

ومن ثبت له مؤمن من قطع أو غيره كأمانة أو أصل شرعي أو عقلي لم يكن فعله تجريباً بلا إشكال إلا في صورة واحدة وقع الإشكال فيها، وهي مالو شرب ماتنجز عدم خريته مثلاً برجاء كونه خمرًا. فقد أفاد المحقق التائيني (رحمه الله): أن هذا داخل في التجري ويترتب عليه حكمه.

لكن التحقيق خلاف ذلك، توضيحه: أن هذا الشخص تارة يشرب المائع برجاء خريته إعتماً على المؤمن، ولا منافاة بين هذا الرجاء وهذا الإعتما، ومعنى ذلك أنه لو لم يكن مأموماً من ناحية الحكم الشرعي لما كان يشربه، ولو كان عالماً بعدم خريته لما كان يشربه أيضاً، فهو يجب أن يشرب الخمر مع المؤمن من ناحية الحكم الشرعي ليعرف طعم الخمر مثلاً بدون الإبتلاء بتبعات الحرمة. وفي هذا الفرض لا ينبغي الإشكال في عدم صدور التجري منه مادام معتمداً في فعله على ما هو مؤمن من الحكم الإلزامي للشرع.

وأخرى يفترض شربه للمائع برجاء خريته بلا إعتما على المؤمن بحيث لو لا المؤمن لكان يشربه أيضاً، ولكنه على أي حال عالم بكونه مأموماً في عمله وكون عمله مقترناً بالمعذر. فأيضاً لا ينبغي الإشكال في أن عمله ليس تجريباً منه إذ لم يعمل إلا ما علم بالإذن فيه. وإنا الفرق بين هذه الصورة والصورة السابقة أن في هذا الصورة يثبت التجري في حقه بحسب أمر نفسياني، وهو استقلال إرادته عن مولاه وعدم إهتمامه بأحكامه. لكن هذا النوع من التجري لا يختص بفرض الشرب بل يثبت بشأن من لا يعتني بحكم مولاه، ولا يهتم بكون فعله مخالفاً لحكم مولاه سواء صدر منه في الخارج ما يحتمل كونه خلاف حكم المولى رغم المؤمن أولاً. فإن قلنا بثبوت إستحقاق العقاب على مثل هذا التجري فهو ثابت حتى مع فرض عدم شربه لهذا المائع. إذن فشربه لهذا المائع

المشمول للمؤمن ليست فيه على أي حال نكتة إضافية على فرض عدم الشرب توجب إستحقاق العقاب (١).

الثاني: إشتهر بينهم الخلط بين الحسن والقبح ومبادئ الأحكام من المصالح والمفاسد والحب والبغض ومن هنا ذهب صاحب الفصول (رحمه الله) إلى القول بوقوع الكسر والإنكسار بين جهة التجري وجهة الواقع وتقديم ما هو غالب منها لثبوت المنافاة بينهما.

وأفاد المحقق العراقي (قدس سرّه) وجهها لدفع المنافاة بين قبح التجري والحكم الواقعي، وهو أنّ التجري عنوان ينتزع من الفعل في رتبة الإمتثال والعصيان المتأخرة عن الجهة الواقعية. فجهة التجري مع الجهة الواقعية ليستا في رتبة واحدة حتى تقع المنافاة بينهما.

وبنفس هذا الجواب أعني تعدد الرتبة جمع - قدس سرّه - بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي.

وسياقي - إنشاء الله - في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ما في هذا الكلام صغرى وكبرى.

ونقول هنا: إنه لو سلمت الصغرى وهي تعدد الرتبة، فإنّما هوفي المقام بين قبح التجري والحرمة المتخيّلة لا بين قبح التجري والوجوب الواقعي. إذن فلو سلمت الكبرى وهي كفاية تعدد الرتبة في دفع المنافاة لم تنطبق على المقام لأنّ المنافاة إنّما هي حسب الفرض بين قبح التجري والوجوب الواقعي بينما تعدد الرتبة إنّما هو بين القبح وحكم آخر وهو الحرمة لا الوجوب.

والتحقيق في المقام ما ظهر مما سبق من أنّ باب الحسن والقبح غير

١) نعم لو شرب هذا المائع برجاء الحرمة لا بمجرد رجاء الخمرية فلا يبعد أن يقال بكون هذا نوعاً من الهتك للمولى فلا ينفعه المؤمن في المقام.

باب مبادئ الأحكام. والخلط بينهما موقوف على القول بكون الحسن والقبح مجعولين عقلائين بحسب المصالح والمفاسد. وقد مضى أن المولى الحقيقي يكون حسن طاعته وقبح معصيته ذاتيين. فقد إتضح أنه لا مجال لفرض التنافي بين قبح التجري وجهة الواقع كي يفترض وقوع الكسر والإنكسار بينهما (١).

نعم عدم المنافاة الذي وضحناه هنا إنما هو بين الوجوب الواقعي مثلاً وقبح التجري وليس بين الوجوب الواقعي وتنجز الحرمة بقطع أو أمارة أو غيرها، فيمكن دعوى المنافاة بين الحكم الواقعي وهذا التنجز سواء قلنا بقبح التجري أو أنكرنا قبحه، والكلام في هذه المنافاة مربوط ببحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري وسيأتي - إنشاء الله - أن الطرق المتعارفة للجمع بينهما لا تتكفل إلا بالجمع بين الإلزام والترخيص بأن يكون أحد الحكمين إلزاماً والآخر ترخيصاً دون ما إذا فرض أحدهما إيجاباً والآخر تحريماً.

وعلى أي حال فتحقيق الكلام في ذلك مربوط بذلك البحث. وإثنا كان المقصود هنا الإشارة إلى أن ما إدعيناه في المقام كان هو عدم المنافاة بين الوجوب الواقعي وقبح التجري، وذلك لاينا في فرض التنافي بين الوجوب الواقعي وتنجز الحرمة. فلو سلم هذا التنافي، وقد أثبتنا قبح التجري تعين القول بارتفاع الوجوب الواقعي.

(١) قد يقال: إن الحسن والقبح يصلحان ملاكين للأحكام فعنى كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد - لا للحسن والقبح - إنما هو أن المصالح والمفاسد تكن في إنبعث مبدأ الحكم في نفس المولى، لأن الحسن والقبح لا يصلحان لذلك. وعليه فقد يقع الكسر والإنكسار في طرف الحكم (لا في طرف حرمة التجري) بين قبح التجري ومصلحة الفعل. وحل ذلك يكون بالجمع المختار في ما بين الحكم الواقعي والظاهري الذي سيتضح في محله - إنشاء الله -

الثالث - ذكر المحقق العراقي (رحمه الله) ثمرة لقبح التجري وعدمه، وهي أنه لو قامت الأمانة على حرمة صلاة الجمعة مثلاً ومع ذلك صلى المكلف صلاة الجمعة برجاء كونها واجبة لأنه لم يكن قاطعاً بعدم الوجوب وإن تنجزت عليه الحرمة ثم إنكشف كونها واجبة. فبناءً على قبح التجري بطلت صلاته لعدم صلاحيتها للقربة لأن التقرب إلى المولى بما هو قبيح غير ممكن وبناءً على عدم قبحه صحت صلاته إذ لا قبح فيها يسقطها عن صلاحيتها للمقربة.

أقول: الكلام تارة يقع في التوصليات وأخرى في التعبديات: أما التوصليات فلا تكون الصحة والبطلان فيها مترتبة على قبح التجري وعدمه بل تكون مترتبة على أن يستفاد من الدليل ثبوت ملاك هذا الواجب أو المستحب التوصلي وعدمه، فعلى الأول يصح مطلقاً وعلى الثاني لا يصح مطلقاً.

وأما التعبديات فالمتجه فيها هو البطلان مطلقاً. أما على قبح التجري فواضح إذ لا يكون ظلم المولى مقرباً للعبد إلى المولى، وأما بناءً على عدم قبحه فلا لأنه وإن كان من الممكن فرض صلاحيتها للمقربة - كما إذا كان الدليل مثبتاً للملاك حتى في فرض التجري - لكن العبادة لا يكفي في صحتها صلاحيتها للمقربة بل تكون صحتها مشروطة أيضاً بكون حركة العبد نحوها ناشئة من ناحية المولى. فإذا وجد الشرط الأول وهو صلاحية المقربة دون الثاني وهو الداعي الإلهي - كما في السلام على المؤمن لابتداع الهي - لم تكن عبادة. وكذا العكس كما لو أتى العبد بفعل بداعي القربة باعتقاد كونه مطلوباً للمولى فتبين خلافه. ومن صلى صلاة الجمعة مثلاً رغم علمه بتنجز حرمتها عليه لا يكون متحركاً من ناحية المولى وبداع الهي - وإن فرض عدم قبح التجري - إذ هو يحتمل كون الإتيان بهذا الفعل ظمناً للمولى،

ولا يحتمل كون تركه ظلماً له، فكيف يعقل إتيانه بداعي المولى؟.
نعم في التجري بالنسبة للمولى العرفي الذي تنجز حكم له على
العبد مع احتمال أن يكون صلاح المولى في خلافه يعقل تحرك العبد
نحو الخلاف بداعي المولى. (١)

(١) وفي ختام البحث عن التجري لأبأس بالإشارة إلى بحث الإنقياد وتوضيح فارق
فتي بين البابين فنقول:

إن من إنقاد لأمر وصله بأي مرتبة من مراتب الوصول ولو غير منجزة - بخلاف باب
التجري الذي كان يشترط فيه التنجز - فإستحقاقه للمدح على حسن السرية لإشكال
فيه كما لم يكن إشكال في إستحقاق المتجري للذم على سوء السرية حتى عند المنكر
لقبح التجري.

ونحن كما آمنا في باب التجري بشيوت القبح ودوران الذم مدار وصول موضوع الحق
ولو خطأ. كذلك نقول: في المقام بشيوت الحسن وإستحقاق المدح لمجرد وصول موضوع
الحق. ولو فرضنا تنزلاً كون الحسن والقبح مشروطين بمطابقة الوصول للواقع قلنا قد ذكرنا
في باب التجري أن أحد الحقيين للمولى هو حق الإحترام وقد حصل بهذا الإنقياد لإحترام المولى.

أما إستحقاق الثواب فلوقصد به وجوبه على الله تعالى - كدين يطلبه الدائن أو أجرة
يطلبها الأجير - فنحن لانؤمن بذلك حتى في الطاعة الحقيقية فكيف بالإنقياد. فليس
الثواب من الله تعالى إلا فضلاً منه ورأفة ورحمة لأن الوفاء بالحق لا يوجب شيئاً على
ذي الحق. وليس حال الوفاء بالحق حال مخالفة الحق التي تثبت لذي الحق حق المجازاة.
ولو قصد به مجرد حسن مثوبته وأن هذا العبد أهل لأن يثاب قلنا: إن هذا لا يدور مدار
الوفاء بالحق واقعاً كما كان العقاب يدور مدار مخالفة الحق واقعاً. وإنما يدور مدار الوفاء
بما وصله ولو خطأ إذن فحتى لو قلنا في باب التجري بعدم إستحقاقه للعقاب لأن حق
المولى عبارة عن حق عدم تقويت الفرض ولم يخالفه التجري، أوقفنا: - كما هو المختار - إن
عقاب المتجري أخف من عقاب العاصي لأنه خالف أحد الحقيين بخلاف العاصي
الذي خالف كليهما. نقول هنا بأن المنقاد المطابق فهمه للواقع مع المنقاد الذي أخطأ سيان
في إستحقاق الثواب. وهذا هو الفارق الفتي بين البابين الذي أردنا الإشارة إليه.

هذا. ولعله حينما يكون الوصول بشكل غير منجز يكون إستحقاق الثواب أكد فإن
من يتحرك بوصول غير منجز هو خير ممن لا يتحرك إلا بالوصول المنجز.

بَحْثُ الْقَطْعِ

اقسام القطع

- ١ - اقسام القطع الموضوعي .
- ٢ - قيام الأمارات والأصول مقام القطع .
 - قيامها مقام القطع الطريقي الصرف .
 - قيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي .
 - قيامها مقام القطع الموضوعي الصفي .
- ٣ - تقسيم القطع الموضوعي بمحاذ متعلقة .
- ٤ - اقسام الظن .

أقسام القطع

الأمر الثالث: - في أقسام القطع:

قسم القطع الى قسمين: طريقى وموضوعي، فالأول ما كان الحكم ثابتاً بقطع النظر عنه سواء كان متعلقاً بنفس الحكم كما في القطع بجرمة شرب الخمر، أو كان متعلقاً بموضوعه كما في القطع بخمرية هذا المانع مع كون الحكم ثابتاً للخمر الواقعي بلا دخل القطع فيه. والثاني ما كان دخيلاً في الحكم كما لو أوجب المولى إكرام معلوم العدالة فأصبح العلم بالعدالة دخيلاً في وجوب الإكرام. وقديكون قطع واحد طريقياً وموضوعياً بلحاظ حكيم كما لو جعل القطع بخمرية مائع - الذي يعتبر بلحاظ حرمة الشرب طريقياً - موضوعاً لوجوب الخروج من المكان الذي يتواجد فيه ذاك المائع.

وما ذكرناه من إنقسام القطع الى طريقى وموضوعي مما لا إشكال فيه ولكن يقع الكلام والإشكال في جهات.

أقسام القطع الموضوعي

الجهة الأولى :- في إنقسام القطع الموضوعي الى أقسام أربعة كما في كلام الشيخ الأعظم والمحقق الخراساني (قدس سرهما). ووجه التقسيم أن القطع تارة يؤخذ موضوعاً لحكم الشرع بما هو صفة لشخص مع قطع النظر عن كاشفيته عن متعلقه، وأخرى يؤخذ موضوعاً له بما هو كاشف وطريق الى متعلقه. وعلى كلا الفرضين تارة يكون تمام الموضوع بلا دخل متعلقه في الحكم فيكون الحكم ثابتاً حتى مع فرض خطئه وأخرى يكون الموضوع مركباً منه ومن متعلقه فلا حكم في فرض الخطأ.

وقد أورد على هذا التقسيم بأن كاشفية القطع هي عين القطع وليست صفة زائدة على ذات القطع كثقل الجسم مثلاً الذي هو صفة للجسم وليس عين الجسم، فلامعنى لأخذ القطع موضوعاً للحكم تارة بلحاظ كاشفيته وأخرى بقطع النظر عن كاشفيته وبما هو صفة من الصفات. فإن هذا يساوق فرض أخذ القطع موضوعاً للحكم بقطع النظر عن نفسه تارة وبالنظر الى نفسه أخرى. وأخذ الشيء بقطع النظر عن نفسه لامعنى له وليس من قبيل أخذ الجسم موضوعاً لحكم

تارة بلحاظ ثقله وأخرى بقطع النظر عن ثقله.

وكأن المحقق الخراساني (رحمه الله) تصدى لتوضيح هذا التقسيم بنحو لا يرد عليه هذا الإشكال فقال: (إنَّ القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الإضافة ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره صح أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة بالغاء جهة كشفه أو إعتبار خصوصية أخرى فيه معها...)

فكأنه يشير في صدر كلامه (بقوله: أنَّ القطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة) إلى أنَّ القطع لو كان من الصفات الإنتزاعية - كالفوقية والتحتية، والأبوة والنسوة، ونحو ذلك مما تكون هويتها عين إنتزاعها وإضافتها - لصح القول بأنَّه لا معنى لإفتراضه موضوعاً تارة بلحاظ هذه الإضافة والإنتزاع، وأخرى بلحاظ آخر. لكن الواقع أنَّه 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 أنَّه - إضافةً إلى حاجته إلى محل يتأصل فيه - يكون بحاجة إلى طرف يضاف إليه وهو المعلوم. فحاله حال الحب والبغض ونحو ذلك مما هو من الصفات التي هي حقيقية وغير إنتزاعية من ناحية وذات إضافة من ناحية أخرى. فتارة يؤخذ القطع موضوعاً بماله من إضافة أي بحيشية إضافته إلى المعلوم، وهذا هو القطع الموضوعي الطريقي لوحظ فيه جانباً من جانبي القطع وهو جانب إضافته إلى المعلوم، وأخرى يؤخذ موضوعاً بلحاظ جانبه الآخر وهو كونه صفة متأصلة في شخصية القاطع وهذا هو القطع الموضوعي الصفتي.

هذا. وكلام المحقق الخراساني (رحمه الله) مشتمل على تعبيرين بالإمكان أن يصاغ من كل منها جواب مستقل عن الإشكال. أحدهما التعبير بأنَّ 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 إلى الطريقي والصفتي (١).

وذلك بأن يقال: إن العلم كما اشتهر عند الفلاسفة نور في نفسه ونور لغيره، فالعلم له جنبتان نوريتان نورية ذاتية ونورية لغيره. فتارة يؤخذ موضوعاً بلحاظ نوريته الأولى وأخرى بلحاظ نوريته الثانية، فالأول هو الموضوعي الصفتي، والثاني هو الموضوعي الطريقي.

ويرد على هذا البيان: أن 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 لا يحتاج حضوره في النفس إلى تعلق العلم به لأنه بنفسه من موجودات عالم النفس المجردة كالحب والبغض والإرادة وغير ذلك. وعليه نقول: لو أخذ العلم موضوعاً للحكم بما هو فرد لطبيعي الحاضر في النفس ومن هذه الحيثية - وغيض النظر عن خصوصية كاشفيته لغيره - فما أكثر الأمور الحاضرة للنفس كالحب والبغض وغيرهما، فيكون الموضوع في الحقيقة مطلق ما هو الحاضر في النفس ومن موجودات عالم النفس المجردة، وهذا خلاف الفرض. ولو أخذ العلم موضوعاً بلحاظ نوريته لغيره وكاشفيته فهذا هو القطع الموضوعي الطريقي ولم نتعقل قسمين للقطع الموضوعي (٢). هذا هو تعليقنا على الصياغة الثانية.

(١) وإن كان ظاهر عبارته (قدس سره) أنه يقصد بالتعبير الثاني التوضيح والتأكيد لنفس ما ذكره في صدر الكلام. فكأنه يقول: إن العلم بنفسه نور متأصل في النفس وله إضافة إلى المعلوم بإعتباره نوراً لغيره.

(٢) جاء في ذيل عبارة الكفاية قوله: (صح أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة بالغاء جهة كشفه أو إعتبار خصوصية أخرى فيه معها) وهذا يعني أن صفية

أمّا الصياغة الأولى المستفادة من صدر كلام صاحب الكفاية فيرد عليها: أنّ إضافة العلم إلى المعلوم إنّ قصد بها إضافته إلى المعلوم بالذات وهو الصورة الحاصلة لدى النفس فهي إضافة إشراقية كإضافة الوجود إلى الماهية لإضافة مقولية التي هي عبارته عن النسبة المتكررة بين شيئين متباينين خارجاً كالأبوة والبنوة والفوقية والتحتية، والإضافة الإشراقية ليست إضافة بين شيئين متباينين إلّا بالتحليل وهي عن ظهور المضاف إليه وإشراقه. إذن فهذه الإضافة هنا عين الإنكشاف.

القطع الموضوعي تتصور في نظر صاحب الكفاية بأسلوبين: أحدهما إلغاء جهة الكشف والإقتصار على الجانب الآخر الموجود في القطع وهذا يرد عليه إشكال أساتذة الفقيه (رحمه الله) من أنّه لو اقتصر على الجانب الآخر وهو نورته لنفسه - وهي بمعنى كونه من موجودات عالم النفس المجردة الحاضرة بذاتها لدى النفس - لزم ترتب الحكم على مثل الحب والبغض أيضاً وهذا خلف. وثانيها عدم قصر النظر على جهة الكشف فجهة الكشف ملحوظة ولكن الجهة الأخرى أيضاً ملحوظة، وهذا يكفي في الاستدلال على صحة الأمارات والأصول مقامه. فإنّ المدّعى إلى هذا التقدير في الاستدلال على صحة الأصول مقام الموضوعي الصفتي بأدليل الحجّة غير مقبول لأنّ هذا حال الموضوعي قيامها مقام الموضوعي الطريق بنفس دليل الحجّة بما عيّن أنّ دليل الحجّة قد أعطاه طريقته. والعلم إنّما كان موضوعاً بنكته طريقته ونفس النكته موجوده في الحجج الشرعية. وهذا الفارق كما ترى لا يتوقف على فرض إلغاء جهة الكشف في الموضوعي الصفتي بل يكفي فيه دخل جهة أخرى غير الكشف في الحكم ولو إضافة إلى الكشف، فإنّ دليل الحجّة بما هو لا يفي بتأمين تلك الجهة الأخرى.

ويرد على هذا البيان أنّ نورية العلم لنفسه أو قل حضوره لدى النفس ليس أمراً وراء كاشفيته بل هو متمم للكاشفيه، فإنّ العلم إنّما يجعل الأمور الأخرى حاضرة لدى النفس بالعرض وبالصور ومنكشفة لديها باعتبار حضوره هو بالذات لدى النفس. فلحاظ هذا الجانب لا يعني لحاظ أمر آخر غير الكاشفية مضافاً إلى الكاشفية كي يترتب على ذلك وضوح عدم قيام الحجج الأخرى مقامه مثلاً ولو في خصوص ما لو لم تكن تلك الحجّة من المعلومات الحضورية لدى النفس كالظن مثلاً الذي هو كالعلم في كونه من المعلومات الحاضرة لدى النفس.

والعلم وليست شيئاً آخر وراءه كي يقسم العلم الموضوعي بلحاظه إلى قسمين تارة بأخذه بعين الاعتبار، وأخرى بغض النظر عنه. وإن قصد بها الإضافة إلى المعلوم بالعرض التي هي إضافة مجازية فهذه وإن كانت إضافة بين أمرين متباينين خارجاً وليست إشراقاً، ولكن ليس كل علم مشتملاً على هذه الإضافة إذ قد لا يكون هناك معلوم بالعرض أصلاً كما في موارد الخطأ، فلا يتم تقسيم العلم الموضوعي بلحاظه إلى قسمين إلا في خصوص العلم المصادف للواقع. فهذا التقسيم إنما هو يتعقل على مبنى المحقق التائي (رحمه الله) القائل بأن العلم الموضوعي الطريقي يجب أن يكون دائماً جزء الموضوع، أي أن الواقع أيضاً دخیل في الحكم في موارد العلم الموضوعي الطريقي دائماً بينما لا يقول بذلك صاحب الكفاية (رحمه الله). على أن لازم هذا البيان كون ظاهر دليل موضوعية العلم - لولا القرينة - هو الصفتية لأن الطريقة تعني رفع اليد عن إطلاق الدليل بصورة الخطأ. إذن فقتضى الإطلاق هو حمله على الصفتية الثابتة في كلا قسمي العلم. على عكس ما ذكره الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية في تعليقه على الرسائل من أن مقتضى الظهور الأولي لدليل موضوعية العلم هو الطريقة (١).

(١) أقول: لم أرتي تعليقة المحقق الخراساني (رحمه الله) ما يدل على دعوى ظهور دليل الموضوعية في الطريقة. كما لم أرتي الرسائل ما يدل على ذلك عدا أنه ذكر (رحمه الله) في فرض موضوعية الظن أن الغالب في الظن الموضوعي كونه موضوعاً بماله من الكشف لا بما هو صفة. فلهذا (رحمه الله) ينظر إلى هذه العبارة في دعوى ذهاب الشيخ إلى أن ظاهر دليل الموضوعية هو الكاشفية، ولعله ينظر فيما نسبته إلى تعليقة المحقق الخراساني إلى إضفاء التعليقة لهذه العبارة بعدم التعليق عليها.

وعلى أي حال فقد يقال بإمكان دفع كلا إشكاليه (رحمه الله) في الجملة بأن يفترض أن المقصود بالإضافة هي إضافة العلم إلى المعلوم بالذات. إذ نقول حينئذ أن الإشكال إنما يتجه لو أردنا تقسيم العلم الموضوعي إلى الصفتي والطريقي عن طريق افتراض أنه تارة

هذا. ولنا وجهان في تصوير تقسيم القطع الموضوعي الى الصفتي والطريقي مع التحفظ على انقسام كل منها الى كونه جزء الموضوع وتمامه. الأول منها عرفي والثاني بحاجة الى تدقيق عقلي:

أما التصوير العرفي - فهو أن يقال: إن العلم وإن كان بنفسه إنكشافاً لكن له ملازمات في الخارج وجودية، أو عدمية، كخلاص النفس من عذاب التردد، ووجدانها لبرد اليقين، وصيرورتها مطمئنة ساكنة وغير ذلك. فتارة يؤخذ العلم موضوعاً بما هو إنكشاف مع قطع النظر عن ملازماته وهذا هو العلم الموضوعي الطريقي، وأخرى يكون بعض ملازماته دخيلاً في الحكم مع الإنكشاف أو بدلاً عنه. وهذا هو الصفتي. وكل منها يمكن أخذه تمام الموضوع أو جزءه، وظاهر دليل موضوعية العلم - لولا القرينة - هو الطريقية لا الصفتية لأن دخل شيء آخر - غير الإنكشاف بدلاً عنه أو منظماً إليه - خلاف ظاهر الدليل الذي جعل الموضوع هو العلم، وهو في حقيقته عبارة عن الإنكشاف لا الملازمات.

يؤخذ في الموضوع جانب الطريقية، وأخرى بغض النظر عن ذلك. فيقال مثلاً أن الطريقية التي هي عبارة عن الإضافة الإشراقية ليست شيئاً إضافياً على العلم كي يمكن غرض النظر عنها. ولكن هناك أسلوب آخر لصاحب الكفاية للتقسيم كما مضى وهو أن نفترض أن جانب الطريقية والإضافة الإشراقية دائماً ملحوظ، لكن تارة نلاحظ مع ذلك جانب تأصله في نفسه وإضافته الى النفس. إضافة اللون الى الجسم والعرض الى المحل. وبهذا يكون صفة خاصة من الصفات لا وجه لقيام الحجج الشرعية مقامه - ولو في خصوص غير ما لو كانت تلك الحجة صفة خاصة للنفس أيضاً كالظن - وأخرى نقصر النظر الى حيثية الإضافة الإشراقية وهذا هو الصفتي الطريقي.

ويرد عليه سنخ ماضى من أن كون العلم صفة متأصلة في النفس أيضاً عبارة أخرى عن إنكشاف المعلوم لدى النفس. وليست التجزئة الى جانب الإضافة وجانب كونه صفة حقيقية للنفس عدا تحليل عقلي لنفس الإنكشاف، فيعود القول بأن العلم ليس عدا محض الإنكشاف فلامعنى لأخذه تارة بلحاظ الكشف وأخرى بلحاظ الإنكشاف.

وهذا الوجه مأخوذ من تمثيل الشيخ الأعظم (قدس سره) للقطع الصفتي بما لونذر التصديق في كل يوم مادام متيقناً بحياة ولده. فإن غرض الناذر عادةً فيما يحرص عليه من كونه متيقناً وقاطعاً بحياة ولده هو سكون نفسه واطمئنان خاطره.

ولو وجد في مورد ما ما دل على أخذ العلم موضوعاً على وجه الصفتية - وإن كنا لم نجد ذلك إلى الآن - كان محمولاً على القطع الصفتي بهذا المعنى.

وأما التصوير الدقي العقلي فهو أن يقال: إن للعلم نسبتين إلى النفس إحداهما نسبة كونه فيها كما هو شأن كل عرض بالنسبة لمعروضه، والأخرى نسبة كونه إنكشافاً لها وهذا أمر زائد على كونه فيها كما برهن عليه في الفلسفة. فلو فرض محالاً ثبوت العلم في الحجر الذي لا يفهم شيئاً كان العلم ثابتاً فيه ولم يكن ثابتاً له. فلو أخذ العلم موضوعاً بما هو ثابت في النفس وعض النظر عن جانب ثبوته للنفس كان هو العلم الصفتي. أما لو أخذ فيه جانب الإنكشاف للنفس وحده، أومع الجانب الأول كان هذا هو العلم الموضوعي الطريقي. ولا يقال: إن جانب الإنكشاف للنفس داخل في هوية العلم، فعض النظر عنه عض للنظر عن أصل العلم. فإنه يقال: إن جانب الإنكشاف للنفس وإن كان لا ينفك خارجياً عن العلم بالنسبة لنا لكنه ليس داخلياً في هوية العلم، ولذا نرى إنفكاكه عنه في علم الله تعالى لأن علمه ليس إنكشافاً لذاته وإنما هو عين ذاته. والظاهر من دليل أخذ العلم موضوعاً هو موضوعيته بعنوان كونه له وفيه معاً لا بعنوان كونه فيه فقط (١).

(١) أقول: من الملحوظ أنه (رضوان الله عليه) قام في هذا الوجه بتكلف تسمية العلم الذي جمع فيه بين جانب الصفتية وجانب الطريقية بالموضوعي الطريقي بينا في التصوير الأول لم يفعل ذلك بل فرض مآجع فيه لحاظ الجانبين داخلياً في الصفتي. هذا الشيء إلا

لكني يصح القول بأن ظاهر دليل موضوعية العلم هو الطريقة لا الصفية حيث إنه (رحمه الله) فرض أن ظاهر دليل موضوعية العلم هو موضوعيته بوصفه للنفس وفي النفس، فإضطررنا إلى تسمية ما لوحظ فيه كلا الجانبين بالطريق كي يصح القول بأن ظاهر دليل موضوعية العلم هو الموضوعي الطريق. 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 أن أصل فكرة تقسيم العلم الموضوعي إلى الصفتي والطريق نشأت من مسألة أن دليل جعل الحجج الشرعية كواشف مثلاً يكون أوفى بقيامها مقام الموضوعي الطريق لأنه لوحظ فيه الكشف فحسب. من قيامها مقام الصفتي لأنه دخل فيه عنصر غريب عن الكشف من دون فرق في ذلك بين دخل عنصر الكشف أيضاً وعدمه. إذن فكان الأولى به (رضوان الله عليه) أن يُبقي العلم الذي لوحظ فيه كلا الجانبين داخلاً في الصفتية، وينكر على هذا التصوير ظهور دليل موضوعية العلم في الطريقة ويدعي ظهوره في الصفتية.

على أننا لو سلمنا ظهور دليل موضوعية العلم في النظر إلى كلا الجانبين الكشفي والصفتي - وسميناه ذلك بالعلم الموضوعي الطريق - فقدنا أصل الدافع إلى البحث عن هذا التقسيم. فإن دليل حجّة الأمارات مثلاً سوف لن يكون أقرب إلى إقامة الأمانة مقام العلم الموضوعي الطريق منه إلى إقامتها مقام الصفتي. إذ لو كان ذلك الدليل قد أعطى الأمانة جانب الكشف فحسب، إذن لا تقوم مقام العلم الموضوعي الطريق الذي استظهرنا دخل كلا الجانبين فيه ولو كان قد أعطاهما كلا الجانبين، إذن كان وضوح قيام الأمانة مقام الصفتي المحض بمستوى وضوح قيامها مقام الموضوعي الطريق.

هذا وهناك وجه آخر لتقسيم العلم الموضوعي إلى الطريق والصفتي يمكن بيانه على مذاق من يرى أن الأمانة أو الأصل طريق وكشف بمعنى من المعاني. ولهذا يفترضه قائماً مقام الموضوعي الطريق، ويناقش في إطلاق قيامه مقام العلم مطلقاً حتى الصفتي.

وذلك بأن يقال: بعد أن افترضنا أن الأمانة أو الأصل داخل في مصاديق الكشف. إما بتوسيع في معنى الكشف كما لو قصدنا به مطلق الحجّة مثلاً، أو بدعوى الحكومة في جانب دليل الأمانة أو الأصل يجعله منزلاً منزلة الكشف، أو يجعله فرداً تبعدياً للكشف، قلنا لا إشكال في أن هذا الفرد مصداق آخر للكشف غير العلم. فالعلم مصداق

هذا وقد إتضح ممّا حقّقناه أنّ ما ذكره المحقّق الإصفهاني (رحمه الله) من إنكار إنقسام القطع الموضوعي إلى ما أخذ بنحو الصفتية وما أخذ بنحو الكاشفية ناش من عدم الالتفات إلى تمام جهات المطلب.

(بقي هنا شيء) وهو أنّ المحقّق الخراساني (رحمه الله) زاد على أقسام القطع الصفتي القطع المأخوذ بما هو صفة للمقطوع به بأن كان جزء الموضوع أو تمامه.

ويرد عليه: أنّه إن قصد بذلك أخذه بما هو صفة للمعلوم بالذات فهذا ليس قسماً جديداً. فإنّ كل قطع أخذ موضوعاً بما هو صفة للقاطع

→ حقيقي بطبيعته وهذا مصداق تنزيلي أو تعبدّي أو حقيقي بواسطة التعبد. وعليه فإذا جعل العلم موضوعاً لحكم، فتارة يجعل موضوعاً له بماله من الكاشفية بالمعنى الجامع بين القسمين الحقيقي والتعبدّي فيستظهر حينئذ قيام الفرد التعبدّي مقام الفرد الحقيقي لإشتماله على نفس الجامع، وأخرى يجعل موضوعاً له لابلحاط الجامع بين الكاشفين بل لبلحاط هذه الصفة بالخصوص أي هذا الفرد من الكاشف الذي له خصوصية تميّزه عن الفرد الآخر كما هو شأن كل فرد يجمعه جامع مع فرد آخر فيستظهر عدم قيام الفرد التعبدّي مقامه. وهذا البيان إتضح أنّ هذا التفسير لتقسيم العلم الموضوعي إلى الصفتي والطريقي ينبع من حاق عقلية الدافع إلى أصل هذا البحث.

وهذا أنسب بمثال النذر الذي ذكره الشيخ الأعظم (رحمه الله) من الوجه الذي إستلهمه أستاذنا الشهيد (رحمه الله) من هذا المثال. ذلك لأنّ مجرد كون هدف الناذر حصول الطمأنينة وسكون النفس مثلاً لا يجعل هذه الملازمات داخلية في موضوع النذر وإنّما هي دواعٍ إلى النذر فلماذا يعتبر العلم الذي كان متعلّقاً للنذر صفتياً والعلم الذي جاء موضوعاً في بعض الأدلة الشرعية طريقيّاً؟! بينا يكون من حقّ الشيخ الأعظم (رحمه الله) أن يقول: إنّ العلم الذي هو كشف إذا جعل موضوعاً في لسان الشارع الذي جعل الأمانة كشفاً أيضاً. فإني أستظهر من ذلك أنّه جعله موضوعاً بما هو كشف في مذاقه والكشف في مذاقه يشمل الأمانة. أمّا الناذر حينما يكون موضوع نذره هو العلم فإنّما يقصد طبعاً الفرد الحقيقي لالجامع بين الحقيقي والتعبدّي. ودليل الوفاء بالنذر إنّما يدور مدار مقصود الناذر فلا معنى لقيام الأمانة هنا مقام العلم.

قد لوحظ فيه صفتيته للمقطوع به بالذات حتماً، إذ لولا ذلك للزم ترتب الحكم على القطع بأي شيء من الأشياء. وكل قطع أخذ موضوعاً بما هو صفة للمقطوع به قد لوحظت فيه صفتيته للقاطع حتماً إذ لولا ذلك لزم توجه الحكم إلى هذا الشخص بمجرد حصول القطع لشخص آخر. وإن قصد بذلك أخذه بما هو صفة للمعلوم بالعرض ورد عليه.

أولاً: إن هذا عين الكاشفية على تفسيره (رحمه الله) حيث فسر الكاشفية بأخذ القطع بماله من إضافة إلى المقطوع به، وهذا عبارة أخرى عن كونه صفة للمقطوع به.

وثانياً: إن هذا يلزمه اختصاص ما أخذ بما هو صفة للمقطوع به بجزء الموضوع ولا يتصور فيه أن يكون تمام الموضوع إذ لو كان القطع خطأ لما كان وصفاً للمقطوع به بالعرض (١).

(١) أقول: لو أن المحقق الخراساني (قدس سره) قصد بإضافة العلم إلى المعلوم - حينما قال: إن العلم من الصفات الحقيقية ذات الإضافة - إضافته إلى أحد المعلومين الذاتي أو العرضي، وقصد بأخذ العلم كوصف للمعلوم الآخر من المعلومين لم يرد عليه الإشكال الأول من الإشكاليين اللذين ذكرهما أستاذنا الشهيد على الشق الثاني في كلامه.

أما ما ذكره في الشق الأول من كلامه من أن صفتية العلم للمعلوم بالذات مأخوذة حتماً في العلم الصفتي الذي أخذ كصفة للعالم، وكذلك العكس، وإلا لزم ترتب الحكم على القطع بأي شيء أوعلى حصول القطع لأي شخص. فقد ينقض عليه بأنه على هذا يبطل أصل تقسيم القطع الموضوعي إلى الصفتي والطريقي إذ حتى في الطريق لا بد أن تلحظ صفتيته للقاطع والمقطوع به وإلا لزم ترتب الحكم على حصول القطع بأي شيء لأي شخص.

فإن أجيب على ذلك بأن في الصفتية عنصراً آخر غير عنصر الكشف لهذا أو انكشف عن هذا. ويكفي في تخصيص الطريقي بشخص القاطع وخصوص المقطوع به أخذه بما هو كشف لهذا أو كشف عن ذلك، قلنا هذا بنفسه قد يدفع الإشكال عن المحقق الخراساني (رحمه الله) إذ بإمكانه أن يفرض أخذ خصوصية الكشف لهذا القاطع في القطع العرضي

الذي أخذ كصفة للمقطوع به، وأخذ خصوصية الكشف عن هذا المقطوع في القطع الصفتي الذي أخذ كصفة للقاطع كي لا يلزم ترتب الحكم على القطع بكل شيء أو على قطع كل إنسان. وفي نفس الوقت لا يتداخل الأقسام.

والواقع أن إمتياز الصفية عن الطريقية لا بد أن يكون بأحد أسلوبين أما يفترض وجود عنصر غريب عن الكاشفية في الصفتي، أو يفترض كون المقصود بالكشف في الطريقي الجامع بين الكشف الوجداني والكشف التعبدية.

فإن فرض الأول فنحن لا نتصور معنى للصفية بلحاظ المعلوم. فإن الصفية بلحاظ العالم إنما تتصور لوجود عنصر غريب عن الكشف إما هو إحدى ملازمات القطع كسكون النفس، أو هو النسبة الظرفية. وهذان هما الوجهان اللذان إختارهما أستاذنا الشهيد (رحمه الله) كما مضى أما بلحاظ المعلوم فهو لم يتصف بأي صفة عدانفس الإنكشاف.

وإن فرض الثاني فهذا النوع من التقسيم إلى الصفية والطريقية لا ينسجم مع تقسيم الصفية بعد ذلك إلى كونها صفة للعالم أو صفة للمعلوم، لأنه لم يقصد بالصفتي إلا ذلك القطع الذي لوحظ فيه خصوص الكشف الخاص لا الجامع بين الكشفين.

والواقع أن الهدف من هذا التقسيم كما عرفت كان هودعوى أقرب دليل حجية الأمانة والأصل إلى إثبات قيامها مقام الطريقي منه مقام الصفتي. والنكتة في ذلك كون الطريقي ملحوظاً في الموضوع بما هو كاشف والأمانة والأصل أيضاً كاشفان. والصفتي ملحوظاً بما هو للعالم من خصوصية مفقودة في الأمانة. وقد عبّر الشيخ الأعظم عن هذا بتعبير أنه صفة للقاطع، ولا ظن أنه كان هناك نظر إلى خصوصية العالم في مقابل المعلوم حتى يقال أنه: (وقد يلحظ فيه كونه صفة للمعلوم). فالحقيقة أن تقسيم الصفتي إلى كونه صفة للعالم أو للمعلوم ليس إلا ترفاً في البحث العلمي وإنا أصل المقصود كان هو أن العلم تارة يكون موضوعاً بخصوصه بحيث لا تقوم الأمانة أو الأصل مقامه، وأخرى يكون موضوعاً بحاله من الكشف فيقومان مقامه.

قيام الأمارات والأصول مقام القطع

الجهة الثانية - في قيام الأمارات والأصول مقام القطع بأقسامه وعدمه:

والكلام تارة يقع في قيامها مقام القطع الطريقي الصرف، وأخرى في قيامها مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الكاشفية، وثالثة في قيامها مقام القطع الصفتي فهنا مقامات ثلاثة:

١ - قيامها مقام القطع الطريقي الصرف

المقام الأول - في قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي الصرف فيما له من المنجزية والمعدرية.

قد وقع التسالم بينهم (من غير من حكم بثبوت العقاب على نفس مخالفة الأمارات والأصول) على قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي. والمحقق الخراساني (رحمه الله) وإن نازع في ذلك بالنسبة للأصول لكن كلامه راجع إلى بحث لفظي، وبحسب المعنى يعترف بذلك.

ولنتكلم الآن في قيام الأمارات والأصول مقام القطع فيما له من

المنجزية ويظهر من ذلك الكلام بالنسبة للمعذرية.

وقد ذكر في كلماتهم إشكال على هذا الأمر المتسالم عليه بداعي الفن لا بداعي الإبطال الحقيقي. وهو أن لنا قاعدتين متقابلتين:

قاعدة حجّية القطع الراجعة إلى عدم قبح العقاب مع البيان، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان. ولا يعقل قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي إلا بأن تكون مخرجة للمورد عن القاعدة الثانية ومدخلة له تحت القاعدة الأولى. وهذا ما لا يكون، لأن الأمانة والأصل ليست بيانا للحكم الواقعي فلا زال الحكم الواقعي ثابتاً في دائرة ما لم يبين، ودليل حجّية الأمارات والأصول إنما أثبت الحكم الطريقي لا الحكم الواقعي. وبما أن الحكم الطريقي ليس وراءه في غير فرض المصادفة للواقع شيء من مبادئ الحكم من الحب والبغض والمصلحة والمفسدة، إذن فلا عقاب عليه، وإنما العقاب على الواقع. والمفروض عدم تمامية البيان بالنسبة إليه.

ولو التزمنا بشبوت العقاب على نفس مخالفة الأمانة والأصل إما بدعوى السببية، أو بدعوى إستحقاق العقاب على مخالفة الحكم الطريقي. فهذا ليس قياماً للأمانة والأصل مقام القطع الطريقي، فإن القطع الطريقي ينجز الواقع وهذا لم ينجز الواقع. هذا مع ما سيأتي في محله -إنشاء الله- من بيان بطلان هذين المبنيين.

وهذا الإشكال إنما يتوجه بناء على مبنى القوم من إسناد الحجّية إلى القطع، ودعوى قاعدة أخرى في قبال قاعدة حجّية القطع. وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

أما بناء على ما هو المختار من أن الحجّية ليست هي من شأن القطع بما هو قطع بل من شأن مولوية المولى، وأن حق مولوية المولى كما يشمل أحكامه المقطوعة كذلك يشمل أحكامه المشكوكة. فن احتمال وجود

حكم للمولى ولم يقطع بأنه يرضى بتركه عند الشك - بالنحو الذي سنجمع به بين الحكم والرضا بتركه في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي - وجب عليه عقلاً الطاعة والعمل بالحكم المحتمل .
أقول: بناء على هذا المبنى لا يبقى موضوع للإشكال في منجزية الأمانة والأصل لأن نفس الإحتمال لحكم منجز حسب الفرض ، ولا مورد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان . فيرجع البحث في مانحن فيه الى تصوير وجه قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي في التعذير لافي التنجيز . وتصويره في غاية السهولة بناء على ماسأتى في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي من إمكانية إجتماع الحكم مع الرضا بتركه عند الشك . ونقول في المقام: إن العقل إنما يحكم بوجود الطاعة للحكم المشكوك في ما إذا لم يحصل القطع برضا المولى بمخالفة حكمه عند الشك ودليل الأمانة أو الأصل أثبت رضاه بها .

أما لو بنينا على مباني القوم من قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وأن القطع حجة بذاته بلحاظ كونه بياناً بخلاف الشك ، فهنا يتجه الإشكال في أن الأمانة والأصل كيف ينجزان الواقع رغم أن الشك في الواقع لازال محفوظاً؟ . فبناء على هذه المباني لابد من إستيناف البحث فنقول:

فديجاب على هذه الشبهة بمبنى المحقق التائني (رحمه الله) من جعل الطريقة فيقال: إن البيان قد تم بإعتبار أن الأمانة جعلت علماً وطريقاً تعبداً ، فالعقاب بلا علم وإن كان قبيحاً ولكن العلم قد حصل - ولو بفردة التعبدى - فقد إنتهى موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

وتحقيق الحال في مبنى جعل الطريقة وتصويره ثبوتاً ، وتوجيه إثباتاً سيأتى - إنشاء الله - في بحث قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الطريقي . ونقول هنا: أن هذا الجواب لو تم فإنما يتم في باب الأمارات

المدعى فيها جعل الطريقة دون الأصول التنزيلية فضلاً عن غير التنزيلية. فلا بد في مقام دفع الشبهة من التفتيش عن نكتة لإستحقاق العقاب، وتنجز الواقع نعم تمام الموارد. وربما يظهر بعد فهم تلك النكتة أن ضم جعل الطريقة إليها كضم الحجر إلى جنب الانسان.

هذا. وأجاب المحقق العراقي (رحمه الله) عن الشبهة في المقام

بجوابين:

الأول: أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان تختص بما اذا لم نقطع بأن المولى على تقدير ثبوت الحكم المشكوك لا يرضى بتركه في ظرف الشك. وعلى هذا الأساس نقول بوجوب النظر إلى المعجز عند الشك في النبوة، وذلك للقطع بعدم الرضا بالفوت على تقدير ثبوت الواقع. ودليل حجية الأمانة أو الأصل يورث القطع بذلك. أما كيف يورث القطع بذلك فظاهر عبارة المحقق العراقي (رحمه الله) هو أن دليل حجية الأمانة أو الأصل يحفظ الحكم في مورد الشك بجعل الاحتياط ونحوه. وهذا يدلنا على إهتمام المولى بحكمه إلى حد لا يرضى بفواته عند الشك. فإن هذا الحفظ في الحقيقة معلول لذلك الإهتمام.

ونحن نوافق على أصل إختصاص قبح العقاب بلا بيان بما إذا لم نعلم بإهتمام المولى بالحكم بدرجة لا يرضى بفواته عند الشك. لو أمنا بأصل قاعدة قبح العقاب بلا بيان. إلا أنه يرد على ظاهر كلام المحقق العراقي في كيفية إثبات العلم بهذا الإهتمام عن طريق دليل الأمانة والأصل بأن هذا دور. فإن حفظ المولى للحكم بدليل الحكم الظاهري يتوقف على منجزية الحكم الظاهري للحكم الواقعي، بينما هذا التنجيز يتوقف حسب الفرض على علمنا بإهتمام المولى بالحكم إلى حد لا يرضى بتركه عند الشك. وهذا العلم يتوقف بدوره على حفظ المولى للحكم حيث يفترض المحقق العراقي (رحمه الله) أننا نكتشف إهتمام

المولى بالحكم من حفظه له بدليل الإحتياط مثلاً عن طريق الإن.
ولكننا لو أولنا هذا الوجه لإثبات إهتمام المولى بالحكم بمايلي
أصبح وجهاً متيناً، وهو أن يقال: إن إكتشافنا لإهتمام المولى بالحكم
بدليل الحكم الظاهري يكون سنخ إكتشاف المعنى من اللفظ بالدلالة
العرفية السياقية. فقوله مثلاً: (قف عند الشبهة). تدل دلالة لفظية على
إهتمامه بحكمه عند الشك على تقدير وجوده. كما أن الأمر مثلاً يدل
دلالة لفظية على الإرادة الجدية للوجوب. وهذه النكتة سارية في تمام
موارد الأمارات والأصول لإثبات إستحقاق العقاب على مخالفة
الواقع. وضم جعل العلم والطريقة اليها ضم للحجر الى جنب
الإنسان. فلو جعل المولى الأمانة علماً من دون أن يقصد بذلك
الإهتمام بحكمه في ظرف الشك لم ينقطع العذر. ولودل الدليل على
إهتمام المولى بذلك إنقطع العذر سواء كان ذلك الدليل بلسان
الإخبار عن إهتمامه، أو بلسان جعل العلم، أو جعل الإحتياط،
أو الحكم المماثل أو غير ذلك.

الثاني: ما يظهر بمقدمتين:

الأولى- إن عدم الشيء إنما يسند الى وجود المانع عند وجود
المقتضي. وإلا أسند الى عدم المقتضي لا الى وجود المانع.
والثانية- إن الحكم الواقعي مقتضي للعقاب على مخالفته وعدم
البيان مانع عن ذلك.

وأستنتج (رحمه الله) من هاتين المقدمتين أن موضوع قاعدة قبح
العقاب بلا بيان إنما هو عدم البيان على تقدير وجود الحكم في الواقع
لامطلق عدم البيان. وهذه هي نكتة الجواب في المقام حيث يقال: إن
الخطاب الواصل بدليل الأمانة أو الأصل إن كان موافقاً للحكم
الواقعي إذن هو بيان للحكم الواقعي الناشئ عن مباديء الحكم

الحقيقية، وإن كان مخالفاً له فهو صرف إنشاء بلا روح. وقد عرفت أن موضوع البراءة العقلية إنما هو عدم البيان على تقدير وجود الحكم في الواقع. وهذا الموضوع منتف بهذه الأمانة أو الأصل لتحقيق البيان على تقدير تحقق الحكم واقعاً.

ويرد عليه: أولاً - إنه لو كان مراده بالبيان فيما يسلمه من قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو ما يكون وظيفة للمولى، ومن الشؤون الراجعة إليه - من ذكره لكلام يدل على حكمه وجعل ذلك في معرض الوصول - للزم أن لا يقول بجريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية لأنّ البيان بقدر ما هو راجع إلى شأن المولى تام في المقام. فإكان على المولى بما هو مولى إنما هو بيان الكبرى وقد فعله، وأما تشخيص الموضوع فهو من شأن المكلف وليس من شأن المولى. (١) بينما هو ملتزم بالبراءة العقلية حتى في الشبهات الموضوعية. ولو كان مراده بالبيان علم المكلف بالحكم فن الواضح أنّ المكلف لا يعلم بالحكم حتى على تقدير ثبوت الحكم في الواقع. والخطاب الظاهري الواصل إنما يتكفل البيان على تقدير ثبوت الحكم بالمعنى الأول لا البيان بالمعنى الثاني.

وثانياً: إنه لو سلمنا محالاً ثبوت العلم للمكلف على تقدير ثبوت الحكم واقعاً مع أنه ليس عالماً على جميع التقادير، فالبراءة العقلية ثابتة بشأنه لأنه لا يعلم بتحقيق ذلك التقدير الذي هو على ذلك التقدير عالم

(١) وكذلك لزم عدم جريان البراءة العقلية في الشبهات الحكيمة لو احتملنا أنّ المولى قد قام بما عليه وبما هو من شأنه من البيان إلا أنّ البيان إحتفى بسبب ظلم الظالمين مثلاً. وهذا النقض الثاني قديمكن التخلص عنه في بعض الموارد إذا افترضنا أنّ البيان الذي يرفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان عبارة عن علمنا بإبراز الشارع للحكم على تقدير وجوده. ففي مورد النقض الثاني لو فرض عدم علم من هذا القبيل إرتفع النقض لكن يبقى - على الأقل - النقض الأول.

بالحكم. إذن فهذا العلم لا يكفي لوصول الحكم إذ هو بنفسه غير واصل.
وأما ما استنتجته من المقدمتين: (من أن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان إنما هو عدم البيان على تقدير وجود الحكم في الواقع) فهو في غير محله. فإنه لو فرض في المقدمة الأولى أن ذات وجود المانع متوقف على وجود مقتضي لصح هذا الاستنتاج، إذ لازم ذلك أنه لا يعقل عدم البيان إلا على تقدير وجود الحكم في الواقع فلو فرض ثبوت البيان على ذلك التقدير لم يبق موضوع للقاعدة لكن المفروض في المقدمة الأولى أنها متوقف مانعية المانع على وجود مقتضي دون ذات المانع. أما ما هو المانع هل هو عدم البيان على تقدير الواقع، أو مطلق عدم البيان؟ فهذا مالا تتكفله المقدمتان.

هذا. وما ذكرناها من المقدمتين ليستا موجودتين في كلام المحقق العراقي (رحمه الله). وإنها ذكرناها توضيحاً لمرامه (قدس سره) وتحقيق المقدمة الأولى موكول إلى محله. أما المقدمة الثانية فهي غير صحيحة - إذ ليس عدم البيان مانعاً عن العقاب وإنما البيان داخل في مقتضي العقاب سواء قلنا بمبنى الأصحاب من إسناد الحجية إلى القطع بوصفه قطعاً ووصولاً، أو قلنا بإسنادها إلى مولوية المولى وخصصنا حق المولوية بفرض البيان (١).

(١) الظاهر أن كلام المحقق العراقي (رحمه الله) لاعلاقة له بالمقدمتين وإنما هو يعتقد أن البراءة العقلية على تقدير ما تتوقف على عدم البيان على ذلك التقدير، فالبراءة العقلية على تقدير ثبوت الحكم واقعاً تتوقف على عدم البيان على ذلك التقدير، فإذا كان البيان على ذلك التقدير تاماً فاحتمال الحكم إحتمال للحكم المنجز واحتمال الحكم المنجز منجز. ولم يشر من قريب أو بعيد إلى البرهنة على كون البراءة على تقدير ما متوقفاً على عدم البيان على ذلك التقدير لعدم وصول البيان بالفعل ولنتيجة لعدم وصول ذلك التقدير، فكان أستاذنا الشهيد (رحمه الله) إنما ذكر المقدمتين كتوجيه لهذا المدعى، بأن تكون المقدمتان برهاناً على هذا المدعى، وإلا فكلام المحقق العراقي

وقد تحقق من جميع ما ذكرناه أن الوجه المتين في مقام دفع ما ترد من الشبهة على مباني القوم ماضى من أن دليل حجّة الإمارة والأصل يدل على اهتمام المولى بالحكم بحيث لا يرضى بفواته حتى في ظرف الشك بالتقريب الذي بيّناه وحاصل هذا الوجه: أن إنشاء الحكم على قسمين: الإنشاء الواقعي، والإنشاء الظاهري، وهما من حيث الدلالة التصورية سيان، ولكتهما يختلفان في الدلالة التصديقية. فالدلالة التصديقية للأول هي ثبوت الإرادة الجدية وروح الحكم في عالم الثبوت، والدلالة التصديقية للثاني ليست هي ثبوت الإرادة الجدية وروح الحكم في عالم الثبوت، وإنما هي الإهتمام بالحكم الواقعي على تقدير ثبوته، وهذا هو السر في تنجيز الحكم الواقعي بالحكم الظاهري سواء قلنا في الحكم الظاهري يجعل الحكم المائل، أو يجعل الطريقة، أو يجعل المنجزية، أو بأي شيء آخر، فلو فرض كون جعل الحكم الظاهري لا بهذا الداعي بل بداعي أن شخصاً ما بذل ديناراً للمولى مثلاً لقاء جعله لهذا الحكم، لم يكن له أثر في تنجيز الواقع بأي لسان كان من ألسنة الحكم الظاهري، وإن فرض كونه بداعي الإهتمام بالواقع وعدم الرضا بفوته عند الشك كان موجباً لتنجيز

→ (رحمه الله) ليست فيه أي إشارة أوفرينة إلى الاعتقاد ببرهان من هذا القبيل.

وعلى أي حال، فإرد عليه - مضافاً إلى ما عرفت من كونه مدعى بلا برهان، وإلى ما عرفت من أن المقصود بالبيان لو كان هو ما يناسب شأن المولى لزم عدم جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية، ولو كان هو العلم فهو غير موجود حتى على ذلك التقدير: أنه هل يقصد ببيان الحكم بيان نفس الحكم حقيقة، أو يقصد به بيان إهتمام المولى بالحكم في ظرف الشك على تقدير وجوده، وعدم رضاه بفوته في ظرف الشك لو كان موجوداً؟ فإن فرض الأول فنحن نمنع كون دليل الحكم الظاهري بياناً للحكم الواقعي بهذا المعنى على تقدير مصادفته للواقع، سواء كان المقصود بالبيان إبراز الحكم بالشكل المناسب لشأن المولى أو المقصود به علمنا بالحكم. وإن فرض الثاني فهذا يرجع إلى الوجه السابق 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. فأتعبوا به أنفسهم الزكية في مقام تشخيص ما هو المجعول في باب الأمارات والأصول من الطريقيّة والمنجزية 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 الموضوعي 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 بتنجز الواقع بمثل أمر المولى بالإحتياط والتحفظ عليه - بعد فرض ثبوت هذا الوجدان لذلك الشخص - 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 منجزاً للواقع، وهذا هو الذي يعبر عنه المحقق الخراساني (رحمه الله) بالحكم الطريقيّ.

ثم إنّ تمام ماضى 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 العقلية.

٢- قيامها مقام القطع الموضوعي الطريقيّ

المقام الثاني: 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 أنه لا إشكال في إمكانها.

والشبهة التي وردت في قيامها مقام القطع الطريقي لا ترد هنا إذ تلك الشبهة نشأت من أن أثر القطع الطريقي عقلي وهو التنجيز والتعذير، فيدعى أن العقل أدرك إختصاص التنجيز بالقطع مثلاً، وأنه عند عدم القطع تثبت قاعدة قبح العقاب بلا بيان فقيام الأمانة والأصل الشرعي مقامه يعني التخصيص في حكم العقل، وهو مستحيل. أما في المقام فأنثر القطع الموضوعي قد ثبت بالشرع، وبإمكان الشارع نفسه أن يقيم شيئاً آخر مقامه - كما هو واضح - كما لا إشكال في أن بإمكانه إيصال قيام الأمانة والأصل مقام القطع الموضوعي بدليل خاص.

وإنما الكلام في المقام يقع في أن نفس دليل حجّة الأمانة والأصل تعبداً الذي دلّ على قيامها مقام القطع الطريقي هل يكفي لإثبات قيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي أولاً؟ (١)

(١) ولنستذكر هنا خلاصة عما مضى من مبحث تقسيم القطع الموضوعي إلى الطريقي والصفتي، فنقول: قدمضى فيما سبق: أن القطع هو عين الطريقة والكاشفة، ومن هنا وقع الإشكال في كيفية تصوير إنقسام القطع الموضوعي إلى الموضوعي بما هو طريق والموضوعي بما هو صفة، وكان لتصوير ذلك طريقان:

الأول: إفتراض أخذ عنصر زائد على الطريقة في الصفتي بدلاً عن الطريقة أو إضافة إليها، إما بدعوى تحليل نفس القطع إلى الطريقة وشيء آخر - كما عن صاحب الكفاية (رحمه الله) الذي ذكر أن القطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة - أو بأدخال عنصر غريب عن القطع من ملازمات القطع في الحساب، كسكون النفس واطمئنان الخاطر كما عن أستاذنا الشهيد (رحمه الله).

الثاني: إفتراض أن المقصود بالطريقي ما لوحظ فيه الجامع بين الطريق التكويني والطريق التعبدي، فيقابله الصفتي وهو ما لوحظ فيه خصوص الطريقة التكوينية. ومن هنا تبضح أن الصفتي بالتصوير الثاني قديكون طريقاً بالتصوير الأول.

ثم إن دليل التنزيل تارة يفرض أن لسانه لسان إقامة المظنون مقام الواقع بمعنى جعل حكم على طبق الأمانة بعنوان أنه هو الواقع - ولذا يسمى بالواقع الجعلي - وأخرى يفرض أن لسانه لسان إقامة الظن منزلة القطع بالواقع .
أما القسم الأول : فلا إشكال في أنه إنما يفيد قيام الظن مقام القطع الطريقي البحث بالبيان الماضي دون قيامه مقام الموضوعي الطريقي ، إذ أن هذا بحاجة الى تنزيل مفقود في المقام فلم ينزل الظن بالواقع والقطع بالظاهر

→ وعليه فتارة يقع الكلام في قيام الأمارات والأصول مقام الموضوعي الطريقي بالتصوير الثاني ، وأخرى في قيامها مقام الموضوعي الطريقي بالتصوير الأول ، وثالثة في قيامها مقام الموضوعي الصفتي بمعنى أخذ شيء غريب عن الطريقيّة فيه .
أما قيامها مقام الموضوعي الطريقي بالتصوير الأول . أو الصفتي بمعنى أخذ شيء غريب عن الطريقيّة فيه فهما مبحثان في المتن . وأما قيامها مقام الموضوعي الطريقي بالتصوير الثاني - أي ما إذا لوحظت في الموضوع الطريقيّة بالمعنى الجامع بين الطريق التكويني والطريق الشرعي - فبقدر ما نؤمن بفرضية إرادة الجامع لا تبقى حاجة إلى مزيد بحث في قيامها مقام الموضوعي الطريقي ، إذ المفروض من أول الأمر أن دليل موضوعيته قد جعل الموضوع هو الجامع بينه وبين الحجة الشرعية ، فكل ما كان داخلاً في ذلك الجامع فلا محالة يقوم مقام الفرد الأول ، فإذا كان الموضوع هو جامع التنجيز والتعذير مثلاً وأخذ القطع في الموضوع بوصفه فرداً من أفراد هذا الجامع فكيف لا يقوم مقامه الفرد الآخر من الأصل أو الأمانة ؟ وإذا كان الموضوع هو جامع الكشف الحجة مثلاً المتواجد في القطع وفي الأمانة فلم لا تقوم الأمانة مقامه ؟ !

ولعل مقصود الشيخ الأعظم (رحمه الله) من القطع الموضوعي الطريقي كان هذا المعنى ، ولذا أرسل قيام الأمارات والأصول مقامه إرسال المسلمات ، ولم يكلف نفسه الشريفة بالبحث عن ذلك والبرهنة عليه . نعم الظاهر أن محط بحث الأصحاب الذين أطنبوا الكلام في قيام الأمارات والأصول مقام القطع الموضوعي الطريقي وعدمه هو الموضوعي الطريقي بالتصوير الأول ، هذا .

ولو كان الموضوع هو جامع الكشف الحجة وهو يشمل الأمانة ولا يشمل الأصل فالأمر بلحاظ الأصل يلتحق بالبحث الوارد في القيام مقام الموضوعي الطريقي بالتصوير الأول .

منزلة القطع بالواقع في آثاره الشرعية.

وأما القسم الثاني: فهو الذي يبحث فيه عن أنه هل يمكن إقامة الأمارات والأصول مقام القطع بكلا قسميه بهذا اللسان أولاً؟ فالتقريب الابتدائي لقيامهما مقامهما معاً هو: أن القطع له آثار عقلية كالتنجيز والتعذير، وآثار شرعية وهي التي جعل القطع موضوعاً لها. ومقتضى إطلاق تنزيل الظن منزلة القطع قيامه مقامه في كلا قسمي الأثر.

ولكن المحقق الخراساني (رحمه الله) ذهب إلى عدم إمكان ذلك، ونبين مرامه (قدس سره) ضمن أمور ثلاثة:

الأول: أن عملية إقامة الظن مقام القطع الطريقي لا يمكن أن تكون عبارة عن تنزيل نفس الظن منزلة العلم في أثره من الكاشفية والتنجيز والتعذير، لأن هذه الآثار التكوينية أو العقلية ليست بيد الشارع، وإنما للحاكم تنزيل شيء منزلة شيء آخر في أحكام نفسه لا في الأحكام العقلية أو التكوينية. وإنما تكون عملية إقامة الظن مقام القطع الطريقي عبارة عن تنزيل المظنون منزلة الواقع، بمعنى جعل حكم على طبقه بعنوان أنه هو الواقع، فإذا قال الشارع في مقام جعل الظن منزلة القطع الطريقي: نزلت الظن منزلة القطع يجب أن يحمل على أخذ الظن والقطع على وجه الآلية، وأن النظر إنما هو إلى المظنون والمقطوع، كي يرجع إلى ما ذكرناه.

هذا. وفرض عدم إمكان جعل الآثار العقلية من التنجيز والتعذير مباشرة هو مبنى الشيخ (رحمه الله)، وصاحب الكفاية جرى هنا وفق مبنى الشيخ وسجل على الشيخ بطلان قيام الأمارات والأصول مقام كلا قسمي القطع بدليل الحجية، وأختار صاحب الكفاية نفس هذا المبنى في بحث الاستصحاب، ولكنه اختار في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي جعل نفس التنجيز والتعذير مباشرة.

الثاني: أن عملية إقامة الظن مقام القطع الموضوعي عبارة عن لحاظ

الظنّ والقطع مستقلّين وتنزيل نفس الظنّ منزلة نفس القطع، إذ الظنّ والقطع عندئذٍ لم يلحظا مرآة إلى المظنون والمقطوع وكان الحكم الشرعي ثابتاً لذات القطع والظنّ.

الثالث: أنّ الجمع بين اللّحاظ الآلي والإستقلالي جمع بين المتضادين ولا يمكن ذلك.

إذن لا يمكن أن يكون قوله: الظنّ بمنزلة القطع متكفلاً لكلا التنزيلين. بقيت هنا عبارة للمحقّق الخراساني (رحمه الله) وينبغي شرحها وهي قوله: (نعم لو كان في البين ما يفهمه جامع بينهما يمكن أن يكون دليلاً على التنزيلين، والمفروض أنّه ليس).

ولا ينبغي تفسير هذه العبارة بفرض جامع بين اللّحاظ الآلي والإستقلالي، فإنّ المفهوم الجامع بين مفهومي اللّحاظ الآلي والإستقلالي ليس لحاظاً آلياً ولا إستقلالياً حتى يتمّ به كلا التنزيلين وإنّما هو بنفسه مفهوم يُلاحظ.

والذي ينبغي أن يفسّره هذا النصّ هو: أنّه لو كان هناك مفهوم جامع بين العلم والمعلوم ومفهوم جامع بين الظنّ والمظنون فنزل الثاني منزلة الأول 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 والمصدق، ذلك لأنّ الذي ينظر إلى العلم أو الظنّ تارة آلياً وأخرى إستقلالياً إنّما هو بنفس العالم والظانّ، فإنّ العلم والظنّ ليست لهما مرآة إلاّ لنفس العالم والظانّ، فتارة ينظر إلى المعلوم والمظنون من خلال المرآة فيكون نظره إلى العلم والظنّ آلياً، وأخرى ينظر إلى نفس العلم والظنّ بالإستقلال.

أمّا الشخص الآخر. والمفروض في المقام أنّه هو المولى. فهو إنّما يلحظ

عنوان العلم والظن ومفهوما لا واقعهما ومصداقهما، ولحاظه للمفهومين لا محالة يكون مستقلاً دائماً في قبال ما يقصد بالآلية المرآة وفنائها. نعم قد يلاحظ العنوانين فانيين في أفرادهما - لا في أفراد المظنون والمقطوع - وأخرى يلحظهما غير فانيين فيها، وهذا مطلب آخر غير مربوط بما نحن فيه.

نعم يمكن توجيه كلامه (قدس سره) بأن يفترض أنه (رحمه الله) لا يقصد الآلية والإستقلالية بالنسبة للتصور، وإنما المقصود هو الآلية والإستقلالية في القصد، بمعنى الصراحة والكناية. فتارة يكون مقصوده الجدي هو نفس العلم والظن كما هو مفاد المدلول الإستعمالي وهذا هو الصراحة، وأخرى يكون مقصوده الجدي المعلوم والمظنون فيكون الكلام كناية عن قيام المظنون منزلة المعلوم، فلو فرض الجمع بين التنزيلين لزم الجمع بين الصراحة والكناية. والشاهد من كلام المحقق الخراساني (قدس سره) على إرادة هذا المعنى رغم أنه عبر مراراً بتعبير اللحاظ الآلي والإستقلالي ما جاء مرة واحدة منه في بحث الإستصحاب من التعبير بالكناية (١).

(١) هذا إشارة إلى ما جاء في الكفاية في بحث الإستصحاب ص ٢٨٧ بحسب طبعة المشككي، حيث قال: «إنما يلزم لو كان اليقين ملحوظاً بنفسه وبالنظر الإستقلالي لا ما إذا كان ملحوظاً بنحو المراتبة وبالنظر الآلي كما هو الظاهر في مثل قضية (لا تنقض اليقين) حيث تكون ظاهرة عرفاً في أنها كناية عن لزوم البناء والعمل بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعبداً إذا كان حكماً ولحكمه إذا كان موضوعاً...».

إلا أن ما جاء في تعليقه صاحب الكفاية (رحمه الله) على رسائل الشيخ الأعظم (قدس سره) قد لا ينسجم مع هذا التوجيه الذي ذكره أستاذنا الشهيد لكلام صاحب الكفاية، ذلك لأنه (رحمه الله) قد أورد في تلك التعليقة على مسألة كون الجمع بين التنزيلين جمعاً بين اللحاظين بأن هذا إنما يتم إذا كان دليل الإعتبار مع لحاظ، أما إذا كان بدون ذلك فلا يرد هذا الإشكال. وأجاب على ذلك بأن هذا الإيراد لا مجال له إذا كان الكلام إنشاءً للتنزيلين، إذ إنشاءه يستحيل أن ينفك عن تعيين المنزل والمنزل عليه ومافيه التنزيل تصوراً ولحاظاً، نعم إذا كان إخباراً عن تنزيل سابق تم فيه اللحاظ

ثم إن إشكال إستحالة الجمع بين الصراحة والكنائية في المقام هو فرع تسليم إمكان الكناية هنا في نفسها، بأن لا نشترط في باب الكناية كون المعنى الكنائي المقصود من لوازم المعنى المطابق الإستعمالي كما في زيد كثير الرماد أو حكماً لما هو من لوازمه كما في أكرم كثير الرماد، أما لو اشترطنا ذلك فالكنائية في المقام في ذاتها غير معقولة، إذ ليس تنزيل المظنون منزلة المقطوع لازماً لتنزيل الظن منزلة القطع، ولا حكماً لما يلزمه، أما الأول فواضح لعدم أي ملازمة بين التنزيلين، وأما الثاني فلأنه إن كان المراد بالمظنون المظنون بالذات وهي الصورة الذهنية فهو - وإن كان ملازماً للظن - لكنه ليس هو الحكم المجعول من قبل الشارع كي يكون موضوعاً لهذا التنزيل، وإن كان المراد به المظنون بالعرض وهو الحكم الواقعي فلا تلازم بينه وبين الظن.

والمحقق الإصفهاني (رحمه الله) رغم أنه ذهب إلى اشتراط اللزوم في باب الكناية قال بإمكان الكناية في المقام، وذلك بدعوى أن المراد بالمظنون هو المظنون بالذات، ولكن لا بما هو بل بما هو فان في المظنون بالعرض، فاللزوم ثابت، لأن المظنون بالذات يلازم الظن وفي نفس الوقت لا يترى به إلا المظنون بالعرض على ما هو شأن الفناء، وهو الحكم المجعول من قبل الشارع. ويرد عليه: أنه إن نظرنا إلى ظننا نظراً فثباتاً قلنا بهذا النظر: إنه لا تلازم

فلا يلزم الجمع بين لحاظين في خطاب واحد لإمكان حكاية هذا الكلام عن تنزيلين مستقلين، إلا أنه لا يوجد دليل على إرادة الإخبار عن كلا التنزيلين إلا الإطلاق، والإطلاق لا يتم عند كون أحدهما قدراً متيقناً والقدر المتيقن في المقام هو التنزيل بلحاظ الحجية، على أن الحمل على الإخبار دون الإنشاء خلاف الظاهر.

والسبب في قولنا: (إن هذا التعبير قد لا ينسجم مع توجيه كلام صاحب الكفاية بإرادة الكناية والصراحة) هو ووضح أن محذور الجمع بين الكناية والصراحة لا يختص بالإنشاء فهو ثابت في الإخبار أيضاً، بينما قد يستحيل ورود محذور الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في الإنشاء الذي هو - في نظر صاحب الكفاية - إيجاد للمعنى دون الإخبار الذي ليس إلا مجرد الحكاية.

بين المظنون والظن، إذ لا ترى بهذا الظن إلا المظنون بالعرض الذي هو قابل للإنفكاك عن الظن. وإن نظرنا إليه بالنظر المستقل لم يكن المظنون حكماً معمولاً من قبل الشارع.

والصحيح أن أصل ما جعله شرطاً في الكناية من اللزوم مملاً لوجه له، فإن الذي يقوم الكناية - وهو الانتقال من المدلول الإستعمالي إلى معنى آخر كي يصبح من الصحيح جعله مدلولاً جذياً للكلام - تكفي فيه المناسبة، وهي غير منحصرة في اللزوم، ومن المناسبات نفس الكاشفة والمنكشفية، إلا أن تفرض كلمة الكناية اصطلاحاً خاصاً لفرض اللزوم وعندئذ يرد عليه: أننا لا نحتاج في مانحن فيه لإثبات المطلوب إلى تلك الكناية بل نحتاج إلى ما هو أعم منها.

وقد يخطر بالبال الإيراد على المحقق الخراساني (رحمه الله) بمنع عدم إمكان الجمع بين التنزيلين واللاحاظين، وذلك باعتبار أننا وإن افترضنا أن التنجيز والتعذير غير قابلين للجعل مباشرة لكنها قابلان للجعل بالتبع، بأن يجعل المولى المظنون منزلة المعلوم، فبالتبع سينتج الظن نتيجة العلم من التنجيز والتعذير، فليقصد بقوله نزلت الظن منزلة القطع تنزيله منزلته في الأثر الشرعي والعقلي معاً بلا كناية ولا لحاظ آلي، إذ بإمكانه ترتيب كلا الأثرين ولو كان أحدهما بالمباشرة والثاني بالتبع، فوزان هذا التعبير هو وزان قوله: (الناس مسلطون على أموالهم) حيث نقول: إنه يشمل بالإطلاق الحكم التكليفي وهو حلية التصرف الاستهلاكي، والحكم الوضعي وهو السلطة على البيع، رغم أن السلطة على البيع ليست معمولية بالأصالة كالحلية وإنما هي بتبع جعل آخر وهو تنفيذ البيع.

ولا يقال: إن هذا البيان إنما يتعقل في الإخبار، أما مع استظهار كون قوله: (نزلت الظن منزلة القطع) إنشاءً فلا يتم ذلك، لأن المفروض استحالة جعل الظن منزلة القطع في الآثار العقلية، إلا بأن يفرض أن المقصود هو إنشاء

جعل المظنون منزلة المقطوع كي يصبح الظن بالتبع بمنزلة القطع، لكن هذا عبارة عن الكناية فرجع المحذور مرة أخرى.

فإنه يقال: إن هذا الإشكال نشأ من تخيل أن عالم الثبوت كعالم الإثبات، فإن إنشائية الكلام وإخباريته 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: أن قياس المقام بمثل: (الناس مسلطون على أموالهم) قياس مع الفارق، لأن التنجيز والتعذير ليسا مترتبين على جعل الشارع للمظنون منزلة المقطوع بلا توسط أمر تكويني كي يكونا مجعولين بالتبع، كما هو الحال في ترتب سلطنة المالك مباشرة على تنفيذ البيع، وإنما يترتبان عليه بتوسط العلم به الذي هو أمر تكويني، فالذي قام حقيقة مقام العلم بالواقع الحقيقي إنما هو العلم بالواقع التنزيلي لا الظن بالواقع الحقيقي، فلا يمكن ثبوت إطلاق من هذا القبيل لمثل قوله: نزلت الظن منزلة القطع.

والتحقيق في مقام الإيراد على المحقق الخراساني (قدس سره) ذكر

جوابين:

الأول: أن بالإمكان فرض قيام الظن مقام القطع بكلا قسميه من دون جمع بين اللحاظين، وذلك بأن يقصد بهذا الكلام بالمطابقة قيام الظن مقام القطع الموضوعي فحسب، ولكن إطلاق قيامه مقام القطع الموضوعي يدل بالالتزام على قيامه مقام القطع الطريقي، وذلك لأن دليل قيام الظن مقام القطع الموضوعي كما يدل على قيامه مقامه في الأحكام الواقعية كجواز الإثتمام مثلاً في العلم بالعدالة، كذلك يدل بالإطلاق على قيامه مقامه في إنهاء الأحكام الطريقية التنجيزية والتعذيرية كأصالة الإحتياط وأصالة البراءة الشرعيتين وقاعدة الفراغ والتجاوز وغير ذلك من الأحكام الطريقية المغتاة بالعلم، وهذا وإن لم يكن مستلزماً لتنجيز الواقع والتعذير عنه إذ إسقاط

المنجزات والمعذرات الشرعية لا يستلزم عقلاً التعذير أو التجيز، ولكنتنا
لا نحتمل فقهيّاً ثبوت سقوط الأصول الشرعية بالنسبة لشيء بدون قيام حجة
عليه نفيّاً أو إثباتاً وهذا يثبت المطلوب (١).

الثاني: إن حمل قوله مثلاً: (الظن كالقطع) على التنزيل بالمعنى
المصطلح بلحاظ كلاً قسمي القطع وإن كان قديورطناً في مشكلة الجمع بين
الحاظين، حيث أن حكم القطع الموضوعي يمكن إثباته للظن بالتنزيل أمّا
حكم القطع الطريقي فلا يثبت بهذا التنزيل، لا بالأصالة لأن المفروض عدم
إمكان جعل المنجزية والمعذرية، ولا بالتبع لأن المفروض أن ترتب التجيز
والتعذير على الظن يكون بواسطة الأمر التكويني وهو العلم بالواقع التنزيلي،
فنضطر إلى حمله على إرادة تنزيل المظنون منزلة الواقع، وهذا هو الجمع
بين اللحاظين. إلا أن التنزيل بالمعنى المصطلح لا يتعقل في القطع
الطريقي في موارد الشبهات الحكمية حتى بعد الحمل على إرادة تنزيل
المظنون منزلة الواقع، إذ ما معنى تنزيله منزلة الواقع في الحكم بينما الواقع
هو الحكم وهو المعنى بشبوته ظاهراً؟ فليس الهدف هو تنزيل المظنون منزلة
الواقع في الحكم، وإنما الهدف إفتراض المظنون كأنه هو الواقع، أي أن يحكم

(١) أقول: إن هذا الإشكال وإن كان وارداً على المحقق الخراساني (رحمه الله) على
مستوى أنه إدعى استحالة دلالة دليل التنزيل على كلا التنزيلين، فثبت بهذا البيان عدم
استحالة ذلك. إلا أن هذا لا يناسب عمليّاً ما يبدنا من منهج البحث، ذلك لأن هذا إنما
يتم فيما إذا استظهرنا من دليل التنزيل تنزيل الظن ابتداءً منزلة القطع الموضوعي، ثم
أردنا أن نتمدّي إلى تنزيله منزلة القطع الطريقي، فهذا بيان لطيف لإثبات التعدي.
ولكن الواقع هو العكس، حيث نستظهر ابتداءً من دليل التنزيل تنزيل المظنون منزلة
الواقع - أو قل تنزيل الظن منزلة القطع بالنظر الآلي - ونلتمس وجهاً للتعميم والتعدي إلى
تنزيل الظن منزلة القطع الموضوعي، وهذا البيان لا يفيد ذلك، فبحدود ما هو المفترض
خارجاً من كون المتيقّن من مفاد الأدلة إنما هو الحجية يكون إشكال المحقق الخراساني
(رحمه الله) على التعميم. لازال باقياً على قوته.

المولى ظاهراً وفق المظنون، إذن فالمفهوم من قوله: (الظن كالقطع) هو التشبيه لا التنزيل، والتشبيه من الممكن شموله لكلا قسمي الأثر بلا حاجة إلى الجمع بين اللحاظين أو الصراحة والكناية، فيكون معنى قوله: (الظن كالقطع) هو أن الظن يشبه القطع، أي أن من يظن بشيء فعليه أن يتعامل بنحو كأنه قاطع به سواء بلحاظ الآثار الشرعية أو بلحاظ الآثار العقلية، وهذا لا بأس به، ولا يهتَم في ذلك الفرق الموجود بين الأثرين من أن الأثر الشرعي يرتب مباشرة على الظن، والأثر العقلي يترتب في الواقع على العلم بالحكم الظاهري لا على الظن بالحكم الواقعي.

وهذا نظير ما لوقال المولى لعبده: إن رزقت ولداً فاصنع ما يصنعه عبد فلان حينما يرزق ولداً. فإن هذا ليس تنزيلاً بالمعنى المصطلح، إذ ليس لهذا المولى حكم على ذاك العبد حينما يرزق ولداً حتى يسري به بالتنزيل إلى مورد كلامه، وإنما حكم ذاك العبد مرتبط بمولاه، ولكنه تشبيه وبيان لوجوب فعل ما يشبه فعل ذاك العبد على هذا العبد.

وقد ظهر مما ذكرناه أن جعل الحكم المماثل بتنزيل المؤدّي منزلة الواقع غير معقول، إذ ليس للواقع حكم مماثل يسري إلى المؤدّي وإنما الواقع هو الحكم الذي يراد جعل مثله، فيصحّ التشبيه لا التنزيل.

هذا. وقد أشكل المحقق الخراساني (رحمه الله) على ما مضى من تقريره لعدم إمكان فهم كلا التنزيلين من دليل واحد للزوم الجمع بين اللحاظين. بوجهين في تعليقه على الرسائل: أحدهما إشكال على تقدير واحد، والآخر إشكال على كل تقدير:

أما الوجه الأول: فهو إشكال على تقدير بيان التنزيل بلسان الإخبار دون الإنشاء، وتوضيح ذلك: أنه لو فرض تحقق كلا التنزيلين بإنشاء واحد وهو إنشاء جعل الظن كالقطع، والإنشاء بنفسه موجد لمعناه من الجعل على مبنى المحقق الخراساني (رحمه الله)، فهذا محال لإستلزامه الجمع بين اللحاظ

الآلي والإستقلالي. أما لجعل ابتداء الظن مقام القطع الموضوعي باللحاظ الإستقلالي، وجعل أيضاً الظن مقام القطع الطريقي باللحاظ الآلي، وذلك بجعلين مختلفين لا يجعل واحد، فلم يلزم الجمع بين اللحاظين، ثم أخبر: بأنني جعلت الظن بمنزلة القطع، وأراد بذلك ما يقتضيه إطلاق الكلام من المفهوم الجامع بين الظن الآلي والإستقلالي والمفهوم الجامع بين القطع الآلي والإستقلالي، فقد أخبر بقيام كل من الظن الآلي والإستقلالي مقام ما يناسبه من القطع، فلا إشكال في المقام. وبكلمة أخرى نقول: إن مقتضى الإطلاق للإخبار هو ثبوت التنزيل في كلتا الحالتين للظن (حالة كونه ملحوظاً آلياً، وحالة كونه ملحوظاً إستقلالياً) ونفس اللحاظين الآلي والإستقلالي قد تحققاً عند الجمع قبل هذا الإخبار فلم يلزم الجمع بين لحاظ آلي ولحاظ إستقلالي. ثم إستدرك (هو رحمه الله) في تعليقه على الرسائل على هذا البيان بأنه: صحيح أن إشكال الجمع بين اللحاظين لا يرد على تقدير الإخبار، ولكن يبقى الدليل على ثبوت كلا التنزيلين هو الإطلاق، ولا إطلاق في المقام لوجود القدر المتيقن في المقام، وهو إقامة الظن مقام القطع الطريقي، وذلك يضر بتامة الإطلاق ومقدمات الحكمة.

أقول: نحن قد حققنا في محله عدم مضرية وجود القدر المتيقن بالإطلاق ومقدمات الحكمة، سواء كان من الخارج أو في مقام التخاطب. ولكن مع ذلك نقول في المقام بعدم إمكان التمسك بالإطلاق لإثبات التنزيل بكل اللحاظين، لوجود القدر المتيقن كما قال، بل لأن ما يشبه الإطلاق هو إلغاء الخصوصيات ومقصودنا في ما نحن فيه هو الجمع بين الخصوصيات، فليس حال الإطلاق في المقام حال الإطلاق في (أحل الله البيع) للبيع العقدي والمعاطاتي مثلاً، فلو قال: (أحل الله البيع) كان مقتضى إطلاق الكلام عدم دخل المعاطاتية والعقدية في الحكم، وهذا ينتج سريان الحكم إلى العقدي والمعاطاتي معاً. أما فيما نحن فيه فسيريان الحكم إلى كل من

الظن الآلي والإستقلالي ليس نتيجة عدم دخل الآلية والإستقلالية في الحكم، وإنما هو نتيجة دخل كليهما في الحكم، والإطلاق لا يفيد ذلك .

نعم هنا كلام، وهو أن في قوله: (أحلّ الله البيع) كما يحتمل عدم دخل المعاطاتية والعقدية في الحكم كذلك يحتمل دخل كليهما في الحكم، لأن بيان الحكم الذي يكون في عالم الثبوت بنحو العموم بلسان الإطلاق إثباتاً ليس مخالفاً للبيان العرفي، فيمكن أن يتوهم أن هذا بعينه يأتي في المقام، فيقال: إن الإطلاق وإن لم يقتض الكشف عن دخل الآلية والإستقلالية في الحكم لكنتهما كانتا دخیلتين في عالم الثبوت ولم يذكرهما المولى في عالم الإثبات، كما فرضنا أن العقدية والمعاطاتية دخیلتان في عالم الثبوت ولم يذكرهما المولى في مقام الإثبات، على ما هو شأن بيان ما هو عام ثبوتاً بلسان الإطلاق إثباتاً الذي قلنا أنه ليس مخالفاً للبيانات العرفية.

والجواب: أن الكشف عن المعاطاتية والعقدية لم يكن شرطاً لفهم سريان الحكم إلى كل من العقدي والمعاطاتي، إذ كون الحكم ثابتاً على ذات البيع كافٍ للسريان إليهما، وعندئذ يقال: إن بيان الحكم العام بلسان الحكم المطلق الثابت على الجامع أمر عرفي. وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنه ما لم يكشف عن الآلية لم يفهم سريان الحكم من الظن إلى المظنون، وما لم يكشف عن الإستقلالية لا يفهم ثبوت الحكم لنفس الظن، فلا بد من الكشف عن الآلية والإستقلالية وقد فرضنا أن وظيفة الإطلاق ليست هي الجمع بين الخصوصيات .

وأما الوجه الثاني: فهو إشكال على كلا تقديرَي الإخبار والإنشاء بيانه: أن بالإمكان إستفادة نتيجة التنزيلين من دون التورط في الجمع بين اللحاظين، وذلك لأن قوله: الظن كالقطع، لا يدل بالمطابقة إلا على تنزيل واحد وهو تنزيل المظنون منزلة الواقع، فليس هناك جمع بين لحاظين، ولكننا نستفيد بالدلالة الإلزامية أن القطع بهذا الواقع التنزيلي منزل منزلة القطع

بالواقع الحقيقي، وهذا يفيد نتيجة قيام الظن بالواقع مقام القطع به، فإن القطع بالواقع التنزيلي ملازم للظن بالواقع الحقيقي.

أما الوجه في هذه الدلالة الإلزامية فالظاهر من عبارته في التعليقة على الرسائل أنه هو مجرد دعوى فهم العرف، فالعرف يرى أنه إذا كان المظنون واقعاً تعبداً فالقطع به قطع بالواقع أيضاً تعبداً، وذلك من قبيل أنه لو كان ابن زيد بمنزلة إبنني فأبن ابنه بمنزلة حفيدي.

إلا أن المنقول عن المحقق الأصفهاني (رحمه الله) الذي هو تلميذ للمحقق الخراساني (رحمه الله): أنه فسر عبارة أستاذه في الكفاية بتفسير آخر، وهو ثبوت الملازمة بدلالة الإقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوية.

توضيح ذلك: أن صاحب الكفاية (رحمه الله) فرض الكلام فيما إذا كان القطع جزءاً للموضوع إلى صفت الواقع، فيقال - عندئذ -: إن تنزيل المظنون منزلة الواقع من دون تتميم الأمر بتنزيل آخر لغو، إذا الواقع لم يكن إلا جزءاً للموضوع، فلا يترتب على المظنون أثر الواقع مالم يجرز الجزء الآخر، فيدل ذلك بدلالة الإقتضاء على أن الجزء الآخر أيضاً قد نزل شيء منزلة، والشيء المناسب لذلك هو القطع بالواقع التنزيلي، فهذا منزل منزلة القطع بالواقع الحقيقي كي يتم بذلك الموضوع، ويترتب الأثر، وتنتفي اللغوية.

وعلى أية حال فقد أورد صاحب الكفاية (رحمه الله) على ذلك في كفايته بما يمكن شرحه ضمن بيان أمرين:

الأول: أن تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي يكون في طول تنزيل المظنون منزلة الواقع، لا بمعنى الطولية بحسب عالم الدلالة لكون الدلالة الإلزامية في طول الدلالة المطابقة كما قد يترأى من بعض عبائر الكفاية، بل بمعنى الطولية بين ذات التنزيلين لكون فعلية تنزيل القطع بالواقع التنزيلي فرع فعلية طرفه، وهو القطع بالواقع التنزيلي، الذي هو في طول نفس الواقع التنزيلي، الذي هو في طول تنزيل المظنون منزلة الواقع.

والثاني: أنَّ الحكم الواحد لئن كان ينحل بحسب تعدد افراد الموضوع فمن الواضح أنه لا يعقل إنحلاله على أجزاء الموضوع، فوجب إكرام العالم العادل لا ينحل إلى حكيم باعتبار العلم والعدالة، ومن هنا يتضح أنَّ التنزيلين بلحاظ جزئي الموضوع لا يعقل فيهما الطولية زماناً أو رتبة، لأنهما بروحهما تنزيل واحد، لما عرفت من عدم إنحلال الحكم بلحاظ أجزاء موضوعه حتى يترتب أحد أفراد الحكم على منزل منزلة جزء الموضوع، والتنزيل إنما هو عبارة عن إسراء الحكم، فلا بد من كون التنزيلين في عرض واحد، فبتنزيل الجزء الأول لا يترتب الحكم، كي يتم التنزيل حقيقة، كي تصل النوبة إلى التنزيل الآخر الذي هو في طوله. وبتعبير آخر: إنَّ تنزيل شيء منزلة أحد جزئي الموضوع لا يعقل إلا إذا كان الجزء الآخر ثابتاً حقيقة أو بتنزيل في عرض ذلك التنزيل.

وأورد المحقق العراقي (رحمه الله) على ما في الكفاية بأنَّ تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع لا يعني تنزيله منزلته في الحكم الفعلي كي يقال: أنَّ الحكم إنما يترتب على مجموع الجزئين لأعلى أحدهما، بل يعني تنزيله منزلته في الحكم التعليقي أي في ترتب الحكم عليه على تقدير تحقق الجزء الآخر، وهذا أمر معقول فقد ينزل المولى بعد هذا التنزيل شيئاً آخر منزلة الجزء الآخر ليخرج ذلك الحكم التعليقي عن التعليق إلى الفعلية، ولا ضير في ذلك.

ويرد عليه: أنَّ هذا التخريج في خصوص ما نحن فيه غير وارد، لأنَّ تنزيل المظنون منزلة الواقع إنما هو حكم ظاهري، فلو فرض حقاً أنه إجراء لنفس الحكم التعليقي الثابت على الواقع - كما هو المفروض إرادته بكلمة التنزيل - قلنا: إنَّ الحكم التعليقي الثابت على الواقع قبل التنزيل الثاني إنما هو معلق على العلم بالواقع، في حين أنه لا يعقل تعليق حكم المظنون الذي نزل منزلة الواقع على العلم بالواقع، إذ مع

العلم به ينتفي أصل التنزيل الأول الذي كان حكماً ظاهرياً.
فلوفرض المحقق العراقي (رحمه الله) أن ما هو المعلق عليه الحكم الذي
جعل بالتنزيل الأول عبارة عن القطع بالواقع الحقيقي لم يناسب ذلك
كون التنزيل الأول حكماً ظاهرياً.

ولوفرض أن ما هو المعلق عليه لذلك الحكم عبارة عن القطع بالواقع
الجمالي، ورد عليه:

أولاً: - أن هذا خلف فرض التنزيل، لأن التنزيل عبارة عن إسراء
نفس حكم المنزل عليه على المنزل، وحكم المنزل عليه هو الحرمة المعلقة
على القطع بالواقع الحقيقي.

وثانياً: - أن هذا خلف لما هو المفروض من الإحتياج بعد التنزيل
الأول إلى تنزيل جديد، إذ بمجرد العلم بالواقع الجملي يتحقق ما علق
عليه الحكم وهو القطع بالواقع الجملي، فيصير الحكم فعلياً بلا حاجة إلى
تنزيل جديد. أوقل: إن قوله: (جعلت الحرمة لمظنون الحرمة على
تقدير القطع بالواقع الجملي) يكون في الحقيقة متكفلاً لكلا التنزيلين.

وثالثاً: - إنه على هذا الوجه يلزم تعليق الحرمة على القطع بتلك
الحرمة، والمحقق العراقي (رحمه الله) لا يجوز تعليق الحكم على القطع به.
وجه اللزوم: أن المفروض أن الحرمة علقت على القطع بالواقع الجملي،
وليس جعل الواقع إلّا عبارة عن التنزيل، وليس التنزيل إلّا عبارة عن
إسراء الحكم وهو الحرمة إلى المنزل عليه، وهذا عبارة عن جعل الحرمة،
فلزم كون الحرمة معلقة على القطع بالحرمة.

ولوفرض المحقق العراقي (رحمه الله) أن ما هو المعلق عليه الحكم
المجعول بالتنزيل الأول عبارة عن الجامع بين القطع بالواقع الحقيقي
والقطع بالواقع الجملي، ورد عليه:

أولاً: أن المعلق عليه الحكم الواقعي قبل التنزيل الأول كان

هو القطع بالواقع الحقيقي، والمفروض أن تحوّل بالتنزيل الثاني إلى الجامع بين القطع بالواقع الحقيقي والقطع بالواقع الجعلي إنما صار بعد التنزيل الأول، إذن فمقتضى جرّ نفس الحكم بالتنزيل الأول كون المعلق عليه الحكم المجعول به هو القطع بالواقع الحقيقي دون الجامع بين القطعين، إلا أن يفترض أن للتنزيل نظراً إلى الحكم الواقعي المتأخر عنه وهو مستحيل.

وثانياً: إنه إن أريد بالجامع الجامع بين القطع بالواقع الحقيقي ونفس عنوان القطع بالواقع الجعلي، لم تكن حاجة إلى التنزيل الثاني لكفاية القطع بالواقع الجعلي عندئذ في فعلية الحكم. وإن أريد به الجامع بين القطع بالواقع الحقيقي وما كان منزلاً منزلاً بحيث أخذ في الفرد الثاني من الجامع عنوان التنزيل، فعندئذ وإن كنا نحن بحاجة إلى التنزيل الثاني لكنّ للتنزيل الأول على هذا ليس تنزيلاً حتى لوتنزلنا عن الإشكال الأول، لأننا لوتنزلنا عن الإشكال الأول وإفترضنا المعلق عليه الحكم الواقعي هو الجامع، فإنما هو الجامع بين القطع بالواقع وواقع مائز منزله وهو القطع بالواقع الجعلي، لا الجامع بين القطع بالواقع وعنوان مائز منزله.

وثالثاً: أنه لا يعقل التعليق على الجامع بين القطع بالواقع الحقيقي والقطع بالواقع الجعلي، لعدم معقولية التعليق على الفرد الثاني ولو في ضمن الجامع، لأستلزامه أخذ القطع بالحرمة في موضوع تلك الحرمة. وقد نحصل بكل هذا أن إشكال المحقق العراقي (رحمه الله) على ما أورده في الكفاية كرد لما جاء في تعليقه على الرسائل غير تام.

نعم الصحيح أن كلام صاحب الكفاية الذي أورده على ما في تعليقه على الرسائل أيضاً غير تام، سواء حل ما في التعليقة على دعوى الملازمة العرفية أو حل على دعوى دلالة الأقتضاء.

أما على الأول وهو دعوى الملازمة العرفية فلا تته بالإمكان أن يقتصر أولاً في الاستفادة منها لتنزيل طويلي على مورد ما إذا كان الواقع موضوعاً مستقلاً للحكم والعلم به موضوعاً لحكم آخر، فالدليل ينزل المظنون منزلة الواقع بالمطابقة وينزل العلم بالواقع التنزيلي منزلة العلم بالواقع الحقيقي بالملازمة العرفية، وهما تنزيلان مستقلان بلحاظ حكيم متعددين، فلا ضير في فرض الطولية بينهما. ثم نتعدى من هذا المورد إلى مورد ما إذا كان كل من الواقع والعلم جزء الموضوع بمثل عدم احتمال الفصل (١).

وأما على الثاني وهو دعوى دلالة الإقتضاء فهي وإن كانت ابتداءً في مورد ما إذا كان كل منها جزء الموضوع ويتعدى إلى غيره بعدم الفصل، إلا أننا حتى لو سلمنا أن المناسب والمستظهر عرفاً هو تنزيل القطع بالواقع التنزيلي (لا الظن بالواقع الحقيقي) منزلة القطع بالواقع الحقيقي، فاستحالة ذلك عقلاً تجعلنا ننتقل إلى تنزيل الظن بالواقع الحقيقي مثلاً منزلة القطع به، إشباعاً لدلالة الإقتضاء لأن نرفع يدنا من أصل دلالة الإقتضاء.

وأما أصل تقريب صاحب الكفاية (رحمه الله) لاستفادة التنزيلين

(١) ويكمل هذا التقريب بدعوى أننا نتصور التنزيلين فيما تعدينا إليه بشكل غير طويلي، بأن يكونا عبارة عن: تنزيل المظنون منزلة الواقع وتنزيل الظن بالواقع منزلة القطع به مثلاً، لا تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، وإلا لعاد إشكال الطولية. ففائدة الإقتصار أولاً على مورد ما إذا كان كل منها موضوعاً مستقلاً لحكم ثم التعدى بعدم الفصل إلى ما إذا كان كل منها جزء الموضوع، هي أنه لو ادعى أن طرف الملازمة العرفية إنما هو تنزيل القطع بالواقع التنزيلي (لا الظن بالواقع الحقيقي) منزلة القطع بالواقع لم يضرنا هذا الإدعاء، لأننا إنما استفدنا من هذه الملازمة أولاً في حكيم مستقلين لا ضير في الطولية بلحاظها، ثم تعدينا إلى غير المورد بعدم الفصل بشكل لم يكن فيه إشكال طولية.

المذكور في تعليقه فأيضاً هو غير صحيح، سواء قصد بذلك دعوى الملازمة العرفية أو قصد دعوى دلالة الإقتضاء.

أما إذا قصد دعوى الملازمة العرفية فلائ فرض فهم العرف للملازمة إنما ينتهي إلى حجة شرعية لو كان بمستوى أوجب دلالة إلزامية للكلام، وفي مانحن فيه ليس الأمر كذلك، فإن العرف لا ينتقل ذهنه من تصور تنزيل المظنون منزلة الواقع إلى تصور كون القطع بالواقع الجعلي منزلاً منزلة القطع بالواقع الحقيقي فضلاً عن أن يفهم ذلك بالدلالة الإلزامية من الكلام، ومجرد افتراض أن لو ألقت شخص نظره إلى ذلك لاعتقد بالملازمة بين التزيلين لا يكتفي لتامة الدلالة الإلزامية، ولوشك في الظهور العرفي والدلالة الإلزامية كفى الشك في عدم ترتيب آثار القطع الموضوعي على القطع بالواقع الجعلي. وأما إذا قصد دعوى دلالة الإقتضاء فلائ يكتفي لعدم اللغوية شمول دليل تنزيل المظنون منزلة الواقع لموارد كون الواقع تمام الموضوع، وأما إطلاقه لموارد كون الواقع جزء الموضوع فلا يوجب التمسك بدلالة الإقتضاء، لأن الإطلاق دائماً مقيد بقيد لبي كالمتمصل بشبوت الفائدة وعدم اللغوية فإثبات تحقق القيد بنفس الإطلاق تمسك بالمطلق في الشبهة المصدقية للقيد المتمصل وهو واضح البطلان.

بقي في المقام تحقيق الحال في الكبرى التي طرحها صاحب الكفاية في كفايته، من أنه متى ما أريد تنزيل شيئين منزلة جزئي الموضوع يجب أن يكون التزيلان عرضيين لا طوليين.

فتقول:

تارة يراد تنزيل مجموع الجزئين منزلة مجموع الجزئين، بحيث لا يكتفي التلقيق من أحد الجزئين الأصليين مع أحد الجزئين التزيليين في تحقق الحكم، وعندئذ لا بد من اتحاد التزيلين رتبة وزماناً وسنخاً بل وحدة التزيل.

وأخرى يراد تنزيل الجزئين بشكل يمكن التلفيق وعلى هذا
الفرض نتكلم في صورتين:

الصورة الأولى: ما لو أريد تنزيل شيئين منزلة جزئي الموضوع مع عدم
كون أحد الجزئين عبارة عن القطع بالواقع بل كان كل منهما أمراً واقعياً
كالإجتهاد والعدالة في جواز التقليد مثلاً، وعندئذ تارة يفرض أن
التنزيلين من سنخ واحد بأن كان كلاهما واقعيتين أو كلاهما
ظاهرتين (١)، وأخرى يفرض التنزيلان متخالفين في السنخ بأن كان
أحدهما ظاهرياً والآخر واقعياً.

فإن فرضناهما من سنخ واحد أمكن أن يكون التنزيلان عرضيين،
وأمكن أن يكونا طوليين، وليس من الضروري أن يكونا عرضيين،
وذلك لما مضى عن المحقق العراقي (رحمه الله) من إمكان التنزيل بلحاظ
الحكم التعليقي، فمن الممكن أن ينزل الكرم مثلاً منزلة العدالة فيثبت
بالنسبة إليه جواز التقليد معلقاً على الإجهاد، ثم تنزل الهاشمية مثلاً
منزلة الإجهاد فيما له من جواز التقليد مهما انضمت إلى جامع العدالة
والكرم.

وإن فرضناهما من سنخين فهنا لابد أن يكون التنزيل الظاهري في
طول التنزيل الواقعي، لأن التنزيل الظاهري عبارة عن جعل حكم
مماثل للواقع، والتنزيل الواقعي يتصرف في دائرة المماثل - بالفتح - وهو
مقدم على المماثل - بالكسر -.

(١) أفاد أستاذنا الشهيد (رضوان الله عليه): أن التنزيل إذا كان يلازم مع الواقع
ويجتمع معه فهو ظاهري، وإذا كان متكفلاً لتغيير في دائرة الواقع فهو واقعي، ومقتضى
إطلاق الأدلة الواقعية دائماً هو حمل التنزيل على كونه ظاهرياً، فيحمل على الظاهرية إلا
إذا لم يمكن حمله عليها لعدم الشك في الواقع، أو أمكن حمله عليها لكنه كان خلاف الظاهر كما إذا
لم يكن موضوعه الشك. انتهى.

الصورة الثانية: هي ما كان مورد بحثنا في المقام، وهو تنزيل المظنون منزلة الواقع وتنزيل شيء آخر منزلة القطع بالواقع. ولا إشكال هنا في أن تنزيل المظنون منزلة الواقع ظاهري، لكون موضوعه الشك وقابلية كونه بنحو يكون بداعي التحقق على الواقع، فيجتمع مع الواقع. كما أنه لا ينبغي الشك في أن التنزيل الآخر تنزيل واقعي، إذ إن عدم القطع بالواقع معلوم ولا شك في ذلك حتى يجعل حكم ظاهري بداعي التحقق على الواقع.

وعليه نقول: إن تنزيل المظنون منزلة الواقع الذي هو تنزيل ظاهري يجب أن يكون في طول التنزيل الآخر، لما مضى من أن التنزيل الظاهري يكون بمعنى جعل حكم ظاهراً مماثل للواقع، والتنزيل الواقعي مربوط بتحديد حدود المماثل - بالفتح - وهو مقدم على المماثل - بالكسر -. ومن هنا يجب أن يكون منزل منزلة القطع بالواقع الحقيقي غير القطع بالواقع الجملي، بناءً على أن القطع بالحكم لا يمكن أن يكون موضوعاً لنفس ذلك الحكم.

وعلى أي حال فقد إتضح بما ذكرناه أن الطولية المذكورة في التعليقة على الرسائل غير معقولة، كما أن لزوم العرضية المذكورة في الكفاية غير صحيح. وإنما الذي ينتج في المقام هو الطولية على عكس الطولية المذكورة في التعليقة، أي أن تنزيل المظنون منزلة الواقع هو الذي يكون في طول التنزيل الآخر، لا العكس.

نعم لو غفلنا عن اختلاف التنزيلين سنخاً في المقام وتختلنا أنها معاً ظاهريان فالنتيجة بناءً على هذا هو إمكان العرضية وإمكان الطولية أيضاً، بأن يكون تنزيل المظنون منزلة الواقع في طول التنزيل الآخر، أما العكس فغير ممكن، إذ لو علق الحكم الثابت بالتنزيل للمظنون على القطع بالواقع إستحال وصوله إلا بفرض إجتماع الضدين، إذ الظن

والقطع ضدّان لا يجتمعان. ولوعلق على شيء آخر لم تتحقّق الماثلة بين الحكم الواقعي والحكم الثابت بالتنزيل.

فقد تحضّل 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 على مبنى المحقّق الخراساني (رحمه الله) من أنّ التنجيز والتعذير في الأمارات لا يمكن إلاّ بجعل حكم تكليفي، بعد ضمّ ذلك إلى دعوى أنّ لسان دليل حجّة الأمارات هو تنزيل الظنّ منزلة القطع.

ولابدّ لنا من البحث في كلا هذين الأمرين. فيقع البحث: أولاً: فيما هو الممكن في باب الأمارات والأصول من العملية التي تترتب عليها تنجز الواقع والعذر عنه.

وثانياً: فيما هو الواقع من تلك الألسنة الممكنة.

وبعد ذلك نبحت -إنشاء الله- عن أنّ ما هو الواقع من تلك الألسنة هل يتكفّل قيام الأمانة أو الأصل مقام القطع بكلا قسميه (الطريقي والموضوعي المأخوذ على وجه الكاشفيّة) أولاً؟ فهنا أبحاث ثلاثة:

الألسنة الممكنة لجعل الحجّة ثبوتاً

البحث الأول: فيما هو الممكن من ألسنة الحجّة المترتب عليه التنجيز والتعذير.

وقد إشتهر أنّ ذلك لا يمكن إلاّ بجعل حكم تكليفي، وغاية ما يمكن أن يقال في وجه ذلك: أنّ آثار القطع من الكاشفيّة والتنجيز والتعذير بعضها تكويني وهو الأول، وبعضها عقلي وهو الأخيران، والشارع لا يمكنه أن يوجد بالتشريع الأمر التكويني أو الأمر العقلي.

والتحقيق: أنه لو أريد إيجاد نفس هذه الآثار وحقيقتها بالجعل فهذا واضح الإستحالة، ولا نظن بأحد الإلتزام بذلك، ولو أريد إيجاد عناوينها إعتباراً وفرضاً - من قبيل التبتّي في مجتمع يرى ذلك فيجعل شخصاً بالجعل والإعتبار إيناً له - فهذا لا ينبغي الإشكال في إمكانه. نعم ينبغي الكلام في أنه هل يترتب على ذلك التنجيز والتعذير الحقيقتان أولاً؟. وفي تحقيق ذلك لابد من التفتيش عن نكته التنجيز والتعذير حتى يرى أن هذه النكته هل هي موجودة في هذا الجعل والإعتبار أولاً؟ فنقول: إن سلكنما ماضى متناً في المقام الأول من المسلك القائل بأن قاعدة قبح العقاب ليس موضوعها خصوص عدم البيان بل موضوعها عدم شيئين أحدهما البيان والآخر العلم بأن أهمية الحكم عند المولى تكون بنحو لا يرضى بتركه عند الشك - كما لو غرق شخص وكان فرض وجوب إنقاذه هو فرض كونه إيناً للمولى ونحن نعلم أنه لا يرضى بترك إنقاذ ابنه حتى عند الشك - فنكته التنجيز في ظرف الشك هي العلم بعدم رضا المولى بمخالفة الحكم في ظرف الشك على فرض وجوده. وهذه النكته تنكشف بمثل قوله: جعلت الظن قطعاً، أو جعلته منجزاً، أو نحو ذلك من الألسنة المناسبة للتعبير بها عن أهمية الحكم في ظرف الشك على تقدير وجوده. فترتب التنجيز على هذه الألسنة يكون بما لها من جهة الكشف لا بما لها من جهة الإيجاد كما تحيل.

وإن لم نسلك هذا المسلك وقلنا - كما لعلّه المشهور -: إن رفع قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا يكون إلا بالبيان، فعندئذ لابد من أن يكون ترتب التنجيز على لسان الحجّة بما له من جهة الإيجاد، وبما أنه لا شك عند أحد في تنجز الواقع بقيام إماره شرعية عليه لابد لأرباب هذا المسلك من دعوى أن المراد بالبيان في قاعدة قبح العقاب بلا بيان ما يعم البيان الحقيقي وبعض هذه الألسنة من: جعل الطريقة، أو المنجزة،

أو الحكم التكليفي، أو نحو ذلك، أو جميع هذه الألسنة. وأما لو اقتصر في تفسير موضوع القاعدة على البيان الحقيقي فارتفاع قاعدة قبح العقاب بلا بيان بمجرد قيام الأمانة رغم عدم العلم من المحالات. وإذا بُني على تعميم البيان وجعل موضوع القاعدة إنتفاء أمرين: البيان الحقيقي، وبعض هذه الألسنة، فتعيين بعضها في قبال بعض لا يكون ببرهان قتي، وينسدهنا باب البحث، ولا يكون تعيين ذلك إلا بالوجدان، فربما يعين شخص بوجدانه بعض الألسنة وشخص آخر لساناً آخر أو يرى ترتب التنجيز على جميع هذه الألسنة.

لا يقال: أن المتعين هولسان جعل الطريقة والبيان تعبدًا، لأنه أنسب لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإن موضوعها هو البيان ويناسبه جدًا جعل البيان والطريقة.

فإنه يقال: ليست كلمة البيان واردة فيما نحن فيه في حديث مثلاً كي يفتش عما يناسبه ويقال: أن المراد بالبيان ما يعمه، وإنما القاعدة عقلية ووجدانية حسب الفرض فيجب أن يرى أن الوجدان هل يقبل بترتب التنجيز على بعض هذه الألسنة؟ وما هو ذلك اللسان الذي يحكم الوجدان بترتب التنجيز عليه؟

وقد إنقذ بما ذكرناه وجوه الخلل فيما أفاده المحقق الثاني (رحمه الله) حيث أنه بنى على إمكان التنجيز بغير الحكم التكليفي لكنه فصل في ذلك بين جعل الطريقة وجعل المنجزية والمعدرية. فذكر - رذًا على مقالة المحقق الخراساني (رحمه الله) في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري -: إن جعل التنجيز والتعذير تخصيص في حكم العقل وهو لا يجوز، وإنما المعقول هو تبديل موضوع حكم العقل بجعل الطريقة والعلم.

أقول: إن أريد بجعل التنجيز والتعذير أو الطريقة إيجاد واقع هذه

الأمر بالتشريع المباشر فكل ذلك مستحيل، فالتنجيز والتعذير من مختصات دائرة العقل ولا تنالها يد الشرع، كما أن الطريقة من مختصات دائرة التكوين ولا تنالها يد التشريع. ولا ننظر بالمحقق الخراساني (رحمه الله) أنه كان يقصد جعل واقع التنجيز والتعذير، ولا بالمحقق النائيني (رحمه الله) أن يقصد جعل واقع الطريقة. وإن أريد بذلك إعتبارها وجعل عناوينها فكل هذا ممكن ولا يستلزم أي تخصيص في حكم العقل، نعم ييهي الكلام في أن التنجيز والتعذير العقليين يترتبان على أي واحد من هذه الإعتبارات؟ فالمحقق الخراساني يدعي ترتبها على إعتبار التنجيز والتعذير، والمحقق النائيني يدعي ترتبها على إعتبار العلم والطريقة، ولا نعرف وجهاً فنياً يرجح أحد الرأيين على الآخر، ونحن قد اخترنا أنها يترتبان على كل هذه الألسنة وغيرها بما هي تكشف عن إهتمام المولى بالحكم في ظرف الشك لا بما توجداه من إعتبارات، أما إذا غضضنا النظر عن كشفها عن ذلك فلا قيمة عملية لأي شيء من هذه الإعتبارات، ولا يترتب عليها أثر التنجيز والتعذير إطلاقاً. هذا. وقد إشتهر الإراد على المحقق النائيني (رحمه الله) بأن جعل الأمانة علماً الذي يعني تنزيلها منزلة العلم عبارة أخرى عن جعل أحكام العلم من التنجيز والتعذير لها والمفروض إستحالة ذلك، فما معنى جعل الإمارة علماً وطريقاً؟!

إلا أن هذا خلط بين باب التنزيل وباب الإعتبار، فليس مقصود المحقق النائيني (رحمه الله) تنزيل الأمانة منزلة العلم في الآثار، وإنما مقصوده - كما أفاده في بعض كلماته - إعتبارها علماً من قبيل المجاز السكّافي، أو التبتي المتعارف في بعض الأوساط. نعم يبقى الكلام في أن هذا الإعتبار لو لم يترتب عليه أثر لكان لغواً، وهو (رحمه الله) يدعي ترتب أثر التنجيز والتعذير على ذلك.

وقد أورد المحقق الإصفهاني (رحمه الله) على جعل الأمانة علماً بالإعتبار كي يترتب عليها قهراً التنجيز والتعذير بآته: لا يعقل ترتب التنجيز والتعذير على اعتبار الأمانة علماً إطلافاً، سواء فرض أن التنجيز والتعذير أثران عقليان للعلم، أو فرضاً أثرين عقلايين له كما هو مختار المحقق الإصفهاني (رحمه الله). فإن فرض الأول قلنا: إن الأحكام العقلية لا تتقوم بالأمور الواقعية. وإن فرض الثاني قلنا: إن الأحكام العقلية ليست بنحو القضايا الحقيقية - كأحكام الشارع - كي تشمل الأفراد الخارجية والمقدرة حتى يقال: إن الشارع أوجد لموضوع الحكم العقلاني فرداً جديداً. وإنما حكم العقلاء عبارة عن عملهم الخارجي في الموارد الجزئية والعقلاء ليسوا مشرعين (١).

ويرد عليه: أننا تارة نختار الشق الأول - كما هو الصحيح، وهو المشهور بين الأصوليين، وهو مختار المحقق الثاني (رحمه الله) - ونجيب عن الإشكال بأن المدعى ليس هو تقوم التنجيز والتعذير بأمور اعتبارية، بل يدعى تقومهما بأمور واقعية وهو نفس اعتبار الشارع الأمانة علماً، فإن هذا أمر واقعي، لا بالمعتبر الذي هو أمر خيالي ويستحيل فلسفياً تقوم الواقعيات به، فهذا نظير أن تحصل لشخص من تصور بحر من زئبق وإعتباره حالة نفسانية حقيقية .

وأخرى نختار الشق الثاني ونجيب عن الإشكال بأن العقلاء كثيراً ما يجعلون فيما بينهم قضايا كلية، كجعل وجوب إطاعة أوامر الشخص الفلاني على أنفسهم. كما أنه كثيراً ما يجعلون فيما بينهم أموراً جزئية بالأعمال الخارجية لكنه بالتدريج ينعقد في إذهابهم حكم كلي. فقد يدعى أنه صدر منهم العمل الخارجي بالنسبة للموارد الجزئية التي تم في

بعضها البيان حقيقة وفي بعضها إعتباراً وتحقق من ذلك الحكم الكلي.

وقد تحصل أن كلام المحقق الثاني (رحمه الله) لا يرد عليه الإيراد الأول المشهور، ولا الإيراد الثاني الذي نقلناه عن المحقق الإصفهاني (رحمه الله).

والتحقيق في مقام الإيراد على المحقق الثاني (رحمه الله) أن يقال بعد وضوح أنه ليس المراد بجعل الطريقة جعل واقع الطريقة والقطع فإن هذا واضح الإستحالة، وإنما المراد جعل عنوان الطريقة وإعتباره: أنه إن كان تنجز الواقع بذلك لكشفه عن أهمية الحكم عند الشك على تقدير ثبوته فهذا لا يفرق فيه بين جعل الطريقة وجعل المنجزية ونحو ذلك، وإن فرض تنجز الواقع بذلك لكشفه عن أهمية الحكم، بأن ادعى أنه يتنجز الواقع بهذا الجعل والإعتبار ولولم يكن الواقع مهماً عند المولى بحيث لا يرضى بتركه عند الشك، وإنما أوجد هذا الإعتبار لأجل أنه أعطاه شخص ديناراً مثلاً لإيجاده، فعهدة هذه الدعوى على مدعيها.

وقد تحصل بكل ما ذكرناه أن هذا المبحث إنما صار معركة للآراء لما تخيلوا - كما يبدو من بعض العبارات أو التفريعات - من أن ترتب التنجيز على هذه الألسنة يكون لما لها من جهة الإيجاد، وبالإلتفات إلى أنه إنما يترتب عليها لما لها من جهة الكشف عن أهمية الحكم تنحل الإشكالات ويسهل الأمر.

هذا. وقد مضى في المقام الأول أن الأمارات والأصول كلتاها تقومان مقام القطع الطريقي الصرف، ونقول هنا: أن شبهة الفرق بينهما إنما تبدو من تخيل كون ترتب التنجيز على هذه الألسنة يكون لما لها من جهة الإيجاد، فيمكن أن يدعى الفرق بين لسان ولسان وأما بناء على

ماحققناه من كون ذلك بما لها من الكشف فلا مجال لشبهة الفرق وعدم قيام الأصول مقام القطع الطريقي، فهي تقوم مقامه بعين ملاك قيام الإمارات مقامه بلا إشكال.

هذا تمام الكلام في ما هو الممكن من السنة الحجية. وقد عرفت أن جميع هذه الألسنة ممكنة.

لسان جعل الحجية إثباتاً

البحث الثاني: فيها هو الواقع من تلك الألسنة بعد أن عرفت ثبوتاً أن جعل الحجية كما يمكن بجعل الحكم التكليفي، كذلك يمكن بجعل الطريقية، أو المنجزية، أو بجعل نفس الحجية، أو نحو ذلك.

فنقول: أما بالنسبة للأصول فنذكر هنا إجمالاً: أن المتعين فيها هو الحكم التكليفي إن لم نقل: إن ماورد فيها ليس إلا إرشاداً إلى أهمية الحكم بنحو لا يرضى المولى بتركه عند الشك على فرض وجوده. وتفصيل الكلام في ذلك يأتي في محله - إنشاء الله -.

وأما بالنسبة للإمارات فالحقق الثاني (رحمه الله) ذهب إلى أن المتعين فيها بحسب مقام الإثبات هو جعل الطريقية، وتبعه على ذلك السيد الأستاذ وغيره. وما استدل به (قدس سره) على ذلك يرجع في الحقيقة إلى مقدمات ثلاث:

الأولى: أن جعل الحجية لا يعقل ثبوتاً إلا بأحد وجهين: جعل الحكم التكليفي، وجعل الطريقية. على ما حققه (قدس سره) في مامضى من البحث الأول.

الثانية: أن عمدة الدليل على حجية إمارات الأحكام - أعني خبر الواحد والظهور - هي السيرة العقلائية، إذ ما عداها مما استدل به على حجية خبر الواحد إن تم فإنها هومسوق مساق الإمضاء لطريقة العقلاء،

فالعمدة هي السيرة المضاة ولوبا السكوت وعدم الردع، ومن المعلوم أن الاستفادة من إمضاء الشارع لسيرة العقلاء إنما هو جعله لمثل ما جعلوا.

الثالثة: أن العقلاء بما هم عقلاء ليسوا مشرعين وجاعلين للأحكام التكليفية، وليس من شأنهم البعث والزجر، وإنما المعهود منهم هو جعل أحكام وضعية كالملكية والقضاء والولاية ونحو ذلك.

وبضم هذه المقدمات بعضها مع بعض يظهر أن المتعين فيما نحن فيه بحسب مقام الإثبات هو جعل الطريقة، وذلك لأن المجمعول فيما نحن فيه للعقلاء هو الوضعي بحكم المقدمة الثالثة، والحكم الوضعي منحصر هنا في جعل الطريقة بحكم المقدمة الأولى، فتحصل أن المجمعول للعقلاء هو الطريقة فيكون المجمعول للشارع أيضاً الطريقة كما ذكر في المقدمة الثانية من مماثلة جعله لجعلهم. هذا أحسن ما يمكن أن يقال في توضيح مرام المحقق الثاني (قدس سره).

أقول: إن المقدمة الأولى مضي تحقيقها في البحث الأول، كما أن الاستدلال على حجية خبر الواحد بالسيرة يكون تحقيقه موكولاً إلى بحث حجية خبر الواحد. وهنا نبني نحن على فرض صحة جميع المقدمات الثلاث من: أن جعل الحجة لا يعقل إلا بأحد الوجهين، وأن السيرة العقلية دليل على حجية خبر الواحد، وأن ما عداها إن تم فهو مسوق لإمضاء طريقة العقلاء، وأن العقلاء بما هم عقلاء ليس من شأنهم البعث والزجر وجعل الحكم التكليفي. ومع ذلك نناقش في ما استدلل به (رحمه الله) على جعل الطريقة في الأمارات.

وتوضيح ذلك: أن الاستدلال بالسيرة العقلية على حجية خبر الواحد يتصور بأحد وجهين:

الأول: التمسك بسيرة العقلاء بما هم عقلاء على العمل بخبر الواحد في مقام إستيفاء أغراضهم الشخصية، أما كيف يتم الاستدلال بذلك

على حجّة خبر الواحد في الأغراض المولوية فيبانه موكول إلى بحث حجّة خبر الواحد.

والثاني: التمسك بسيرتهم بماهم موالي لا بماهم عقلاء بحثاً، بمعنى أن سيرتهم قامت على أن كل واحد منهم لو تَقَمَّص قيص المولوية لجعل خبر الواحد حجة على عبده ورافعاً لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

فإن فرض التمسك لإثبات حجّة خبر الواحد بالوجه الأول فهذا لا يدل على جعل العقلاء للطريقة، فإن سيرة العقلاء على إستيفاء أغراضهم الشخصية عن طريق العمل بخبر الواحد لا تستبطن جعلاً أصلاً، فإنّ العاقل إنّما يتحرّك نحو العمل بخبر الواحد بلحاظ مدى إهتمامه بغرضه، ويجري خارجاً على طبق خبر الثقة ويعمل به بلا حاجة إلى جعله أولاً حجة على نفسه ثم العمل به، وإنّما يعمل به ابتداءً. وليس هنا دعوى جعل الطريقة أو الحكم التكليفي أو غير ذلك إلا فضولاً من الكلام، ولو قال عاقل حينما أخبره الثقة بمجيء صديقه مثلاً من السفر: إنّي جعلت خبرك طريقاً لي، أو إنّي أوجبت على نفسي العمل بخبرك، ثم عمل به تحصيلاً لغرضه، غُد خارجاً من زمرة العقلاء.

وإن فرض التمسك لإثبات حجّة خبر الواحد بالوجه الثاني - وهو سيرتهم بماهم موالي على جعل الحجّة لخبر الواحد بالنسبة لعبيدهم، لاسيرتهم في أغراضهم العقلانية الشخصية بماهم عقلاء - قلنا: إن ما أفاده المحقق النائيني (قدس سرّه) - من أن العقلاء ليس من رأيهم البعث والزجر وجعل الحكم التكليفي - إنّما هو بالنظر إلى العقلاء بماهم عقلاء، ولا مورد له بالنظر اليهم بماهم موالي، إذ من الواضح أنّهم بماهم موالي كما يناسبهم جعل الطريقة كذلك يناسبهم جعل الحكم

التكليفى (١).

إذن فقد إتضح بهذا أن السيرة العقلائية لا تعين ماذهب إليه المحقق
التائينى (رحمه الله) من جعل الطريقة.

وبعد هذا يجب أن نرجع إلى الأدلة اللفظية للحجة خبر الثقة،
كي نرى أنه هل يستفاد منها جعل الطريقة أولاً؟
والظاهر أنه لا يستفاد منها ذلك لوبينا على فحص لنا في سالف
الزمان، حيث أن الأدلة اللفظية الدالة على حجة خبر الواحد - بحسب
فحصنا السابق - على ثلاثة أقسام:

الأول: ما لم يصرح فيه بحجة الخبر ولكن ذكر فيه بعض آثار الحجة
فنستكشف من ذلك الحجة، وذلك من قبيل الأخبار العلاجية الدالة
على علاج التعارض الذي هو فرع حجة أصل كل واحد من الخبرين
في نفسه، وكآية النبأ بناءً على دلالتها على حجة خبر الواحد من باب
ذكر عدم لزوم التبين الذي هو أثر من آثار الحجة بناءً على بعض
المباني في تفسير (فتبينوا) التي سوف يأتي شرحها في محله (إنشاء الله)،
وكآية النفر بناءً على دلالتها على حجة خبر الواحد لما فيه من ذكر
حسن الحذر الذي هو فرع احتمال العقاب الذي هو من آثار الحجة.
ومن المعلوم أن هذا القسم من الأدلة لا يدل على كيفية لسان
جعل الحجة، إذ إنما استفيدت الحجة منها بذكر آثارها أما ما هو لسان
جعل الحجة؟ فغير معلوم.

(١) وإن تنبهنا إلى ما أفاده أستاذنا الشهيد (رحمه الله) في حجة القطع من رجوع
الحجة إلى حاق الملوية وحدودها، وقلنا مبنياً على ذلك: إن هناك وجهاً ثالثاً لتصوير
السيرة العقلائية في المقام، وهو دعوى أن العقلاء جعلوا حدود الملويات المجعولة لهم
عبارة عن حق الملوية والطاعة في الأوامر المعلومة زائداً للأوامر الواصلة بخبر الواحد مثلاً.
كان من الواضح أيضاً أن المسألة أجنبية عن جعل الطريقة.

الثاني: مادّة مباشرة على الحجة، لكته من حيث لسان جعل الحجة مجمل، فلا يدل على أحد الألسنة بالخصوص من جعل الطريقة أو غيره، وذلك مثل قوله (عليه السلام): (نعم) في جواب قول السائل: يونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟. فإنّ هذا إنّما يدل على أن يونس بن عبد الرحمن 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: ما يمكن دعوى ظهوره في جعل الحكم التكليفي، وذلك كالأخبار الواردة في الأمر بالأخذ بقول الثقة، والنهي عن رده، والردع عن التشكيك فيه، ونحو ذلك. كقوله (عليه السلام) في كتب بني فضال: خذوا بما رووا وذرّوا ما رآوا، وقوله (عليه السلام): أمّا ما رواه زرارة عن أبي جعفر فلا يجوز لك أن تردّه، وقوله (عليه السلام): فإنّه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك عمّا يروي عنّا ثقاتنا قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرّاً ونحملهم أيّاه إليهم. إذ ليس المراد الأخذ وعدم الرد وعدم التشكيك بحسب الاعتقاد، وإنّما المراد الأخذ وعدم الرد وعدم التشكيك بحسب الجري العملي، والوجه في ذلك أنّ الأخذ الإعتقادي وعدم الرد والتشكيك الإعتقادي ليس تحت إختيار العبد، وإنّما الذي تحت إختياره هو الجري العملي. وأمّا جعل الطريقة والإعتقاد تعبداً فهو فعل المولى لا فعل العبد كي يؤمر به.

ولا تقاس الطائفة الثانية بهذه الطائفة، فإنّ قوله فيما مضى من الحديث: (نعم) لا ينحصر أمره في معنى: (خذ معالم دينك من يونس) كي يدخل في الطائفة الثالثة ويقال أيضاً: أنّ الأخذ الإعتقادي خارج عن القدرة وإنّما المقدور الأخذ العملي، وجعل الطريقة فعل المولى لا فعل العبد، فهذا حكم تكليفي بالجري العملي. وذلك لأنّ من

المحتمل أن يكون المراد بهذا الحديث: نعم هذا مصدر العلم وممن يؤخذ منه .
وعلى أي حال ، فهذه الطائفة الثالثة يمكن أن يقال بظهورها في
جعل الحكم التكليفي .

ويمكن أن يقال بأنها ليست ظاهرة في لسان خاص من ألسنة جعل
الحجّة ، وذلك لاحتمال كونها إرشاداً إلى أهميّة الحكم عند المولى
بحيث لا يرضى بتركه عند الشك على فرض وجوده في الواقع ، لا بياناً
لحكم تكليفي خاص ، ولذا وردت بألسنة مختلفة كالأمر بالأخذ ، وعدم
جواز الرد ، وعدم العذر في التشكيك .

والخلاصة : أن احتمال الإرشاد إلى أهميّة الحكم يضرّ بظهور
الكلام في كون لسان النص هو لسان جعل الحكم .

نعم لو كان لسان النص عبارة عن جعل العلم والطريقة فهذا ظاهر
في حكايته عن لسان الجعل ، ولا يرد عليه ما ذكرناه من احتمال
الإرشاد إلى أهميّة الحكم . والفرق بين اللسانين : أن ورود الإرشاد
بلسان الأمر والنهي كثير جداً ، بخلاف لسان جعل العلم والطريقة ،
فإذا ورد هذا اللسان فكونه من باب الإرشاد بعيد جداً وظاهره
الإشتمال على نكتة زائدة وكون المقصود حقيقة هو جعل العلم
والطريقة اعتباراً .

وعلى أي حال ، فهذه الأخبار لا تدلّ على مدعى المحقق الثاني
(رحمه الله) من جعل الطريقة ، بل إما تدلّ على جعل الحكم التكليفي ،
أولا تدلّ على لسان خاص أصلاً .

وقد تلخص من تمام ما ذكرناه أن مبنى المحقق الثاني (رحمه الله)
من جعل الطريقة الذي فرّع عليه أموراً كثيرة من : تقديم الأمارات
على الأصول ، وقيام الأمانة مقام كلاقسمي القطع ، وغير ذلك ، ممّالا
أساس له ولم يدلّ عليه دليل أصلاً .

وفاء لسان الحجية بالقيام مقام القطع

البحث الثالث: في أن اللسان المفروض في البحث الثاني هل يفي بقيام الأمارات والأصول مقام كلا قسمي القطع أولاً؟ ولنا هنا كلامان: كلام في نفسه، وكلام مع المحقق الثاني (قدس سره).

أما الأول: فهو أن العبارات الواردة في أدلة الحجية ليس فيها ما يفي بقيامها مقام كلا قسمي القطع لافي باب الأصول ولا في باب الأمارات:

أما الأصول: ففي مثل البراءة الأمر واضح لا غبار عليه، والإستصحاب سيأتي تحقيق الحق فيه في محله مما يتضح به عدم قيامه مقام القطع الموضوعي (١).

وأما الأمارات فليس فيما مضى من الطوائف الثلاث ما يمكن أن يقال بدلالته على قيامها مقام القطع بكلا قسميه عدا ما ورد من قوله (عليه السلام): «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عتاتنا، قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرّاً، ونحملهم إياه إليهم» فيمكن أن يقال: إن هذا يدل على حرمة إظهار الشك من حيث العمل فيما يرويه الثقة ووجوب ترتيب أثر العلم وعدم الشك، وهذا بإطلاقه شامل لكلا قسمي الأثر العقلي والشرعي بالبيان الماضي عند الحديث عما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره).

(١) لو فسر اليقين والشك في رواية الإستصحاب: بمعناها الإستقلالي والمطابقي لأصبحت دليلاً على قاعدة اليقين لا الإستصحاب، ولو فسر بمعنى المتيقن والمشكوك - وهو المنسجم مع مورد الرواية - إذن لم تدل على قيام الإستصحاب مقام القطع الموضوعي.

إلا أنّ هذا الحديث لو راجعنا سنده فظهر صحّته (١) يكفيه عدم تماميته من حيث الدلالة على أصل الحجّية، فإنّ الظاهر من ذيل الحديث أنّه ليس المقصود بالثقة مطلق ثقة الشيعة، بل المقصود ثقاته هو بمعنى الأشخاص الخاصين الذين وثق بهم واعتمد عليهم خارجاً في مفاوضة السرّ والوساطة بينه وبين الشيعة في إيصال أوامره إليهم، فالحديث أجنبيّ عن حجّية خبر الثقة. هذا مع قطع النظر عمّا مضى من احتمال كون ذلك إرشاداً إلى أهمية الحكم.

وأما الثاني: فهو أنّ المحقّق الثائني (رحمه الله) حيث قد اختار فيا مضى من البحث الثاني أنّ الأمانة جعلت علماً واعتبرت طريقاً بالتعبّد، إختارها قيامها مقام كلاقسمي القطع، لأنّ القطع الموضوعي أيضاً قطع وقد إفترضنا أنّ الأمانة جعلت من قبل الشارع قطعاً فيترتب عليها آثار القطع الموضوعي أيضاً.

أقول: إنّ شمول الدليل لموارد القطع الموضوعي وعدمه موقوف على مطلب في مبحث الحكومة لم يظهر لنا مختار المحقّق الثائني (قدّس سرّه) فيه، توضيح ذلك: أنّ المحقّق الثائني قد صرّح في كلماته بأنّ الحكومة تارة تكون بلحاظ عقد المحمول - كما في قاعدة لا ضرر ولا حرج - وأخرى بلحاظ عقد الموضوع - كما في لاشكّ لكثير الشكّ، ولاربابين الوالد وولده، والطواف في البيت صلاة - وصرّح أيضاً بالنسبة للقسم الأوّل بأنّ الحكومة تكون فيه بملك النظر. وأمّا بالنسبة للقسم الثاني فهل الحكومة تكون فيه بملك النظر مطلقاً، فلوقال مثلاً: «العصير العنبي خمر فهو حرام» لم تثبت نجاسته بذلك إن لم تكن قرينة على كونه ناظراً في

(١) يوجد في سنده عليّ بن محمّد بن قتيبة وأحمد بن إبراهيم المراغي ولم تثبت وثاقتهما. والحديث موجود في الوسائل جزء (١٨) باب (١١) من صفات القاضي حديث (٤٠) صفحة (١٠٨-١٠٩).

هذا الكلام إلى مسألة النجاسة أيضاً، وإنما تتم الحكومة في فرض ثبوت قرينة على النظر ولو كانت تلك القرينة هي الإطلاق في مورد تمت مقدماته. أولاً تكون بلاك النظر مطلقاً، فنثبت الحكومة حتى مع عدم النظر. أو أنّ هناك تفصيلاً في المقام؟. لم يظهر بنحو الجزم مختاره (قدس سره) في ذلك في تمام كلماته بالنسبة للحكومة في موارد كثيرة متفرقة، وبعض كلماته تشهد للقول بالحاجة إلى النظر، وبعضها تشهد للخلاف، ولا يستفاد منها شيء محصل في ذلك، ويأتي متاً -إنشاء الله- تحقيق ذلك في محله.

ونقول هنا: إنه إن لم نشترط النظر في الحكومة في عقد الموضوع كان قوله مثلاً: (خبر الواحد علم) حاكماً على أدلة أحكام العلم الموضوعي، كما أنه حاكم على أدلة أحكام ما تعلق به العلم. وأمّا إذا إشتراطناه فيها فلا تتم الحكومة في مانحن فيه، لعدم قيام قرينة على النظر إلى أحكام القطع الموضوعي، ولا يصح جعل الإطلاق قرينة على ذلك. وتوضيح ذلك: إن قول الشارع: (الإمارة علم) تارة يفرض بمعنى التنزيل منزلة العلم في الآثار، وعندئذ لإشكال في إستفادة الإطلاق من كلامه بلحاظ الآثار، إذ ترتب الآثار مدلول مطابق لكلامه ويجري الإطلاق بلحاظ المدلول المطابق، لكنّ هذا خلاف فرض جعل الطريقة. وأخرى يفرض بمعنى إعتبار الإمارة علماً على نحو مجاز السكّائي (وهذا هو المفروض في جعل الطريقة)، فإن المدلول المطابق للكلام من إعتبار الإمارة علماً لا شك فيه كي يتمسك بالإطلاق، ومافيه الشك من ترتب آثار القطع الموضوعي وعدمه ليس مدلولاً مطابقاً للكلام، وإنما يستفاد ترتب الآثار بالنظر الذي صار منشأ لجعل الطريقة واعتبار الإمارة علماً، فهو تابع سعة وضيقاً لدائرة ذلك النظر، وهوليس مدلولاً مطابقاً للكلام حتى تثبت سعته بالإطلاق.

هذا في إمارة وردت في مورد كان للعلم فيه أثران: أثر القطع الطريقي وأثر القطع الموضوعي. وأما في إمارة وردت في مورد لم يكن له إلا أثر القطع الموضوعي فيمكن أن يقال: إن النظر إلى أثر القطع الموضوعي وإن لم يكن مدلولاً مطابقياً، لكنه ملازم لما هو مدلول مطابقي وهو اعتبار هذه الإمارة علماً، إذ لولاه لكان هذا الاعتبار لغوياً، فنشبت هذا الاعتبار بالإطلاق ويدل ذلك بالملزمة على ترتب أثر القطع الموضوعي.

ولكن التحقيق عدم تمامية هذا الإطلاق، وذلك لأن كل إطلاق مقيد - بتقييد لبي كالمتمصل - بثبوت الأثر، وثبوت الأثر هنا موقوف على النظر، فلا يمكن إثبات النظر بنفس الإطلاق، ولا يمكن الاستدلال على ثبوت الأثر بالإطلاق لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصدقية. (١)

تنبيهات

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: لإشكال في أن حكومة دليل حجة الإمارة على أدلة أحكام ما تعلق به العلم إنما تكون بلحاظ مرحلة التنجيز بدون تحقق توسعة وضيق في مرحلة الواقع، ومن هنا لا بأس باستعمال مصطلح الحكومة الظاهرية في المقام، بأن يقال: إن حكومة الإمارات على

(١) والصحيح أن أصل فرض كون الجعل والاعتبار موجباً لسريان الأثر الذي موضوعه هو الفرد الوجداني إلى الفرد الاعتباري غير صحيح ما لم يرجع إلى التنزيل أو يفرض أن الموضوع من أول الأمر كان هو الجامع بين الفرد الوجداني والفرد التعبدية. فإذا فرض الأول كفانا إطلاق التنزيل لو كان الدليل لفظياً فيه إطلاق، وإذا فرض الثاني لم نحتاج في الحكومة إلى النظر، وإن لم يفرض لاهذا ولا ذاك لم تقم الإمارة مقام القطع الموضوعي.

الأحكام الواقعية بالنسبة لقيامها مقام القطع الطريقي حكومة ظاهرية. وأما حكومة دليل حجّة الأمارات: على أدلة أحكام القطع الموضوعي لوقلنا بها فليست حكومة ظاهرية، وإن كان ذلك ظاهر كلام المحقق الثاني (رحمه الله) وصريح كلام المحقق الإصفهاني (قدس سره). فإذا قامت الأمانة على حياة ولد زيد مع فرض حكم الشارع على زيد بالتصدق عند العلم بحياته (١) لم يكن وجوب التصديق الثابت له حكماً ظاهرياً، بل هو حكم واقعي ويكون موضوع وجوب التصديق واقعاً هو الأعم من علمه بحياة ولده وقيام الأمانة عنده على حياته، إذ لو لم نفترض أن صورة قيام الأمانة على حياة الولد من دون علم بالحياة قد خرجت واقعاً من موضوع عدم وجوب التصديق ودخلت في

(١) كنت قد كتبت العبارة هنا هكذا: (فإذا قامت إمانة على حياة ولد زيد الناذر للتصدق عند العلم بحياته) ثم قرأتها بحضور أستاذنا الشهيد (رحمه الله) فأمرني بتبديلها إلى ما هو موجود فعلاً في المتن. وذكر في وجه ذلك: أن مثال النذر وإن وقع في كلام الشيخ الأعظم (قدس سره) لكن التحقيق أنه بناء على قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي لا تقوم مقامه في باب النذر، وذلك لأن الموضوع لجعل الناذر إنمّا هو القطع بحياة ولده، والشارع أمضى في دليل وجوب الوفاء بالنذر نفس ما جعله الناذر على نفسه أي جعل مثل جعله عليه، ولا معنى لحكومة دليل حجّة الأمانة على جعل الناذر، ولا على جعل الشارع، أما الأول فلا لأنه لا معنى لحكومة كلام شخص على كلام جاعل آخر، وأما الثاني فلأن المفروض أن جعل الشارع في دليل الوفاء بالنذر إنمّا كان بعنوان إمضاء جعل الناذر وبمعنوا إيجاب الوفاء بالنذر، فالحكومة على هذا الجعل إنمّا تكون بتبع الحكومة على جعل الناذر ونذره التي قد عرفت عدمها. نعم لو ورد دليل على أن التصديق عند قيام الأمانة على حياة الولد وفاء بالنذر تعبداً قلنا بوجوبه، لكن هذا غير ما هو المفروض في المقام من أن الدليل إنمّا دلّ على أن الأمانة القائمة على حياة الولد علم، فهذا إنمّا يحكم على دليل وجوب الوفاء بالنذر بتبع حكمته على نذر الناذر، وقد قلنا: إن حكومته على نذر الناذر غير معقولة، فبالتالي لا تعقل حكومته على دليل وجوب الوفاء بالنذر، إذ لم يفرض التصديق في هذا الدليل وفاءً بالنذر.

موضوع وجوب التصديق، لزم من ذلك أن يكون الحكم الواقعي لمن لم يعلم بحياة ولده ولكن قامت عنده الأمانة على حياة ولده هو عدم وجوب التصديق، وهذا الحكم واصل إليه بالقطع واليقين، لأن موضوعه -وهو عدم العلم- ثابت له وجداناً، فكيف يعقل جعل الحكم الظاهري بشأنه؟!.

ويمكن هنا فرض إشكال على ما ذكرناه من دعوى الحكومة الواقعية، وهو أنهم ملتزمون بسقوط الأمارتين وكذا الأصلين عند العلم الإجمالي بكذب أحدهما، بلافرق بين ما يترتب عليها من آثار القطع الطريقي وما يترتب عليها من آثار القطع الموضوعي، في حين أنه لو كانت الحكومة بلحاظ آثار القطع الموضوعي واقعية يلزم عدم سقوطها بهذا اللحاظ، إذ محذور جعل الحجية لكلها هو لزوم طرح الحكم المعلوم بالإجمال، وهذا المحذور منتف بالنسبة لآثار القطع الموضوعي بناء على كون الحكومة واقعية، لأن الحكومة الواقعية تصرف في نفس دائرة موضوع الحكم الواقعي فلا يلزم طرح حكم أصلاً، بينما هذا خلاف ما هو المسلّم عندهم.

والتحقيق في المقام أننا بالنسبة للأصول نلتزم بذلك ولا نتحاشى عنه، لأن الأصول إنما تتساقط في أطراف العلم الإجمالي للزوم طرح حكم إلزامي، فلا بأس بجريانها إذا لم يلزم من ذلك طرح حكم إلزامي، سواء لزم منه طرح حكم غير إلزامي - كما في مستصحب النجاسة مثلاً - أو لم يلزم منه طرح حكم أصلاً - كما في المقام - وتحقيق ذلك يأتي في محله (ان شاء الله).

وأما بالنسبة للأمارات فالمحذور الموجب للتساقط إضافة إلى لزوم طرح الحكم الإلزامي هو التكاذب الناتج عن حجة مثبتات الأمارات والموجب لعدم إمكان الجمع بينهما، وهذا يشبث حتى في غير موارد

الحكم الإلزامي، ولكن بالنسبة لآثار القطع الموضوعي بالإمكان أن يقال: لا محذور في الجمع بين التعبدين، بأن يتعبد الشخص بكونه عالماً بكذا، ويتعبد بكونه عالماً بخلافه أيضاً حسب اختلاف الإماراتين.

والتحقيق هنا التفصيل بين ما إذا كان علمه بكذا موضوعاً لحكمه وعلمه بخلافه موضوعاً لخلاف ذلك الحكم، فعندئذ يقع التعارض والتساقط. وما إذا لم يكن كذلك فنلتزم بعدم التساقط بالنسبة لآثار القطع الموضوعي. (١)

الثاني: تترتب على قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي وعدمه ثمرات لذكر كل واحد منها موضع خاص في الأصول، إلا أن هنا ثمرة لم يذكرها 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:

الأول: حرمة الكذب بمعنى الخبر المخالف للمواقع، فنحن نعلم إجمالاً بأن هذا الإسناد أو نفيه كذب.

والثاني: حرمة إسناد ما لم يعلم أنه من الشارع إليه، وهذا عنوان آخر غير الكذب، وهو المصطلح عليه بالتشريع، فإنه أحد قسمي التشريع وهو التشريع القولي في قبال التشريع العملي.

(١) لا يخفى أننا لو تصورنا القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الكاشفية بالمعنى الذي احتملنا أن يكون مراد الشيخ الأعظم (رحمه الله) وهو أن يكون موضوع الحكم ابتداءً جامع الحجة أوجامع الكاشف الشامل للفرد التعبدية، فتى ما تم التساقط بالنسبة لآثار القطع الطريق كان التساقط بالنسبة لآثار القطع الموضوعي واضحاً، إذ مع فرض التساقط بالنسبة لآثار القطع الطريق لم تتم الحجة أو الكاشف كي يكون موضوعاً لآثار القطع الموضوعي.

أما تطبيق حرمة الكذب على المقام وعدمه فليس متفرعاً على قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي وعدمه، وإنما هو متفرع على حجة خبر الواحد في الموضوعات وعدمه، فالخبر الذي ينقل شيئاً عن الإمام (عليه السلام) يدل بالملازمة على أن إسناده ذلك الشيء إلى الإمام ليس كذباً، وهذا إخبار في الموضوعات، فبناء على حجة خبر الواحد في الموضوعات يثبت عدم إنطباق حرمة الكذب في المقام، وبناء على عدم حجته فيها يأتي في المقام إشكال حرمة الكذب.

وأما تطبيق حرمة التشريع القولي على المقام وعدمه فهو متفرع على مانح فيه، فإن إسناده إلى الإمام إسناده إليه بغير علم تكويناً، فإن قلنا بقيام الإمارة مقام العلم الموضوعي فإسناده إليه إسناده عن علم تعبدية، فننتفي الحرمة بهذا العنوان، وإلا - كما هو الصحيح - ثبتت حرمة التشريع في المقام. وعلى هذا فلا يجوز إسناده شيء مما ورد في أخبارنا من خصوصيات الصراط مثلاً والجنة والنار وغير ذلك من الأمور إلى الإمام (عليه السلام) ما لم يكن متواتراً عنه (عليه السلام) (١).

الثالث: لوقلنا بقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي فكما يترتب عليها آثار العلم وينتفي بها آثار عدم العلم هل يترتب عليها أيضاً آثار عدم الشك وينتفي عنها آثار الشك أو لا؟.

الظاهر من كلام المحقق الثاني (رحمه الله) هو ذلك. والتحقيق في المقام: أن مجرد قيام الأمانة مقام العلم الموضوعي لا يكفي في إنتفاء آثار

(١) أما الإخبار عن تلك الخصوصية من دون نسبتها إلى الإمام فحرمة - من ناحية حرمة الكذب - وعدمها فرع حجة خبر الواحد في الموضوعات وعدمها، كما عرفت. وحرمة من ناحية حرمة الإخبار بغير علم فرع مجموع أمرين: الأول: أن نقول: إن الحرمة لا تختص بالإسناد إلى الإمام بغير علم، بل تشمل مطلق الإخبار بغير علم. والثاني: أن نقول بعدم قيام الإمارة مقام العلم الموضوعي.

الشك بها، فإنَّ الشكَّ ليس عبارة عن عدم العلم مفهوماً وإن كان مساوفاً له مورداً، وإنما هو أمر وجودي في مقابل العلم، وهو حالة نفسية خاصة من التردد والتحير، كما أنَّ العلم أيضاً حالة نفسية خاصة، فنحتاج في نفي آثار الشكَّ بها إلى أحد أمرين:

الأول: أن يُستظهر ذلك من الدليل في عرض إستظهار ترتب آثار العلم عليها.

والثاني: أن تُدعى الملازمة العرفية بين ترتب أثر العلم تبعداً وإنتفاء أثر الشكَّ تبعداً، فبمجرد استظهار أحدهما من الدليل يستفاد الآخر بالملازمة.

٣- قيامها مقام القطع الموضوعي الصفي

المقام الثالث: في قيام الأمارات والأصول مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الصفتية وعدمه.

لإشكال في عدم قيامها مقامه بناء على ما اخترناه من عدم قيامها مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الكاشفية، إذ ليس المفروض ورود دليل خاص على قيامها مقام الموضوعي الصفي، وإنما الكلام يقع في أنَّ نفس دليل قيامها مقام الموضوعي الطريقي لو أمنا به هل تتكفل بقيامها مقام الموضوعي الصفي أيضاً أو لا؟

أفاد المحقق النائيني (رحمه الله) أنَّ دليل حجّة الأمانة إنما دلَّ على اعتبار الكاشفية فيها فهي إنما تقوم مقام القطع الطريقي والقطع الموضوعي المأخوذ على وجه الكاشفية، دون القطع المأخوذ على وجه الصفتية، وبكلمة أخرى: أنَّ دليل حجّيتها إنما أعطاها تبعداً جنبه الكشف دون جنبه الصفة الخاصة.

ويرد عليه: مامضى من أنَّ الكشف بنفسه هو القطع، فلامعنى

لتقسيم القطع الموضوعي إلى الصفتي والطريقي بهذا النحو حتى يقال: إن الدليل إنما دلّ على قيامها مقام الموضوعي الطريقي دون الصفتي. والتحقيق في المقام: أنه لابد من كون تقسيم القطع الموضوعي إلى الصفتي والطريقي بامضى منّا من أحد الوجهين (العرفي، والدقي الفني). وعندئذ فإن كان الدليل المدعى دلّالة على قيامها مقام القطع المأخوذ على وجه الكاشفية عبارة عن السيرة العقلية فلا بد في تحقيق البحث هنا من النظر إلى أن السيرة هل هي قائمة في كلا الموضعين أو لا؟ وهذا راجع إلى من يدعي هذه السيرة بالنسبة للقطع الموضوعي الطريقي. أما نحن فلانرى سيرة في المقام حتى ننظر إلى عموميتها أو إختصاصها بالموضوعي الطريقي، ولكن مع ذلك نقول -على فرض تسليم السيرة-: إنه لو أختير في مقام تقسيم القطع الموضوعي إلى الصفتي والطريقي الوجه الثاني الذي قلنا أنه دقي عقلي، وهو الفرق بين عنوان (له) وعنوان (فيه)، فبما أن هذا وجه دقي لا يلتفت إليه العرف نقول: إن مقتضى ما هو المناسب لحالة العقلاء المتعارفين عمومية سيرتهم لكلا القسمين، لعدم خصوصية في نظرهم بالنسبة لأحدهما. ولو أختير في مقام التقسيم الوجه الأول الذي هو وجه عرفي فقيامها مقام القطع الصفتي بحاجة إلى مؤونة زائدة، وهي ثبوت السيرة بلحاظ تلك الخصوصية الملازمة للقطع إضافة إلى ثبوت السيرة بلحاظ ذات القطع، فتسليم السيرة بلحاظ ذات القطع لا يستلزم تسليمها بلحاظ تلك الخصوصية، بل يكون تسليمها بهذا اللحاظ من باب تسليم باطل في باطل.

وأما إن كان الدليل المدعى دلّالة على قيامها مقام القطع المأخوذ على وجه الكاشفية هو الدليل اللفظي، كما لو فرض أن الشارع قال: إعتبرت الأمانة علماً، فأيضاً يتجه التفصيل بين الوجه العرفي في

التقسيم والوجه الدقيق العقلي، فعلى الأول يكون قيامها مقام القطع الصفتي بحاجة إلى مؤونة زائدة وهي تنزيلها مثلاً منزلة تلك الخصوصية الملازمة، وعلى الثاني يكون ظاهر قوله: (اعتبرت الأمانة علماً) إعتبارها علماً بما فيه من كلتا الجهتين أعني عنوان (له) وعنوان (فيه) (١).

(١) أما لو اخترنا في مقام تقسيم القطع الموضوعي إلى الصفتي والطريقي ما احتملنا كونه مقصوداً للشيخ الأعظم (رحمه الله) - من أنه إذا كان القطع موضوعاً بما هو مصداق لجامع الحجة أو لجامع الكاشف الشامل للوجداني والتعبدتي سميناه بالموضوعي الطريقي، وإذا كان موضوعاً بما هو قطع سميناه بالموضوعي الصفتي - فهذا أيضاً يكون قيام الأمانة مقام الموضوعي الصفتي بحاجة إلى مؤونة زائدة، بينما قيامها مقام الموضوعي الطريقي مستفاد من نفس دليل موضوعية القطع، لأننا افترضنا أنه إنما دل على موضوعية القطع بما هو مصداق لجامع الحجة أو لجامع الكشف الوجداني والتعبدتي.

تقسيم القطع الموضوعي بلحاظ متعلقه

الجهة الثالثة: في تقسيم القطع الموضوعي بلحاظ متعلقه. فالقطع الموضوعي تارة يقسم بلحاظ نفسه - وقد مضى - وأخرى يقسم بلحاظ متعلقه، وذلك على خمسة أقسام بحسب عالم التصور، لأن القطع الموضوعي تارة يكون متعلقاً بأمر خارجي كما لو فرض القطع بخمريّة المايح موضوعاً لحزمة شربه مثلاً، وأخرى يكون متعلقاً بالحكم الشرعي. والقسم الأول لا إشكال فيه ولا كلام، والثاني ينقسم إلى أربعة أقسام، لأن القطع المتعلق بحكم تارة يكون موضوعاً لخلاف ذلك الحكم، وأخرى يكون موضوعاً لضده، وثالثة لمثله، ورابعة لنفس ذلك الحكم. والقسم الأول لا إشكال فيه ولا كلام، وإنها الإشكال والكلام في بقية الأقسام.

ولا يخفى أن البحث عن القسم الثاني - وهو أخذ القطع بحكم موضوعاً لضده، كما لوقال: إن قطعت بوجوب الصلاة حرمت عليك - مرجعه إلى البحث عن إمكان الردع عن حجّة القطع وعدمه، وقد مضى - وفاقاً للمحققين (قدس سرهم) - عدم إمكانه لما أفادوه في وجه ذلك، بل لأن الردع عنها إما بحكم حقيقي أو بحكم طريقي، وكل

واحد منها غير ممكن ببرهان يخصه سبق منا ذكره. نعم إستثينا فرضاً نادراً على تقدير القول بتعليقية حق الطاعة أي قابليته للإسقاط، وهو فرض ما إذا تعلق غرض المولى بحصة خاصة من الفعل وهي الإتيان به بداعي المحركة الشخصية على أساس حب العبد لمولاه، لا بداعي التنجيز العقلي والتحريك المولوي، فعندئذ يتم الردع عن حجية القطع بإسقاط المولى لحق طاعته. ويمكن أن يقال: إنَّ ذاك الفرد النادر خارج في المقام عن محل البحث، بناء على أن يكون المقصود من أخذ القطع بالحكم موضوعاً لضده أخذه موضوعاً لجعل وإعتبار ضده ذاك الحكم، ولا يشمل فرضه موضوعاً لسقوط حق الطاعة.

أخذ القطع بالحكم موضوعاً لمثله

وأما البحث عن إمكان أخذ القطع بالحكم موضوعاً لمثله كما لوقال: إن قطعت بجرمة شرب الخمر حرم ذلك عليك بجرمة أخرى، فرجعه إلى ماضى من بحث إمكان حرمة التجري بعنوان يشمل التجري والعاصي معاً، فإنَّ ذاك العنوان عبارة عن عنوان العلم بالحرمة مثلاً فيتحد مع بحثنا هنا، إلا أنَّ البحث هنا أعم منه من حيث شموله لفرض كون متعلق القطع حكماً غير إلزامي بخلافه هناك، والعجب من السيّد الأستاذ حيث اختار في البحث السابق عدم الإمكان وإختار هنا الإمكان، مع أنَّه لافرق بينها إلا بحسب العنوان ولعلَّ السهو من المقرّر.

وما قيل أو يمكن أن يقال في وجه الإستحالة وجوه أربعة:

الأول: ما ذكره السيّد الأستاذ في ذاك البحث من أنَّ القطع بالحرمة لو كان رادعاً للعبد كفى عن التحريم الجديد، ولو لم يردعه فلا أثر

للتحريم الجديد فإنه كالتحريم الأول المقطوع به .
وقدمضى فيما سبق الإيراد عليه بأن التحريم الثاني له قابلية للردع
حتى بشأن من لم يرتدع بالتحريم الأول، إذ رتب من لا يرتدع بتحريم
واحد وعقاب واحد ويرتدع بتحريمين وعقابين، ورب من يستعد لمعصية
ولا يستعد لمعصية أكثر أو أقوى .

الثاني: ما ذكره المحقق النائيني (رحمه الله) هنا وفي بحث التجري
من أن النسبة بين الحرام الأولي ومقطوع الحرمة وإن كان عموماً من
وجه، ولكن في نظر القاطع الذي لا يحتمل خطأ قطعه النسبة هي
العموم المطلق، ولا يمكن ثبوت حكمين متماثلين على موضوعين بينهما
عموم مطلق وإن أمكن ذلك في العامين من وجه، ذلك لأن أثر التعدد
يظهر في العامين من وجه في مادتي الافتراق، وإن كان يرجع الأمر في
مادة الاجتماع إلى التأكد، أما إذا كانت النسبة عموماً مطلقاً فالتأكد
في تمام موارد الخاص خلف فرض تعدد الحكم، والحفاظ على تعدده
يعني اجتماع المثليين وهو مستحيل، إذن فحينما يعتقد القاطع كون
النسبة عموماً مطلقاً لا يستطيع أن يصدق بالحكم الخاص، وبالتالي
لا يكون الحكم الخاص قابلاً للوصول فيلغو (١).

(١) لا يخفى أن التفصيل بين فرض العموم من وجه وفرض العموم المطلق في المقام
ليس إلا مجرد بحث لفظي غير مشتمل على محتوى معقول، وذلك لأن واقع الأمر هو أنه
بناء على استحالة اجتماع المثليين حتى في الإعتبارات لا يمكن أن يكون العلم بحكم
موضوعاً لمثله بالمعنى الحقيقي للكلمة، سواء في موارد العام والخاص المطلقين أو العموم من
وجه، ففي مورد الاجتماع قد تساقط الحكمان في كلا الفرضين، وتولد حكم ثالث مؤكد في
كلا الفرضين. نعم يمكن أن يعبر بتعبير: (إن العلم بالحكم أصبح موضوعاً لمثله) بشيء من
المساحة، باعتبار أن الحكمين كأنهما إندكاً في مورد الاجتماع وحققاً للتأكيد وذلك في
كلا الفرضين. إذن فالتفصيل بين الفرضين تفصيل بلا محتوى وقد ذكرت هذا بمحضر
أستاذنا الشهيد (رحمه الله) فصده.

وقد مضى في بحث التجري ذكر هذا الوجه مع جوابه، وهو منع كون النسبة بينهما عموماً مطلقاً حتى في نظر القاطع، إذ القاطع أيضاً يرى خطأ قطع الآخرين ويعلم أن مادة الإفتراق ثابتة من كلا الجانبين، إلا أنه يتخيل أن ماقطع هو به الآن من مادة الاجتماع. الثالث: ما لم يذكره دليلاً على الإستحالة ولكنه يتم دليلاً عليها بناء على مبناهم في باب التأكد، من أن اجتماع حكيمين متماثلين غير معقول، فيسقط كلا الجعلين في مادّة الاجتماع ويثبت جعل ثالث متأكد.

وهو أنه لو فرض أن القطع بثبوت الحكم لولا القطع موضوع لثبوت الحكم عند القطع بذاك الحكم اللولائي، فهذا خارج عما نحن فيه إذ هما حكمان على موضوعين متباينين، ولو فرض أن القطع بثبوت حكم فعلي موضوع لثبوت حكم فعلي فهذا هو محل الكلام، ونقول: أنه تارة يفترض أن القطع بالحكم الأول ليس تمام الموضوع للحكم الثاني بل نفس الحكم الأول أيضاً دخيل في الحكم الثاني وجزء لموضوعه، وأخرى يفترض عدم دخل الحكم الأول في الحكم الثاني:

أما الفرض الأول فحال إذ لا يعقل فيه التعدّد للزوم اجتماع المثليين، ولا الوحدة والتأكد لأن الحكمين مختلفان رتبة، لأن أحدهما مأخوذ في موضوع الآخر ويتوقف عليه الآخر.

وأما الفرض الثاني فإما أن نفرض فيه أن متعلق القطع هو الحكم المتأكد أو أنه هو الحكم البسيط، فعلى الثاني لزم اجتماع المثليين في نظر القاطع، وعلى الأول لزم الخلف لأن المفروض أن الحكم الثاني مترتب على القطع فلا يعقل كونه متعلقاً لذاك القطع، على ماسيأتي -إنشاء الله- من بيان إستحالة كون القطع شرطاً لمعلقه.

وهذا الوجه الذي ذكرناه هنا يكون من سنخ ما ذكر في بحث

المقدمة الداخلية - بناء على تصويرها - حيث يقال فيها باتصافها بالوجوب الغيري كالمقدمة الخارجية، ويورد على ذلك بأن الأجزاء بنفسها متصفة بالوجوب النفسي فيلزم إجتماع المثليين، وبجواب عن ذلك بالإلتزام بالتأكد، ويورد على ذلك بأستحالة التأكد، لأن الحكم الغيري موقوف على ثبوت الحكم النفسي إذ لولا الوجوب النفسي لما إتصفت المقدمة بالوجوب، فهما حكمان طوليتان وليس في رتبة واحدة كي يعقل التأكد.

وتصور السيد الأستاذ: أن المقصود من هذا الإشكال إثبات أن الحكمين ثابتان ومتحققان مجاهبا من التعدد ولا تأكد في البين، فأورد عليه بأن محذور إجتماع المثليين ناشيء من ضيق فم الزمان الثابت هنا لامن وحدة الرتبة حتى يدفع بتعدها.

وهذا إشتباه منه فإن المقصود من الإشكال ليس ماتصوره، وإنما المقصود عدم معقوليّة الحكمين لانبحو التأكد لتعدد الرتبة ولا بنحو التعدد لضيق فم الزمان.

والجواب على هذا الوجه هو النقاش في المبنى، فختارنا في باب التأكد أن التأكد إنما يتحقق في ملاك الحكم فيحصل حب شديد مثلاً، ولا يعقل التأكد في الإعتباريات ولا مانع من إجتماع المثليين في الإعتباريات أصلاً، فنفس الحكمين أعني الجعلين والإعتبارين يبقيان على حالهما من التعدد.

وهذا الجواب يرد على مامضى من الوجه الثاني أيضاً (١).

(١) وبالإمكان إستيعاب كلّ الشقوق المحتملة في المقام بأن يقال: إذا افترضنا الحكمين من سنخ الوجوب أو الحرمة أو الإستحباب أو الكراهة، فبناءً على الإيمان بمرحلة وسط بين مرحلة الحب والبغض ومرحلة الإبراز وهي مرحلة الجعل والإعتباريات كلام أستاذنا الشهيد (رحمه الله) من عدم الإستحالة في إجتماع التماثلين في الإعتباريات،

وأما بالنسبة للمقدمة الداخلية فبناء على ما ذكر من الطولية بين الوجوب الغيري والنفسي يستحيل التأكد، لأن هذه الطولية بناء على تسليمها ثابتة في ذلك حتى بالنسبة للحب فلا يعقل التأكد في ملاك الحكم، لكننا أنكرنا في محله الطولية بين الوجوب الغيري والنفسي، فلا يستحيل التأكد من هذه الجهة. نعم هنا وجه آخر لاستحالته وهو أنه لا يكون هناك ملاك كان للحكم حتى يلتزم بالتأكد، وإنما هناك ملاك واحد، وإشكال إجتماع المثليين لا يكون صحيحاً لابلحاظ ذات الوجوب النفسي والغيري، ولا لابلحاظ الملاك، أما الأول فلما ذكرناه من أن الحق عدم إستحالة إجتماع المثليين في الإعتباريات، وأما الثاني فلما ذكرناه من عدم تعدد الملاك، وأنه على فرض تعدده لامانع من التأكد لمنع الطولية.

الرابع: ما لم يذكره القوم أيضاً لكتبته يتم على ما عرفت من مبناهم في مسألة التأكد، وحاصل هذا الوجه: أنه لو فرض عدم التأكد لزوم إجتماع المثليين، ولو فرض التأكد كان محالاً، مع قطع النظر عما مضى من إشكال تعدد الرتبة. توضيح ذلك: أنهم يقولون في مثل قوله: (أكرم العالم، وأكرم الهاشمي) بتأكد الحكم في العالم الهاشمي، بمعنى أن ثبوت كلا الجعلين في العالم الهاشمي محال للزوم إجتماع المثليين،

وبناء على عدم الإيمان بذلك ينبغي أن يقصد بكون العلم بالحكم موضوعاً لما يماثله كون العلم بمرتبة من الحب مثلاً موضوعاً لمرتبة إضافية، ومن الواضح إمكان ذلك، أما لو قصد كون العلم بالحب موضوعاً لحب آخر من دون حصول التأكد فن الواضح إستحالته.

أما لو كان الحكمان عبارة عن الإباحة فبناء على الإيمان بمرتبة الجعل والإعتبار في الإباحة فن الواضح معقولة تعدده في العاقين من وجه وكذا العموم المطلق لو كان جعل الحكم الخاص قبل جعل العام، وبناء على عدم الإيمان بذلك لا يتصور تعدد أو تأكد في المقام.

وسقوط أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فيتساقطان ويتحقق حكم ثالث موكد في مادة الاجتماع، فالحكمان الأولان لم يبقيا على إطلاقهما بل اختصا بغير مادة الاجتماع وثبت لمادة الاجتماع حكم ثالث. وهذا لا يمكن الإلتزام به في مانحن فيه، وذلك لأنه لو قيل بسقوط إطلاق الحكمين لزم كون الحكم الأول مختصاً بغير فرض القطع به والحكم الثاني مختصاً بغير فرض مصادفة القطع للواقع، وكلا هذين الأمرين محال: أما الأول فعلى مبناهم من إستحالة كون القطع بالحكم مانعاً عن الحكم، وأما الثاني فلعدم قابلية هذا الحكم للوصول، لأن القاطع دائماً يرى قطعه مصادفاً للواقع فلا يرى موضوع هذا الحكم متحققاً، فلا يصل إليه الحكم حتى يكون قابلاً للمحركية فيلغو (١).

هذا. ولكن قدمضى أن الحق عندنا عدم إستحالة اجتماع المثلين في الجعل والإعتبار، فتحصل أنه لا مانع من أخذ القطع بالحكم موضوعاً لمثله.

أخذ القطع بالحكم موضوعاً لنفسه

بقي الكلام في إمكان أخذ القطع بالحكم موضوعاً لمتعلقه وعدمه. فنقول: تارة يفرض أخذ القطع بالحكم موضوعاً لمتعلقه شرطاً، وأخرى يفرض أخذه موضوعاً لذلك مانعاً. وقد خلط الأصحاب في المقام بين أخذه كشرط في متعلقه، وأخذه مانعاً عن متعلقه، وقصدوا بأخذه في متعلقه الجامع بين الأمرين، ولذا حينما ذكر الشيخ الأعظم (رحمه الله) - كتعليق على ما يقال ردّاً على الإخباريين الذين منعوا العمل بالعلم

(١) أما بناء على عدم إستحالة كون القطع بالحكم مانعاً عن الحكم، فن الممكن الإلتزام بسقوط الإطلاق من أحد الطرفين وهو الحكم الأول دون كلا الطرفين، ولا يلزم ترجيح بلا مرجح لاستحالة التقييد في هذا الطرف دون ذلك الطرف.

الناشيء من حكم العقل، من أنّ هذا يعني الردع عن حجّية العلم وهو غير ممكن. ذكر الشيخ الأعظم أن بالإمكان حمل هذا على العلم الموضوعي، فلا يعود الردع إلى الردع عن حجّية العلم فليس هذا دعوى لأمر محال. أوردوا عليه (رحمه الله) بأنّ هذا يعني أخذ العلم موضوعاً في متعلّق نفسه وهو مستحيل. بينا هذا لايغني شرطية العلم لمتعلّقه، بل يعني مانعية العلم الناشيء من العقل عن متعلّقه. والأولى هوتفكيك الباحثين أحدهما عن الآخر، فأولاً نبحث عن مدى إمكان شرطية العلم لمتعلّقه، ثم نبحث ما إذا كانت أدلة استحالة ذلك تسري إلى فرض المانعية أيضاً. إذن فالبحث يقع في مقامين:

أخذ العلم شرطاً في متعلّقه

المقام الأول: في أخذ العلم شرطاً في متعلّقه.

قد برهنوا على استحالة ذلك بلزوم الدور، لأنّ العلم بشيء متوقف على متعلّقه فإذا توقف متعلّقه عليه لزم الدور. ولعلّ أول من إستدل بهذا الوجه هو العلامة (قدّس سرّه) في مقام ردّ المصوّبة من العاقبة، وبعد ذلك جاء الإشكال والبحث حول هذا الدليل، ومنشأ الإشكال في ذلك عدم صحّة التوقّف الأول، إذ العلم من موجودات عالم النفس فهو متقوم بما في النفس من المعلوم بالذات دون ما في الخارج، فالمتوقف على العلم غير المتوقف عليه العلم، لأنّ الأول هو المعلوم بالعرض والثاني هو المعلوم بالذات. ويشهد لما ذكرنا من عدم تقوّم العلم بما في الخارج أنّه ربّما يحصل العلم وليس له ما يباذع في الخارج أصلاً ويكون مخالفاً للواقع (١).

(١) من الملحوظ أنّ أستاذنا الشهيد (رحمه الله) لم يجعل عدم إصابة العلم للواقع في

ومن هنا غير المحقق النائي (رحمه الله) نمط الاستدلال واستدل بما حاصله لزوم التهاافت بين طبيعة العلم ومتعلّقه، وتوضيحه: أنّ طبيعة العلم تقتضي الكشف عما فرض ثبوته بغض النظر عن العلم، وهذه طبيعة ذاتية له ككاشفيتها لا تعلّل بشيء، وهذا يتناقض مع طبيعة متعلّقه حيث فرضناه متوقفاً على العلم ومرتّباً 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 ما ذكره (رحمه الله) من أنّه لو جعل هذا دليلاً مباشراً لعدم توقّف العلم على الوجود الخارجي للمعلوم لأمكن أن يورد عليه بأنّ العلم المتعلّق بشخص الحكم يستحيل تخلفه عنه، وإذا لم يكن في الواقع حكم فهذا العلم في الحقيقة لم يتعلّق بذلك الشخص من الحكم، والشئ الذي ليس بوجوده يستحيل تعلّق العلم بشخص ذلك الشئ.

(١) لا يوجد في أجود التقريرات إشارة إلى هذا الوجه أصلاً، لافي بحث القطع ولا في بحث التعبدّي والتوصليّ، كما أنّ فوائد الأصول للشيخ الكاظمي أيضاً لم يذكر هذا الوجه في بحث القطع، ولا يحضرنّي الجزء الأول من الفوائد فعلاً لكي أرى هل ذكر ذلك في بحث التعبدّي والتوصليّ أولاً؟. والظاهر أنّ المحقّق النائي (رحمه الله) إعتد على نفس برهان الدور على ما يبدو من أجود التقريرات وذكر أنّ هذا الوجه مصبّه الأصلي هو مرحلة فعلية المجمول، فهي تتوقّف على العلم توقّف الحكم على موضوعه، والعلم يتوقّف عليها توقّف العلم على المعلوم، فتستحيل فعلية المجمول، وإذا إستحال المجمول إستحال الجمل فإنّ نسبة المجمول إلى الجمل نسبة الوجود إلى الإيجاد وإذا إستحال الوجود إستحال الإيجاد. ثمّ أضاف (رحمه الله) وجهاً آخر صبّه رأساً على مرحلة الجمل، وهو أنّه يلزم من أخذ العلم في متعلّقه ما هو روح الدور في مرحلة الجمل، من تقدّم الشئ على نفسه وليس الدور، وتعبير الأصحاب بالدور مبني على المسامحة، وذلك لأنّ الجاعل على وجه القضايا الحقيقية يرى بمنظار الجمل الموضوع مفروض الوجود ومفروغاً عنه، فإذا كان الموضوع هو العلم بالحكم فهو يرى العلم بالحكم بمنظار الجمل مفروض الوجود ومفروغاً عنه مسبقاً، وبالتالي يرى الحكم كذلك، فإنّ العلم بالحكم بعد الحكم، إذ انقسام الحكم إلى العلم به وعدمه من الانقسامات اللاحقة، والجاعل الذي يرى الحكم بمنظار الجمل مفروغاً عنه مسبقاً كيف يجعله مرة أخرى؟.

وهذا الوجه وجه وجداني وليس برهانيّاً، وهو وجه متين.
وبالإمكان أن نذكر في المقام وجهين برهانيين لإثبات عدم
إمكان أخذ العلم بالحكم شرطاً في متعلقه.

الوجه الأول: أنّ الهدف من إيجاد المولى لهذا الحكم لو كان
هو تحريك العبد بأن يقع أحياناً في سلسلة علل علم المكلف به فيتحرّك
به بواسطة العلم، قلنا: إنّ هذا الهدف سوف لن يتحقّق أبداً، إذ من
المستحيل وقوع وجود هذا الحكم في سلسلة علل علم المكلف به، لأنّ
هذا يستلزم الدور، إذ هذا يعني توقف علم المكلف عليه توقف المعلول
على علته، في حين أنّه هو متوقف على علم المكلف توقف الحكم على
موضوعه.

أمّا لو لم يكن الهدف ذلك، كما لو كان المولى يكتفي بما قديتفق من
حصول العلم للمكلف بالحكم من دون أن يقع ذلك الحكم في سلسلة
علل حصول العلم، إذن فيلغو إيجاد هذا الحكم، إذ ليس هو المحرك للعبد
وإنما المحرك له هو علمه الذي سيحصل حتّى لو لم يوجد المولى ذلك
الحكم. ولا يتأتّى هنا الإشكال الذي ذكرناه على السيّد الأستاذ فيما
سبق من فرض حرمة التجري، حيث قلنا: إنّ هذه الحرمة تؤكّد الحرمة
التي يعتقد بها المتجري، فقد توجب ردعه عن المعصية رغم أنّ الحرمة
الأولى لم تكف لردعه، وذلك لأنّ المفروض أن الحكم المتوقف على
العلم هنا ليس حكماً جديداً يؤكّد أثر الحكم الأول المعتقد به في تحريك
العبد، بل المفروض أنّه هو نفس الحكم الذي تعلق به العلم.

→ أقول: إنّ هذا التقريب الثاني وهو تقريب روح الدور بالبيان الذي ذكره المحقّق
الناثني (رحمه الله) يبطل أيضاً بما أورده أستاذنا الشهيد (رحمه الله) على تقريب الدور من
أنّ العلم إنّما يتقوم بالعلوم بالذات ولا يتقوم بالعلوم بالعرض، فليس العلم بالحكم بعد
الحكم.

هذا. هو الوجه الأول من الوجهين البرهانيين اللذين يمكن ذكرهما في المقام، إلا أن هناك إشكالاً يرد على هذا الوجه سيأتي ذكره (إنشاء الله) عن قريب.

الوجه الثاني: هو أنه لا إشكال في أن العلم بفعليّة الحكم متوقف على العلم بموضوعه، وليس من قبيل العلم بالمعلولات التكوينية الأخرى التي قد يكون العلم بها هو المولد للعلم بالعلّة على طريقة الإن، فإنّ الحكم الذي هو أمر اعتباري لا يعقل الإحساس به مباشرة ثمّ الانتقال منه إلى موضوعه، بل العقول هو العكس بأن يعلم العبد بموضوعه فيعلم به، ولوفرض أن نبياً من الأنبياء أخبره بفعليّة الحكم في شأنه نقلنا الكلام إلى علم النبيّ مثلاً بذاك الحكم فهو يتوقف على علمه بموضوعه (١) فإذا إتضح أن العلم بالحكم متوقف على العلم بموضوعه قلنا: إذن لو كان العلم بنفسه داخلياً في موضوع الحكم فهذا يعني أن العلم بالحكم يتوقف على العلم بالعلم بالحكم، والعلم بالعلم هو عين العلم لأن العلم من المعلومات الحضورية لدى النفس فيستحيل تعلّق علم آخر به، إذ ما هو منكشف بذاته لا معنى لانكشافه بواسطة الصورة لإستحالة إنكشاف المنكشف، إذن فتوقف العلم بالحكم على العلم به يعني توقف الشيء على نفسه. ولوتنزلنا وإفترضنا إمكانية تعلّق العلم الحسوليّ بما هو منكشف لدى النفس حضوراً قلنا: إن العلم بالعلم متوقف على العلم الأول إذ كما أن العلم بالمحسوسات الخارجية فرع الإحساس بها كذلك العلم بالوجدانيات فرع وجدانها، وهذا يثبت

(١) بل لا يمكن في المقام حصول العلم بالحكم عن طريق اخبار النبيّ، لأنّ النبي لا يخبر بفعليّة الحكم إلا إذا تحقّق موضوعه، والمفروض أن علم المكلف بالحكم داخل في موضوعه، إذن لا يخبر النبيّ بفعليّة الحكم إلا وقد فرض علم المكلف مسبقاً، ومعه يلغو الإخبار.

الدور، لأنّ العلم بالحكم توقّف على العلم بهذا العلم بينما العلم الثاني متوقّف على العلم الأول. إذن فحكم من هذا القبيل غير قابل للوصول، لأنّ قابليته للوصول تستبطن الدور، والحكم الذي لا يقبل الوصول يلغو.

إلى هنا إتضح أنّ أخذ العلم بشيء في متعلّقه بمعنى إتحاد ما تعلق به العلم وما ترتّب على العلم بالمعنى الدقيق لكلمة الإتحاد مستحيل. يبقى الكلام في أنّه لو اتفق للمولى 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 لا يثبت عدا استحالة أخذ العلم بالحكم في متعلّقه بنحو يتحد بالدقّة ما تعلق به العلم مع ما توقّف على العلم. ولدينا وجهان لعلاج الموقف بشكل لا يعود أخذ العلم بالحكم في متعلّق الحكم إلى الإتحاد الحقيقي بين ما تعلق به العلم وما توقّف عليه:

الوجه الأول: أنّ بإمكان المولى أخذ العلم بالجعل في مرتبة المجعول، فلم يكن ما تعلق به العلم عين ما ترتّب على العلم بالدقّة حتّى يلزم محذور، وفي نفس الوقت قد توصل المولى إلى غرضه من اختصاص حكمه بدائرة العالمين.

ولافرق في ذلك بين أن نتصوّر الفرق بين الجعل والمجعول بالشكل المتعارف ذكره، أو نختار معنى أدقّ وأعمق يأتي بيانه في محله -إنشاء الله-.

ولننهج هنا في مقام البيان المنهج المتعارف ذكره حيث يقال: إنّ الشارع لما جعل وجوب الحجّ على 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 هو المستمى بالجعل، ولكننا لو وجهنا سؤالاً إلى أي إنسان في ذلك الزمان عن أنه هل يجب عليك الحج - والمفروض بشأنه عدم الإستطاعة - لأجاب بالنفي، ولو سألناه عن ذلك بعد استطاعته لأجاب بالإيجاب، إذن قد تحقق بشأنه بعد تمامية الجعل وجوب عند إتصافه بالإستطاعة، وهذا الوجوب لم يكن موجوداً بشأنه قبل استطاعته، وهذا هو المستمى بالمجْعول.

إذن فالمجْعول غير الجعل، وعليه فلا مانع من أخذ العلم بالجعل شرطاً لتحقيق المجْعول.

وقد ذكرنا للسيد الأستاذ هذا العلاج - أعني أخذ العلم بالجعل موضوعاً للمجْعول - فأجاب عنه بما ذكر في (الدراسات) من أن جعل الحج مثلاً على المستطيع ليس جعلاً بشأن زيد إلا إذا استطاع زيد، والجعل إنما يكون جعلاً بشأن شخص مآحيناً يكتمل بشأن ذاك الشخص كل شرائط المجْعول، والمقصود من أخذ العلم بالحكم في متعلق الحكم ليس هو أخذ العلم بحكم أحد في متعلق حكم شخص آخر، وإلا فإمكانه بمكان من الوضوح، وإنما المقصود هو أخذ العلم بحكم شخص في متعلق حكم ذلك الشخص، إذن فرجع أخذ العلم بالجعل في متعلق المجْعول هو أخذ العلم بجعل وجوب الحج على زيد مثلاً في موضوع الوجوب الفعلية للحج على زيد، وبالتالي لم يعد المتوقف على العلم بالجعل هو المجْعول فقط كي يخلو عن المحذور، بل أصبح نفس الجعل بشأن زيد متوقفاً عليه، لأن كون الجعل جعلاً بشأن زيد متوقف على تحقق كامل أجزاء موضوع المجْعول والتي منها علمه بالجعل.

ويرد عليه: أننا نقصد بأخذ العلم بالجعل في متعلق المجْعول أخذ العلم بجعل (لم يقع فاصل بينه وبين كونه جعلاً بشأن زيد عدى العلم به) في متعلق المجْعول، أو قل: أخذ العلم بجعل لو علم به لكان جعلاً

بشأنه في متعلق المَجْعُول. وهذا ينتهي المحذور (١) بقي علينا أن نشير هنا

(١) أقول: إن هذا الوجه وهو أخذ العلم بالجعل شرطاً في موضوع المَجْعُول وإن كان كافياً لعلاج مشكلة الدور ومشكلة التهاافت بين طبيعة العلم وطبيعة المعلوم، ومشكلة عدم قابلية الحكم للوصول لتوقف العلم به على العلم به، ولكنه لا يكفي لعلاج مامضى نقله عن المحقق النائيني (رحمه الله) من محذور لزوم تقدّم الشيء على نفسه في منظار الجعل، فالجاعل الذي يفرض العلم بالجعل مفروغاً عنه مسبقاً وبالتالي يفرض نفس الجعل مفروغاً عنه كيف يُنشىء الجعل مرة أخرى؟!.

نعم قد عرفت أنّ هذا الوجه في ذاته غير صحيح، إذ الفراغ عن العلم بالجعل لا يستلزم عدل الفراغ عن المعلوم بالذات، وهو وجود الجعل في نفس العالم، لا الفراغ عن المعلوم بالعرض وهو ذات الجعل.

بقي علينا شرح الحال فيما أشار إليه أستاذنا الشهيد (رحمه الله) من أنّ هذا الوجه - وهو حلّ الإشكال بأخذ العلم بالجعل شرطاً في المَجْعُول - يمكن إسراؤه إلى مبنى هو (قدس سرّه) في تصوير الجعل والمَجْعُول.

فنقول: إنّنا تارة ننساق مع التّصوّر المعروف عن المحقق النائيني (رحمه الله). من قياس القضايا التشريعية بالقضايا التكوينية، فكما أنّ في قولنا: النار محرقة تكون القضية الحقيقية الراجعة إلى القضية الشرطية صادقة من أول الأمر ولكن فعليّة الجزاء تتأخّر إلى حين فعليّة الشرط، كذلك وجوب الحجّ على تقدير الإستطاعة يثبت على شكل القضية الحقيقية والشرطية ويصبح الوجوب فعلياً عند تحقّق الشرط، ولذا نرى أنّه حينما يقول المولى: (لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) يثبت الحكم وفي نفس الوقت لا وجوب على الأفراد غير المستطيعين، وعند ما تتمّ الإستطاعة بشأن أحد يثبت الوجوب له، فالثاني نسميه بالمَجْعُول والأوّل نسميه بالجعل. وحينئذٍ من الواضح صحّة الحلّ الذي قام به أستاذنا الشهيد (رحمه الله) في المقام من افتراض أنّ العلم بالجعل أخذ في موضوع المَجْعُول.

وأخرى لا نقبل هذا البيان ونرى قياس المقام بالأمر التكوينية قياساً مع الفارق، ففي الأمور التكوينية يتحقّق الجزاء في لوح الخارج بتحقّق الشرط، أمّا في باب الأحكام فلا يتحقّق بتحقّق الشرط شيء لاني لوح الخارج، ولا في لوح نفس المولى، على مستوى الحبّ والبغض، أو على مستوى الاعتبار والجعل. أمّا عدم تحقّق شيء في لوح الخارج فواضح، لأنّ الأحكام ليست من الأمور الخارجية كالإحترق، وأمّا عدم تحقّق اعتبار آخر فأيضاً ←

وأصح، إذ معنى تحققه تعدد الجعل وهو خلاف المفروض، وأما عدم تحققه في عالم الحب والبغض - بأن ينقدح حب وبغض للفعل يعتبر فعليةً لحبه أو بغضه للقضية الشرطية - فلوضوح أن فعلية الحكم المجهول على نهج القضية الحقيقية غير مشروطة بعلم المولى بتحقق الشرط، ووضوح عدم إنقذاح حب أو بغض جديدين عند عدم علم المولى بتحقق الشرط. نعم قديقال: أن هناك قضية تكوينية شرطية يتحقق جزاؤها عند تحقق شرطها، وهي أنه لو علم المولى بتحقق الأمر الفلاني لأحب تحقق العمل الفلاني، فتى ما حصل الشرط وهو علم المولى بتحقيق ذلك الأمر تحقق الجزاء. إلا أن هذا خروج عن المقصود، فإن الحكم في عالم الحب والبغض عبارة عن حب القضية الشرطية حباً فعلياً سواء تحقق الشرط أولاً وسواء علم المولى بتحقيق الشرط أولاً، وليس عبارة عن قضية شرطية شرطها هو العلم بذلك الشرط وجزاؤها هو الحب.

إذن فالذي يتحقق في باب التشريع عند فعلية الشرط إنما هو فاعلية الحكم وطرفية المكلف لذلك الحكم، لافعلية الحكم بالمعنى الدقيق للكلمة، وإن صح التعبير عن ذلك بفعلية الحكم بنوع من المسامحة أو بافتراض مصطلح خاص، ولا مشاحة في الإصطلاح. أما المجهول بالمعنى الدقيق للكلمة فهو لا يتفك عن الجعل، فإنه بالقياس إلى الجعل كالوجود بالقياس إلى الإيجاد، وكما أن الإيجاد والوجود خارجاً متحدان كذلك الجعل والمجهول كما أفاده أستاذنا الشهيد (رحمه الله).

وعلى هذا الأساس قديقال: أن الحل الذي ذكره أستاذنا الشهيد (رحمه الله) وإن كان يتم على مبنى مدرسة المحقق النائيني (رضوان الله عليه) ولكنه لا يتم على مبنى هو (رحمه الله)، إذ الجعل والمجهول - حسب مبناه - أحدهما عين الآخر خارجاً، فلا إثنية في المقام كي نفترض أن العلم بالجعل أخذ في موضوع المجهول ونتخلص من محاذير وحدة متعلق العلم وما يترتب على العلم، كما لا نستطيع أن نفترض أن العلم بالجعل أخذ في موضوع فاعلية الحكم وطرفية المكلف للحكم، إذ ليس هذا مجعولاً للمولى كي يستطيع أن يدخل في موضوعه بيد التشريع شيئاً.

والجواب: أن الجعل والمجهول وإن كانا متحدين خارجاً وليس الفرق بينهما إلا بلحاظ جهة الإنتساب إلى الفاعل أو القابل تماماً كالإيجاد والوجود، إلا أن هذا لا يضر بتمامية الحل الذي تبتاه أستاذنا الشهيد. توضيح ذلك: أنه يتصور لربط المولى للحكم بالعلم به معنيان:

المعنى الأول: أن يقصد بذلك توقيف الجعل ابتداءً على العلم بالمعنى الحقيقي لكلمة التوقيف، وهذا يستحيل صدوره من الجاعل بما هو جاعل حتى لو غرض النظر عن المحاذير

إلى أنه يتضح بالإلتفات إلى مسألة الجعل والمجمل ما يرد على مامضى من الوجه الأول من الوجهين البرهانيين لاستحالة أخذ العلم شرطاً لمعلقه، من أنه إن كان الحكم دخیلاً في حصول العلم به لزم الدور

السابقة، فإن الجعل عمل للجاعل والعامل يستحيل أن يجعل عمله بنفس هذا العمل متوقفاً (بالمعنى الحقيقي للتوقف التكويني) على شيء، فقد يكون عمل فاعل مامتوقفاً على شيء ابتداءً كتوقفه على مقدمات لولاها لما كان قادراً على ذلك العمل، أو متوقفاً عليه بسبب تعجيز معجز له عن ذلك العمل في فرض عدم ذلك الشيء ولو كان المعجز نفس الفاعل، ولكن لا يعقل كونه معجزاً لنفسه عن ذلك بنفس هذا العمل كما هو واضح. إذن فهذا المعنى خارج عن محل الكلام أساساً.

المعنى الثاني: أن يقصد بذلك تضيق دائرة الحكم، فبدلاً عن أن يجعل وجوب الحجج على مطلق المستطيع يجعله على المستطيع العالم، وهذا ليس ابتداءً توقيفاً للجعل على العلم بل تضيق وتخصيص للمفاد الذي جعله بالعلم، وهذا هو محل الكلام، وهذا التضيق والتخصيص يؤدي قهراً إلى توقف المجمل على العلم - بناءً على تصورات مدرسة المحقق النائي من افتراض مجمل يولد عند تمامية الموضوع - وإلى توقف طرفية المكلف لهذا الحكم أفاعلية الحكم بالنسبة إليه - بناءً على تصورات أستاذنا الشهيد (رحمه الله) من أن ما يولد بتمامية الموضوع إنما هو طرفية المكلف للحكم أفاعلية الحكم بالنسبة إليه وليس فعلية الحكم - ومن هنا يتضح أنه لافرق جوهري في خصوص ما نحن فيه يترتب على الاختلاف بين المبنيين، فعلى مبنى مدرسة المحقق النائي (رحمه الله) يكون المجمل أفاعلية الحكم قد توقف قهراً على ماضيق المولى دائرة الحكم به، فإذا فرض أن المولى قد ضيق دائرة الحكم بالعلم بالمجمل وردت المحاذير السابقة، وإذا فرض أن المولى قد ضيق دائرة الحكم بالعلم بالجعل لم يكن هناك محذور، وعلى مبنى أستاذنا الشهيد (رحمه الله) تكون طرفية العبد للحكم أفاعلية الحكم قد توقفت قهراً على ماضيق المولى دائرة الحكم به، فإن فرض أن المولى قد ضيق دائرة الحكم بالعلم بطرفية العبد للحكم وفاعلية الحكم وردت المحاذير السابقة، وإن فرض أن المولى قد ضيق دائرة الحكم بالعلم بالجعل لم يكن هناك محذور.

ولا يجعل المولى ابتداءً فاعلية الحكم أو طرفية المكلف للحكم متوقفة على العلم كي يقال: إن فاعلية الحكم أو طرفية المكلف له أمر قهري وليس تشريعياً تناله يد المشرع بما هو مشرع، وإنما الذي يصنعه المولى هو تضيق دائرة حكمه وتخصيصه ويترتب على ذلك قهراً توقف فاعلية الحكم أو طرفية المكلف له على ماضيق المولى دائرة الحكم به.

وإلا لزم اللغوية.

فإن هذا يرد عليه: أننا نختار الشق الثاني أي عدم دخل الحكم - أعني المجمعول - في حصول العلم به فلا يلزم الدور، ولكننا نفرض دخل الجعل في تحقق العلم فلا تلزم اللغوية أيضاً، فقد تصورنا بهذا أخذ العلم بالمجمعول شرطاً للمجمعول بلالزوم محذور الوجه الأول من الوجهين البرهانيين.

الوجه الثاني: أن يؤخذ العلم بإبراز الحكم شرطاً في الحكم، كما يتفق ذلك في الموالي العرفية، فيقول المولى العطشان مثلاً: مَنْ سمع كلامي فليأتني بماء. وهذا الوجه لا حاجة فيه إلى تصوير تعدد الجعل والمجمعول (١).

(١) أقول: قد عرفت أن المعتمد في مقام الإشكال على فرض وحدة متعلق العلم وما يترتب على العلم أمران: أحدهما: التهاافت بين طبيعة العلم - التي تتطلب النظر إلى المتعلق وكأنه مستقل عن العلم - وبين طبيعة المتعلق الذي رُبط بحسب الفرض بالعلم وأوقف عليه. والثاني: عدم قابلية الحكم للوصول، لأن العلم به متوقف على العلم بموضوعه، فإذا كان موضوعه هو العلم به توقف العلم به على العلم بالعلم به، وهذا ما يعود إلى الدور أو إلى روح الدور أعني توقف الشيء على نفسه.

ولا إشكال في أن الوجه الثاني المذكور في المتن باستطاعته أن يحل المحذور الثاني بلا حاجة إلى رجوعه إلى الوجه الأول أو إلى روح الوجه الأول من التمييز بين الجعل والمجمعول أو الجعل وفاعلية الحكم، فحتى لو فرضنا أن إبراز الذي يكون العلم به شرطاً في الحكم متعلق بنفس ما يترتب على العلم، فالمجمعول مثلاً يترتب على العلم بإبراز المولى للمجمعول، وأفاعلية الحكم تترتب على العلم بإبراز المولى لفاعلية الحكم، كان المحذور الثاني مرتفعاً، إذ لا يلزم من أخذ العلم بإبراز الحكم في موضوع الحكم عدا توقف العلم به على العلم بالعلم بإبرازه الرجوع إلى توقف العلم به على العلم بإبرازه، وهذا غير توقف الشيء على نفسه، وكثيراً ما يتفق توقف العلم بشيء على العلم بإبرازه، فمثلاً فيما يخبر الخبر الثقة بقضية لا سبيل لنا إلى معرفتها غير إخباره يكون علمنا بتلك القضية متوقفاً على علمنا بإبراز الخبر لها.

إلا أنه قد يقال أن هذا الوجه لا يحل المحذور الأول إلا بنفث روح الوجه الأول فيه، من التمييز

هذا تمام كلامنا في بيان وجهين للهروب عن إشكالات أخذ العلم بالحكم في متعلق الحكم.

فلواتفق في الشريعة في بعض الموارد إختصاص الحكم بالعالمين بالحكم كما في مسألة الجهر والإخفات والقصر والإتمام - بناء على أن المستفاد من روايات الإجزاء فيها هو إختصاص الحكم بالعالم - يحمل ذلك على أحد هذين الوجهين.

مسلك متمم الجعل

إلا أن المحقق النائيني (رحمه الله) سلك في بيان المهرب عن إشكال استحالة موضوعية العلم بالحكم لمتعلقه مسلماً آخر، وهو مسلك متمم الجعل.

وحاصل رأيه في ذلك: إن الجعل ربما لا يكون مطابقاً لغرض المولى ووافياً بتمام الغرض، وذلك كما في مانحن فيه إذ لا إشكال في أن الغرض إما أن تعلق بصدور الفعل من خصوص العالم بالحكم أو تعلق

→ بين الجعل والفعلية أو الجعل والفاعلية، ذلك لأنه لو غُضَّ النظر عن هذا التمييز لأمكن أن يقال باستحالة توقف الحكم على العلم بإبراز المولى للحكم، لأن العلم بشيء يقتضي بطبيعته النظر إلى ذلك الشيء وكأنه مستقل عن العلم وغير متوقف عليه، فإبراز الحكم يجب أن يفرض مستقلاً عن العلم وغير متوقف عليه، وهذا يعني ثبوت إبراز المولى للحكم بغض النظر عن العلم بهذا الإبراز، وطبعاً إبراز المولى للحكم فرع ثبوت الحكم واقعاً، إذن هذا يعني ثبوت الحكم واقعاً بغض النظر عن العلم بهذا الإبراز، بينما المفروض هو توقف الحكم على العلم بهذا الإبراز. وبتعبير آخر: إن توقف الحكم على العلم بالإبراز يستدعي توقف معلوله وهو الإبراز على العلم بالإبراز، فقد أصبح متعلق العلم وهو الإبراز متوقفاً على العلم، وقد افترضنا استحالة لزوم التهاافت بين طبيعة العلم الذي يقتضي النظر إلى المعلوم وكأنه مستقل عنه وطبيعة المعلوم.

إذن نحن بحاجة إلى نفث روح الوجه الأول من التمييزين الجعل والفعلية أو الفاعلية في هذا الوجه كي نقول: أن فعلية الحكم أو فاعليته توقفت على العلم بإبراز المولى للجعل.

بصدور الفعل من مطلق العالمين والجاهلين، ولكن جعله لا يفي باختصاص الغرض بالعالم ولا بالإطلاق، أمّا الأول فلما مضى من استحالة أخذ العلم بالحكم شرطاً لذلك الحكم، وأمّا الثاني فلما مضى من عدم تفرقة القوم (ومنهم المحقق النائي «رحمه الله»)) بين أخذ العلم شرطاً أو مانعاً، فيستحيل تقييد الحكم بالجهل أيضاً، وبالتالي يستحيل الإطلاق باستحالة التقييد، لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد في نظره (قدس سرّه) تقابل العدم والملكة، فهذا الجعل مهمل لامطلق ولا مقيّد، ومن هنا إحتجنا إلى جعل آخر متمم للجعل الأول لإفادة غرضه، فيجعل وجوب ذلك الفعل مرة أخرى مقيّداً بالعلم بالجعل الأول أو مطلقاً، فتحصل نتيجة تقييد الجعل الأول أو إطلاقه بتقييد الجعل الثاني أو إطلاقه، وهذان الجعلان لَبّاً وروحاً جعل واحد لأنهما مسوقان لغرض واحد. هذا ماذهب إليه المحقق النائي (رحمه الله).

ولنا حول هذا الكلام بحثان: أحدهما: بلحاظ الجعل الأول. وثانيهما: بلحاظ الجعل الثاني:

البحث الأول: في الكلام حول الجعل الأول، وقد أورد السيّد الأستاذ على مامضى نقله في ذلك عن المحقق النائي (رحمه الله) بإيرادين:

أحدهما: أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد وإن كان تقابل العدم والملكة، ففي جانب العدم أخذت مرتبة من قابلية الوجود بانتفائها ينتفي ذلك العدم الخاص، لكن ليست القابلية المأخوذة عبارة عن القابلية الشخصية حتى ينتفي بانتفائها العدم الملحوظ في باب العدم والملكة، بل هي قابلية كليّة، ولذا ترى أنّه يصدق على العبد كونه جاهلاً بحقيقة الباري تعالى مع أنّ التقابل بين العلم والجهل تقابل العدم والملكة ويستحيل علم العبد بحقيقة الباري عزّ اسمه، والسبب في صدق الجهل

في المقام هو كفاية مطلق قابليته للعلم لصدق عنوان الجهل عليه، ولا حاجة في صدقه عليه إلى قابليته للعلم بشخص هذا الأمر، فكذلك نقول فيما نحن فيه بكفاية القابلية الكلية للتقييد في صدق الإطلاق، فإذا امتنع في مورد ما التقييد لم يمتنع الإطلاق بل تعين الإطلاق.

وهذا الكلام من السيد الأستاذ (الذي جاء ذكره في تعليقه على المجلد الأول من أجود التقريرات (١) وفي الدراسات) كان مبنياً على مبناه السابق من أن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية، وقد عدل بعد ذلك عن هذا المبنى إلى القول بأن التقابل بينهما تقابل التضاد، وأن الإطلاق عبارة عن لحاظ عدم دخل القيد والتقييد عبارة عن لحاظ دخل القيد، فهما أمران وجوديان متباينان. وعلى أي حال فهذا الكلام منه في المقام خلط بين مبحثين لعل علاقة لأحدهما بالآخر، فأحدهما بحث إصطلاحي صرف، والآخر بحث علمي واقعي.

توضيح ذلك: أن للفلاسفة إصطلاحاً في باب التقابل حيث سمو قسماً منه بتقابل التضاد، والقسم الآخر بتقابل السلب والإيجاب، والثالث بتقابل التضاييف، والرابع بتقابل العدم والملكية. وقد ذكر في كلمات القدماء تقابل العدم والملكية، ووقع البحث بين المتأخرين في فهم مراد القدماء من هذا المصطلح، فذهب بعض إلى أن القابلية المأخوذة في باب العدم والملكية قابلية شخصية، وبعض آخر أنها قابلية كلية، وليس هذا إلا بحثاً في المصطلح لافي أمر واقعي، إذ من الواضح الذي لم يشك فيه أحد أن العدم المطلق، والعدم المقيّد بالقابلية الكلية، والعدم المقيّد بالقابلية الشخصية، كلّها مقابل للوجود ولا يمكن اجتماع

واحد منها مع الوجود. وإنما الكلام والبحث فيما هو المصطلح عليه في باب العدم والملكة، فلو وردت آية أو رواية تدلّ على أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة بالمعنى المصطلح عند الفلاسفة، كان للتفتيش عن معنى هذه الكلمة، والإستشهاد على كون الملكة المأخوذة ملكة كلية بمثابة العلم والجهل، لإطلاق هذا المصطلح عليها في كلمات الفلاسفة، مجال.

ولكن الأمر ليس كذلك، وإنما ينبغي البحث العلمي بالنسبة للإطلاق والتقييد عن أمر واقعي، وهو أن نرى أنه ماهي النكته التي توجب سريان الطبيعة إلى تمام أفرادها؟ هل هي العدم المأخوذ فيه القابلية الكلية، أو الشخصية، أو غير ذلك؟. وقد مضى متاً في بحث المطلق والمقيّد أنّ نكته السريان إنّما هي ذات عدم التقييد، وأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل السلب والإيجاب.

الثاني: أنّ الإهمال في الحكم محال، بل هو إمّا مطلق أو مقيّد، وقد استنتج ذلك في تعليقه على المجلد الأول من أجود التقريرات (١) من أنّ شوق المولى لا محالة إمّا أن يكون متعلقاً بخصوص صدور الفعل من العالم مثلاً أو بالمطلق، لا بقسم خاص.

وهذا الكلام منه خلط بين باب الشوق وباب الحكم.

توضيح ذلك: أنّ الحكم غير الشوق كما اعترف به السيّد الأستاذ في إيراده على الشيخ الأعظم (قدس سرّه)، حيث استدلّ الشيخ الأعظم على رجوع قيد الهبئة إلى المادة بأنّ المولى إذا تصوّر شيئاً فإمّا أن لا يشاق إليه ولا كلام لنا في ذلك، أو يشاق إليه، وعلى الثاني فإمّا أن يشاق إلى مطلق ذاك الشيء أو إلى حصّة خاصّة منه، فعلى

الأول يكون الحكم مطلقاً، وعلى الثاني يكون الحكم مقيداً لكن القيد رجع إلى متعلق الإشتياق. وأورد على ذلك السيد الأستاذ بأن هذا الكلام لا يثبت المقصود من رجوع قيد الهيئة في الأحكام إلى المادة، لأن الحكم غير الشوق، وهذا التشقيق كان تشقيقاً في الشوق.

فإذا بنينا على أن الحكم غير الشوق قلنا في المقام: إن استحالة الإهمال بما هو إهمال في باب الشوق لا تقتضي استحالة الإهمال بما هو إهمال في باب الحكم، ففي باب الشوق يكون الإهمال محالاً في ذاته ولو فرض التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل التضاد بخلاف باب الحكم، فإن الشوق والحكم كلاهما مشتركان في كونهما من موجودات عالم النفس، إلا أن الفرق بينهما أنه في باب الحكم يمكن أن يفرض الإهمال وعدم الإطلاق والتقييد والإلتزام بلازم ذلك من عدم الإنطباق على ما في الخارج - بعد قطع النظر عن إشكال اللغوية - أما في باب الشوق فالإنطباق على ما في الخارج ذاتي له، ولا يعقل تعلق الشوق بالصورة الذهنية إلا باعتبار إنطباقها في نظر المشتاق على ما في الخارج، إذن فلا يعقل فيه الإهمال.

نعم بناءً على ما حققناه في بحث المطلق والمقيد من أن التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب لا يعقل الإهمال لكن لا لإستحالته هو بل لاستحالة ارتفاع النقيضين وعدم تصوير الإهمال. أما بناءً على مبنى السيد الأستاذ من كون التقابل بينهما تقابل التضاد فلدعوى إمكان الإهمال في الحكم مجال واسع.

وعلى أي حال فيرد على ما أفاده المحقق التائيني (رحمه الله) في جعل الأول من الإهمال ما عرفته من أن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل التناقض دون العدم والملكة فلا يتحقق الإهمال.

البحث الثاني: في الكلام حول جعل الثاني. قد عرفت ما ذهب

إليه المحقق النائيني (رحمه الله) من أن المولى يتوصل إلى مطلوبه - من أخذ قيد العلم أو الإطلاق - بجعل ثانٍ مقيّد بالعلم بالجعل الأول أو مطلق، ونورد على ذلك أمرين:

الأول: أنا إذا التفتنا إلى أن الذي يؤخذ في متعلق المجعول هو العلم بالجعل لم نحتاج إلى متمم الجعل لما عرفت من أن هذا ممكن في الجعل الواحد، أما لو لم نلتفت إلى ذلك وتخيلنا أن المجعول يتوقف على العلم بالمجعول، أوقل: الحكم الفعلية يتوقف على العلم بالحكم الفعلية، فتعذد الجعل لا يحلّ المشكل، وذلك لأن الجعل الأول كيف يصبح فعلياً كي يكون العلم بفعليته سبباً لفعلية الجعل الثاني؟ هل يصبح فعلياً حينما نعلم به، فالمهملة في قوة الجزئية؟. أو يصبح فعلياً مطلقاً أي حتى لو لم نعلم به، فالمهملة في قوة المطلقة؟. أولاً يصبح فعلياً أصلاً؟. فإن فرض الأول فهو غير معقول إذ الجعل إنما يصبح فعلياً بفعلية موضوعه بمعنى تحقق القيد المأخوذ فيه أو انطباقه بالإطلاق، والفروض عدم شيء منها، على أنه لو صحّ ذلك إذن لم نحتاج لحصر الفعلية في دائرة العلم إلى متمم الجعل. وإن فرض الثاني فهو أيضاً غير معقول إذ مع فرض عدم الإطلاق الذي هونكتة السريان لا يعقل الإنطباق على تمام الأقسام، على أنه لو صحّ ذلك لم نحتاج في نتيجة الإطلاق إلى متمم الجعل. وإن فرض الثالث لم يمكن حصول العلم بمجعول الجعل الأول كي يتحقق موضوع الجعل الثاني.

الثاني: أن الجعل الثاني وإن كان مطلقاً أو مقيّداً بالنسبة للجعل الأول لكته سيبقى مهماً بالنسبة لنفسه فقد يحتاج إلى متمم الجعل، وهكذا إلى أن يتسلسل، والسلسلة وإن كانت تنقطع بمجرد الوصول إلى جعل يكون بالقياس إلى الجعل الذي قبله مطلقاً إذ يكشف ذلك عن أن شوق المولى بالنسبة للجعل الأخير غير مختص بالعالم إذ لو كان

مختصاً بالعالم لكان تتميم الجعل السابق ببيان نتيجة إطلاقه لغواً، لأن العلم بالجعل الأخير مساوٍ للعلم بسابقه، فمن كان جاهلاً بسابقه لا يكون الحكم مجموعاً في حقه، فأى فائدة في بيان نتيجة إطلاقه؟ فالسلسلة في هذا الفرض تنقطع ولكن ماذا نصنع بفرض تعلق غرض المولى بتخصيص الحكم بالعالم بالحكم بقول مطلق أي بجميع جعله فإنه في هذا الفرض لا قاطع للتسلسل (١).

(١) أقول قديراً أن وجدانية كون غرض المولى قد تختص بالعالمين بالحكم يكفي في إشباعها فرض إختصاصه بالعالمين بما قبل الجعلين الآخرين والذي يشكل بروحه مع الجعل الأخير حكماً واحداً حسب الفرض، ولم يثبت إمكان تعلق غرض المولى بإختصاص الحكم بالعالم بكل الجعول كي نفتش عن طريق لكيفية التوصل إليه، بل وحتى لو ثبت إمكان ذلك فليس من الضروري ثبوت إمكان توصل المولى إلى غرضه. اللهم إلا أن يكون المقصود من هذا الإشكال مجرد المقايضة بين هذا الوجه المختار للمحقق الثائبي (رحمه الله) للتوصل إلى الغرض مع الهروب عن محاذير أخذ العلم بالحكم في متعلقه، والوجه المختار لأستاذنا الشهيد من التفكيك بين الجعل والفعلية أو الفاعلية بأن يقال: أن الوجه المختار أعم وأشمل فلا حاجة للصيرورة إلى هذا الوجه.

وهناك إشكال ثالث يمكن إيرادها على المحقق الثائبي (رحمه الله) وهو أن قاعدة عدم إمكانية وحدة متعلق العلم وما ترتب على العلم لا تختص باب الجعول بل تشمل عالم التكوين بما فيها مرحلة الحب والبغض التي هي من مبادي الجعل ولكن قاعدة استحالة الإطلاق بعين استحالة التقييد خاصة بالاطلاق والتقييد الاصطلاحيين وهما الإطلاق والتقييد في عالم اللحاظ من جعل ونحوه، أما الحب والبغض (أو قل الشوق) فإما أن يتعلّق بصدور الفعل من خصوص العالم مثلاً، أو بما يشمل العالم والجاهل، ولا معنى للإهمال فيه. وإذن فلو استحال كون العلم بالشوق داخلاً في موضوع الشوق تعين إطلاقه، وإلا لاستحال الشوق أصلاً، وعليه فالجعل على إهماله يكشف عن تعلق الشوق بالمطلق ويجب إمتاله ولا حاجة إلى متمم الجعل ولا يمكن إختصاص الحكم أو الشوق بخصوص العالم بينما الوجدان يقضي أن المولى أحياناً يتعلّق غرضه بإختصاص الحكم بالعالمين، إذن فهذا النوع من التفكير أولاً لا ينتهي إلى فكرة متمم الجعل، وثانياً يكون خلاف الوجدان، ولا يكفي في إشباع هذا الوجدان أن يقال: أن بالإمكان أن يكون للمولى شوقان شوق إلى صدور العمل من العبد وشوق إلى أن لا يكون العبد مُلزماً بهذا

أخذ العلم مانعاً في متعلقه

المقام الثاني: في أخذ العلم بالحكم مانعاً عن متعلقه وجعل عدمه موضوعاً لذلك الحكم، وقد خلطوا بينه وبين أخذ العلم شرطاً في متعلقه فساوقهما بمساق واحد، وبرهنوا في كليهما ببرهان واحد وإختاروا الإستحالة ومن هنا إتجه الإشكال في أمرين:

الأول: ما أفاده الشيخ الأعظم (قدس سره) في مقام توجيه كلام الإخباريين القائلين بعدم جواز إتباع القطع الحاصل من طريق العقل، حيث ذكر الشيخ الأعظم (رحمه الله): أنه من الممكن للإخباريين أن يدعوا كون القطع الحاصل من طريق العقل مانعاً عن الحكم، فبحصول هذا القطع ينتفي الحكم، ولا يلزم من ذلك الردع عن حجّة القطع الطريقي الذي هو محال.

والثاني: رواية أبان المعروفة في دية أصابع المرأة حيث ورد أنه قال: قلت لأبي عبد الله -عليه السلام-: ما تقول في رجل قطع أصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟ قال عشرة من الإبل قلت قطع إثنين؟ 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! إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فبرء ممن قاله ونقول

→ الفعل إلا إذا كان عالماً بهذا الشوق فيخبر عن الشوق ويأمر من إطلع عليه بالعمل به فإن هذا كما ترى خروج عما نحن فيه.

هذا. وأما لو كان المحقق الثاني (رحمه الله) يدعي الإهمال حتى في مرحلة الحب والبغض (ولأظنه يقول بذلك) إذن فمن الواضح أن في هذه المرحلة لا معنى لإفتراس متمم الجعل فيبقى الإهمال إلى الأبد، وهذا في روحه يعني عدم الحب والبغض وعدم الشوق والتنفّر نهائياً.

الذي جاء به شيطان فقال مهلاً يا أبان هذا حكم رسول الله - صلى الله عليه وآله - إن المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الدية فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف يا أبان إنك أخذتني بالقياس والستة إذا قيست بحق الدين (١) فظاهر هذه الرواية أن أباناً كان قاطعاً بأن قطع الأصبع الرابع لا يوجب تخفيف الدية ولذا قال: إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرء ممن قاله ونقول الذي جاء به شيطان، فالإمام (عليه السلام) ردعه عن هذا القطع بكونه حاصلاً من القياس وأن الستة إذا قيست بحق الدين، فهذا الحديث أيضاً نظير كلام الشيخ الأعظم (قدس سره) في جعل القطع مانعاً عن الحكم.

ووجه المحقق الثاني (رحمه الله) هذه الرواية وكلام الشيخ الأعظم (قدس سره) بمسلكه الذي مضى من التقييد بواسطة متمم الجعل، والسيد الأستاذ سجل الإشكال على الشيخ الأعظم وأما الرواية فردّها. بضعف السند، وبالنقاش في دلالتها بأن من المحتمل أن أباناً لم يكن حصل له القطع بالحكم وإنما حصل له الظن (٢).

أقول: التحقيق أن هذه الرواية أجنبية عما نحن فيه من مانعية

(١) الوسائل ج ١٩ باب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء ح ١ ص ٢٦٨.

(٢) جاء في مصباح الأصول النقاش في هذه الرواية أولاً: بضعف السند وثانياً: بأنه لا دلالة على كون أبان قاطعاً بذلك فلعله كان مطمئناً به وتعجبه وقوله (كنا نقول من جاء به شيطان) لا يدل على أكثر من ذلك وثالثاً: بأن الإمام - عليه السلام - (على تقدير فرضه قاطعاً) قد أزال قطعه ببيان الواقع لأنه ردعه عن العمل بقطعه مع فرض بقاء القطع على حاله.

أقول: إشكال ضعف السند غريب في المقام فإن سنده واضح الصحة وهو كما جاء في الوسائل ما يلي: محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه وعن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبان بن تغلب ورواه الشيخ بأسناده عن الحسين بن سعيد عن محمد بن أبي عمير ورواه الصدوق بأسناده عن عبد الرحمن بن الحجاج مثله.

القطع عن الحكم فإن كون القطع مانعاً إنما يتصور فيما إذا كان الحكم ثابتاً في الواقع لكنه كان مقيداً بعدم القطع عن هذا الطريق وأما في مورد الرواية فالمفروض فيها عدم ثبوت الحكم الذي تحيله أبان سواء قطع هو بثبوته أولاً فإن المرأة - حسب ما في هذه الرواية - تعاقل الرجل في الدية إلى الثلث وبعد ذلك ترجع ديتها إلى النصف وبياني إن لم تخني الذكرة - أتت ذكرت هذا البيان للسيد الأستاذ فعدل عن فرض كون الرواية واردة فيما نحن فيه .

وعلى أي حال فهذه الرواية لا تنطبق على مسألة أخذ القطع مانعاً عن متعلقه أصلاً (١) وإنما تنطبق على الردع عن حجّة القطع الطريق ، أو سلب القطع من نفس أبان تكويناً ، أو بيان أنه لم يكن ينبغي له حصول القطع بذلك لأنّ دين الله لا يصاب بالعقول وأنّ القياس يحقّ الدين .

(١) لا يخفى أنّ من يحمل هذه الرواية على أخذ القطع القياسي مانعاً عن متعلقه ليس مقصوده كون القطع القياسي دائماً مطابقاً للواقع في حد ذاته إلا أنه يمنعه ويفنيه فإن هذا واضح البطلان ، وإنما مقصوده من مانعية القطع القياسي هو أنه لو كان الحكم الذي قطع ثابتاً في نفسه فقد زال بهذا القطع ، وصدق هذه القضية الشرطية في مورد الرواية لا ينافي عدم صدق الشرط فيه كي يجعل إنتفاء الحكم من أصله في مورد الرواية دليلاً على كون الرواية أجنبية عما نحن فيه .

ولعل مقصود أستاذنا الشهيد (رحمه الله) مجرد بيان أنّ الرواية لا دلالة فيها على مانعية القطع القياسي عن الحكم مادامنا نعلم أنّ المفروض في مورد الرواية إنتفاء الحكم من أصله ، ولعل حمل المحقّق الثاني (رحمه الله) للرواية على مانعية القطع من الحكم كان لأجل علاج ما قد يفهم منه من الردع عن القطع الطريق الناشيء من القياس فبأنّ الردع عن القطع الطريق مستحيل كان هذا قرينة عند المحقّق الثاني على إرادة مانعية القطع القياسي التي يمكن تحقيقها في رأي المحقّق الثاني بمتعمّ الجعل . ولكن يرد عليه عندئذ : أنّ صرف الرواية . عن الردع عن القطع الطريق لا يحدّد أمر الرواية بالحمل على مانعية القطع القياسي ، ولا يوجب ظهورها في ذلك ، بل يمكن حملها على إرادة إنتفاء قطع أبان تكويناً ، أو مجرد بيان أنّ هذا القطع لم يكن في محله .

وأما كلام الشيخ الأعظم (قدس سره) فتصحيحه يكون بتحقيق أصل المطلب وبيان عدم إستحالة أخذ القطع بالحكم مانعاً عن متعلقه وأن قياسه بأخذ القطع شرطاً لمتعلقه قياس مع الفارق وشرح الكلام في ذلك: أن أخذ القطع بالحكم مانعاً عن متعلقه يتصور بوجهين:

الأول: أخذ القطع بالجعل مانعاً عن المجمعول وقد عرفت أن أخذ القطع بالجعل شرطاً للمجمعول ممكن فضلاً عن أخذه مانعاً.

الثاني: أخذ القطع بالمجمعول مانعاً عنه والتحقيق أن هذا أيضاً بما لا إستحالة فيه ولا يأتي هنا شيء من الإشكالات التي مضى ذكرها في أخذ القطع بالحكم شرطاً لمتعلقه وهي أربعة:

الأول: الدور ببيان أن العلم بالحكم متوقف على الحكم، فلو أخذ في موضوعه وتوقف الحكم عليه لزم الدور. وأنت ترى أن هذا الإشكال لا يرد في المقام إذ لو سلم توقف العلم بالحكم على نفس الحكم فن الواضح أن عدم العلم بالحكم لا يكون متوقفاً عليه (١).

الثاني: لزوم التهاوت بين طبيعة العلم وطبيعة المعلوم، إذ العلم إنما يكشف عما فرض ثبوته بقطع النظر عنه بينما الحكم المشروط بالعلم ليس ثابتاً بقطع النظر عن العلم، ومن الواضح أن هذا الوجه أيضاً لا يأتي في المقام، إذ الحكم مشروط هنا بعدم العلم لا بالعلم، فإذا علمنا بهذا الحكم المشروط كان هذا الحكم ثابتاً بقطع النظر عن العلم ولا تكون طبيعته متنافية مع طبيعة العلم.

(١) وهذا يبطل أيضاً إشكال تقدم الشيء على نفسه في منظار الجعل المنقول عن المحقق النائيني (رحمه الله) ونحن لا نقبل فكرة كون النقيضين في رتبة واحدة وكون إنقسام الحكم إلى فرض العلم به وعدمه من الانقسامات اللاحقة لو استلزم كون العلم بالحكم متأخراً عن الحكم لا يستلزم كون عدم العلم به أيضاً متأخراً عنه فإن تأخر الإنقسام لا يستلزم تأخر كلا القسمين.

الثالث: ثبوت المحرك المولوي بقطع النظر عن ثبوت الحكم لأن موضوعه هو العلم بالحكم، وهذا العلم كاف في التحريك سواء ثبت الحكم أولاً، ولو ثبت الحكم لم يزد في التحريك شيئاً إذ هونفس الحكم الذي أخذ إنكشافه مفروغاً عنه في مرحلة موضوعه لاحكم آخر. وهذا الوجه أيضاً لا إشكال في عدم جريانه في المقام لأن موضوع الحكم هنا عدم العلم وليس العلم حتى تتم المحركة المولوية في مرحلة الموضوع.

الرابع: لزوم الدور في مرحلة الوصول لأن العلم بالحكم متوقف على العلم بموضوعه الذي هو العلم بالحكم على الفرض، فالعلم بالحكم يتوقف على العلم بالعلم بالحكم وهذا يوجب الدور أو ما هو روح الدور من توقف الشيء على نفسه، لأن العلم بالعلم أما هو عين العلم الأول كما هو الصحيح، أو متوقف عليه كما مضى بيانه.

وهذا أيضاً لا يأتي في المقام كما هو واضح لأن موضوع الحكم هنا هو عدم العلم به عن طريق العقل مثلاً، وهو غير العلم وغير متوقف على العلم فلا يلزم الدور ولا توقف الشيء على نفسه.

وهنا وجهان آخران لتوهم الإستحالة يختصان بفرض مانعية العلم عن الحكم ولا يشملان فرض شرطيته له.

الأول: أن الحكم إنما يجعل لكي يكون محركاً بالوصول، وفي مانحن فيه قد خنق وصوله ومحركيته في مهده، لأن موضوعه هو عدم العلم به، فبمجرد وصوله ينتفي بانتفاء موضوعه.

وهذا الإشكال إنما يتوهم وروده فيما لو فرض مطلق العلم بالحكم مانعاً عنه دون علم خاص به كالعلم الناشيء من طريق العقل مثلاً، وإلا لكان الحكم قابلاً للوصول بغير ذاك الطريق.

والواقع إنه حتى لو فرض مطلق العلم بالحكم مانعاً عنه لا يرد هذا

الإشكال، وذلك لإمكان وصول الحكم بحجة شرعية غير علمية (١)، نعم لو أخذ مطلق وصوله ولو بحجة شرعية مانعاً عنه ثبت الإشكال. الثاني: أنه لو أخذ عدم حصول العلم عن طريق العقل مثلاً موضوعاً للحكم، لزم عدم إمكان وصول هذا الحكم إلى من علم بالحكم عن هذا الطريق، فيكون جعل هذا الحكم بشأن هذا الشخص مستحيلاً، نظير استحالة جعل الحكم في حق المتجري بما هو متجرراً لإستحالة وصوله إليه.

والجواب: أولاً: إن الحكم إنما يشترط فيه قابلية الوصول إلى من جعل في حقه ويكون موضوعاً له، ومن علم بالحكم عن طريق العقل ليس موضوعاً له حسب الفرض، وإنما جعل الحكم بشأن غيره، وهو قابل للوصول إلى من جعل له هذا الحكم، وهذا بخلاف الحكم المجعول على المتجري بعنوان التجري فإن موضوعه هونفس المتجري المفروض عدم إمكان وصول الحكم إليه.

وثانياً: أنه إذا أخذ العلم بشخص الحكم مانعاً عن ذلك الحكم إستحال تحقيق المانع في الخارج، فلا يبقى مورد للإشكال بعدم إمكانية وصول الحكم إلى من جعل في حقه وذلك، لأن شخص هذا الحكم متقوم بعدم العلم به وعدم العلم به لا يجتمع مع العلم به كما هو واضح (٢).

(١) طبعاً من دون أن تقوم تلك الحجة مقام القطع الموضوعي في مانعته عن الحكم.

(٢) أما لو لم يفرض أن المانع هو العلم بشخص هذا الحكم، بل فرض أن المانع هو العلم بالجامع بين الحكم المقتد بعدم العلم وغير المقتد به، فهذا خروج عما نحن فيه من أخذ العلم بالحكم مانعاً عن متعلقه، وهذا الفرض أيضاً معقول ولا يرد عليه لزوم عدم وصول شخص الحكم المقتد بعدم العلم إلى من جعل في حقه، وذلك لمكان الجواب الأول فحسب، وهو أن اللازم في الحكم إنما هو قابليته للوصول إلى من جعل في حقه، لا إلى غيره، وتلك القابلية ثابتة هنا.

لا يقال: إذا كان حصول هذا المانع مستحيلاً في الخارج فلافائدة في أخذه مانعاً.

فإنه يقال: إن إستحالة حصوله في الخارج إنما نتجت من أخذه مانعاً وهذا بنفسه هو فائدة المانعية.

هذا تمام الكلام في معقوليّة أخذ القطع بالحكم مانعاً عنه. أمّا إنّ مقالة الأخباريين يمكن توجيهها بالحمل على هذا الوجه أولاً، فهذا ما سنبحثه في بعض الأبحاث الآتية (إنشاء الله).

أقسام الظن

وفي ختام البحث عن أقسام القطع التي عرفتها نبحت عن مدى تصور تلك الأقسام في الظن:

إن التقسيمات الماضية للقطع كانت باعتبارات ثلاثة:

الأول: إنقسامه إلى طريقي وموضوعي على وجه الصفتية وعلى وجه الكاشفية، وقد عرفت الوجه الصحيح لتصوير هذا التقسيم للقطع. أمّا الظن فلا إشكال في تصوّر طريقيته وكذلك فرض أخذه موضوعاً بما هو صفة، أمّا موضوعيته بنحو الكاشفية فتتصور أيضاً بناءً على تفسير تقسيم الموضوعي إلى الصفتي والطريقي، باعتبار عنوان (له) وعنوان (فيه)، فإنّ الظن أيضاً مشتمل على هذين العنوانين كالقطع، وأمّا بناءً على التفسير الآخر وهو كون الموضوعي الصفتي مالم يلاحظ فيه بعض لوازمه، والموضوعي الطريقي مالم يلاحظ فيه ذلك فهذا التقسيم متصوّر في الظن الذي يكون حجةً شرعاً ولا يجري بالنسبة للظن الذي لا يكون حجةً شرعاً إلا بتأويل.

توضيح ذلك: أنّه إن أريد بأخذ الظن الذي ليس حجةً موضوعاً لحكم بما هو كاشف أخذه موضوعاً بما له 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 الحجة العدمي، أي بشرط لاعن المرتبة الأعلى من الكشف وهي مرتبة القطع، أو المراد أخذ هذا المقدار من الكشف بدون دخل الحجة العدمي في الحكم، فيكون الحكم مترتباً على القطع أيضاً، لأنّ ذاك المقدار من الكشف موجود فيه وإن كان ضمن كشف أقوى؟ فإن أريد الأول رجع هذا إلى الظن الصفتي لأنّ الموضوع لم يكن متمحضاً في ذات الكشف وقد أخذ فيه بعض الصفات المقارنة وهو الحجة العدمي. وإن أريد الثاني لم يكن ذلك أخذاً للظن موضوعاً، بل كان أخذاً للجامع بين الظن والقطع موضوعاً، وهذا ما قصدناه بكلمة التأويل.

أما إذا كان الظن حجة شرعاً فأخذه موضوعاً بما هو كاشف من دون أن يرجع إلى أخذ الجامع بين القطع والظن بمكان من الإمكان، وذلك بأن يكون الموضوع الحجّة التعبدية، ومن المعلوم أنّ القطع ليس حجة تعبداً (١).

الثاني: إنقسامه إلى كونه تمام الموضوع أو جزء الموضوع. وهذا التقسيم كان متصوراً في باب القطع، أما في الظن فلا إشكال في أخذه تمام الموضوع، كما لا إشكال في أخذه جزء الموضوع عندما يكون الجزء الآخر شيئاً آخر غير متعلقه، أما إذا فرض الجزء الآخر عبارة عن متعلقه وجوداً أو عدماً فهناك فرق بين الظن الذي يكون حجة شرعاً والظن الذي لا يكون حجة.

(١) وأما إذا فسرنا الموضوعي الطريقي بما أخذ موضوعاً بوصفه داخلاً في جامع الحجّة، والموضوعي الصفتي بما أخذ موضوعاً بخصوص ذاته فن الواضح أن هذا التقسيم إنما يجري في الظن الحجّة ولا يجري في غيره.

ففي الظن الذي يكون حجة نقول: أن من الممكن كون الموضوع مركباً منه ومن متعلقه وجوداً، فالجزء الأول من الموضوع ثابت بالوجدان والجزء الثاني ثابت بالتعبد، ولكن لا يمكن تركيب الموضوع منه ومن متعلقه عدماً، لأنّ هذا الموضوع يستحيل وصوله إلى المكلف، إذ لو كان الظن حجة فكيف يتصور ثبوت عدم متعلقه عند المكلف؟! ولو فرض قيام حجة شرعية لدى المكلف غير هذا الظن على عدم متعلقه وقع التعارض بينها وبين هذا الظن، وخرج هذا الظن عن كونه حجة.

وفي الظن الذي لا يكون حجة نقول: من الممكن كون الموضوع مركباً منه ومن متعلقه وجوداً أو عدماً لإمكان وصول الموضوع بكلا جزئيه إلى المكلف أما الجزء الأول وهو الظن فبالوجدان وأما الجزء الثاني، فإن كان عبارة عن متعلق الظن وجوداً فيمكن أن يصل بأحد أمرين:

الأول: قيام حجة شرعية على طبق ذلك الظن.

والثاني: ثبوت حكم شرعي على فرض مخالفة ذلك الظن للواقع، فيتشكل عندئذ علم إجمالي بفعلية ذلك الحكم أو الحكم المترتب على الظن.

وإن كان عبارة عن متعلق الظن عدماً فدائماً يتشكل علم إجمالي بصحة متعلق الظن أو فعلية الحكم المترتب على الظن، فإن قامت حجة شرعية على خلاف ذلك الظن ثبت ظاهراً الحكم المترتب على الظن، وإلا كفى في وصوله نفس ذلك العلم الإجمالي.

الثالث: إنقسام الموضوعي إلى كونه موضوعاً لخلاف متعلقه أوضده أو مثله أو نفسه وقد عرفت بالنسبة للقطع ما أمكن منها وما لم يكن وأما بالنسبة للظن فتارة يقع الكلام في الظن الذي يكون حجة - فلا إشكال في جعله موضوعاً لخلاف متعلقه كالقطع، ويستحيل جعله

موضوعاً لضع متعلقه كالقطع، لوقوع التهاافت بين حجتيه والحكم المترتب عليه، وأما جعله موضوعاً لمثل متعلقه فبمكان من الإمكان كما قلنا بإمكانه في باب القطع، بل الإمكان هنا أوضح لأن برهان المحقق النائيني (رحمه الله) على الإستحالة لوتم هناك لا يأتي هنا، وهو كون النسبة بين الحكمين عموماً مطلقاً في نظر القاطع، فإن النسبة هنا بينهما عموم من وجه حتى في نظر الظان، فإن الظان يحتمل خطأ نفسه، وأما جعله موضوعاً لنفس متعلقه شرطاً فحال كالقطع لنفس ما كان مختاراً في باب القطع من الوجهين:

(الأول): لزوم التهاافت بين الطبيعتين فإن طبيعة الظن هو الكشف الناقص عن شيء يُرى ثبوته مستقلاً عن الظن وبقطع النظر عنه.
(والثاني): أن العلم بالحكم متوقف على العلم بموضوعه الذي هو الظن بالحكم حسب الفرض، والعلم بالظن بالحكم هو نفس الظن لأن الظن من المعلومات الحضورية لدى النفس ولا أقل من كونه متوقفاً على الظن بالحكم كتوقف العلم بالمحسوسات على الإحساس، فلزم كون العلم بالحكم معلولاً للظن بالحكم بلا واسطة، أو بواسطة العلم بالظن، وقد لزم من ذلك العلم باجتماع الضدين وهما الظن والعلم. وأيضاً الظن بالحكم متوقف على الظن بموضوعه الذي هو الظن بالحكم، فالظن بالحكم متوقف على الظن بالظن، والظن بالظن محال، أما أولاً فللزوم الدور أو التسلسل أو خلل بالدماغ الذي هو خارج عن محل الفرض، وأما ثانياً فلأن الظن من المعلومات الحضورية لدى النفس فلا يمكن الشك فيه. ويأتي تصوير التسلسل في جانب العلم بالظن أيضاً.

وإن شئت فقل: أن جامع التصديق بالحكم متوقف على جامع التصديق بالموضوع، والأول إما أن يفرض في ضمن القطع بالموضوع أو في ضمن الظن به، فهناك صور أربع وكلها محال لمختلف الإشكالات

كلزوم توقف الشيء على نفسه وغير ذلك الواردة على مختلف الصور كما يظهر بالتأمل ولعل الاشكال هنا أشد من بعض الجهات من الاشكال في أخذ العلم شرطاً متعلقه.

وأما جعله مانعاً عن متعلقه فغير ممكن بخلاف القطع، والفرق بينهما أنّ في باب القطع ربما يتعلّق غرض المولى بثبوت الحكم على غير القاطع بشخص الحكم المجمعول، إمّا لعدم المقتضى بالنسبة للقاطع بشخص الحكم، أو لوجود المانع عن الجعل في حقه فيقتد الحكم بعدم القطع بشخصه حتى يفيد استحالة تحقّق القطع المانع أمّا بالنسبة للظن الذي جعله حجة فكان بإمكانه التوصل الى غرضه بعدم جعله حجة فجعله أولاً حجة ثم أخذ الظن الذي يكون حجة مانعاً ليس إلاّ تبعيداً للمسافة (١).

وأما الظن الذي لا يكون حجة - فلا إشكال في جعله موضوعاً لخلاف متعلقه. وأما جعله موضوعاً لصد متعلقه فذهب المحقق الخراساني (قدس سره) الى إمكانه بخلاف باب القطع، لإنحفاظ مرتبة الحكم الظاهري في المقام وهي الشك، فيجمع بين الحكم المظنون والحكم المترتب على الظن بلا إشكال.

وأورد عليه المحقق النائيني والسيد الأستاذ بأن الجمع بين الحكمين لا يتم بمجرد إنحفاظ الحكم الظاهري، وإنما يتم إذا كان أحدهما ظاهرياً والآخر واقعياً، أمّا فيما هو المفروض من أخذ الظن موضوعاً لحكم واقعي فلا يمكن الجمع.

وهذا الاشكال منهم متين على مبناهم في باب الجمع بين الحكم

(١) هذا فيما إذا أخذ الظن الحجة بما هو ظن حجة مانعاً، أمّا إذا أخذ ذات الظن الذي يكون حجة مانعاً فلا يأتي فيه هذا الكلام.

الظاهري والواقعي .

نعم يبقى هنا إستدراك وهو أنه يمكن جعل الظن موضوعاً لضد متعلقه بنحو الشرطية، بشرط أن يكون الظن جزء الموضوع ويكون جزءه الآخر عبارة عن عدم متعلقه، إذ مع فرض كون الموضوع خصوص الظن المخالف للواقع لا يأتي إشكال إجتماع الضدين لافي الواقع ولا في ظن المكلف . وهذا الحكم الذي هو ضد متعلق الظن قابل للوصول إلى المكلف بدليل شرعي يكون حجة مع الظن بالخلاف أو بنفس العلم الاجمالي الذي يتولد من جعل ذلك الحكم على خصوص الظن المخالف، فثلاً لوجعل الظن بوجوب الصلاة بقيد المخالفة موضوعاً لاستحبابها يحصل للمكلف علم إجمالي بوجوب الصلاة أو استحبابها، وبالتالي يعلم باصل مطلوبيتها .

وأما جعله موضوعاً لمثل متعلقه فيمكان من الامكان، بل الامكان هنا أظهر من الامكان في باب القطع وفي باب الظن الذي يكون حجة، إذ لا برهان المحقق النائي (رحمه الله) على الاستحالة يأتي في المقام وهو كون النسبة بين الحكيم عند القاطع عموماً مطلقاً، ولا برهان السيد الأستاذ يأتي في المقام وهو لزوم اللغوية، لتامة المحرك المولوي في المرتبة السابقة، وذلك لأن المفروض في المقام عدم حجة الظن فلم يتم المحرك ، نعم يأتي هنا مامضى من البرهان الثالث هناك ، وأما البرهان الرابع فيأتي هنا من ناحية أن الحكم الأول لا يمكن تخصيصه بغير فرض الظن به على مبناهم من إستحالة أخذ الظن بالحكم مانعاً عن متعلقه، وأما تخصيص الحكم الثاني بغير فرض المصادفة فلا مانع منه هنا، إذ ربما يصل بقيام حجة شرعية على عدم المصادفة (١) .

(١) لا يخفى أنه إذا أمكن تخصيص أحد الحكيمين بطل البرهان الرابع، حيث يلتزم في

وأما جعله شرطاً متعلقه فلا يمكن لعين ماضية من الوجهين.
 وأما جعله مانعاً عن متعلقه فيمكن من الامكان كالقطع، للفرق
 بينه وبين الظن الذي يكون حجة، لأن الظن الذي يكون حجة كان
 في الممكن نفيه خارجاً بعدم جعل الحجية، فجعله حجة ثم جعل الظن
 الحجة مانعاً عن الحكم تطويل للمسافة. وأما ذات الظن فلا يمكن
 للمولى بما هو مولى نفيه خارجاً إلا بجعله مانعاً.
 هذا تمام الكلام في أقسام الظن، وإنما تعرضنا لهذا البحث مع أنه
 لم يقع مثل هذه التقسيمات في الشريعة تأسيساً بالشيخ الأعظم
 (قدس سره) حيث تعرض لذلك في ذيل مبحث أقسام القطع.

مقابله بتخصيص أحد الحكمين دون الآخر، ولا يلزم من ذلك الترجيح بلامرجح، لأن المفروض
 عدم إمكانية تخصيص الحكم الآخر، فتخصيص ما أمكن تخصيصه ليس ترجيحاً بلامرجح،
 وهو كاف في رفع اشكال اجتماع المشلين، إذن فلو كنّا نحن والبرهان الرابع في المقام لكأنت
 النتيجة أنه لا مانع من جعل الظن بالحكم موضوعاً لمثل الحكم، بشرط أن يكون الموضوع
 خصوص الظن المخالف للواقع، إذ في فرض المخالفة لا يتم البرهان، أما في فرض المصادفة
 فلا يمكن جعله موضوعاً لمثل الحكم، للزوم اجتماع المشلين الذي هو غير ممكن حسب
 ما هو المفروض.

بحث القطع

الموافقة الالتزامية

- ١ - وجوب الالتزام .
- ٢ - مانعية وجوب الالتزام عن جريان الاصول .
- ٣ - آراء الاعلام في المسألة .

1

2

3

4

5

6

الموافقة الإلزامية

الأمر الرابع - في أن القطع كما يستدعي الموافقة العملية هل يستدعي أيضاً الموافقة الإلزامية أولاً؟
تعرض الأصحاب (قدس الله تعالى أسرارهم) في المقام لمسألة الموافقة الإلزامية (وهي عمل إختياري قلبي بمعنى عقد القلب وخضوع الجنان للحكم)، وذلك كمقدمة لمعرفة ما إذا كان وجوب الموافقة الإلزامية مانعاً عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي حينما لا يوجد مانع من ناحية المخالفة العملية، كما في موارد دوران الأمر بين المحذورين، وموارد إثبات الأصول للتكيف الإلزامي مع العلم الإجمالي بخلافه، كما في مستصحي التجاسة مع القطع بطهارة أحدهما. فيقع الكلام في جهتين:

وجوب الالتزام

الجهة الاولى: في تحقيق حال وجوب الموافقة الإلزامية وعدمه.

إنّ تصوير وجوب الموافقة الإلزامية يكون بأحد وجوه:

الوجه الأول - إفتراض أنّ الحكم الشرعي موضوع لحكم العقل بانصياع القلب له بالالتزام والخضوع النفسي، كما هو موضوع لحكم العقل بوجوب الإمتثال، فهما حكمان عقليان عرضيان، الثاني منها - وهو وجوب الإمتثال - مشروط عند الأصحاب القائلين بقاعدة قبح العقاب بلا بيان بالوصول، والأول منها - وهو وجوب الإلتزام - يمكن افتراض اشتراطه بالوصول أيضاً أو افتراض عدم اشتراطه بذلك، والثاني منها خاص بالتكاليف الإلزامية المتوجهة الى المكلف، بينما الأول منها يشمل الأحكام الترخيصية والأحكام المتوجهة إلى شخص آخر، فعلى الرجال مثلاً أن يلتزموا قلباً بالأحكام الخاصة بالنساء وكذا العكس.

الوجه الثاني - أيضاً هو إفتراض أنّ للعقل حكيم تجاه الحكم الشرعي. وهما: وجوب الإمتثال بالأركان وجوب الإلتزام بالجنان، الآ أنّه يفترض وجوب الإلتزام في طول وجوب الإمتثال، أي إنّ العقل

يحكم بوجوب الإلتزام بالتكليف الذي وجب امتثاله بما هو كذلك، فوجوب الإمتثال مأخوذ في موضوع حكم العقل بوجوب الإلتزام، إذن فلامورد لوجوب الإلتزام بالنسبة للأحكام الترخيصية أو الأحكام المتوجهة إلى إنسان آخر، ولأبالنسبة لأي حكم غير منجز كما في موارد دوران الأمرين المحذورين مثلاً.

الوجه الثالث - افترض أن الموافقة الإلزامية هي شق من شقي امتثال الحكم أوسع مورداً من شقه الآخر الذي هو العمل بالأركان، فشق العمل بالأركان خاص بالأحكام الإلزامية المتوجهة إلى شخص هذا الإنسان، بينما شق الموافقة بالجنان يشمل ماعدا ذلك أيضاً. ووجوب الإلتزام بناءً على هذا الوجه لا يمكن أن يشمل الحكم غير الواصل بناءً على مشرب القوم القائلين بأن حكم العقل بوجوب الإمتثال متقوم بالوصول ومع عدمه تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الوجه الرابع - أن يفترض أن وزان الموافقة الإلزامية في التعبديات والتوصليات هو وزان قصد القربة في التعبديات، فكما أن قصد القربة دخيل في الغرض في التعبديات فلا يصح العمل بدونه، كذلك قد تكون الموافقة الإلزامية دخيلة في الغرض في التعبديات والتوصليات فلا يصح العمل بدونها.

وهذا الوجه لو تم لاختص وجوب الإلتزام بالحكم المنجز، فهو من هذه الناحية أخص من الوجه الأول والثالث غير المختصين بالحكم المنجز، لكثته في نفس الوقت أوسع من الوجه الثاني الذي كان أيضاً مختصاً بالحكم المنجز، وذلك لأن الوجه الثاني لم يكن يأتي في موارد دوران الأمرين المحذورين، لأن وجوب الإلتزام كان في طول التنجز ولا تنجز في موارد دوران الأمرين المحذورين، بينما هذا الوجه لو تم

أصبح المكلف متمكناً من المخالفة القطعية باختيار أحد الطرفين مع ترك الإلتزام فقد خرج المورد عن الدوران بذلك المعنى (١).

الوجه الخامس: افتراض أنّ الإلتزام القلبي واجب شرعيّ مستقلّ في قبال سائر الواجبات الشرعية. وهذا متوقف على ورود دليل شرعيّ على ذلك في الأحكام كما ورد في أصول الدين، ويدور حينئذ سعة وضيقاً مدار مفاد ذلك الدليل المفترض.

ومقصود الأصحاب (رضوان الله عليهم) ممّا جعلوه مداراً إثباتاً ونفياً في المقام هو الوجه الثالث من هذه الوجوه دون غيرها. أمّا الوجه الخامس فواضح (٢)، وأمّا الأولان والرابع فيظهر من التأمل في كلماتهم أنّها غير مقصودة. ونحن نقتصر هنا على الإستشهاد بالقرائن الموجودة في كلام المحقق الخراساني (رحمه الله):

فقوله في الكفاية في أول هذا المبحث: (هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضي موافقته عملاً يقتضي موافقته التزاماً...) ينفي إرادة الوجه الأول، فإنّ وجوب الإلتزام بناء على الوجه الأول حكم عقليّ في عرض التنجز وليس شقاً من شقيّ التنجز ولا مترتباً على التنجز، فقوله: (هل تنجز التكليف يقتضي...) إنّما ينسجم مع الوجه الثاني الذي يكون وجوب الإلتزام فيه حكماً عقلياً مترتباً على التنجز، أو الثالث الذي يكون وجوب الإلتزام فيه شقاً من شقيّ التنجز، أو الرابع الذي يكون الإلتزام فيه دخيلاً في الغرض فيتنجز على العبد بتنجز التكليف.

(١) أو يجب الإلتزام بالجامع على احتمال يأتي في الجهة الثانية.

(٢) لعل وجه الموضوع دعوى انه لا مجال لتوهم ورود دليل شرعيّ على ذلك. وعلى أي حال فالقدر المتيقن عندي أنّ الأصحاب لم يقصدوا الوجه الرابع فإنهم لم يتكلموا في الوجوب الشرطيّ للإلتزام وإنّما تكلموا فيها هومن سنخ الوجوب التكليفيّ.

ثمّ تصرّحه (رحمه الله) في أثناء البحث بأنّ الموافقة الإلزاميّة بناءً على وجوبها تجب حتّى في غير موارد وجوب الموافقة القطعيّة أو حرمة المخالفة القطعيّة ينفي الثاني والرّابع، فإنّ الثاني لا يكون إلّا في مورد يستنجز العمل بالأركان، والرّابع وإن كان يجري في مورد الدوران بين المحذورين لكنّه لا يكون في موارد الترخيص.

وقد أشكل (رحمه الله) على وجوب الإلزام بالوجدان الحاكم بعدم ثبوت حق من هذا القبيل للمولى، بينما هذا الإشكال لا مورد له على الوجه الرّابع الّذي يفترض فيه دخل الإلزام في غرض المولى، فإنّ الوجدان غير مطلع على ماله دخل في غرض المولى أو ليس له دخل.

وأيضاً عبّر (رحمه الله) بناءً على وجوب الإلزام بأنّ للحكم امتثالين وطاعتين إحداهما بحسب القلب والجنان والأخرى بحسب العمل بالأركان، وهذا - كما ترى - ظاهره تعدّد الحقّ فهو ينفي الرّابع، وعرضيّة الحقيقتين فهو ينفي الثاني.

وعلى أيّ حال فهذا الوجه الثالث الّذي عليه مدار البحث عند الأصحاب نفياً أو إثباتاً الحقّ فيه هو التّقي، وذلك لوضوح أنّ التّكليف لا يدعو إلّا إلى ما تعلّق به وهو لم يتعلّق إلّا بالعمل، وحكم العقل بتنجز التّكليف ليس إلّا ضماناً عقلياً لتحقيق ما أراده التّكليف من التّحرك، إذن فالإلزام غير مشمول لالتّحرك التّكليف ودعوته إذ لم يتعلّق به، ولا لحكم العقل بالتنجز إذ لم يكن داخلاً في تحريك التّكليف كي ينجزه العقل، فلوفرّضنا حكم العقل بوجوبه فليس إلّا حكماً جديداً غير داخل في صميم حكم العقل بتنجز التّكليف وليس شقاً من شقّي وجوب الإمتثال.

ويرد على الوجه الأوّل والثاني والثالث الّتي تجمعها دعوى حكم

العقل بحقّ الموافقة الإلزامية للمولى: ما ذكره الأصحاب (رضوان الله عليهم) في المقام من أنّ الوجدان حاكم بانتفاء حقّ من هذا القبيل، وأنّ العبد الذي امتثل بالأركان ولم يلتزم بالجنان لا يستحقّ إلاّ الثواب.

و ينبغي أن يكون المقصود بذلك دعوى أنّ العقل العملي الحاكم في تشخيص علاقات العبد والمولى الحقيقي يدرك عدم حقّ من هذا القبيل، لا الإستشهاد على المقصود بالنسبة للعبد وخالفه بحالة العبيد والموالي الإعتياديّين، إذ يرد على ذلك أنّ مولوية الله تعالى ذاتية ويستحيل أن تكون مجعولة، ومولوية المولى الإعتياديّين مجعولة ويستحيل أن يكون ذاتية، ودائرة الحقّ المجعول سعة وضيقاً تتبع دائرة الجعل، ولا تكون سعة دائرة جعله وضيقاً دليلاً على سعة دائرة الحقّ الذاتي وضيقاً كما هو واضح.

و يرد على الوجه الرابع: أنّه لا يدلّنا برهان ولا وجدان على دخل الإلتزام في غرض المولى، وحينئذٍ فإنّ أمكن أخذه في الخطاب دفعنا احتماله بالإطلاق، وإلاّ نفيناها بالبراءة وبالإطلاق المقامي. بل نحن نقطع وفق عرفنا التشريعي وأنسنا بمذاق الشارع بعدم دخل ذلك في غرضه (١).

و يرد على الوجه الخامس: عدم ورود أيّ دليل شرعي يدلّ عليه.

(١) إذ لم ترد أيّ إشارة إلى ذلك من قريب أو بعيد في كتاب أوستة رغم الإبتلاء به.

مانعية وجوب الالتزام عن جريان الاصول

الجهة الثانية: في أنَّ وجوب الموافقة الإلزامية لو سلّم فهل يمنع ذلك عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي حينما لا يكون مانع عمليّ عن ذلك أولاً؟.

وكان الجدير في منهجة البحث تأخير ذلك عن مبحث منجزية العلم الإجمالي، لصعوبة بحث مانعية وجوب الموافقة الإلزامية عن جريان الأصول قبل معرفة قواعد العلم الإجمالي، فهذا من تشويش الأبحاث. إلّا أننا قد بحثنا وفق ترتيب الكفاية ولهذا نتعرّض لهذا البحث هنا. وعلى أيّ حال فقد وقع في كلماتهم تشويش في بيان وجه المانعية نشأ منه التشويش في الجواب على ذلك.

فقد جاء في الدراسات في بيان وجه المانعية أنَّ جريان الأصل في الأطراف يستلزم المخالفة الإلزامية تكويناً لاستحالة الالتزام بشئ مع التعبد بخلافه في تمام الأطراف. بينا هذا البيان ليس على ما ينبغي، إذ المفروض أنَّه لولا وجوب الموافقة الإلزامية لجرت الأصول في الأطراف بلا أيّ منافاة بينها وبين الحكم الواقعي، وقد افترضنا الفراغ عن امكانية الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي في مورد واحد، فما

معنى تصور التنافي بين التزامين بشيئين غير متنافيين؟! (١).
 فالذي ينبغي أن يفترض في مقام تصوير المانعية ويجعل مصباً
 للبحث إثباتاً ونفيّاً إنها هو القول بأن جريان الأصل في الأطراف يستلزم
 الترخيص في المخالفة الإلزامية. فلنفحص عن حال هذا التصوير
 للمانعية بناء على كل واحد من الوجوه الخمسة الماضية لفرضية وجوب
 الموافقة الإلزامية:

أما على الوجه الأول - وهو كون وجوب الإلتزام وجوباً عقلياً
 منفصلاً عن مسألة التنجز والإمتثال إطلاقاً - فنوضح أن دليل
 الأصل إنما يؤدي إلى نفي التنجز وضرورة الإمتثال، والمفروض أن هذا
 حكم عقلي آخر أجنبى عن ذلك .

نعم لو كان هذا أثراً شرعياً للتكليف لأمكن أن يقال: إن الأصل
 التاني للتكليف بناءً على تنزيلته ينفي هذا الأثر (ونقصد بالتنزيلية هنا
 كون الأصل ناظراً إلى تمام الآثار، لا ما وقع عليه الإصطلاح عند
 المشهور من لحاظ نوع للكشف فيه) ولكن المفروض أن هذا أثر عقلي
 بجت والأصل التنزيلي إنما يثبت أو ينفي الآثار الشرعية.

وأما على الوجه الثاني - وهو كون الإلتزام حكماً عقلياً أخذ في
 موضوعه التنجز ووجوب الإمتثال - فنوضح أيضاً أن هذا لا يصلح
 مانعاً عن جريان الأصول التي هي جارية لولاه، فإن المفروض إنتفاء
 أي تنجز أو وجوب إمتثال في الرتبة السابقة على وجوب الإلتزام، إذن
 لا موضوع لوجوب الإلتزام.

وأما على الوجه الثالث - وهو كون وجوب الإلتزام شقاً من شقي

(١) هذا لولم نقل بإمكانية الإلتزام بالمتنافيين أيضاً بناءً على أن الإلتزام القلي سهل
 المؤنة.

التنجز مترتباً على الوصول حسب مبناهم- فيمكن تصوير المنافاة في المقام بين جريان الأصول ووجوب الموافقة الإلزامية بأن يقال: إنَّ وجوب الموافقة الإلزامية على هذا الوجه شقٌّ من شقي التنجز ووجوب الإمتثال، والمفروض أنَّ الأصول تؤدي إلى انتفاء التنجز ونفي وجوب الإمتثال، فهي تنفي وجوب الإلتزام، فكما أنَّ لزوم الترخيص في المخالفة القطعية العملية تمنع مثلاً عن جريان الأصول كذلك لزوم الترخيص في المخالفة الإلزامية تمنع عن ذلك.

وهذا البيان إنما يكون له مجال في المقام- بغض النظر عما سيأتي انشاء الله تعالى من الجواب- إذا كان مفاد الأصل نفي الواقع كقوله: رفع ما لا يعلمون. وبذلك يرفع جميع الآثار الإمثالية، أما إذا كان مفاده ناظراً الى جانب العمل فحسب فلا علاقة له بحق الإلتزام حتى يمنع عن جريانه (١).

(١) كأن ظاهر هذا الرجوع الى لسان دليل الاصل، والأولى في المقام أن يقال: اننا تارة نفترض أنَّ دليل الأصل لا يمكن أن ينفي التنجز أو التعذير العقليين و يثبت ما يقابله لامباشرة ولا عن طريق حكم تكليفي كالترخيص في المخالفة أو إيجاب الإجتنب مثلاً، فحتى لو كان دليل الأصل واردا بهذا اللسان يجب تأويله وحمله على إيجاد العلم التعبدتي على خلاف الحكم المنفي، بدعوى أنَّ هذا يترتب عليه نفي التنجز أو التعذير وإثبات عكسه تلقائياً. وأخرى نفترض أنَّ دليل الأصل ينفي التنجز العقلي مباشرة أو عن طريق حكم تكليفي. وثالثة نفترض إمكانية كلا الأمرين.

فعلى الفرض الأول لا يعقل التفكيك بين شقي التنجز من وجوب الإلتزام ووجوب العمل بأن يرفع بالأصل الثاني دون الأول، فيقع المنافاة مثلاً بين الأصل ووجوب الإلتزام.

وعلى الفرض الثاني يعقل التفكيك، وحينئذٍ إن لم يكن لدليل الأصل إطلاق يشمل نفي وجوب الإلتزام فلا منفاة بين الأصل ووجوب الإلتزام، وإن كان له إطلاق في مثل مستصحي التجاسة ودوران الأمرين المحذورين يسقط الإطلاق بالتعارض وتجري الأصول بلحاظ العمل، وفيها إذا كان الأصل في أحد الطرفين نافياً للإلتزام وفي الطرف

.....

الآخر إلزامياً والعلم الإجمالي تعلق بمخالفة أحدا لأصلين للواقع (كما لو علمنا إجمالاً إما بنجاسة الإناء المستصحب الطهارة أو بطهارة الإناء المستصحب التجاسة) ففني الأصل لوجوب الإمتثال العملي والقلبي في الطرف الأول يعارض فني الأصل لوجوب الإمتثال القلبي في الطرف الآخر.

وعلى الفرض الثالث نرجع إلى لسان دليل الأصل، فإن كان لسانه الفرض الأول ألحق به، وإن كان لسانه لسان الفرض الثاني ألحق به، أما مع الإجمال فإن فرض معنى الإجمال تردّد مفهوم الكلام بين الفرضين التحقق في النتيجة بأحسن الفرضين، وإن فرض معنى الإجمال الدلالة على مفهوم جامع بين الفرضين التحقق في النتيجة بأخصب الفرضين.

وهنا فرض رابع وهو الذي نؤمن به من أن روح الأصل ثبوتاً أجنبي عن كل تلك الفروض السابقة حتى ولو كان لسانه لسان أحد تلك الفروض وإنما واقع الأصل وحقيقته هو إبراز إهتمام المولى أو عدم إهتمامه بالحكم الواقعي في ظرف الشك. ومن هنا يصبح كل أصل حاكياً عن إهتمام المولى بما يتطلبه الحكم الواقعي من الإلتزام به قلباً لو كان مطابقاً مع الواقع، ففي مستحجي التجاسة يقتضي الإستصحاب التزاماً قلباً بالتجاسة الواقعية لكل من الإنائين، صحيح أن الإستصحاب حكم ظاهري لكن معنى ظاهريته أنه وجب علينا ظاهراً الإلتزام بالتجاسة الواقعية، فبناءً على عدم إمكانية الإلتزام بالمتناقضات والمتضادات يصبح الوجه الصحيح لبيان المناقاة بين وجوب الإلتزام والأصول هو التقريب الذي مضى عن السيد الخوئي من أنه مع إجراء الأصول نعجز تكويناً عن الإلتزام بالحكم الواقعي المعلوم إجمالاً.

أما إذا قلنا بإمكانية الإلتزام بالمتناقضات والمتضادات فحال الأصل النافي للمعلوم بالإجمال في هذا الفرض هو حال الأصل في الفرض الأول، أي أنه لا يعقل أيضاً التفكيك بين شقي التنجز، فيتم المناقاة بين الأصول وجوب الإلتزام.

هذا كله حال الأصل النافي للمعلوم بالإجمال كاستصحاب عدم الطهارة مع العلم بطهارة أحدهما. أما الأصل المثبت لما يصاد المعلوم بالإجمال، كاستصحاب التجاسة مع العلم بطهارة أحدهما، ففي الفرض الأول والثاني والثالث لا تنافي بين وجوب الإلتزام وجريان الأصول بناء على عدم حجية مثبتات الأصول، وفي الفرض الرابع لا فرق بين الأصل المثبت لما يصاد المعلوم بالإجمال والأصل النافي للمعلوم بالإجمال فإنه على أي حال

والصحيح أن بيان المنافاة على هذا الوجه أيضاً غير تام، وذلك لأن الوصول الذي هو موضوع التجيز لم يتم إلا بقدر الجامع.

وتوضيح ذلك: أن هناك كلاماً في أن العلم في موارد العلم الإجمالي هل هو متعلق بالواقع على قدره الحقيقي أعني الفرد، أو بالجامع؟. فإن قلنا بالأول كما عليه المحقق العراقي (رحمه الله) (وقد تُفرّع عليه علية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية) صح القول في المقام بالمنافاة بين جريان الأصول ووجوب الإلتزام، إذ الأصول تنفي وجوب الإلتزام بكل واحد من الأفراد، وبالتالي تنفي وجوب الإلتزام بذلك الفرد المعلوم بالإجمال، ولكن المختار لنا في باب العلم الإجمالي هو تعلق العلم بالجامع، فالوصول إنما تم بهذا المقدار، والأصول العملية حينها تؤدي إلى الترخيص في ترك الحكم الإلزامي قد يقال بتساقطها لأجل أن جريان بعضها دون بعض ترجيح بلامرجح، وجريانها في الجميع ترخيص في ترك الجامع، لأن ترك تمام الأفراد يساوق ترك الجامع. وهذا البيان كما ترى لا يأتي في طرف الإلتزام، فلم تلزم من الأصول مخالفة عملية فلا بأس بإجرائها في تمام الأطراف، فإن غاية ما يستلزم جريانها هو الترخيص في ترك الموافقة الإلزامية لكل طرف من الأطراف، والوصول لم يتم إلا بقدر الجامع، وترك الإلتزام بالأطراف لا يساوق ترك الإلتزام بالجامع.

وبتعبير آخر إن الواجب هو الإلتزام بالجامع فحسب، وجريان الأصل في تمام الأطراف لا يوجب الترخيص في ترك الإلتزام بالجامع إلا بأحد وجوه ثلاثة:

يدلّ على اهتمام المولى بالحكم الذي أثبتته لو كان هو الواقع في مقابل الحكم الآخر أي يتم بالحكم الآخر لو كان هو الواقع، ولا فرق في ذلك بين افتراضها نقيضين أو ضدّين.

الأول: توهم قياس جانب الالتزام بجانب العمل، فكما أن ترك الفردين ترك للجامع كذلك ترك الالتزامين ترك للالتزام بالجامع. بينما ترى أن ترك الالتزامين إذا قسناه بترك العملين فصحيح أن تركهما يقتضي ترك الجامع بينهما، كما أن ترك العملين يقتضي ترك الجامع بينهما، لكن هذا لا يعني ترك الالتزام بالجامع، فكم فرق بين ترك الجامع بين الالتزامين وترك الالتزام بالجامع، والالتزام بالجامع يقف على الجامع كما يقف العلم بالجامع عليه.

الثاني: أن يقال: إن موضوع وجوب الالتزام هو الحكم الشرعي مع الوصول، والأصل قد نفى الجزء الأول من الموضوع وهو الحكم الشرعي فهذا يساوق نفي وجوب الالتزام.

والجواب: أن جزء الموضوع هو الجامع بين الحكيم لا واقع الفرد، لأن المقدار المنجز هو الجامع والجامع ليس منفيًا بالأصل.

الثالث: أن يقال: إن نفي الفردين بالأصل يساوق نفي الجامع، فإن عدم الجامع ليس تكويناً أمراً وراء عدم أفراده، كما أن وجوده ليس أمراً وراء وجود أفراده، فإثبات الفرد إثبات للجامع ونفيه نفي له.

والجواب: أن كون نفي الأفراد تكويناً مساوفاً لنفي الجامع تكويناً لا يستلزم كون نفيه تشريعاً مساوفاً لنفيه تشريعاً، وعدم الجامع مفهوم مغاير لمفهوم عدم الأفراد فإثبات الأول بالأصل الذي يثبت الثاني تمسك بالأصل المثبت (١).

(١) كل هذا البيان إنما يتم على رأي المشهور من كون الوصول هو المنجز للحكم، والواقع أنه على هذا الرأي كان على المشهور الالتزام بجواز مخالفة العلم الاجمالي الاحتمالية عملاً رغم تساقط الأصول الشرعية، وذلك لأن ما وقع تحت التنجيز إنما هو الجامع، أما خصوصية الأفراد فهي باقية تحت قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولا معنى لإسراء محذور التعارض الإثباتي في الأصول الشرعية إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وأما على الوجه الرابع - وهو افتراض كون وزان الالتزام وزان قصد القربة في دخله في غرض المولى .

فالمقصود بذلك إن كان هو افتراض كون الالتزام بالفرد الثابت في الواقع دخيلاً في الغرض، كان أثر ذلك خروج موارد دوران الأمرين المحذورين عن الدوران، وإمكانية المخالفة القطعية العملية، ولا تجري الأصول. وإن كان هو افتراض كون الالتزام بالقدر المعلوم (وهو

→ وعلى أي حال، فبناء على الرأي المختار من أن الحكم يكفي في تنجيذه احتماله، وأن الأصل الشرعي يمنع عن التنجيز عن طريق إبراز عدم إهتمام المولى بالحكم في ظرف الشك، وأن تساقط الأصول في أطراف العلم الإجمالي إنما هو بنكتة عرقية تمنع عن قبول إطلاق الدليل لإثبات عدم إهتمام المولى بالحكم مع العلم الإجمالي إلى حد الترخيص في المخالفة القطعية، وأن جريان الأصل في بعض الأطراف دون بعض ترجيح بلامرجح . . أقول: بناء على ذلك كله صَحَّ أن يقال فيما نحن فيه: إن وجوب الموافقة الإلزامية أيضاً يمنع عن جريان الأصول كوجوب الموافقة العملية، وذلك لأن إجراء الأصول في تمام الأطراف يساوق الترخيص في المخالفة القطعية، لأن الواجب الذي يتطلبه الحكم هو الالتزام بواقع الحكم لاجتماع بين الحكيم، وإجراء الأصل في بعض الأطراف ترجيح بلامرجح، هذا إضافة إلى ما عرفته في التعليق السابق من أن الإشكال بناء على هذا الوجه (لوقلنا باستحالة الالتزام بالمتناقضات) ليس هو اقتضاء الأصول للتخصيص في ترك الالتزام، بل هو منعه تكويناً عن الالتزام، وهذا الإشكال لا يفرق فيه بين فرض وجوب الالتزام بالواقع ووجوب الالتزام بالجامع، فإن الالتزام بنجاسة كلا الإنائين واقعاً والالتزام بجامع طهارة أحدهما واقعاً لا يجتمعان.

وقد ظهر بمجموع ما ذكرناه في هذا التعليق والتعليق السابق أنه بناء على هذا الوجه الثالث من وجوه تصوير وجوب الالتزام يستفحل إشكال ممانعة وجوب الالتزام عن جريان الأصول، ولا يمكن حله إلا عن طريق افتراض أن الأصل ليس عدا ترخيص في جانب العمل لا الالتزام، ولا عن طريق أن الوصول تم بقدر الجامع. نعم يبقى أمل واحد لحل الإشكال وهو ماسيأتي (إنشاء الله) من بحث دفع وجوب الالتزام في المقام بمزاحمة حرمة التشريع. وعلى أي حال فلا يهتأ الأمر بعد أن كان أصل الوجه الثالث غير صحيح بإشكال يخضه كما مضى .

الجامع) دخيلاً في الغرض، فأحد جزئي الواجب وهو الإلتزام بالجامع يمكن للعبد امتثاله على كلا الشقين، أي سواء اختار الفعل أو الترك، ومع امتثاله لذلك الجزء يكون أمره بالنسبة للجزء الآخر دائراً بين المحذورين، فتجري البراءة عن الطرفين بناء على جريانها في موارد الدوران بين المحذورين، ولا يمنع وجوب الإلتزام عن إجراء الأصل بالنسبة للجزء الثاني (١)

وأما على الوجه الخامس - وهو كون وجوب الإلتزام حكماً شرعياً مستقلاً موضوعه الحكم الشرعي الأول. فأصل البراءة عن وجوبي الإلتزام طبعاً غير جارٍ للتعارض والتساقط، أما الأصل الجاري في جانب العمل فلا يشكّل وجوب الإلتزام مانعاً عن إجراءه لو لم يكن فيه محذور عمليّ بأن يؤدي إلى جواز المخالفة العملية القطعية، سواء فرضنا الأصل تنزيلياً بمعنى 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 لا ينفيان الأثر الشرعي المترتب على الحكم وهو وجوب الإلتزام حسب الفرض فلا منافاة بينه وبين الأصلين، وأما على الأول فلأن غاية ما يلزم سقوط إطلاق الأصلين بالنسبة لنفي هذا الأثر (وهو وجوب الإلتزام) لعلمنا الإجمالي بوجوب أحد الإلتزامين، ولكن لا وجه لسقوط الأصلين من رأس (٢).

(١) ولكن يمنع عن إجراء البراءة عن أصل الواجب الإرتباطي المركّب من الفعل والإلتزام أو الترك، لإمكانية المخالفة القطعية.

(٢) لو افترضنا الأصل في أحد الطرفين إلزامياً وفي الطرف الآخر نافياً للإلتزام مع العلم الإجمالي بمخالفة أحد الأصلين للواقع، كما لو علمنا إجمالاً إما بطهارة الإناء المستصحب النجاسة أو بنجاسة الإناء المستصحب الطهارة، ففني الأصل لوجوب الإلتزام في الطرف الثاني يعارض نفي الأصل لوجوب العمل والإلتزام في الطرف الأول. نعم

هذا تمام الكلام في وجوب الموافقة الإلزامية ومدى تأثيره على جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي بغض النظر عن إبتلاء هذا الوجوب بمزاحم له وهو حرمة التشريع (والمقصود من التشريع إسناد ما لم يعلم انه من الشارع اليه). والآن نريد ان نتكلم حول النسبة بين وجوب الإلتزام وحرمة التشريع. فنقول: لو اخترنا من الوجوه السابقة ما يتطلب وجوب الإلتزام بالجامع اذن لا يوجد أي تضاد بينه وبين حرمة التشريع، أما لو اخترنا منها ما يتطلب وجوب الإلتزام بالفرد المعلوم بالإجمال بحده الفردي، فحينئذ: تارة يفترض ان وجوب الإلتزام وحرمة التشريع حكمان عقليان، وأخرى يفترض انها حكمان شرعيان، وثالثة يفترض ان وجوب الإلتزام عقلي وحرمة التشريع شرعية، ورابعة يفترض العكس.

ففي الفرض الأول - لا بد من مراجعة العقل الذي هو الحاكم في تنظيم العلاقات بين العبد والمولى، كي يُرى ماذا يحكم في مثل مانحن فيه، من وجوب، أو تحريم، أو لا يحكم بشئ منها.

وفي الفرض الثاني - لا بد من مراجعة الدليلين الشرعيين المفترضين، كي يرى هل هناك مرجح لدليل حرمة التشريع وبالتالي يلغو وجوب الإلتزام في مانحن فيه نهائياً، أو هناك مرجح لدليل وجوب الإلتزام وبالتالي تلغو حرمة التشريع في الفرد المعلوم بالإجمال ولكن تبقى الحرمة في الفرد الآخر ويصبح المورد من موارد العلم الإجمالي بواجب وحرام مع الإشتباه فيما بينهما. أو أنه لا مرجح لأحدهما على الآخر، فيتساقتان في الفرد المعلوم بالإجمال، وتبقى حرمة التشريع في الفرد الآخر، ويصبح المورد من موارد العلم الإجمالي بالحرام.

وفي الفرض الثالث - لو كان حكم العقل بوجوب الإلتزام تعليقاً - أي كان معلقاً على عدم ترخيص الشارع في الخلاف - 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 الرابع - لو كانت حرمة التشريع عقلاً معلقة على عدم ترخيص الشارع فوجوب الإلتزام ترخيص ناف للحرمة في الفرد المعلوم بالإجمال، فتقف حرمة التشريع على الفرد الآخر، ويصبح المورد من موارد العلم الإجمالي بواجب وحرام مع الإشتباه فيما بينها (١). وقد تلخص من جميع ما ذكرناه الى هنا أنه يشترط في سقوط الأصول في أطراف العلم الإجمالي من ناحية الإلتزام القلبي ستة أمور: الأول - ثبوت مقتضى لوجوب الإلتزام بالأحكام الشرعية، بان يعترف بأحد الملاكات الخمسة مثلاً.

الثاني - عدم مانعية إستلزامه للتشريع عن ذلك.

الثالث - كون وجوب الإلتزام عقلياً لاشريعياً، اذ لو كان شرعياً لقلنا بجريان الأصول بالنسبة للحكم الشرعي المتعلق بالعمل دون هذا الحكم الشرعي المتعلق بالإلتزام، واذا كان هذا الحكم من آثار ذاك الحكم إلتزمنا بالتبعيض في آثار الأصل التنزيلى. (٢)

(١) أما لو كانت حرمة التشريع العقلية تنجيزية فوجوب الإلتزام يسقط في المقام، لأن الدليل النقلي لا يقاوم عند التعارض حكم العقل. ولأدري لماذا لم يوجد في المتن ذكر هذا الشق ولعله سقط متي عند تقرير البحث.

(٢) قد عرفت تعليقنا على ذلك حيث عرفت ان أحد الأصولين قد يسقط نهائياً عند ما يكون وجوب الإلتزام شرعياً.

الرابع - ان يكون حق الالتزام شقاً من شقي التنجز ووجوب الامتثال، اذ لو كان في الرتبة المتأخرة عنه فلامعنى لمانعيته عن جريان الاصول الذي هو مساوق لعدم التنجز في المرتبة السابقة، ولو كان حقاً مستقلاً عن حق الامتثال لم يعقل أيضاً مانعته عن جريان الأصول لأن الأصول إنما تنفي حق الإمتثال ولا علاقة لها بحق آخر مستقل عنه.

الخامس - أن يكون العلم الإجمالي متعلقاً بتمام الواقع لا بمقدار الجامع فقط، وإلا لالتزمنا بالجامع ولم يكن الترخيص في ترك الالتزام بالفردين ترخيصاً في ترك الالتزام بالجامع (١).

السادس - أن لا يكون 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 الالتزام عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي.

→ أما لماذا لم يذكر هنا - رحمه الله - سقوط الأصول على تقدير كون وجوب الالتزام من سنخ وجوب قصد القرية أي وجوباً شرطياً؟ فلعله لأجل أنه بناء على هذا الوجه يرجع الأمر في الحقيقة إلى محذور المخالفة العملية لا الإلزامية.

(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 الأول - ما يظهر من كلام الشيخ الأعظم (رحمه الله) من أن الأصول إذا كانت موضوعية فهي حاكمة (١) على وجوب الالتزام، لأنها ترفع موضوع الحكم الذي يجب أن يلتزم به. وإذا كانت حكمية وكان وجوب الالتزام حكماً شرعياً (٢) مترتباً على تلك الأحكام التي نفتها الأصول، فايضاً تكون الأصول حاكمة على وجوب الالتزام، لأنها نفت موضوعه وهو الحكم الذي يجب الالتزام به، نعم إذا كانت الشبهة حكمية وكان وجوب الالتزام حكماً عقلياً أصبح وجوب الالتزام مانعاً عن جريان الأصول، ولا يمكن تقديم الأصول عليه.

(١) كلمة الحكومة غير واردة هنا في الرسائل، ولعل المقصود هو الجامع بين الحكومة والورود.

(٢) الموجود فيما عندي من نسخة الرسائل هو دعوى تقديم الأصول على وجوب الالتزام في الشبهات الحكمية أيضاً برفع موضوعه، من دون تفصيل بين كون وجوب الالتزام شرعياً أو عقلياً.

بالحكومة، فالأصول لا تحكم على وجوب الإلتزام لامباشرة برفع موضوعه (وهو الحكم الذي يجب الإلتزام به) لأن الحكومة إنما 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 شرعياً 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، ولا مورد للحكم الظاهري بهذا اللحاظ. وان فرضناه وجوباً عقلياً فإن كان معلقاً على عدم ترخيص الشارع فالأصول تنفيه بالورود بلافق بين الشبهات الحكيمة والموضوعية، وإن كان تنجيزياً فلا يمكن رفع هذا الحكم العقلي التنجيزي بالأصول، لا ابتداءً ولا برفع موضوعه وهو الحكم 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 لا بالمعنى الشامل للورود، واما الورود فمعتول اذا كان حكم العقل تعليقاً أي معلقاً على عدم الترخيص.

(٢) وحتى لو كان موضوعياً لا تعقل الحكومة بالمعنى الخاص على حكم عقلي برفع موضوعه، نعم تعقل الحكومة بالمعنى الشامل للورود فيما لو فرض الرفع حكماً واقعياً لا ظاهرياً، وافرص حكم العقل بوجوب الإلتزام تعليقاً.

(٣) أما لو كانت واقعية فلامعنى أيضاً للحكومة بمعناها الخاص على الحكم العقلي بتقليصه عن طريق نفي موضوعه تعبداً، ولا فرق في عدم معقولية الحكومة بالمعنى 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 -رحمه الله- يشير الى ما ذكرناه في نفي حكومة الأصول على وجوب الإلتزام بما ذكره في آخر عبارته من قوله: (ولكن التحقيق أنه لو ثبت هذا التكليف أعني

تُعبداً. نعم لو كان نفي موضوع الحكم الشرعي تبعداً واقعياً لا ظاهرياً أنتج ذلك بالحكومة نفي الحكم الشرعي واقعاً، و يكون هذا وارداً على حكم العقل بوجوب الإلتزام بالحكم الشرعي برفع موضوعه تكويناً.

وعلى أي حال فلا إشكال في أن حكم العقل بوجوب الإلتزام لو كان تنجيزياً لم يعقل رفعه بالأصول، لأنه خلف تنجيزيته ولو كان تعليقياً أرتفع بالأصول.

ولعل هذا هو مقصود صاحب الكفاية -رحمه الله- فيما جاء في نسخة (حقائق الأصول) من قوله بعد بيان عدم المانع عن جريان الأصول من قبل لزوم الإلتزام: «كما لا يدفع 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 لا محذور فيه بل ولا في الإلتزام بحكم آخر».

إلا أن نسخة المشكيني تشير الى بيان مسألة عدم رافعية الأصول لوجوب الإلتزام لو كان تنجيزياً في صياغة الدور، حيث جاءت العبارة كما يلي:

«كما لا يدفع بها محذور عدم الإلتزام به بل الإلتزام بخلافه لوقيل بالمحذور فيه حينئذ 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 ماضى.

وهناك نسخة ثالثة بناء على ما ذكره المشكيني -قدس سره- في تعليقه حذفت فيها تمام العبارة، وذكر المشكيني -رحمه الله- 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 لا باس به، فإن جريان الأصول متوقف على عدم حكم العقل تنجيزياً بوجوب الإلتزام، فلو كان هو في 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 لاحالة بجريان الأصول بلالزوم دور في المقام.

وجوب الأخذ بحكم الله والالتزام مع قطع النظر عن العمل، لم تجر الأصول لكونها موجبة للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي أعني وجوب الالتزام بحكم الله، وهو غير جائز حتى في الشبهة الموضوعية كما سيجئ فيخرج عن المخالفة العملية).

الوجه الثاني - ما جاء في (الدراسات) من أنه لا يجب الالتزام بالحكم بعنوانه التفصيلي حتى يمنع ذلك عن جريان الأصول في الأطراف، بل يكفي الالتزام به بعنوانه الإجمالي.

وهذا الجواب غير صحيح، سواء قربنا المانعة بفرضية أن جريان الأصول ينافي وجوب الالتزام، أو قربناها بفرضية أن إجراء الأصول يجعل الالتزام بالحكم المعلوم غير ممكن.

أما على التقريب الأول فأجنبية الجواب الذي ذكره عما نحن فيه في غاية الوضوح، فإن من يرى مانعية وجوب الالتزام عن جريان الأصول بهذا التقريب يرى أن جريان الأصول في تمام الأطراف والترخيص فيها جميعاً يوجب الترخيص في ترك الإمتثال الجنائي للحكم المعلوم ثبوته في أحد الأطراف، ومن المعلوم أنه لافرق في ذلك بين فرض كون الإمتثال الجنائي عبارة عن الالتزام بالحكم بعنوانه التفصيلي وفرض كونه عبارة عن الالتزام بالحكم بعنوانه الإجمالي. (١) ولعل نظر السيد الخوئي في الجواب إلى التقريب الثاني من تقريبي المانعية، لا التقريب الأول الذي تكون أجنبية الجواب عنه في غاية الوضوح.

وأما على التقريب الثاني فالصحيح أيضاً أن الجواب المذكور في غير

(١) لو قصد بالالتزام بالحكم بعنوانه الإجمالي الالتزام بالجامع وقيل إن الأصول في الأطراف إنما تنفي وجوب الالتزام بخصوصية الأفراد فالإشكال غير وارد.

محلّه، 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 لا يفرق فيه بين فرض الإلتزام بالعنوان التفصيلي والإلتزام بالعنوان الإجمالي، فإن الإلتزام بشئ سواء كان بعنوانه التفصيلي أو الاجمالي مع الإلتزام بما يضاده إلتزاماً بالمتضادين المفروض إستحالة.

الوجه الثالث - ما ذكره المحقق الخراساني (رحمه الله) وإليك نص

عبارة:

«ثم لا يذهب عليك أنه على تقدير لزوم الموافقة للإلتزامية لو كان المكلف متمكناً منها تجب ولو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملاً ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضاً لإمتناعها، كما إذا علم إجمالاً بوجوب شئ أو حرمة، للتمكن من الإلتزام بما هو الثابت واقعاً والإنقياد له والإعتقاد به بما هو الواقع والثابت وإن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة، وإن ابين إلا عن لزوم الإلتزام به بخصوص عنوانه لما كانت موافقته القطعية الإلتزامية حينئذٍ ممكنة، ولما وجب عليه الإلتزام بواحد قطعاً، فإن محذور الإلتزام بضد التكليف عقلاً ليس بأقل من محذور عدم الإلتزام به بداهة، مع ضرورة أن التكليف لوقيل بإقتضائه للإلتزام لم يكذب يقتضي إلا الإلتزام بنفسه عيناً، لا الإلتزام به أو بضده تخييراً. ومن هنا إنقذح أنه لا يكون من قبل لزوم الإلتزام مانع عن إجراء الأصول الحكيمة أو الموضوعية في أطراف العلم لو كانت جارية مع قطع النظر عنه».

(١) أو اعتقاد أن الأصل يوجب علينا ظاهراً الإلتزام بواقعية الحكم التنافي للمعلوم بالإجمال، كما يتجه ذلك على بعض الشقوق وقد مضى.

وظاهر العبارة ان كلمة «من هنا» في آخر عبارته اشارة إلى كل مامضى، إذن فمقصوده -رحمه الله- هو الجواب عن مشكلة مانعية وجوب الالتزام عن جريان الأصول:

أولاً: بأن الالتزام الواجب إنما هو الالتزام بالواقع على إجماله لا الالتزام به بعنوانه التفصيلي، والالتزام بالواقع على إجماله لا ينافي جريان الأصول.

وثانياً: بانه لو تنزلنا وأفترضنا كون الواجب هو الالتزام بالواقع بعنوانه التفصيلي: «لما كانت موافقته القطعية الإلزامية حينئذٍ ممكنة ولما وجب عليه الالتزام...» الخ.

إلا أن المحقق الأصفهاني (رحمه الله) فسّر العبارة بتفسير غريب، وهو: أنه مع الاعتراف بأن الواجب هو الالتزام بالواقع على إجماله يصبح وجوب الالتزام مانعاً عن جريان الأصول، لأن وجوب الالتزام ثابت حتى في حالة دوران الأمرين المحذورين، فيمنع عن جريان الأصول رغم عدم محذور عملي لعدم إمكانية الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية، أما إذا افترضنا أن الواجب هو الالتزام بالواقع بعنوانه التفصيلي إذن لا يشكّل هذا محذوراً عن جريان الأصول في موارد دوران الأمرين المحذورين، إذ على هذا الفرض «ما كانت موافقته القطعية الإلزامية حينئذٍ ممكنة...» إلى آخر عبارة الكفاية.

وعلى أي حال، فلو كان مقصود صاحب الكفاية هو الذي نحن فهمناه من عبارته من افتراض عدم وجوب الالتزام بالعنوان التفصيلي وكفاية الالتزام بالواقع على إجماله جواباً مستقلاً عن مانعية وجوب الالتزام عن إجراء الأصول، فهذا هو عين الجواب الذي نقلناه عن الدراسات وقد عرفت تعليقنا عليه.

أما الذي نريد بحثه هنا فهو جوابه على تقدير وجوب الالتزام بالواقع

بعنوانه التفصيلي.

وظاهر عبارته (رحمه الله) أنه على هذا التقدير له جوابان. إلا أن الذي يقتضيه الفن هو أن يكونا شقين لجواب واحد على فرضين مختلفين، بأن يقال:

تارة يفترض أن التكليف يتطلب الإلتزام به بعينه ولكننا ننزل من الموافقة القطعية إلى الموافقة الاحتمالية بالإلتزام بأحد الطرفين لعدم القدرة على الموافقة القطعية باعتبار استحالة الإلتزام بالضدين، وأخرى يفترض أن التكليف ابتداءً لا يتطلب عدا الإلتزام به أو بضده تخييراً. فان فرض الأول قلنا: إن الإلتزام بأحدهما وإن كان موافقة إلتزامية إحتتمالية لكنه في نفس الوقت يحتمل أن يكون إلتزاماً بضد التكليف، وليس محذور الإلتزام بضد التكليف عقلاً باقل من محذور عدم الإلتزام بالتكليف.

وإن فرض الثاني قلنا: إن إشكال حرمة الإلتزام بضد التكليف وإن لم يكن وارداً، لأن المفروض أن التكليف هو الذي يتطلب منا تخييراً الإلتزام به أو بضده، إلا أن هذا الفرض في نفسه ضروري البطلان، بداهة أن التكليف لو كان يقتضي الإلتزام فإنما يقتضي الإلتزام به عيناً لا الإلتزام به أو بضده تخييراً.

ويرد عليه: أن فرضية عدم كون محذور الإلتزام بضد التكليف عقلاً أقل من محذور عدم الإلتزام بالتكليف لا تكفي لاسقاط وجوب الإلتزام في المقام، نعم يمكن اسقاطه لو فرض كون محذور الإلتزام بضد التكليف أقوى، أما مع التساوي فسترجع كفة وجوب الإلتزام بالتكليف على كفة قبح الإلتزام بضد التكليف، لأن في ترك الإلتزام بشئ من الحكمين مخالفة قطعية لوجوب الإلتزام، وفي الإلتزام بأحدهما مخالفة إحتتمالية لقبح الإلتزام بضد التكليف، والمخالفة الإحتتمالية

أهون من المخالفة القطعية.

توضيح ذلك (١) أننا تارة نتكلم على مبنى' عليه العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية وتعلقه بالواقع، واخرى' على مبنى' إقتضائه وتعلقه بالجامع. أما على الثاني فلا تزاحم بين الحقين أصلاً، لتمكنه من الموافقة القطعية لكليهما، بأن يلتزم بالجامع ولا يلتزم بخصوصية أحد الفردين، فالذي ينبغي فرضه في المقام هو المبنى' الأول الذي هو مبنى' المحقق الخراساني (رحمه الله). وعليه نقول: إن هناك حقين عقليين للمولى قد تزاحما:

(١) هذا التوضيح في الحقيقة جواب على إشكال قد يورد في المقام، وهو أن المخالفة القطعية لوجوب الالتزام بالواجب تؤام مع الموافقة القطعية لحرمة الالتزام بضد الواجب، والمخالفة والموافقة الإحتتمالية لأحدهما تؤام للمخالفة والموافقة الإحتتمالية للآخر، فالكفتان متعادلتان.

ويمكن الجواب على ذلك بوجهين:

الأول - ما قد يقال في موارد إشتباه عمل واجب بعمل آخر محرم، من انه يجب التنزل من الموافقة القطعية لأحدهما التؤام للمخالفة القطعية للآخر إلى الموافقة الإحتتمالية لكل منهما، فإذا كان الأمر كذلك في موارد إشتباه الواجب بالحرام فكذلك الحال في المقام. إلا أن هذا غير تام في المقام لأمرين:

أولاً: أن هذا الرأي مبني 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 الإحتتمالية لكلا الطرفين المساواة للإتيان بكلا الجامعين على كفة الموافقة القطعية لأحدهما والمخالفة القطعية للآخر. بينما في المقام نتكلم على مبنى' 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 فجرد احتماله بتنجزه بحده الواقعي.

الثاني - ما جاء في المتن بتعبير (توضيح ذلك ...) إلى آخره.

الحق الأول - هو حق الإلتزام بحكم المولى، وبعد فرض عدم إمكان الموافقة القطعية بالإلتزام بالضدين وفرض بقاء هذا الحق وعدم سقوطه رغم عدم إمكان الإلتزام بالضدين، لا بد من إفتراض تبدل محور الحق وتنزله من الإلتزام بالحكم بنحو الموافقة القطعية الى الإلتزام به بنحو الموافقة الإحتمالية، وذلك بغض النظر عن الحق الثاني المزاحم لهذا الحق وبمجرد نكته عدم إمكانية الموافقة القطعية وبقاء الحق في نفس الوقت.

الحق الثاني - هو حق ترك الإلتزام بضد التكليف، وهذا الحق بغض النظر عن مزاحمه وهو الحق 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 - حق الإلتزام بأحد الحكمين.

٢ - حق ترك الإلتزام بالوجوب.

٣ - حق ترك الإلتزام بالحرمة.

وباعتبار وجود التناقض بين متعلقي الحقيين 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 احدا الحقين الآخرين، ويتحول الحقان الأخيران الى حق ترك الالتزام باحدهما تخييراً. قلت: مركز حق عدم الالتزام بضد الحكم إنما هو ابتداءً عبارة عن أصل الحكم الواقعي المعلوم، ويجب ملاحظة حاله عند التزاحم مع حق الالتزام بالتكليف، فلو تقدم عليه وصلت النوبة إلى تحقق حقين بعدد الموافقتين الإحتماليتين له، بناء على كون القبح في الحقيقة للجامع بين التجري والمعصية، ولتقدم حق الالتزام عليه كما عرفت لم تصل النوبة إلى ذلك (١) هذا.

(١) وينبغي أيضاً بيان أن مصب حق وجوب الالتزام بالتكليف أيضاً كان من أول الأمر هو ذات التكليف المعلوم، ولكن بما أن هذا الحق لوبيق محوره عبارة عن ذات التكليف لوجبت موافقته القطعية بالالتزام بكل واحد من الحكمين، لأن مفهوم الحق مستبطن لمفهوم التنجز واحتمال المنجز منجز لاعمالة، والإحتمال قائم في كلا الطرفين، بينا المفروض عدم إمكانية الموافقة القطعية. فالمفروض أن محوره قد تبدل من الواقع المعلوم الى أحد محتملي الواقعية على سبيل التخيير، لأن مصب الحق ابتداءً كان عبارة عن كلا محتملي الواقعية وسقط أحدهما بالعجز، كي يقال: إنه اذن في مقابل ذلك يكون حق ترك الالتزام بضد التكليف أيضاً ابتداءً عبارة عن حق ترك الالتزام بهذا وحق ترك الالتزام بذاك، فرجعنا إلى فرضية الحقوق الثلاثة.

ثم إنني أعتقد أن هذا الإشكال على ما أعمل فيه من دقة وتحقيق غير واضح الورد على صاحب الكفاية، فإنه لم يفترض التساوي بين حق ترك الالتزام بضد التكليف وحق الالتزام بنحو الموافقة الإحتمالية بالتكليف، وإنما افترض التساوي بين حق الالتزام بضد التكليف وحق الالتزام بذات التكليف، ومن حقه أن يدعي أن حق الالتزام بذات التكليف حينما يتحول (على أساس العجز عن الموافقة القطعية الإلزامية) إلى حق الالتزام بنحو الموافقة الإحتمالية، سيكون الحق المتحول اليه اخف من الحق الأصلي وأنزل درجة بقدر ما يوجد من مستوى الفرق بين درجة الموافقة القطعية والموافقة الإحتمالية.

وكأن منشأ اشتباه المحقق الخراساني - رحمه الله - 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 أي حال فالذي يهون الخطب أن عنوان الحرام ليس هو الذي ذكره (قدس سرّة) في كلامه من الإلتزام بضد التكليف، بل الذي دل على حرمة العقل والنقل هو التشريع الذي يكفي في تحقّقه بالإسناد والإلتزام بمجرد الشك في كون هذا من الشارع.

ثم إن ما أفاده - رحمه الله - 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 ما يعلم بإستحالة كالضدين، والضدية بين الشئين لا تسري إلى الإلتزامين.

بحث القطع

الدَّليل العقلي

- ١- التقصور في عالم الجعل .
- ٢- التقصور في عالم الكشف .
 - العقل النظري
 - العقل العملي
 - قاعدة التلازم
- ٣- التقصور في عالم المحجة .

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، إلا 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 ادعى السنة حجية الظنون العقلية في الإستنباط، ومنع الإمامية عن ذلك، ولعدم التمييز بين النزاعين أتهم بعض الأخباريين الأصوليين بإتباعهم الظنون العقلية في استنباط الأحكام.

والواقع أن الشيعة باجمعهم انكروا حجية هذه الظنون تبعاً لأئمتهم

الذين كثر عنهم الردع عن ذلك، كقولهم: دين الله لا يصاب بالعقول، كما أنه يكفي في عدم حجيتها بغض النظر عن العمومات والإطلاقات الرادعة عن العمل بالظن مجرد أصالة عدم الحجية.

وبعد هذاتطور النزاع إلى نزاع آخر بين الشيعة انفسهم في مدى 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 قوى النفس المسماة بالقوة العقلية عند الفلاسفة، وإنما المقصود هو الإدراك المقرون بالجزم سواء كان حصيلة تلك المرتبة الخاصة أو حصيلة سائر المراتب والقوى الموجودة في النفس.

كما وينبغي الإشارة إلى أن المقصود هو الإدراك العقلي الذي هو في عرض الكتاب والسنة، فإن الكلام إنما هو في استنباط الحكم من العقل على حد استنباطه من الكتاب والسنة، وليس الكلام في الحكم العقلي الذي هو في المرتبة السابقة على الكتاب والسنة، والذي به يثبت وجود الكتاب والسنة وأحجيتها، ولا في الحكم العقلي في المرتبة المتأخرة عن حكم الشرع، كحكمه بحسن الإطاعة وقبح المعصية، فكل هذا خارج عن محل النزاع. نعم لو أريد إثبات وجوب الإطاعة وحرمة المعصية شرعاً عن طريق حكم العقل بحسن الإطاعة وقبح المعصية بناءً على قاعدة الملازمة فهذا داخل في محل النزاع.

والخلاصة: أن الأخباريين يدعون أن العقل ليس دليلاً على الأحكام الشرعية في قبال الكتاب والسنة.

المقدمة الثانية- في أقسام أو طرق استنباط الحكم الشرعي من

العقل:

فقد يقسم العقل إلى النظري والعملي، ويقال في الفرق بينهما: أن

العقل النظري عبارة عما يدرك ما هو واقع في نفسه كالوجوب والامكان، والعقل العملي عبارة عما يدرك ما ينبغي أن يقع. أو يقال: أن الأول عبارة عما يدرك ما ينبغي أن يعلم، والثاني عبارة عما يدرك ما ينبغي أن يعمل.

والأولى أن يقال: أن الأول عبارة عما يدرك الواقع بنحو ليس له إقتضاء التأثير مباشرة في مقام العمل ولو أثر في ذلك بالواسطة، كادراك العقل لوجود الله الذي يؤثر في مقام العمل بتوسط ادراك حق المولوية له سبحانه، والثاني عبارة عما يدرك ما يقتضي ادراكه التأثير المباشر في العمل، وهو ادراك الحسن والقبح.

والحكم الشرعي تارة يستنبط من العقل النظري بلا دخل للعقل العملي في ذلك، واخرى يكون للعقل العملي دخل فيه. اما القسم الأول - وهو الذي يستنبط بالعقل النظري بلا دخل للعقل العملي فيه، فله طريقتان:

الأول - تطبيق قوانين الإمكان والاستحالة على الحكم الشرعي، إذ هو أيضاً من الأمور الخاضعة لتلك القوانين، وهذا يفيد ابتداءً في مقام نفي حكم شرعي محتمل، كأن تنفى ملكية الوراث لمال المورث بالإشاعة بمعنى التبعض 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 معنيها وهو التبعض في المملوك غير معقولة، سواء فرض المملوك لكل فرد من افراد الوارث جزءاً معيناً، او جزءاً مردداً، أو كلياً في المعين، اما الأول فلاستحالة الترجيح بلامرجح بعد أن فرضنا نسبة سببية الموت لملكية الوارث إلى تمام الأجزاء على حد سواء، واما الثاني فلاستحالة التردد في الواقع

أذا الوجود الواقعي مساوق للتشخيص، وأما الثالث فلاستلزامه بقاء ذات العين بلامالك وهو خلاف الضرورة الفقهية. إذن فالمعنى الأول للإشاعة منفي في المقام.

هذا هو كيفية 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 الإشاعة بهذا المعنى^١ إلى دليل شرعي دلّ على سببية موت المورث للملكية الوارث، ويستنبط من ذلك ثبوت الإشاعة بمعناها الآخر (١).

وخلاصة الكلام أن إستنباط الحكم عن طريق تطبيق قوانين باب الإمكان والاستحالة إنما يفيد بلاواسطة في جانب النفي فقط، وإذا ضم إلى دليل شرعي دلّ على الجامع بين الممكن والمحال أفاد تعيين الممكن. الثاني - تطبيق قوانين العلية على الحكم الشرعي بالمستوى الذي يمكن تطبيقه على الأفعال الاختيارية، وذلك يكون في ثلاثة أبواب:

١ - ما يناسب أن يسمى باب (المستقلات العقلية) وهو ما إذا كان الحكم الشرعي معلولاً لشيء وقد أدرك العقل العلية والعلة، أو كان الحكم الشرعي علة لشيء وقد أدرك العقل العلية والمعلول: أما الأول - فكما لو أدرك العقل المصلحة التامة في امر (أي مصلحة لا معارض لها) وأدرك علية ذلك للحكم، بقانون تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد.

وأما الثاني - فكما هو الحال في السيرة العقلانية 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 بمرائي 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 إنشاء الله تعالى.

٢- باب الملازمات العقلية كباب وجوب مقدمة الواجب. وفي هذا الباب يدرك العقل العلية فقط ويضمّ ذلك إلى الدليل الشرعي الدال على وجود العلة، فثلاً العقل يدرك علية وجوب الشيء لوجوب مقدمته، والشرع يدلنا على وجوب ذلك الشيء، فيثبت وجوب مقدمته.

٣- باب قياس الأولوية والمساواة. والعية هنا تؤخذ من الشرع وتضم إلى ادراك العقل لوجود العلة في المقيس، فيقال مثلاً: أن الخرازة التي أصبحت علة للتحريم في (الأف) في الآية الكريمة موجودة في أي شتم أو ضرب فيحرم الشتم والضرب.

وأما القسم الثاني - وهو الذي يستنبط بالعقل العملي فهو المصطلح عليه بباب المستقلات العقلية. والعقل العملي وحده لا يمكن أن يدرك الحكم الشرعي بل يجب تنميته 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 - وهي قاعدة مستفادة من العقل النظري - فنستنتج من ذلك حرمة ضرب اليتيم شرعاً.

وأما الثاني، فكما إذا حكم العقل العملي بقبح ترخيص المولى في المعصية، فيستفاد من ذلك - بضميمة مادّة عليه العقل النظري من استحالة صدور القبيح من الحكيم - نفي ترخيص المولى فيها.

وبعد الإنهاء من هاتين المقدمتين نشرع في أصل البحث فنقول:
إن دعوى إنسداد باب العلم بالإحكام الشرعية عن طريق العقل

يمكن ان تكون ناظرة إلى إحدى مراحل ثلاث:

- ١ - دعوى قصور الحكم في مرحلة الجعل فلا يشمل الجعل فرض العلم بالحكم عن طريق العقل.
 - ٢ - دعوى قصور الأدلة العقلية بحسب عالم الاستكشاف.
 - ٣ - دعوى القصور في عالم الحجية.
- إذن فيقع الكلام في ثلاث مراحل:

القصور في عالم الجعل

المرحلة الأولى: مرحلة الجعل، وقد حمل المحقق النائي (رحمه الله) كلام الأخباريين على دعوى القصور في هذه المرحلة، بمعنى أن كشف الحكم الشرعي عن طريق العقل وإن كان ممكناً ولا يمكن سلب حجتيه 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 هو غير ممكن.

أقول: قدمضى متاً بيان إمكانية جعل العلم عن طريق ما - كالعلم عن طريق العقل - مانعاً بلا حاجة إلى متمم الجعل، بل وكذلك يمكن جعل العلم عن طريق الشرع مثلاً شرطاً بمعنى أخذ العلم بالجعل شرطاً للمجموع بلا حاجة 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، أولاً؟.

والجواب: إن هذا غير ممكن، إذ لو تم لدى هذا الشخص الكشف

فهذا يعني أنه مثلاً اعتقد الحصول على العلة 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 لا يستطيع أن يصدق بذلك، إذ هو مساوق عنده لإنفكاك المعلول عن علته التامة.

ولولم يتم لديه الكشف، لعدم إعتقاده بالعلية التامة مثلاً، فبإمكانه لتصديق بمانعية العلم العقلي عن الحكم، بأن يكون ما أدركه مقتضياً للحكم فحسب قابلاً لإقترانه بهذا المانع، ولكن يكفي عندئذ لعدم حجية دليله العقلي عدم تمامية الكشف، وإضافة عدم الحجية إلى تقييد الحكم بغير حالة العلم العقلي ليست الا إضافة تبرعية، وعليه فتوجيه كلام الأخباريين بهذا التفسير ليس حملاً لكلامهم على أمر ممكن (١).

(١) اللهم الا ان يكون مقصود الأخباري إلفات نظر الأصولي إلى أن ما اكتشفه 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 الاستكشاف، وعمدة (١) ما يوجد في المقام لتزييف مرحلة الكشف هي القول بأننا نواجه كثيراً خطأ العقل في استنتاجاته، وهذا ما يسقطه عن الاعتبار، لا بمعنى سلب الحجية عنه الذي يرجع إلى بحث المرحلة الثالثة، بل بمعنى عدم إمكان الاعتماد على طريق يكثر فيه الخطأ.

وهذا الكلام هو من سنخ كلام الفلاسفة الشكاكين، لا من سنخ كلام الفلاسفة الماديين المنكرين للدالة العقلية، وإن وقع في كلماتهم مثل هذا الدليل مع زيادات وتفاصيل.

(١) قديكون مراد بعض الأخباريين مجرد إلفات نظر الأصولي إلى أنه لا ينبغي حصول الجزم بالأحكام الشرعية عن طريق العقل، لبعد مناشئها وهي الملاكات عن متناول العقل، وذلك بأمل أن يزول من الأصولي جزمه بالحكم حينما يلتفت إلى هذا الكلام.

فاذا كان هذا هو مقصود الأخباري ينبغي لفت نظره إلى الموارد التي قديكون الحكم فيها قريباً من متناول العقل، كما في الملازمات العقلية، مثل وجوب المقدمة أو تحريم ما قبحه العقل وتبذره ما حسنه 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 هو التجربة، وحتى أبده البديهيّات كقولنا: الكل اعظم من الجزء، والواحد نصف الإثنين، إنما يعرف عن طريق التجربة التي مضت في عصر حياة الإنسانية ككل، أو تجربة الفرد الموجود من الإنسان بنفسه. أما الفلاسفة الشكاكون فهم يشككون في أصل إدراك العقل سواء فرضناه مستمداً من التجربة أولاً.

وكلام الأخباريين في المقام يشبه هذا المدعى دون مدعى 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 إنقذاح حبّ الشيء في النفس وإرادته يستلزم إنقذاح حب مقدمته فيها وإرادتها.

هذا. ولايفترق الحال - في مدى صحة أوعدم صحة شبهة الأخباريين- بين القول بأن الأخطاء التي تقع في علوم البشرية ترجع الى زلة قوة واحدة في عملها وإستنتاجها، أو القول بأنها ترجع إلى الخلط بين القوى، بمعنى أن كلّ قوة من القوى لا تخطأ في عملها ولكن بما أن جميع تلك القوى تركزت في مصب واحد وهو النفس يقع الخطأ من ناحية ما يصدر من النفس من عملية التركيب وجعل المحمول المستنتج من إحدى القوى لموضوع مستنتج من قوة أخرى، فهذا الكلام سواء صح تماماً أو في الجملة أولم يصح أصلاً بأن افترضنا أن كل خطأ ينشأ من قوة واحدة لا من الخلط بين القوى، فهذا لا يؤثر في مانحن بصده من دعوى أن كثرة الأخطاء في الأدلة العقلية تمنع عن الإعتماد عليها.

وعلى أي حال، فالكلام في تحقيق حال هذه الشبهة ومدى صحتها

و بطلانها يقع في مقامين:

(الأول) في العقل النظري.

(والثاني) في العقل العملي.

العقل النظري:

أما المقام الأول - وهو الكلام في العقل النظري، فلا إشكال في كثرة الأخطاء الواقعة في العلوم المستنتجة من العقل النظري، والمذمومة للأخباريين حسب الفرض ثبوت القصور لذلك في عالم إستكشاف الحكم الشرعي منه، ويرد على ذلك:

أولاً - النقض بالأحكام العقلية الواقعة في الرتبة السابقة على الكتاب والسنة مما يثبت به أصل حجية الكتاب والسنة، كدليل نبوة الرسول (ص) التي لا بد من رجوع اثباتها إلى العقل النظري، أو ما ثبتت به نفس الكتاب والسنة، فإن ثبوت ذلك إما يكون بالتواتر أو بالآحاد مع ثبوت حجية خبر الآحاد بالتواتر أو ما في حكمه، وليس التواتر عدا اجتماع آحاد كثيرة على أمر واحد يحكم العقل النظري بأنه يستحيل - بحسب الواقع العملي - خطأها مثلاً مع ما لها من خصوصيات عديدة وغيرها، وكذا ما يحكم التواتر كالسيرة العقلانية لا بد من رجوع الإستدلال به إلى العقل النظري.

وثانياً - النقض باستنباط الأحكام من نفس الكتاب والسنة، فإنه كثيراً ما يحتاج إلى إعمال العقل النظري في مقام إيقاع النسبة بين الأدلة

المتعارضة، خصوصاً إذا كانت أزيد من إثنين، ونحو ذلك مما وقع الخطأ فيه كثيراً. على أنه لا حاجة إلى فرض كثرة الخطأ فيه بل تكفي كثرة الخطأ في سنخه، فإدما رأينا أخطاء كثيرة في الاستنباطات العقلية ولو في غير هذا المورد فالمفروض سلب الإعتماد مثلاً عن ذلك حتى في هذا المورد.

وأما الجواب الحلي عن الإشكال، فالمتعارف في ذلك هو القول 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 الاسترأبادي - ره - كان يهدف الجواب عن هذا الكلام حينما قال: إن علم المنطق إنما يعصم عن الخطأ في صورة الدليل، لكن تبقى المواد غير مضمونة الصحة.

وهذا الجواب مع إبقائه على هذا المستوى من البحث يدفعه: أن علم المنطق إشتراط في مواد الأقيسة أن تكون داخلة في القضايا الست البديهية، أو منتهية إليها بقياس سابق. ومع مراعاة هذا الشرط لا يتصور خطأ في النتيجة إلا بالنشوء من خطأ في بعض صور الأقيسة المتسلسلة، وقد افترضنا أن المنطق يعصمنا عن الخطأ في ذلك.

وتحقيق الحال في المقام: أن معنى اليقين يختلف بحسب المصطلح المنطقي عنه بحسب المصطلح الأصولي، ففهوم 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 الإشكال في حصول اليقين من الدليل العقلي هو الإشكال 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 اليقينيّين (١)، طبعاً لا بمعنى الخلاف في ضمان الحقانية لدى نفس المتيقن، إذ لا إشكال في أن المتيقن لا يحتمل حين يقينه خطأه، بل بمعنى 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 يضرنا شيئاً في المقام.

إنكار اليقين بمعناه الأصولي

وإن أريد الثاني وهو إنكار إمكان حصول اليقين بالمعنى الأصولي من الأدلة العقلية قلنا: إن اليقين بنفسه موجود من الموجودات يخضع لقوانين العلّية ولا يوجد بدون علة كباقي العللوات في العالم، وعلته تتركب من: المعلومات الضرورية الثابتة في النفس، ومقدار استعداد الشخص، وماله من الإحاطة بالمعلومات الثانوية، ومقدار الذكاء، وغير ذلك من خصوصيات روحية وجسمية، وأمور خارجة عن الروح والجسم. وشرائط حصول العلم تختلف باختلاف الأشخاص في مستوى 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. ولا يجب أن يكون مجرد كثرة الأخطاء في الأدلة العقلية مانعاً عن عليتها لحصول القطع، نظير أن الشيء الذي نفترضه علة لتقوية الأعصاب والعضلات مثلاً لا تمنعه عن عليته كثرة زلة الماشي وسقوطه على الأرض أوتيه في الطريق وعدم وصوله إلى مقصده.

ولو التفت الاخباري الى كل ما ذكرناه وقال: ان المدعى لنا هو ان عدم الالتفات إلى كثرة وقوع الخطأ في الأدلة العقلية هو بعد ذاته جزء العلة لحصول اليقين، ومع هذا الالتفات لا يحصل اليقين. قلنا له:

اولاً - إننا جربنا ذلك ورأينا حصول الجزم لنا بالوجدان رغم التفاتنا الى ذلك، فيعلم أن عدم الالتفات ليس جزء للعلة بشكل عام، والآن للزم وقوع الإنفكاك بين العلة والمعلول.

وثانياً - إن الالتفات إلى الأخطاء الكثيرة يحصل كثيراً في الفكر البشري حتى الأطفال، فلو فرض هذا مانعاً عن حصول الجزم واليقين انتفى الجزم واليقين بلا حاجة إلى أن يتعب المحدث الاسترابادي (رحمه الله) واضرا به انفسهم الزكية في مقام البحث مع الخصم بما لا يفيد الجزم واليقين لكونه بحشاعقلياً أيضاً، وكان الأولى أن يدعوا الأمور التكوينية تلعب دورها وتؤثر أثرها ويرتفع اليقين من البين.

وثالثاً - إن نفس دعوى الاخباري الجزم بنحو الموجبة الكلية بعدم إمكان حصول جزم من هذا القبيل مع الالتفات إلى كثرة الأخطاء.. آية بطلان هذه القضية الكلية، فإن نفس هذا الجزم هو خلاف هذه القاعدة المدعاة.

يبقى ان يدعي الاخباري الشك وعدم الجزم في نفسه، واحتمال كون هذا الالتفات مانعاً عن حصول الجزم عند الآخرين، ويقول: أني

لأقطع بحصول الجزم عند الآخرين (١)، فلو ادعى هذه الدعوى ومشينا معه الى آخر نقوضها وادعى في جميعها الشك.. لم يسعنا تكذيبه، لما مضى من ان اجزاء العلة لحصول الجزم تختلف من شخص لآخر، ولعل أحد أجزاء علة حصول الجزم بالنسبة لهذا الشخص هو عدم الالتفات إلى كثرة الأخطاء والمفروض إلتفاته إليها. لكننا نقطع أن هذا ليس جزء العلة بصورة كلية، لما نراه بالوجدان من تحقق المعلول في أنفسنا وهو الجزم 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 ادعى أحد كون ذلك شرطاً له كان جوابه نقضاً وحلاً شيئاً واحداً وهو ما جربناه خارجاً، بفرق ان هذه التجربة في مثل هذا المثال تهدينا إلى قضية عامة حاصلها عدم إشتراط كون النار تحت السقف في الإحراق مثلاً، إذ لا نحتمل الفرق بين نار ونار أوقرطاس وقرطاس أو كون الملقى في النار زيداً أو عمراً.. بينما فيما نحن فيه لا تهدينا 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، ولا يكون الأمر بالنسبة لشخص آخر كذلك، فهو بما له من خصوصيات فكرية وروحية ومزاجية وغيرها يكون مضطراً إلى حصول الجزم له من الأدلة العقلية، وقد يكون أحد أجزاء العلة لحصول

(١) أو أن يقول: ان هذا الإلتفات أصبح في نفسي مانعاً عن حصول الجزم، وألقت نظركم أيها الأصوليون إلى أن هذا يناسب المانعية عن حصول الجزم، برجاء أن يكون نفس هذا الإلتفات سبباً لإنسلاخ الجزم عنكم، كي أنقذكم بهذا الطريق عن إعنتاق قطوع يكثر فيها الأخطاء.

الجزم له بكثير من الأمور إعتقاده بكون ماله من مستوى الذكاء والخبرات والاطلاع على سائر الآراء واصلأ إلى درجة لو فرض وجودها في أي شخص واقتراها بالخصوصيات التي إقترنت بها في هذا الشخص لم تكثر أخطاؤه بل كانت أخطاؤه في غاية القلة بنحو لا موجب للتشويش من قبلها.

وخلاصة الكلام أننا لا نمنع أحداً يدعي لنفسه الشك وعدم الجزم، لكن ليس له أن يقول لنا - بعنوان الإشكال والأعتراض -: لماذا يحصل لكم الجزم بالأدلة العقلية رغم كثرة الأخطاء فيها؟! سنخ ما يقال 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 هو أننا خلقنا هكذا وتكونت فينا خصوصيات لا يكون معها الإلتفات إلى كثرة الأخطاء مانعاً تكويناً عن حصول الجزم. نعم لو كنا نعتقد الملازمة بين نفس مدلولات الأدلة لكان انكشاف خطأ بعضها موجباً لعدم علمنا بصحة باقي الأدلة، لكننا لا نحتمل ذلك وإنما نعتقد بالتلازم العلي بين نفس الدليل المقترن بشرائط خاصة وحصول العلم بمدلوله.

وقد ظهر بما ذكرناه ما في كلام الأصوليين حيث سلكوا غير هذا المسلك في رد شبهة الأخباريين.

هذا تمام الكلام في فرض كون مراد الأخباريين إنكار اليقين بمعناه الأصولي.

إنكار اليقين بمعناه المنطقي

أما إنكاره بمعناه المنطقي فقد مضى أنه خروج عما نحن فيه، ومع ذلك لا بأس ببحثه هنا على سبيل الإجمال.

فنقول: قد تعارف 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 ضمناً 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 لوروعيت تمنع عن خطأ من هذا القبيل، وإن كان ناشئاً من الخطأ في المادة فهذا لا بد 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 المواد الأولية الثابتة في صدر الصفحة، وهي البديهيات التي كانت مضمونة الصحة بالذات.

وتوجيه إشكال الأخباريين على ذلك يمكن أن يكون بأحد وجهين:

١ - أن يقال: أن نفس القانون المنطقي حكم عقلي يحتاج إلى عاصم له عن الخطأ، إذ ليس هو من الأحكام الأولية التي أدركها الإنسان منذ خلق، وإنما اخترعه أرسطو بعد مضي آلاف الدهور من عمر الإنسان.

٢- 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 لتطبيقه عن الخطأ، إذ لا يعقل وجوده في رتبة تطبيقه.

ولابد لنا من تعمق أكثر كي نعرف حقيقة الحال. ولتوضيح ماهو التحقيق نتكلم في جهتين: إحداهما في تحقيق الحال بالنسبة للقضايا البديهية. والثانية في تحقيق الحال بالنسبة للقضايا المكتسبة.

القضايا البديهية

أما الجهة الأولى - فقد مضى أن اليقينيات في نظر منطق ارسطو عبارة عن القضايا الست، إلا أن لنا كلاماً حول ضمان حقانية بعض تلك القضايا:

فنحن نؤمن بضمان حقانية (الأوليات) التي لا يحتاج الجزم بها إلى أكثر من تصور الطرفين، كقولنا: الكل أعظم من الجزء. و(الفطريات) أي القضايا التي قياساتها معها والتي يصدق عليها - ولوبنوع من المساحة - أنها أيضاً لا يحتاج الجزم بها إلى أكثر من تصور الطرفين كقولنا: الأربعة زوج. أما الحسيات فعلى قسمين:

أحدهما - الإحساس بالأمور المجردة النفسية كالعلم واللذة، وهذه لا تقل عن الأوليات فهي أيضاً مضمونة الصحة.

وثانيهما - الإحساس بالأمور الخارجية، وهذا تارة نتكلم عنه بلحاظ أفق الحس، فالمرئي - مثلاً - له وجود في أفق الرؤية، وهو عبارة عن نفس الإحساس المرئي، وهذا راجع إلى القسم الأول من الإحساس فحاله حاله. وأخرى نتكلم عنه بلحاظ أفق الخارج كإثبات وجود المرئي خارجاً، وهنا نفصل بين إثبات أصل الواقع الموضوعي المستقل

عنا وإثبات التفاصيل التي نحس بها من طول أو عرض أو شكل وهيئة وما إلى ذلك، أما الأول فهو أيضاً كالأوليات في كونه مدركاً بالبداهة، وإن كان يفترق عنها في احتياج ادراكه إلى مقدمات إعدادية لا يحتاج درك الأوليات إليها (١)، وأما الثاني فليس مضمون الحقائقية بالذات، ويقع فيه الخطأ كثيراً، كما أنه ليس مضمون الحقائقية بواسطة البرهان أيضاً وإنما يدرك بإدراك أغفله المنطقيون من الحساب، كما سيأتي إنشاء الله في الجهة الثانية

وأما التجريبيات، فكالحسيات في عدم ضمان الحقائقية لها بصورة عامة، بل قد تخطأ وقد تصيب، إذ لو جربنا مثلاً النار مرات عديدة فرأيناها محرقة فهذا وإن كان بالنسبة للإنسان المتعارف سبباً لحصول اليقين بالمعنى 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.

وما ذكرناه في التجربة يأتي في الحدس أيضاً، وهو المسمى 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، وأنه ليس مدركاً حتى بهذا القانون بناءً على احتمال نشوء هذه التحولات من حركة النفس الجوهرية، فسيكون إذن حال إثبات الواقع الموضوعي هو حال إثبات التفاصيل مدركاً بحساب الاحتمالات.

وقد عدل استاذنا الشهيد (رحمه الله) عن دعوى بداهة اصل الواقع الموضوعي في كتابه (الاسس المنطقية للاستقراء).

(٢) أو على إستحالة أكثرية الصدفة وقد قد ذلك في كتاب الاسس المنطقية للاستقراء فراجع.

من الشمس، فإنها كالتجربة بفرق أن المجرب يتدخل في مورد التجربة بإدخال تغييرات وتعديلات عليه بخلاف الملاحظ.

وأما المتواترات فأيضاً ليست من اليقينيات، فإن التواتر قائم على أساس الحسّ وقد عرفت حال الحسّ. مضافاً إلى أننا نطالب القائل بيقينية المتواترات بتفسير المتواترات وبيان العنصر الذي أوجب ضمان الحقانية، فإن فسره 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 المدعين تواترها، وإن فسرها بتكاثرها إلى حد 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 ترى لا يرجع إلى محصل (١).

وأما الجهة الثانية - فقد أفاد علماء المنطق: أن ما لا يكون بديهياً ومضمون الصحة ذاتاً يجب أن يكتسب من البديهيّات بالحجة وهي على ثلاثة أقسام: القياس، والاستقراء، والتمثيل. والأخيران غير مرضيين عندهم ما لم يرجعا إلى الأول وهو القياس، 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، فيدعى أن هذا يستلزم استحالة الخطأ، وإن جاء في تعبيراتهم: أن التواتر هو درجة من الكثرة يستحيل معها التواطؤ على الكذب، فلا يبعد أن يكون هذا عنواناً مشيراً إلى كثرة كاثرة لا شرطاً للمحمول، فالأولى في إثبات عدم ضمان حقانية المتواترات هو الرجوع إلى البراهين الواردة في كتاب الاسس المنطقية لإبطال قانون استحالة كون الصدقة أكثرية.

(٢) كما أن الإستثنائي يمكن إرجاعه إلى الإقتراني.

ترجع إلى الشكل الأول وهو ذو حدود ثلاثة: (الأصغر) وهو موضوع النتيجة والصغرى. و(الأوسط) وهو الحد المشترك بين المقدمتين غير الموجود في النتيجة. و(الأكبر) وهو محمول النتيجة والكبرى. ويكون الأوسط همزة وصل بين الأصغر والأكبر وموجباً لإثتلافهما 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 شيء منطبق على شيء ثالث يكون منطبقاً على ذلك الشيء الثالث.

وهذا تحصلت لدينا خريطة المعلومات المضمونة الصحة، ففي أول الخريطة البديهيات، وتجعل تحتها ما يكون أخص منها بدرجة، وهي أكثر عدداً مما في السطر الأول لا محالة. ثم ما يكون أخص من الدرجة الثانية، وهي أكثر عدداً منها، وهكذا إلى أن نصل إلى الجزئيات الصرفة، ويتشكل من كل ثلاثة أمور مترتبة في هذه الخريطة قياس من الشكل الأول، ويجب أن يكون درك إنطباق كل واحد من هذه الأمور على ما يتلوها بلا فصل بديهيلاً لا إكتسابياً، وإلا للزم وجود الفصل بينهما، لأن الإكتساب يكون بالقياس وهو بحاجة إلى الأوسط، وإذا كان انطباق كل واحد من هذه الأمور على تاليه بديهيلاً كان تمام ما ثبت في هذه الخريطة مضمون الحقانية.

وهذا البيان ظهرت صحة القول بأن منطق أرسطو لا يزيد شيئاً على المعارف البشرية ولا يثمر معرفة جديدة، على أن يكون المراد بهذا الكلام أنه كلما عرف تفصيلاً بالإستنتاج من القياس كان كامناً في الكبرى، فنطق 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. وبالرغم من ذلك نرى الأخطاء الكثيرة في الفكر البشري التي يضحّ منها العالم، فلا بد من التفتيش عن نكته ذلك، فنقول: لا يعقل سبب لهذه الأخطاء إلا أحد أمور ثلاثة:

الأول. مامضى من دعوى أن نفس قانون المنطق من نتاج الفكر البشري بعد ربح من الزمن، وليس بديهاً ومعصوماً بذاته كي يكون عاصماً.

ويرد عليه: ما عرفته من بداهة إنتاج الشكل الأول بحكم العقل البديهي المدرك لقاعدة أن (المنطبق على شيء منطبق على ثالث منطبق على ذاك الثالث) وعدم الالتفات البشر بالتفصيل ربحاً من الزمن إلى الشكل الثالث مثلاً لا يعني عدم بداهته، لثبوت الالتفات الإجمالي لكل أحد إليه، على أن عدم التصديق الناشئ من عدم الالتفات لا ينافي البداهة، فإن التصديق بالبداهيات أيضاً متوقف على التصور بلا إشكال.

وخلاصة الكلام: إن قوانين المنطق منها ما هو بديهي ومضمون الصحة بنفسه فلا يحتمل فيه الخطأ، ومنها ما هو نظري مكتسب من الأول فهو مضمون الصحة ببركة الأول إلا من ناحية احتمال نشوء الخطأ في التطبيق، وهذا رجوع إلى الأمر الثاني.

الثاني. مامضى أيضاً من دعوى أن قانون المنطق وإن كان صحيحاً ولكنه لا يعقل كونه عاصماً عن الخطأ في تطبيقه، فيقع الاشتباه في ذلك. وهذا صحيح لا إشكال فيه إلا أنه لا يفيد الأخباريين بنحو الإطلاق.

توضيح ذلك: إن الخطأ في تطبيق قانون المنطق يرجع في الحقيقة إلى أحد أمرين:

١ - الغفلة والذهول عن نفس شرايط الانتاج من كلية الكبرى وإيجاب الصغرى وفعليتها، أو عن مراعاتها رغم بدايتها، إذ قد يغفل الإنسان أحياناً عن إمريديهي. وهذا نادر جداً لمن له ادنى ممارسة في الاستدلالات، فلا يؤثر بشكل ملحوظ في المواد البعيدة عن البديهيات فضلاً عن القريبة منها.

٢ - عدم الالتفات إلى الحدود الثلاثة والغفلة عن مقدار شمولها وغير ذلك من خصوصياتها، فإن معنى بدهية القضية ليس هو وضوح حدودها وعدم الخطأ في ذلك حتى مع عدم الالتفات، وإنما معناها هو الوضوح وعدم الخطأ في حدود البدهية عند الالتفات.

وهذا القسم من الخطأ كثير في المواد البعيدة عن البديهيات كعلم الأصول، وكلما اقتربت المادة إليها قلّ فيها هذا الخطأ، والسري في ذلك أن الخطأ في المادة السابقة يؤثر في اللاحقة دون العكس، ولأجل ما ذكرناه لا ترى الاشتباه في المنطق والحساب والهندسة وسائر الرياضيات إلا في غاية الندرة، فذلك ناشئ من قرها من البديهيات، إضافة إلى خلوها عما سيأتي من السبب الثالث من اسباب الاشتباه.

وقد إتضح بهذا أن دعوى سقوط العقلية عن درجة الاعتبار لكثرة الخطأ فيها لم تتم بإطلاقها، بل ينبغي التفصيل بين المواد 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 حتى بناء على كون

(١) إلا أن يكون المطلوب الحصول على العصمة الكاملة، وحينئذ فلا تشترط في نفي الحاقبة كثرة الأخطاء، بل الخطأ النادر أيضاً يكشف عن عدم الحاقبة.

مرادهم من اليقين اليقين الأصولي كما هو واضح.

ثم الخطأ في التطبيق يقل بطول الممارسة، وتمرين الفكر، وتقوية الذكاء، وفي أي فن مارس العقل وطال مرانه فيه قلت أخطاؤه مطلقاً وبصورة 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 أن ماضى ذكره من الخريطة في مقام التنازل من العالي الى السافل كان من شرط عدم وقوع الخطأ فيها كون تطبيق أي شيء وجد في تلك الخريطة على ما بعده بلا فصل بديهيًا، وهذا شرط أساس لاحتضوه في فن المنطق. ولكن الإنسان قد يطبق - مع الالتفات وبدون غفلة - شيئاً على شيء بلا فصل بدون أن يكون هذا التطبيق بديهيًا، وإلا لما وقع في الخطأ.

فهذا التطبيق لاهو تطبيق مع فاصل كي يكشف عن نقص في الخريطة ويكون تتميمها بتحصيل الفاصل، ولا هو تطبيق بديهي ومعصوم عن الخطأ كي تصبح الخريطة بتمامها معصومة، بل هو تطبيق ينشأ من حساب الاحتمالات وتجميع القرائن إلى حدٍ يفني الشك وينهي تلقائياً، وليس المقصود بذلك فناء الشك رياضياً فإن الإحتمال لا يفنى رياضياً بتجميع القرائن على خلافه، بل مهما كثرت القرائن كان مقتضى الحساب الرياضي بقاء كسروضيل دون أن يزول، ولكن الإنسان خلق بنحو يضمر ويزول الإحتمال الضئيل في نفسه وينتفي عند تظافر القرائن ضده ضمن شروط لا مجال لبحثه هنا، فثلاً حين نشير إلى محسوسنا في أفق الحس ونطبق عليه عنوان المطابقة للواقع الخارجي، فهذا التطبيق ليس بالبداهة ولا بوسيط 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 لا منشأها سوى 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، وتمارين العقل، وتقوية الذكاء، وملاحظة مقاييس حساب الاحتمالات.

(١) هذه القطعة من البحث لم أكتبها بالشكل الذي أفاده (رحمه الله) في الدرس في الدورة التي حضرتها، حيث ذكر (رحمه الله) هنا تفاصيل وبيانات عدل عنها بعد ذلك فحذفها وبدلتها بهذا المقطع. وتفصيل مختاراته الأخيرة (رحمه الله) موجود في كتاب (الأسس المنطقية) كما وغيّرت بعض العبارات في الابحاث الآتية المرتبطة بهذا المقطع بالشكل الذي ينسجم مع مختاره الأخير.

(٢) والدليل على عدم بداهة هذه القاعدة وضمان حقانيتها أمور مذكورة في (الأسس المنطقية) نكتفي هنا بالإشارة إلى وجهين منها:

الأول - إلغات الوجدان إلى أمرين: (أحدهما) أن إدراك العقل للأوليات يستبطن عنصر كون نسبة المحمول إلى الموضوع في المدرك نسبة الضرورة ولا تمتلك قضية أولية ولا فطرية تكون نسبة المحمول إلى الموضوع فيها مجرد نسبة الفعلية والإطلاق العام (ومن هنا لانؤمن بأولية وجود العالم الموضوعي). (وثانيها) أننا لاندرك في قضية (الصدفة لا تكون أكثرية) عنصر الضرورة بين المحمول والموضوع، مع أنها لو كانت بديهية لكانت من الأوليات مثلاً لامن المحسوسات.

الثاني - أننا لو افترضنا أقل درجات الكثرة المقطوع بعدمها في قولنا (الصدفة لا تكون أكثرية) عبارة عن عشرة مثلاً، وجربنا طعاماً أعطيناه لعشرة فتسمموا، ثم اكتشفنا الصدفة في تسعة منهم مثلاً، فلا إشكال في أن الجزم الحاصل من التجربة يُسَلَب منا، بينما لو كانت 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 الاحتمالات تبقى سليمة عن هذه الأخطاء، كما هو الحال في (المنطق) و(الحساب) و(الهندسة) وسائر الرياضيات، هذا.

وحساب الاحتمالات ليس حاله حال منطق أرسطو في عدم إفادته لتكثير المعارف البشرية، فإن هذا طريق للتخطي إلى الخارجيات (١). وكذلك الحال بالنسبة للعقل المدرك للبديهيات إلى حد ما، إذ لا أقلّ من كون إدراك الواقع الموضوعي المستقل مستفاداً منه (٢).

(١) يلتقي الإنسان بانحاء ثلاثة من المعلومات:

- ١ - ما يكون حاضراً لدى النفس باعتباره من المجرّدات المتواجدة في أفق النفس كالألم واللذة، وهذا يعرفه الإنسان مباشرة بلا حاجة إلى حساب الاحتمالات.
- ٢ - ما في لوح الواقع (غير الخارجيات)، وقد يدرك العقل بعض الاستحالات والضرورات في ذلك بلا حاجة الى حساب الاحتمالات، كاستحالة اجتماع النقيضين وكون اثنين زائداً اثنين يساوي اربعة.

٣ - عالم الخارج، ولا سبيل له إلا حساب الاحتمالات.

- (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 ما في كتاب الأسس المنطقية.

العقل العملي:

وأما المقام الثاني - وهو فيما يسمى^١ 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 والمحدثين، فأثبت الأصوليون الحسن والقبح المدركين بالعقل، وانكرها الآخرون.

وقد مضى أن العقل العملي يحتاج في مقام إستنباط الحكم الشرعي منه إلى ضم حكم العقل النظري إليه من قاعدة الملازمة أو إستحالة صدور القبيح من الحكيم. إذن يقع الكلام هنا في جهتين: الأولى - في تحقيق الحال في أصل العقل العملي. والثانية - في تحقيق الحال في العقل النظري المنضم إليه، أعني

(١) ليس المقصود من تقسيم العقل الى النظري والعملي وكذلك إلى ما يقال: من العقل المدرك للبيديات، والعقل المدرك للنظريات بنحو التوالد الموضوعي، والعقل المدرك بحساب الإحتمالات بنحو التوالد الذاتي. دعوى التعدد بلحاظ القوى، بل المقصود اختلاف المعقولات سنخاً بهذا النحو، أما كون المدرك لها جميعاً قوة واحدة أولاً فهذا بحث آخر.

قاعدة الملازمة، وأما إستحالة صدور القبيح من الحكيم فليس هنا محل بحثها.

الحسن والقبح العقليّان:

أما الجهة الأولى - فالقدر المتيقن من كلمات المحدثين هو إنكار الحسن والقبح العقليين بمعنى إنكار الاعتماد في ذلك على دركنا لها بعقولنا القاصرة، دون إنكار أصل الحسن والقبح. لكن الأصوليين - إلّا من شدّد - ذهبوا إلى التصديق بأصل الحسن والقبح العقليين وإلى صحة الاعتماد على العقل في إدراكنا لهما، وهناك قول ثالث ذهبت إليه الأشاعرة وهو إنكار أصل الحسن والقبح الواقعيين، وقالوا: إن الحسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبحه الشارع، ومقصودنا من نسبة ذلك إلى الأشاعرة نسبته إليهم بنحو الموجبة الجزئية (وكذلك في سائر الموارد عند ما ننسب شيئاً إلى طائفة، كي لا ينافي ذلك لافتراض مخالفة جملة منهم لذلك الرأي).

وقد ينسب إلى فلاسفة المسلمين القول بما يكون وسطاً بين قول الأشاعرة وقول الأخباريين، وهو القول بأن الحسن ما حسّنه القانون والقبيح ما قبحه 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 أو قبحه، وذهب فلاسفتهم إلى ثبوت الحسن والقبح في الواقع والاعتماد على إدراك العقل لهما.

مع المنكرين على مستوى النقض

هذا، وقد أورد نقضان على من ينكر الحسن والقبح انكاراً (أشعرياً) أو (أخبارياً)، ولو تم النقضان فهما واردان على فلاسفة المسلمين أيضاً، حيث أن كلامهم - كما سيأتي - (١) لا يرجع بعد التحليل إلى محصل سوى ماضى من كون الحسن والقبح هوماً حسنهما أو قبحه القانون، ولا فرق بين هذا وقول الأشاعرة سوى أن الأشاعرة - بما هم متدينون - أضافوا الحسن والقبح إلى 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 لا يبقى ملزم لتحصيل المعرفة ولا للطاعة وترك المعصية، وفرض إيجاب الشارع لهذه الأمور غير مفيد، أما بالنسبة لوجوب المعرفة فواضح إذ المفروض أنه لم يثبت بعد وجود الشارع كي يتمسك بحكمه، وأما بالنسبة لوجوب الطاعة وحرمة المعصية فلأنه لو لم يكن ذلك مدركاً 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، وهو حكمه بقبح إجراء المعجز على يد من يدعي النبوة كذباً لكونه إضلالاً، فإنه بناءً على انكار ذلك لا يبقى مدرك لإثبات النبوة.

(١) سيأتي منه (قدس سره) إبراز احتمالين فيما هو مقصود الفلاسفة.

والتحقيق عدم ورود شيء من النقضين.

أما النقض الاول - فلأن بإمكان الأخباري والأشعري أن يدعيا: أن المحرك لنا لتحصيل المعرفة وللطاعة هو احتمال العقاب الذي هو المحرك الوحيد حتى بالنسبة للمعترفين بالحسن والقبح العقليين إلا من شذ ونذر ممن يعبد الله عبادة الاحرار، فاحتمال العقاب بذاته محرك للإنسان بلا حاجة في تحريكه الى توسيط حكم العقل بالقبح.

أما كيف ينشأ احتمال العقاب؟

فبإمكان الأخباري أن يقول: إننا وإن كنا لانعتمد على إدراك عقولنا القاصرة في درك الحسن والقبح، لكننا لانكر اصل الحسن والقبح، ونحن نحتمل حسن الطاعة وقبح المعصية ولا نحتمل العكس، وهذا الاحتمال يصبح منشأ - بحسب العقل النظري - لاحتمال فعلية العقاب في ترك للطاعة، وكذا الحال في ترك تحصيل المعرفة.

وبإمكان الأشعري أن يقول: إننا وإن أنكرنا أصل الحسن والقبح فلا يأتي احتمال حسن الطاعة وقبح المعصية، ولكن مادام لا يوجد حسن وقبح فالله تعالى حرٌّ في أفعاله، وقد أنذرنا بالعقاب على ترك الطاعة وفعل المعصية، والإنسان السوي في عقله وتفكيره يحتمل لاحتمال صدق هذا الإنذار احتمالاً راجحاً على احتمال كون العقاب على فعل الطاعة وترك المعصية (إن احتمل ذلك أيضاً) وهذا بنفسه محرك نحو الطاعة وترك المعصية، وكذا الحال بالنسبة لوجوب المعرفة.

وهناك جواب آخر يمكن للأخباري والأشعري ان يتمسكا به - وفق مبانيهما - بالنسبة لمسألة الطاعة فحسب دون مسألة المعرفة، وهو دعوى القطع بثبوت العقاب على المخالفة.

أما الأخباري فلما ذهب اليه من أن الدليل النقلى 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 الاعتبار سقط النقل أيضاً لتوقفه عليه) إيراد على المبنى، ونقض وارد عليهم في باب العقل النظري، وقد مضى ذكره. وهنا إنما نتكلم بلحاظ العقل العملي، فنرى أن هذا النقض غير وارد عليهم بناءً على مبانيهم.

وأما الأشعري فلأنه وإن أنكر الحسن والقبح بمعنى الجهة المترتب عليها المدح والذم، لكنه لم ينكر الكمال والنقص ودرك العقل لهما حتى في الأمور الخارجة عن الاختيار، 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. ولا نريد البحث هنا عن مدى صحة هاتين المقدمتين، ومدى إمكانية التفكيك بين درك الكمال والنقص ودرك الحسن والقبح، وإنما نهدف للقول بأنهم على مبانيهم يمكنهم الجواب عن النقض بدعوى 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 مسألتَي الطاعة والمعرفة بما يتبتاه من أن كل ما يصدر من الإنسان من

(١) لا يخفى أن الكمال والنقص أحياناً يكونان ثابتين بشكل مستقل عن الحسن والقبح، كما في العلم والجهل، والقدرة والعجز، وما شابه، وأخرى يكون نتيجة للحسن والقبح، فالكذب إنما يكون نقصاً لأنه قبيح، فلا ينبغي قياس باب الكذب باب الجهل، ولا مبرر لإفتراس إمتناع الكذب على الله بعد فرض عدم القبح.

فعل أوترك فهو مجبور عليه (١).

وأما النقض الثاني - فيرد عليه:

أولاً: إن الاستدال على النبوة بقبح إجراء المعجز على يد الكاذب لكونه تضليلاً غير صحيح، رغم أنه هو الاستدال الرسمي لعلم الكلام منذ وجد حتى الآن.

وذلك لأن المعجز إن لم يكن - بغض النظر عن قبح التضليل - دليلاً على النبوة وصدق مدعى من جرى على يده، إذن ليس إجراءه تضليلاً. وإن كان دليلاً على ذلك، إذن ضتم مسألة التضليل (المتوقف على الدلالة في الرتبة السابقة) إلى تلك الدلالة ضم للحجر إلى جنب الإنسان (٢).

(١) لا يخفى أن مدعي الجبر لا ينكر عادة الدوافع ومقدمات الإرادة والشوق المؤكد في النفس، وإنما يقول: إن الأفعال التي تصدر من الإنسان تكون واجبة الوجود بالغير، بمعنى أنها يجب أن تصدر منه بدوافعها لوجود علة تامة لذلك (كما أن صاحب الكفاية المدعي للاختيار سمي نفس هذا اختياراً). وعليه فبالإمكان إيراد التساؤل على الأشعري عما هو دافعه نحو الطاعة وتحصيل المعرفة رغم إنكاره للحسن والقبح، ولا يصح الجواب عن ذلك بأنه مجبور على ما يفعل.

(٢) قلت له - رضوان الله عليه -: أنه قد يقال: إن المعجز دليل على النبوة بقطع النظر عن قبح التضليل في مستوى فكر العوام غير الملتفتين إلى هذه المناقشات، وأما عند الخواص فهو بذاته ليس دليلاً على النبوة، ولكن تتم دلالاته على النبوة عندهم ببيان أنه لو لم يكن نبياً فإجراء المعجز على يده تضليل للعوام، والتضليل قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى. فاجاب (رحمه الله) عن ذلك:

أولاً - بأن هذا لو تم فهو تصحيح للبرهان الكلامي على النبوة، ولكنه لا يفيد لبحثنا في المقام لتثبيت الإشكال على الأخباري والأشعري، إذ بعد أن ثبتت في الجملة دلالة المعجز على النبوة في الرتبة السابقة على قاعدة قبح التضليل، فمن الممكن للأشعري والأخباري أن يدعيا حصول العلم لهما من هذا الدليل، وعدم اختصاص دلالة المعجز بمستوى فهم العوام فقط. وحينئذ وإن كان يقع البحث في أن دلالة المعجز في الرتبة السابقة على مسألة التضليل هل هي تامة حقيقة أو هي فهم بسيط للعوام والسذج، لكن

هذا غير انسداد باب اثبات النبوة رأساً وورود النقض على الأخباري والأشعري.
 أقول: لوغض النظر عما سيأتي في المتن من الجواب الثاني على النقض من كون المعجز بنفسه دليلاً على النبوة، وكذلك توجد أدلة أخرى عليها، فهذا الجواب هنا لا يرجع إلى محصل، إذ غاية ما هنالك أننا نبحث مع الأخباري والأشعري إلى أن نثبت لها بعد النقاش أن الإحجاز بحده ذاته ليس دليلاً تاماً على النبوة وإنما هو دليل في نظر العوام، وحينئذ يكون إجراؤه على يد الكاذب تضليلاً للعوام، فإن قبلتم قبح التضليل ثبت النقض عليكم، وإلا انهار أصل الإيمان بالنبوة.

وثانياً - بأن هذا البيان بنفسه غير تام، بغض النظر عن مسألة تثبيت النقض على الأخباري والأشعري وعدمه، إذ لو لم يكن المعجز في المرتبة السابقة دليلاً على النبوة إلا على مستوى فهم العوام والسذج، فدليل قبح التضليل عند الخواص إنما يثبت لديهم كون هذا نبياً على العوام والسذج، أما دعواه النبوة حتى على الخواص فلا تثبت مادام لا دلالة في المعجز على النبوة في المرتبة السابقة على التضليل، فإنه عندئذ لا تضليل للخواص فهم ملتفتون إلى أن المعجز ليس بحده ذاته دليلاً على النبوة فكيف يضلون؟!.

وبتعبير آخر نقول: هل إن دعوى النبي لشمول نبوته لخواص مقبولة في نظر الخواص بغض النظر عن قبح التضليل، أولاً؟ فإن قبلت لم نحتاج إلى ضم قاعدة قبح التضليل، وإن لم تقبل لاحتمال إشتباه النبي في دعوى الشمول - ولو إشتبهاً ناشئاً من إيهام الله تعالى له لمصلحة ما - فلا تضليل كي يتمسك بقبحه. ودعوى نفي احتمال إشتباه من هذا القبيل عن النبي بحساب الاحتمالات لا يناسب مع إنكار كون المعجز - في المرتبة السابقة على التضليل - دليلاً على النبوة، فن لا يدرك بحساب الاحتمالات دلالة شق القمر وتسبيح الحصى وما أشبه ذلك على النبوة، كيف يحكم بعدم صدور مثل هذا الإشتباه من النبي.

أقول: هذا الكلام أيضاً لا يرجع إلى محصل، فن غفل عن نتيجة حساب الاحتمالات في مورد لشبهة حصلت له لا يستلزم ذلك غفلة 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 إجراء المعجز على يد الكاذب تضليلاً للعوام، فإذا ثبت بذلك نبوته في الجملة وهو يدعي الشمول فلا نحتمل عقلاً إشتباه وعدم الشمول.

وثانياً: أنه لا حاجة لنا في مقام إثبات النبوة الى الاستدلال بقبح التضليل الذي عرفت عدم تماميته، بل النبوة تثبت بحساب الاحتمالات ومن دون لجوء إلى قبح التضليل من عدة وجوه:

الوجه الأول - دلالة المعجز على ذلك في ذاته وبغض النظر عن قبح التضليل، وتوضيح ذلك: إن المعجز عبارة عن خرق نواميس الطبيعة وقوانينها، فأولاً تثبت بالتجربة وحساب الاحتمالات أن شيئاً مامن قوانين عالم الطبيعة، فثلاً قد دلّ حساب الاحتمالات على أن سكوت الحصى ليس من باب الصدفة كسكوت الإنسان أحياناً، بل هو مقتضى قوانين الطبيعة، فتسريح الحصى خرق لقوانين الطبيعة ويكون بالتدخل من وراء عالم الطبيعة، إذن فهذا دليل على أن صاحب الإعجاز ارتبط بما وراء عالم الطبيعة وبخالق الطبيعة للتوصل إلى الإعجاز، وأن باري الطبيعة قد فتح باباً مباشراً لنفسه على صاحب المعجز حول ما ادّعاه، وبعد ذلك نقول: إننا لا نحتمل كذب أو إشتباه هذا الذي انفتح أمامه هذا الباب حول مدعاه في دعواه (١) وبهذا تثبت صحة دعواه.

(١) افاد استاذنا الشهيد - رحمه الله - : أن عدم الاحتمال هذا أو قل الجزم بصدق تمام مدعى صاحب الاعجاز الذي اقام الاعجاز بعنوان اثباته (بعد ما ثبتت معجزته بحساب الاحتمالات كما عرفت) يمكن تصعيده الى مستوى ضمان الحاقانية، بدعوى أنها قضية بديهية التصديق بعد إستيعاب تمام أطرافها تصوراً، قال (رحمه الله): إنه لا مجال الآن لتحقيق وبيان ذلك.

أقول: بل الظاهر أن هذا أيضاً نتيجة حساب الاحتمالات الذي هو الباب الوحيد للتطرق إلى عالم الخارج كما مضى، وهذا شبه تماماً بما يشتفق من أنه يصلنا رسول من قبل شخص، و يبلغنا رسالته، ونطالبه بعلامة على الصدق، فيرينا علامة نعلم إنها لم تكن توجد إلا عند المرسل، وإنه لا داعي له لإعطائه إلى أحد إلا بعنوان وضع العلامة.

الوجه الثاني: أن يستقرء بحسب التاريخ والزمان الحاضر المجتمعات المختلفة الكثيرة لتحصيل القطع بالتجربة على أنه لا ينبغ أحد في مجتمع ما ولا يفوق ذاك المجتمع في الفهم والذكاء إلا بنسبة خاصة وتحت مستوى معين من الفرق، ثم يلاحظ المجتمع الذي نبغ فيه النبي (ص)، ويرى ما جاء به من أحكام وأفكار في شتى الميادين، ويلاحظ أنها تفوق بدرجات كثيرة على أعلى درجات الذكاء الممكن لنا بغيره في ذلك المجتمع بحسب الطبع البشري - وإن كان من المحتمل علو ذكائه إلى حد تلك الأحكام والأفكار بلحاظ نبوته - فيثبت بذلك أن تلك الأحكام والأفكار ليست له إن هي إلا وحي يوحى علمه شديد القوى.

هذا أساس لبراهان صحيح على النبوة يؤثر في النفوس أكثر وأشد من تأثير البرهان الكلامي المعروف ثبتناه هنا بأمل أن يوفق الله تعالى بعد هذا شخصاً لبيان إثبات النبوة على هذا الأساس مع ما يحتاج إليه من مزيد تتبع وتنقيح.

الوجه الثالث: ملاحظة أحوال الرسول (ص)، وأمانته، وصدق لهجته، وخلقه العظيم، واستقامته في أمره، وصموده أمام المحن والمصائب التي كانت تكفي لرفع يد الكاذب عن كذبه، وعلو همته بدرجة لو وضعت الشمس في يمينه والقمر في يساره وجعل سلطاناً على وجه الأرض لما رفع اليد عن دعوته، فلا يعقل أن تكون دعوته استطرافاً إلى كسب المال والجاه وما أشبه ذلك. فمن لاحظ كل هذا وما إليه حصل له القطع - إذا كان سليماً في فطرته وعقله - بنبوته (صلى الله عليه وآله).

هذا تمام الكلام في البحث النقضي عن إنكار الحسن والقبح أشعرياً وأخبارياً.

مع المنكرين على مستوى الحلّ

وأما البحث الحلّي في المقام: فالواقع أنّه توجد في كلمات الأصحاب -رضوان الله عليهم- في بحث الموضوع تشويشات، ونحن نقول: تارةً يفترض البحث حول أصل إدراك البشر للحسن والقبح الذاتيين وعدمه، وأخرى يفترض البحث حول أنّ باب الحسن والقبح -بعد فرض ثبوت إدراكهما- هل هو مرتبط بباب المصلحة والمفسدة؟. فسبب الحسن والقبح المدركين إنّما هو المصالح والمفاسد. أو أنّ هذا باب مستقل؟. وثالثة يفترض البحث حول حقانيّة هذا الإدراك بعد فرض ثبوته. فهذه أبحاث ثلاثة:

١- إدراك الحسن والقبح

البحث الأول: في إدراك الحسن والقبح العقليّين وعدمه. قد أنكر الأشعريّ والأخباريّ إدراك الحسن والقبح العقليّين، ولم يؤمنّا إلاّ بالحسن والقبح الشرعيّين.

بيّنا اعترف المعتزليّ وكذلك الأصوليّ من العدليّة بإدراكهما. ويجب أن نلفت النظر هنا إلى الفارق الجوهرى بين الحسن والقبح الشرعيّين والحسن والقبح الذاتيين اللّذين يدركهما العقل حسب رأي الأصوليّ والمعتزليّ، فليست نسبة الحسن والقبح العقليّين إلى الحسن والقبح الشرعيّين كنسبة الموت الناشئ بفعل غير المولى إلى الموت الناشئ بفعل المولى، حيث أنّهما لا يختلفان في جوهرهما، وإنّما الفرق في أنّ الموت تارةً يكون بسبب قتل المولى لعبده، وأخرى بسبب قتل شخص آخر إياه مثلاً، وحقيقة الموت لا تختلف في كلتا الحالتين. وإنّما

نسبة الحسن والقبح الذاتيين إلى الحسن والقبح الشرعيين، كنسبة السلطنة الواقعية إلى السلطنة الشرعية المختلفتين جوهرياً. فالثانية عبارة عن عنوان السلطنة المجعول بتشريع الشارع وإنشائه -وهو الملكية مثلاً- بينما الأولى عبارة عن نفس المعنون وواقع السلطنة الثابت في الخارج.

وكذلك الحال فيما نحن فيه، فالحسن والقبح الذاتيان عبارة عن واقع الحسن والقبح ونفس المعنون، بينما الحسن والقبح الشرعيان عبارة عن عنوان الحسن والقبح الثابت بالجعل والإعتبار، ولا يؤثر الجعل والإعتبار إلا في إيجاد العنوان دون المعنون. وإن شئت فسم الأول بالحسن والقبح بالحمل الشائع، والثاني بالحسن والقبح بالحمل الأولي.

وبعد أن اتضح لك هذه التكتة، قلنا: إن فرض النزاع في إدراك الحسن والقبح الذاتيين يتصور بأحد وجوه:

الأول: أن تقول العدلية مثلاً: إننا ندرك الحسن والقبح الذاتيين، ويكذبهم الأشعري ويقول لهم: إنكم لا تدركون ذلك.

وهذا ليس بحشاً علمياً، فإن البحث العلمي قائم على أساس التخطئة لا التكذيب. والواقع هو ثبوت هذا الإدراك في أكثر أفراد البشر. الثاني: أن يقول هذا: إني أدرك الحسن والقبح. ويقول ذاك: إني لا أدركهما. وهذا راجع في الحقيقة إلى البحث الثالث. إذ معنى ذلك أن الأشعري يقول للعدلية. إن حقانية ما عندكم من الإدراك غير ثابت عندي، أو هي ثابتة العدم.

الثالث: أن يقول أحدهما للآخر: إني أدرك ما تدركه، إلا أن الخلاف فيما بيننا هو أن هذا الأمر المدرك هل هو مضاف إلى ذات الشيء أو إلى الشارع؟ وتُشعر بذلك كلمات الأشعريين في كيفية تحرير البحث. حيث أنهم يقسمون أولاً الأفعال إلى الحسن والقبح، ويذكرون أقسام الحسن وأقسام القبح، ثم يبحثون أن هذا الحسن

والقبح عقلي أشرعي؟ فكأنهم يرون أن الحسن والقبح لا يختلف ذاتهما على فرض كونها عقليتين عنها على فرض كونها شرعيتين. ويشعر بذلك أيضاً ردّ العدلية للأشعري بإدراك البراهمة ونحوهم -ممن يقال عنهم بأنهم غير متدينين بأيّ شريعة- للحسن والقبح. فإنّ هذا أيضاً مشعرباتحاد نسخ المدرك، وأنّ الاختلاف إنّما هوفي إضافته إلى الشرع وعدمه. فيثبت بإدراك من لا يدين بشريعة للحسن والقبح عدم انتسابها إلى الشرع. وحلّ المغالطة يكون بامضى من بيان الاختلاف نسخاً وذاتاً بين الحسن والقبح العقليتين والشرعيتين، فإنّ هذه المغالطة إنّما نشأت من الخلط بين ماضى مما أسميناه بالحمل الأولي والحمل الشاي.

الرابع: أن تقول العدلية: إنّنا ندرك الحسن والقبح الذاتيتين بغضّ النظر عن الحسن والقبح الشرعيتين، ويقول الأشعري: إنّني أدرك نفس ماتدرك من الحسن والقبح الذاتيتين، لكن لا مطلقاً بل في طول الحسن والقبح الشرعيتين. فكلمّا أوجب الشارع كان فعله حسناً بعنوانه اطاعة لله، وكلمّا حرّمه كان قبيحاً بعنوانه معصية لله.

وهذا التفسير للنزاع خارج عن مورد بحثنا. إذ المفروض فيه تسليم كليهما بإدراك العقل للحسن والقبح الذاتيتين، وإنّما الاختلاف يكون في سعة دائرة الحسن والقبح الذاتيتين وضيقهما، وأنّ الحسن والقبح هل يختصان بطاعة المولى ومعصيته أولاً؟ وهذا بحث آخر (١).

(١) والواقع ان هذا نزاع في ادراك الحسن والقبح الذاتيتين في غير مصداق الطاعة والمعصية، وهذا النزاع حتماً يرجع الى أحد الوجوه الثلاثة الماضية لتصوير النزاع، ولكن في دائرة غير الطاعة والمعصية. فإمّا أن يكون مرجعه إلى التكاذب، وليس هذا بحثاً علمياً، أو إلى دعوى أحدهما إدراكه هو ودعوى الآخر عدم إدراكه هو، وهذا راجع إلى البحث الثالث، أو إلى الخلط بين الحمل الأولي والحمل الشاي، وحله هو توضيح الفرق بينهما.

٢- الحسن والقبح مع المصلحة والمفسدة

البحث الثاني: في أنَّ الحسن والقبح العقليين- بعد فرض إدراكهما- هل يرجعان إلي باب المصلحة والمفسدة، أولاً؟
الواقع إنَّ الإدراك الموجود في نفوس الناس- سواء فرضناه حقاً أولاً- غير مرتبط بباب المصلحة والمفسدة، بأن يقال: إنَّ الكذب مثلاً إنَّما يحكم بقبحه لما عرف بطول التجارب من ترتب المفساد عليه، وإنَّ الصدق إنَّما يحكم بحسنه لما عرف بطول التجارب من ترتب المصالح عليه. والمقصود بالمصلحة ما هو كمال لقوة من القوى وبالمفسدة ما هو نقص لها (١).

ولافرق فيما ذكرناه (من التباين بين باب الحسن والقبح و باب المصلحة والمفسدة). بين ما لو قصد بالمصلحة والمفسدة المصلحة والمفسدة الشخصيتان بالنسبة لقوة من القوى، أو الشخصيتان بالنسبة لخصوص النفس البشرية- بمعنى كمال النفس ونقصها في قاموس علم الأخلاق- دون ما لها من قوى، أو النوعيتان. وذلك لتخلف الحسن والقبح عن باب المصلحة والمفسدة في كل هذه الفروض الثلاثة. فيعلم

(١) لا يخفى أنَّ المصلحة والمفسدة بالمعنى الذي قد يفترض تبعية الحسن والقبح لها إما أن يقصد بها ما يوجب الكمال والنقص، أو يقصد بها ما يوجب اللذة والألم، أو الجامع بينهما. وأستاذنا الشهيد (رحمه الله) فسّر في المقام المصلحة والمفسدة بمعنى الكمال والنقص، ولعله فرض اللذة أيضاً كمالاً لقوة من القوى والألم نقصاً. وعلى أي حال فلو فترت المصلحة والمفسدة بخصوص ما يوجب اللذة أو الألم، فأيضاً الحق انفصال باب الحسن والقبح عن باب المصلحة والمفسدة. ولا تخفى عليك (بعد الإحاطة بما في المتن) كيفية صياغة البيان بنحو يوضح انفصال باب الحسن والقبح عن باب اللذة والألم، وإن لم يكن مافي المتن بصدد ذلك بالخصوص.

أنَّ الحسن والقبح لا يدوران مع المصلحة والمفسدة أينما دارتا:
 أما الأول - فلأنَّه لو فرض ربط الحسن والقبح بالمصلحة والمفسدة
 الشخصيتين لكل قوة من القوى، فإمَّا أن يقصد بالمصلحة والمفسدة ما هو
 علة تامة لانقذاح الداعي إلى الفعل أو الترك، أو ما هو مقتضى لذلك.
 ومن الواضح أنَّه ليس من المعقول أن يكون المقصود هو الأول، إذ يلزم من
 ذلك أن يصدر من الإنسان دائماً ما هو حسن، ولا يصدر منه القبيح. وإن
 أريد الثاني - أعني ما هو مقتضى لانقذاح الداعي - قلنا: إنَّ هناك فرقاً
 بيناً في حالة الإنسان المدرك للحسن والقبح بين فرض ارتكابه لما يعتقد
 قبحه وفرض ارتكابه لما يعتقد كونه خلاف مصالحه. فثلاً من كان
 يعتقد بكون التدخين خلاف مصلحته، لأنَّه يؤثر في انكسار قواه
 وانحراف مزاجه، وأنَّ الضرر المترتب على الصبر على تركه أهون بكثير
 من ذلك، ومع ذلك لا يترك هذا العمل معللاً بضعف الإرادة وما شابه
 ذلك، لا يشعر في نفسه إلا بالأسف. وهذا بخلاف من كشف سرَّ أخيه
 معتقداً لقبح ذلك، فإنَّه يشعر في نفسه بالخيانة والخجل ووخز الضمير
 - إن لم يكن قدماء ضميره بكثرة الممارسة مثلاً - حتَّى إذا افترضنا أنَّ
 ذلك لم يكن خلاف مصالحه الشخصية.

وأما الثاني - فلأنَّه لو ربط الحسن والقبح بالمصلحة والمفسدة بمعنى
 ما هو كمال للنفس أو نقص لها بحسب علم الأخلاق، لزم أن يكون
 الحسن والقبح في طول كمال النفس ونقصها، بينما الأمر بالعكس،
 فما يتصف بالحسن أو القبح يؤثر بما هو كذلك في الكمال والنقص، دون
 العكس. وإلا للزم إيقاع المزاحمة بين الكمالات والنقائص في مقام
 استنتاج كون هذا الفعل حسناً أو قبيحاً.

فثلاً لو كان كشف سرِّ الأخ مقدمة لتحصيل علم من أهم العلوم،
 فلا إشكال في أنَّ من يكشف سرَّ أخيه لكي يحصل على علم من

هذا القليل، يعدّ لدى المعترفين بقبح كشف السرّ خائناً غير نبيل. بينما لو فرضنا دوران الحسن والقبح مدار ما يوجبه الشيء من كمال أو نقص، يجب إيقاع التزاحم بين المقدار الذي يزول بسبب كشف السرّ مرة واحدة من ملكة كتمان السرّ (التي هي في قاموس علم الأخلاق كمال من كمالات النفس) والمقدار الذي يحصل عليه من كمال العلم بسبب ذلك، ولرجحان الثاني يحكم بعدم قبح كشف السرّ بل بحسنه.

وكذلك لو فرض أنّ شخصاً قادراً على التصرف في النفوس قال له: اكشف مرة واحدة سرّ أخيك وأنا أضمن لك تميم هذه الملكة في نفسك، وجعلها أقوى ممّا كانت قبل كشف السرّ بدرجات كثيرة، ففعل ذلك، فلا إشكال في أنّه يعدّ رجلاً خائناً و يعدّ فعله رذيلة من الرذائل.

وأما الثالث - فلاّته لوربط الحسن والقبح بمصلحة المجتمع ومفسدته، لزم في مثال مقدّمة كشف السرّ لتحصيل ما هو من أهمّ العلوم مثلاً، إيقاع التزاحم بين المفسدة النوعية المترتبة على كشف السرّ وزوال ملكة الكتمان، والمصلحة المترتبة على تحصيل ذلك العلم الذي يكتّنه من نفع المجتمع بمنافع عظيمة. فتبيّن ما كانت هذه المصلحة أقوى لزم أن لا يكون كشف السرّ قبيحاً، ولا يعدّ هذا الشخص خائناً وغير نبيل عند من يدرك قبح كشف السرّ، بينما ليس الأمر كذلك. هذا.

وللمحقق 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 لتفظنه على ما يرد على تلك الوجوه، أولفتيشه عن أساس أعمق. وحاصل كلامه (رضوان الله عليه): إنّّه طبق أولاً. مقالة الفلاسفة في تفسير الخير والشر على باب الأفعال.

توضيح ذلك: إن الفلاسفة ذهبوا إلى أن الوجود خير محض، وأن العدم شر محض. فكلما كان أوسع وجوداً كان أوسع خيرية، وكل ما كان أضال وأضيق، وجانب العدم أغلب عليه، يكون أكثر شراً. واتصاف بعض الوجودات بالشر يكون باعتبار ما يلزمها أو يترتب عليها من الأعدام. كما أن اتصاف بعض الأعدام بالخير يكون باعتبار ما يلزمها أو يترتب عليها من الوجودات. فالإنسان مثلاً أكثر خيراً وآثراً من الحيوان، لكونه أوسع وأرقى وجوداً منه. وكذلك الحيوان أكثر بركة وآثراً من النبات، والنبات من الجماد. هذا هو تطبيق كلام الفلاسفة على الأعيان الخارجية.

وكذا الكلام في تطبيقه على الأفعال: فكل فعل يكون جانب الوجود فيه أوسع فهو أكثر خيرية، وكلما كان من الأفعال ضئيلاً وحقيقاً، وكان جانب العدم هو الغالب عليه، كان أشد شراً. والمحقق الخراساني (رحمه الله) بعد ما طبق كلام الفلاسفة على باب الأفعال ذكر: أن كل قوة من القوى في الإنسان (كقوة البصر والذوق والشم وغير ذلك) تنبسط وتشرح بإدراك ما يلزمها، وتتضجر وتنكمش من إدراك ما ينافرها. فالباصرة مثلاً تنبسط لرؤية الحديقة والأزهار، وتتضجر لرؤية ما تستقبحه من صور الأشياء الكريهة. وكذلك الشامة بالنسبة للروائح وغيرها من القوى.

وكذلك الحال في رئيس تلك القوى وهي القوة العاقلة، فتنبسط لإدراك ما يلزمها وتنكمش من إدراك ما ينافرها. ومقياس الملازمة والمنافرة لها هي درجة التسانخ وعدمه. وبما أن القوة العاقلة موجود بسيط ومجرد، ومن أوسع الوجودات وأرقاها، فكل فعل كان أوسع وجوداً كان أشبه وأنسب بالقوة العاقلة، وأكثر سنخية لها، فتنبسط القوة العاقلة بإدراكه لها تصوراً أو تصديقاً. وكل فعل كان أضيق وجوداً

وجانب العدم أكثر غلبة عليه، كان أكثر مباينة لتلك القوة، فتتكشف منه. وهذا هو معنى الحسن والقبح العقليين (١) هذا هو ما اختاره المحقق الخراساني (رحمه الله) في المقام.

وتحقيق ماضى من تفسير الفلاسفة للخير والشر مر بوط ببحث الفلسفة، وإنما نتكلم هنا في ما أفاده المحقق الخراساني (رحمه الله) بالمقدار المناسب لبحثنا.

والواقع إن ما ذكره (رحمه الله) وإن كان ألطف ما ذكره الأصوليون في المقام من حيث التطبيق على المصطلحات، لكن التحقيق أن كلامه لا يرجع إلى محصل، ويرد عليه:

أولاً: إن ما ذكره (رحمه الله) هو خلط في الحقيقة بين المدرك بالذات

(١) وقال (رحمه الله) مانقه: ومع ذالك يبقّى مجال لإنكار الحسن والقبح عقلاً. إذ لا نغني بها إلا كون الشيء في نفسه ملائماً للعقل فيعجبه أو منافراً فيعذبه. وبالضرورة إنهما يوجبان صحة المدح والقدح في الفاعل إذا كان مختاراً بما هو فاعل، كما لا يكاد يخفى على عاقل. ودعوى عدم اختلاف الأفعال في ذلك، كدعوى عدم إيراد ذلك تفاوتاً فيها ملائمة ومنافرة للعقل، كدعوى عدم صحة مدح الفاعل وذمه على صدور الفعل الملائم والمنافر بالاختيار، مكابرة واضحة...

إلى أن قال: ثم إنه ظهر ممّا ذكرنا من بيان ما هو سبب اتصاف الأفعال عند العقل بالحسن والقبح، اتصافها بها أيضاً عنده (جل شأنه) ولا يبقّى مجال لإنكار ذلك -بتقريب: أنه من المحتمل أن يكون ملائمتها العقل ومنافراتها بالقياس إليه تعالى، كملائمتها سائر القوى ومنافراتها بالنسبة إليه. فكما لا يتفاوت عنده الملائم والمنافر لها، بل على حدّ سواء، كذلك كان حال ملائمتها ومنافراتها بالإضافة إليه تعالى. وذلك لما عرفت من أن سبب الاتصاف هو الاختلاف في السخية والبينونة في الوجود بحسب سعته وكماله وضيقة ونقصه، بما له من الأثر خيراً وشرّاً. ولا يخفى أن هذا كلّما كان الوجود أكمل كان أظهر وأبين. ولأجل ذلك يكون كلّما كان العقل أكمل كان استقلاله بها فيها أكثر، والملائمة والمنافرة أبين وأظهر، وكلّما كان أنقص كان ذلك أقلّ، إلى أن لا يرى المنافر منافراً والملائم ملائماً، بل يرى بالعكس.

والمدرک بالعرض، توضیح ذلك:

إننا حققنا في بحث اجتماع الأمر والنهي أن الحالات النفسية، من قبيل الإدراك والحب والبغض وغير ذلك، لا تنصب ابتداءً على مافي الخارج، وإنما يكون المدرک بالذات أو المحبوب والمبغوض بالذات ونحو ذلك هي الصورة الموجودة في صقع الإدراك أو الحب والبغض، وهي عين الإدراك أو الحب والبغض أو غير ذلك من الصفات النفسية. أما مافي الخارج فهو مدرک بالعرض، أو محبوب أو مبغوض بالعرض.

وبعد هذانقول: إن تنافر أي قوة من القوى من إدراك شيء أو انبساطها منه، عبارة عن المنافرة أو الملازمة بينها وبين المدرک بالذات، لا المدرک بالعرض.

فإن المدرک بالعرض ليس هو الحاضر لدى القوة كي يؤثر في انبساطها وانقباضها. مثلاً: القوة الباصرة تلتذ بإدراكها للحدائق والأزهار ولو فرض إدراكها غير مطابق للواقع الخارجي، وتشمئز من إدراكها للصور القبيحة ولو فرض غير مطابق للواقع. وحينئذ نسأل بالنسبة للقوة العاقلة: هل المقصود انبساطها وانقباضها بالمدرک بالعرض باعتبار مسانحته أو عدم مسانحته لها، أو المقصود انبساطها وانقباضها بالمدرک بالذات باعتبار مسانحته أو عدم مسانحته لها؟ فإن فرض الأول قلنا: إن المدرک بالعرض ليس هو الحاضر لدى القوة العاقلة كي يؤثر بالمسانحة وعدم المسانحة ذاك التأثير. وإن فرض الثاني قلنا: إن المدرک بالذات دائماً على حد سواء من حيث التجرد وسعة الوجود، بلافرق بين أن يكون المدرک بالعرض وسیعاً أوضيقاً. فإن من أوليات علم النفس في الفلسفة أن إدراكات قوة واحدة تناسب تلك القوة في التجرد وسعة الوجود على نهج واحد، فليس مثلاً إدراك الأمر المادي مادياً، والمجرد مجرداً، بل إدراك ما هو من أرقى الموجودات يساوي من

حيث التجرد إدراك ما هو من أحسن الموجودات كالبياض مثلاً الذي هو وجود عرضي حال في وجود مادي.

وما للمدرك بالعرض من السعة والضيق أو الخيرية والشرية لا يسري إلى المدرك بالذات، وإنما يحكم على المدرك بالذات بأحكام وخصائص المدرك بالعرض بمنطق الفناء، ولا يوجب الفناء سريان الخصائص والآثار من الخارج إلى الصورة حقيقة. فصورة النار مثلاً سوف لن تحرق بفنائها في ذي الصورة، وإدراك الوسيط أو الضيق سوف لن يكون وسیعاً أوضيقاً بلحاظ حال المدرك بالعرض، كي يترتب على ذلك انبساط القوة العاقلة وانقباضها. ولذا ترى وجدانا: أن القوة العاقلة ليس الأولى بها أن تدرك العدل فقط دون الظلم، كما كان الأولى بالقوة الباصرة أن تدرك الصورة الحسنة دون القبيحة، والأولى بالقوة الشامة أن تشم الروائح العطرة دون الكريهة. إذن فامضى من المقدمة الفلسفية بناءً على تماميتها لا تنتج المطلوب.

وثانياً: إن هناك نقوضاً يرد على ما ذكره (رحمه الله) إن أمكن الجواب عن بعضها بتكلف فجمع النقوض كاف في الإيراد عليه:

الأول: إنه لو كان الحسن والقبح العقليان باعتبار مدى مسانحة الفعل للقوة العاقلة في سعة الوجود، لزم أن يختلف العقل العملي - بالتعبير العلمي - والضمير الخلقى - بالتعبير الوعظي - باختلاف العقل النظري و يكون تابعا له سعة وضيقاً. فن يكون متأكداً في العقل النظري وأقوى في مقام اقتناص الكليات وفهم المجردات واستخلاصها من شوائب المواد والخصوصيات، يكون أشد انقباضاً من إدراك الفعل القبيح واستقباحاً لصدوره من شخص ما. ومن يكون أضعف في ذلك أقل انقباضاً منه واستقباحاً لصدوره من نفس ذاك الشخص. بينما

ليس الأمر كذلك.

الثاني: إنه يلزم من ذلك أن تكون الأمور المباحة وغير القبيحة في نظر الأدنى في العقل النظري، قبيحة في نظر الأعلى. حيث تكون نسبة قوته العاقلة إلى هذا الفعل كنسبة القوة العاقلة للأدنى إلى ما يستقبه. فالفعل الخاص الصادر من شخص خاص مباح في نظر الأول وقبيح في نظر الثاني. وليس الأمر كذلك.

الثالث: إنه يلزم من ذلك أن يتساوى في نظر شخص واحد قبح العمل القبيح الصادر من أي شخص مع قبح نفس العمل الصادر من شخص آخر، مع وضوح أنه يشتد قبحاً ويخف بلحاظ الفاعل. فلوائه صدر ذلك من نبي من الأنبياء مثلاً فهو لا يساوي في القبح فرض صدوره من إنسان اعتيادي. وإذا فرض الكلام بلحاظ الأعدام اللازمة، قلنا حتى مع افتراض تساوي الأعدام اللازمة يشعر العقل بأشدية قبح صدوره من النبي عن قبح صدوره من إنسان اعتيادي (١).

الرابع: إنه هل المراد بقبح الكذب مثلاً كونه قبيحاً باعتبار الحدة العدمي له، أو المراد كونه قبيحاً باعتبار الأعدام اللازمة له؟ فإن أريد الأول، ورد عليه النقض بالصدق والكذب، فإنهما بما هما كيف مسموع وكيفية نفسانية لا فرق بينهما من حيث الحدة العدمي أصلاً. وإن أريد

(١) الواقع هو أن الفرق ليس في مقدار قبح العمل، وإنما الفرق هو في درجة الإخطاط النفسي التي يكشف عنها هذا العمل. ذلك لأن الإنسان الإعتيادي كان المترقب أن يكون أعلى مستوى من صدور مثل هذا الفعل منه بدرجة واحدة مثلاً، فكشف هذا العمل عن أنه قد انحطت نفسيته بدرجة حتى انقدحت في نفسه إرادة هذا العمل. بينما النبي -الذي هو أرفع مستوى من هذا الفعل بمئات الدرجات- لو صدر منه هذا الفعل كشف عن أنه قد انحطت نفسيته بمئات الدرجات، حتى استعد لعمل من هذا القبيل.

الثاني، 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 عند عدم الالتفات إليها، بينما ليس الأمر كذلك. هذا مضافاً إلى أنّ هذا الكلام يناfi مبناه (رحمه الله) من عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص (١).

وأما لو أريد أن إسناد القبح إلى الكذب مثلاً إسناد مجازي باعتبار الأعدام الملازمة له، فهو يفض النظر عما عرفت من النقض بفرض عدم الالتفات إلى الأعدام المترتبة عليه، يكون ممّا يكذبه وجدان المدركين للحسن والقبح من العقلاء. فإنهم يدركون قبح الكذب حقيقة لا مجازاً. بقي هنا شيء، وهو: أنّ ما ذكره (رحمه الله) من انبساط القوة العاقلة وانقباضه، لا ترى له أي منشائية لصحة المدح والذم. فلا بد من التفتيش عن نكتة لصحة المدح والذم. فإن فرضنا أنّها عبارة عن قانون العقلاء، وجعلهم لصحة المدح والذم، رجع هذا في الحقيقة إلى إنكار إدراك الحسن والقبح الذاتيتين. وإن فرضنا أنّها عبارة عن خصوصية ذاتية في الفعل، فهي بنفسها تفسير للحسن والقبح بلا حاجة إلى ضم انبساط القوة العاقلة وانقباضه، إلّا أن يكون مقصوده (قدس 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، لا اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده.

(٢) كان الأولى أن يصاغ هذا المقطع بصياغة أخرى أشمل، وذلك بأن يقال:

ثم إنّه قد ظهر ممّا ذكرناه عدم صحّة إرجاع ما يترأى لدى التّاس 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 الله تعالى. فلا يصح أن يقال مثلاً: إنّ العدل منه حسن والظلم منه قبيح (١). وكذلك من عوّذ نفسه على ارتكاب القبائح وترك المحسنات، إلى أن زال منه الميل الطبيعي إلى فعل الحسن وترك القبيح، وماتت غريزته، لزم أن لا يميّز بين الحسن والقبح، مع أنّه ليس كذلك (٢).

هل المقصود أنّ الحسن والقبح عبارة عن نفس الملائمة والمنافرة للقوة العاقلة التي توجب الانبساط والانقباض، أو المقصود أنّ الحسن والقبح أمران واقعيّان بغض النظر عن الملائمة والمنافرة، مرتبطان بسعة الوجود وضيقه (أو هما عين سعة الوجود والضيق في العمل الاختياريّ)، ومعنى إدراك العقل لهما انبساطه للحسن وانقباضه للقبح على أساس الملائمة والمنافرة؟

فإن فرض الأول، ورد عليه ما في المتن من أنّ مجرد الملائمة والمنافرة، أوتأثير المُدرك في انبساط وانقباض العقل، ليس مصحّحاً للمدح والذم... إلى آخره. وإن فرض الثاني، 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 هو غريزة الفاعل ورد عليه هذا النقض، أما لو كان المقصود هو غريزة المُدرك فهذا النقض غير وارد عليه.

(٢) معرفتنا بأنّه ليس الأمر كذلك إمّا أن تنشأ من علمنا المسبق بأنّ باب الحسن والقبح يختلف عن باب الغريزة، وهذا لا يصلح ببيانه كنقض، أو من التجربة والاستقراء، وهذا صعب. ولعلّ الأولى النقض بما هو سهل التجربة والاستقراء، من أنّ كثيراً من التّاس الإعتياديّين يدركون أحياناً الحسن والقبح على خلاف ماهي نتيجة نزاحم غرائزهم، فمن يدافع مثلاً عن ابنه لقلبة غريزة حبّ الابن على غريزة حبّ العدل عنده، يحكم مع ذلك بأنّه قد خان في سبيل حبّه لابنه.

كما ظهر أيضاً مما ذكرناه ما في كلام الفلاسفة، حيث ربطوا إدراك الحسن والقبح بباب المصلحة والمفسدة، لكن ليس كلّ مصلحة ومفسدة، بل خصوص ما لا يحتاج منها في مقام الإدراك إلى تأمل عقلي، فيدركها جميع العقلاء، ونتيجة لذلك يتطابقون - لأجل الحفاظ على المصالح والتجنب عن المفسد - على مدح فاعل ما فيه المصلحة، وذم فاعل ما فيه المفسدة. ومن هنا سموا القضايا التحسينية والتبعية بالمشهورات.

أقول: أما ربطهم لدرك الحسن والقبح بالمصلحة والمفسدة فغير صحيح سواء أُرِيدَ المصلحة والمفسدة الشخصيتان أو النوعيتان، أي ما يرجع إلى حفظ نظام المجتمع وبقاء النوع، فإنه يلزم من ذلك على أي حال دوران الحكم لديهم بالحسن والقبح مدار نتيجة التراحم بين المصالح والمفسد، بينما ليس الأمر كذلك.

وأما ما ذكره نتيجة لذلك من أن هذه قضايا مشهورة، فلم يتضح لنا - مما رأيناه من كلماتهم - ما هو مرادهم من ذلك، فإنه يحتمل في كلامهم أمران:

الأول: أن يكون مرادهم من ذلك إنكار ضمان حقانية هذه القضايا، لعدم ضامن لحقانيّتها عدا الشهرة التي لا تصلح لذلك. ولذا ترى الشيخ الرئيس يقول: إنه لو خلق إنسان في مكان منفرداً، ولم يتعلم المحسنات والقبايح بالمعايشة، لم يدرك بعقله ولا بوجهه ولا بحسه حسن العدل وقبح الظلم. وذكر أيضاً هو وشارح إشاراته المحقق الطوسي (رحمه الله): إن القضايا المشهورة ليست بآية الصحة وإن كانت قد تصح.

وهذا المعنى - الذي يظهر من بعض كلماتهم كما عرفت - راجع في الحقيقة إلى ماسيأتي إنشاء الله من بحثنا الثالث، وهو البحث عن حقانية

مدركات العقل العملي.

الثاني: أن يكون مرادهم ما يظهر من كلام المحقق الإصفهاني (رحمه الله) اختياراً أو إسناداً إلى الفلاسفة من إنكار ما يباذ في الواقع للمدركات بالعقل العملي، وأن مرجع العقل العملي إلى تطابق آراء العقلاء، ولا واقع له وراء ذلك. وهو (قدس سره) بالرغم من إصراره على ذلك لم يذكر في كلامه عدماً إذاتم لا يدل على أزيد من الأمر الأول، أعني عدم ضمان الحقائق. حيث أنه ذكر (رحمه الله) في بحث التجريتي دليلاً على عدم كون قضايا العقل العملي من مواد البرهان، وهذا المقدار - كما ترى - ينفع في سلب صفة ضمان الحقائق عنها فحسب، لأن العقل البرهاني هو المضمون حقائقته دون غيره. ولا يثبت بذلك كذب هذا الإدراك وعدم وجود ما يباذ له في الواقع حتماً.

وعلى أي حال فإن كان هذا الوجه هو المقصود، فسيرجع محصله إلى إنكار العقل العملي رأساً، وإرجاعه إلى العقل النظري، وجعل هذا العنوان مجرد اصطلاح بحث بلاماترقتي. توضيح ذلك:

إن المدرك بالعقل العملي على هذا إما هونفس تطابق العقلاء على صحة المدح والذم، أو متعلق هذا التطابق. فإن فرض الأول، فهذا التطابق إنما هو مدرك بالعقل النظري، كتطابقهم على حب الأولاد، وبغض الأعداء، وغير ذلك. وإن فرض الثاني، فإن قيل: إن متعلق هذا التطابق أمر واقعي وثابت بعض النظر عن تطابق العقلاء، فهذا خلاف فرض إنكار ما يباذ في الواقع للمدركات بالعقل العملي وإرجاعه إلى تطابق العقلاء. وإن قيل: إن متعلق هذا التطابق هو فعل العقلاء من جعل قانون المدح والذم، أو تنفيذه عملاً، فهذا حاله حال سائر أفعال العقلاء المدركة بالعقل النظري. وأي فرق بين فرض كون جاعل القانون هو العقلاء أو الشارع، حتى يفترض أن القائل بالأول

معترف بالعقل العملي، والقائل بالثاني غير معترف به؟ وهل هذا - كما قلنا - عدا اصطلاح بحت، خال عن الملاك والمائز الفتي؟.

٣- حقانية العقل العملي

البحث الثالث: في حقانية إدراك الحسن والقبح الذاتيين وعدمها ونستقصي الكلام في ذلك بذكر أمور ثلاثة:
الأول: في تصوير ماهو المعنى المبحوث عن حقانية إدراكه.
الثاني: فيما يمكن الاستدلال به على عدم حقانية ذلك.
الثالث: في أنه - بعد الفراغ عن عدم قيام برهان نافٍ لحقانية العقل العملي - ماهو التحقيق في مدى حقانية هذا الإدراك .

حقيقة الحسن والقبح العقليين

أما الأمر الأول - وهوبيان ماهو المعنى المبحوث عن حقانية إدراكه، وهو الحسن والقبح، فنقول: إنها عبارة عن الضرورة الخلقية الشابتة في لوح الواقع بقطع النظر عن اعتبار أي معتبر. وهي مبينة للضرورة التكوينية ماهية ومرتبة، حيث أن الضرورة التكوينية عبارة عن الوجوب، وهذه الضرورة عبارة عن الإنبغاء والأحرائية. والضرورة التكوينية في عرض السلطنة، وهذه الضرورة في طولها.

وتوضيح هذه المصطلحات يتوقف على ذكر اجمالي لما هو المختار في باب الجبر والإختيار، وموضع تفصيله هو مبحث الطلب والإرادة، فنقول: ذكر الفلاسفة: إن نسبة شيء إلى شيء - بعد فرض إخراج الإمتناع عن المقسم - إما هي الوجوب أو الإمكان. فنسبة الشيء إلى قابله هي الإمكان، ونسبته إلى فاعله هي الوجوب. وقد قالوا بذلك في تمام عوالم الإمكان، بلافق بين الأفعال الإختيارية وغيرها. فحركة

يد المشلول وتحريك اليد اختياراً سيّان في هذا الأمر. ومن هنا وقعوا في إشكال في تصوير معنى الاختيار في الأفعال الاختيارية. وحاصل ما يتلخص من كلماتهم في تصوير ذلك أمران:

الأول: إنه تفترق الأفعال الاختيارية عن غيرها من ناحية الإمكان وقابلية القابل. فانفتح باب الإمكان على وجه الشيء الموجود يكون بمقدار رفعة وخسسته في سُلّم الوجود، فالجماد مثلاً الذي هو أخس الموجودات ليست له إمكانية قبول العوارض والطوارئ إلا في مجال ضيق، ولذا ترى أنّ العالم الطبيعي بإمكانه أن يتنبأ كيفية تحرك الحجر مثلاً المرمي إلى فوق، في سير نزوله ومحل سقوطه. وأمّا النبات الذي يتنعم بنعمة الحياة بمقدار ما، فهو أرقى في سُلّم الوجود. فقابليته وإمكاناته تكون في دائرة أوسع، فهناك مجال للتشكيك فيما سوف يصنعه النبات. ولذا ترى بعض النباتات إذا اقترب في نموه من جدار يمنع عن نموه لواللتصق به، يغير من شكل حركته ويتحرك في نموه من جهة أخرى، فهو أوسع إمكاناً من الجماد. وأما الحيوان فهو أرقى من النبات في سُلّم الوجود، فتتسع دائرة إمكاناته وحرّيته في مجال أوسع. فإذا ضرب حيوان مثلاً، وصمّم على الفرار، وكانت لفراره عدّة طرق متساوية، لا يمكن للعالم الطبيعي أن يتنبأ ماسوف يختاره هذا الحيوان من طريق الفرار.

وأما الإنسان، فهو أرقى مرتبة من الحيوان في سُلّم الوجود، ويعيش في دائرة أوسع من الإمكانيات والحرّيات. فبينما ترى الحيوان أسير غرائزه وميوله النفسانية لا يتخلف عنها قدر المستطاع، ترى الإنسان له عقل باستطاعته أن يحكمه على الغرائز والميول النفسانية، فيغير مجرى عمله من مسير الغرائز وتلك الميول، أو أن لا يحكمه.

والخلاصة: انه كلما كان الموجود في درجة أرقى من سُلّم الوجود،

فهو أكثر إمكانا وحرية في التصرف. وهذا يتضح جوهر الاختيار في الأفعال الاختيارية.

الثاني: إنه تفترق الأفعال الاختيارية عن غيرها من ناحية الوجوب، حيث أن الثاني واجب بوجوب غير مسبوق بالاختيار، والأول يكون وجوبه في طول الاختيار والإرادة. وما هو في طول الاختيار لا يعقل أن ينافي الاختيار، ولا يلزم من وجوده عدمه.

والواقع إن شيئا من هذين الوجهين لا يفيدان الاختيار بالمعنى الذي هو موضوع لحكم العقل بالحسن والقبح، وصحة المدح والذم. ولعلهم إنهم اصطلاحوا على ما ذكره باسم الاختيار، وتكلموا بتلك الكلمات، خجلا من التصريح بالجبر.

توضيح ذلك: إن الوجه الأول إنما يبين تفاوت الموجودات في المقدار الممكن من طرق العوارض والخصوصيات عليها، واختلاف درجات قابلية القابل، وتسمية بعض الدرجات باسم الاختيار. وهذا لا يختلف في الروح والجوهر عن مثل أن يقال:

إن الجسم الفلاني لا تكون له قابلية التلون بلون عدا لون السواد مثلاً، والجسم الآخر يقبل التلون بعدة ألوان. فيسمى الثاني بالاختيار، ويقال إن هذا الجسم مختار في اتخاذ أي لون من هذه الألوان. أفليس هذا عدا اصطلاح اعتباري خال عن النكتة الفنية الموجودة في الاختيار المصتحح للمدح والذم والموضوع للحسن والقبح؟!.

وأما الوجه الثاني: فما ذكر فيه من أن ما هو في طول الاختيار لا ينافي الاختيار، وإن كان صحيحاً إلا أن الكلام في الصغرى وهو كون هذا الوجوب في طول الاختيار، فإنهم يقصدون بذلك أن الفعل في طول الإرادة، وسموا الإرادة بالاختيار. وهذه التسمية أيضاً ليست عدا اصطلاح اعتباري فارغ عن النكتة المطلوبة في تصحيح استحقاق المدح

والذم، وحكم العقل العمليّ بالحسن والقبح. فإنّ الإرادة ليست عدا حالة نفسانيّة تعرض على الإنسان، كمعرض سائر العوارض عليه، ونسبتها إلى الإنسان بعنوان الفاعل هي نسبة الوجوب - حسب ما هو مفروض في كلامهم - وبالعنوان القابل هي نسبة الإمكان، كما قالوا بذلك في جميع العوارض لعوالم الإمكان. فهل ترى لو أوجد شخص تكويننا إرادة الفعل في نفس شخص آخر، وترتب عليها تكويننا صدور الفعل منه، استحقّ ذاك الفاعل المدح والذم؟!

وحاصل الكلام أنّ ما هو ثابت في الواقع، ومركوز في الأذهان، ومدرك بالعقل الفطريّ، هو اختيارية أفعال الإنسان بالمعنى المترتب عليه الحسن والقبح والمدح والذم. فالمحدد للاختيارية عندنا إنّما هو العقل العمليّ. وأما هؤلاء الفلاسفة فلم يحدّدوا الاختيارية بالعقل العمليّ، وإنّما حدّدوها باصطلاح خاص، ولانزع لنا معهم في اصطلاحهم.

ولكنّا نقول: إنّ هذه المصطلحات والنزاع فيها لا تعدو أن تكون نزاعاً لفظياً فارغاً لا محصل لها ما لم يرجع الكلام إلى البحث عن اختيار مصتحح لما هو المدرك لدى الناس من الحسن والقبح بناءً على حقيقيّتها. نعم إن صحّت نسبة المحقّق الإصفهاني (رحمه الله) إلى الفلاسفة القول بما يرجع إلى إنكار العقل العمليّ رأساً، ورجوع التحسين والتقييح والمدح والذم إلى تباني العقلاء وتواطئهم على ذلك، لم يبق لهم أثر عمليّ للبحث عن الاختيار بهذا المعنى. هذا.

وذكر المحقّق النائيني (رحمه الله) والسيد الأستاذ ومن حذا حذوها في تصوير الاختيار: إنّ قاعدة أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد مختصة بغير الأفعال الإرادية، أما الأفعال الإرادية فالتسبة فيها هي الإمكان بلحاظ الفاعل، كما كانت هي الإمكان بلحاظ القابل. وذلك لأنّ الأفعال

الإرادية تكون في طول الاختيار، بمعنى أنه يصدر من الإنسان حين العمل أمران:

١ - إعمال القدرة وهو فعل من أفعال النفس لأحالة خاصة عارضة عليها كالإرادة.

٢ - العمل الخارجي. والثاني اختياري بالأول، والأول اختياري بنفسه. وترتب الفعل الخارجي على ذلك الفعل النفسي واجب، لكن هذا الوجوب لا ينافي الاختيار، لكونه في طول الاختيار، لا بمعنى كونه في طول الإرادة. - بان تسمى الإرادة اختياراً. - بل بمعنى كونه في طول إعمال النفس للقدرة. وخصوص هذا الفعل النفساني خارج عن تحت قاعدة أن الشيء مالم يجب لم يوجد ويكفي فيه نفس الإمكان.

أقول: لأدري لماذا لم يدعوا - بعد فرض تطرق الاستثناء إلى قاعدة أن الشيء مالم يجب لم يوجد - كفاية الإمكان ابتداءً بالنسبة للأفعال الخارجية. ثم لأدري ماذا يقصد بإعمال القدرة؟!

فهل الإعمال غير العمل؟ وبتعبير آخر: هل المقصود بإعمال القدرة إيجاد نفس القدرة أو إيجاد المقدور - وهو الفعل الخارجي - أم ماذا؟. فإن كان المقصود هو إيجاد نفس القدرة - والظاهر أنه ليس هو المقصود - فمن الواضح أن إيجاد القدرة عمل للواهب تعالى لاهذا الشخص. وإن كان المقصود هو الثاني، ورد عليه أن الإيجاد عين الوجود، وإنما يختلفان بالاعتبار، وليس كل من الإيجاد والوجود فعلاً مستقلاً للفاعل في قبال الآخر.

وأظن أنهم تفتطنوا إلى أنه لو بُني على استثناء الأفعال الإرادية مباشرة من قاعدة أن الشيء مالم يجب لم يوجد وقيل بكفاية الإمكان فيها، لأمكن دعوى كفاية الإمكان في الأمور التكوينية أيضاً، وهذه الدعوى ينسد باب إثبات الصانع. فالتزموا بحالة متوسطة بين الوجوب

والإمكان في الأفعال الإرادية بتوسط أمر لا يتصور القول به في الأمور التكوينية، وهو إعمال القدرة، غفلة منهم عن أن الكلام ينقل إلى هذا الأمر المتوسط وهو إعمال القدرة، إذ هذا اعتراف بكفاية الإمكان بالباشرة وبلا توسط أمر في تحقق إعمال القدرة. ولو أمكن دعوى كفاية الإمكان في هذا الأمر، أمكن دعواها في الأمور التكوينية، لعدم وجود نكتة فتيّة للفرق.

واساس كل هذه الاشتباهات هو تخيل انحصار النسبة في الوجوب والامكان.

ونحن نقول: ان نسبة الفعل الاختياري الى فاعله هي - بالتعبير الإسمي - نسبة السلطنة و - بالتعبير الحرفي - نسبة «له أن يفعل وله أن لا يفعل». فنحن ننكر انحصار النسبة في الوجوب والإمكان، ونؤمن بأن النسب ثلاثة: نسبة الوجوب، ونسبة الإمكان، ونسبة السلطنة أو «له أن يفعل وأن لا يفعل». ونؤمن بأن موضوع القاعدة العقلية الصادقة في كل العالم بالدقة هو الجامع بين الوجوب والسلطنة، لانفس الوجوب فقط. فالقاعدة التي تصح في كل المواضع هي «أن الشيء لا يوجد إلا بالوجوب أو السلطنة»، لأن الشيء بشكل عام مالم يجب لم يوجد. نعم بما أن السلطنة غير موجودة في العلل التكوينية فوجود معلولاتها لا يكون إلا بالوجوب، هذا.

وما ادعيناه من وجود نسبة أخرى إلى صف نسبة الوجوب والإمكان، يكون - بحسب عالم التصور بديهياً - كبداة الوجوب والإمكان والوجود والعدم. فلا غبار بحسب عالم التصور على وجود نسبة ثالثة في قبال نسبة الوجوب والإمكان، فهذه غير الوجوب وغير الإمكان. أما أنها غير الوجوب: فللتضاد الواضح بين عنوان «له أن يفعل» وعنوان «لا بد له أن يفعل».

وأما أنها غير الإمكان: فلأنَّ الإمكان عبارة عن القابلية، وهي التأهل للقبول، وهذا مفهوم لا يتصور إلا بين الشيء وقابله، دون الشيء وفاعله، بخلاف مفهوم «له». هذا.

وبالإمكان أن نقيم برهاناً على وجود نسبة السلطنة واقعاً في الجملة، ويكون هذا أول مرة في تاريخ هذه المسألة، لعدم الإقتصار في مقام إثبات هذه السلطنة على الوجدان، وإثباتها بالبرهان وبيان ذلك إجمالاً:

إن هناك قاعدتين عقليتين ثابتتين في محلها:

- ١ - إنَّ الممكن بالذات يستحيل أن يصبح علة للمحال بالذات، ولوفرز أنَّ المحال بالذات قديكون معلولاً لمحال آخر.
 - ٢ - إنَّ المحال بالذات يستحيل أن يكون معلولاً ولو لمحال ذاتي آخر.
- وبعد هذا نقول: إنَّ ارتفاع ضدين وجوديين لاثالث لهما كالحركة والسكون - بعد فرض وجود جسم مثلاً كي يتصف بالحركة والسكون - محال بالذات، كارتفاع النقيضين. وحينئذٍ نلفت النظر الى ضدين لاثالث لهما ونقول:

إنَّ من الممكن أن لا يوجد في سلسلة العلل لهذين الضدين مرجح لأحدهما على الآخر. فلو ثبت هذا الإمكان (من دون حاجة الى دعوى الفعلية كما قيل في رغبني الجائع وطريقي الهارب كي يقال لأبرهان على عدم المرجح). قلنا: إنه لو بني على انحصار النسبة خارجاً في الوجوب والإمكان، للزم كون الممكن بالذات - وهو عدم المرجح لكل من الضدين - علة لارتفاع الضدين اللذين لاثالث لهما، الذي هو محال بالذات. وهذا انخرام لكلتا القاعدتين العقليتين اللتين اشرنا إليهما. ولو قلنا باستحالة انتفاء المرجح في سلسلة العلل، لزم انخرام القاعدة الثانية فحسب. بينما لو سلمنا وجود النسبة الثالثة في الخارج، فلا يبقى هناك إشكال،

إذ يوجد أحد الضدين حينئذ بالسلطنة بلا حاجة الى مرجح (١).
إذا عرفت هذا قلنا في المقام:

إنَّ الضَّرورة التكوينية - التي هي النسبة بين الفعل وفاعله، من دون فرق بين الأفعال، على مذهب الفلاسفة - تكون في عرض السلطنة - التي هي النسبة عندنا بين الفعل وفاعله المختار - بينما الحسن والقبح عبارة عن ضرورة خلقية، وهي في طول السلطنة، إذ لا تتصف الأمور غير الاختيارية بالحسن والقبح، وتباين ماهية الضرورة التكوينية، وإلا لكانت خلف فرض السلطنة المفروضة في الرتبة السابقة عليها. فالضرورة الخلقية عبارة عن كون الأولى أن يقع هذا الفعل أو أن لا يقع، والضرورة التكوينية عبارة عن أنه لا يمكن أن لا يقع أو أن يقع. وليس المقصود بيان التعريف المنطقي، فإنَّ الأولوية وكذا الضرورة التكوينية وما أشبه ذلك كالإمكان والامتناع والوجود والعدم، مفاهيم واضحة، ومن أوضح المفاهيم، ولا يمكن توضيحها بمفاهيم أخرى. وإنَّها المقصود إلفات النظر وتوجيهه نحو المعنى الخاص، وهو - كما اتضح - الضرورة

(١) قد يقال: إنَّ هذا ليس دليلاً على وجود السلطنة خارجاً، إذ فرض وجود السلطنة خارجاً لا يرفع الإشكال. ذلك لأنَّه حتى لو كانت السلطنة موجودة خارجاً، بإمكاننا أن نقول: إنَّ عدم المرجح منضاً الى عدم السلطنة ولو محالاً علة لارتفاع الضدين الذين لا ثالث لهما، بينما ارتفاعهما مستحيل بالذات، وقد قلنا: إنَّ المستحيل بالذات لا يكون معلولاً ولو لأمر محال، فقد عاد الإشكال.

والجواب على ذلك: إنَّ السلطنة نسبتها إلى الوجود والعدم سيان. فليست هي علة للوجود كي يدخل عدمها في علة العدم. فعلة عدم الضدين إنما هي عدم المرجح في ظرف عدم السلطنة، أي أنَّ عدم السلطنة قيد للعلة لا للعلة. فإن كان هذا القيد ثابتاً، إذن العلية ثابتة، وبالتالي قد ثبت الإشكال، لأن عدم المرجح أصبح علة لمستحيل بالذات وهو انتفاء ضدين لا ثالث لهما، وإن كان هذا القيد غير ثابت، بأن كانت السلطنة موجودة خارجاً، إذن فالعلة غير ثابتة فيرتفع الإشكال من أساسه.

الخلقية، وهي نسبة واقعية بين السلطنة والفعل.

بقي هنا شيء، وهو: أنَّ المشهور جعلوا الحسن والقبح عبارة عن صحة المدح والذم عليه. ولكن التحقيق أنَّ هذا يستلزم المحال بعد الالتفات إلى وضوح عدم صحة المدح والذم لمن فعل الحسن أو القبيح مع جهله، بحسنه أو قبحه. فثلاً من ارتكب القتل والغارة مع جهله بقبحه، لكونه قد عاش في مجتمع يفتخرون بذلك ويروونه شجاعة ويمارسونه باعتقاد كونه فضيلة وامتيازاً للإنسان، فتغطي عقله العملي بعيشه في بيئة من هذا القبيل، فلم يَر هذا الفعل قبيحاً، فارتكب القتل والغارة، لم يصحّ ذمه ذماً عقابياً، وإن صحّ تنقيصه، من سنخ تنقيص الشخص الغبي الذي لا يدرك ماهو من واضحات العقل النظري. فلو كان الحسن والقبح يعني صحة المدح والذم -بينما نرى أنَّ صحتها تتوقف على علم الفاعل بها- لزم كون حسن فعله وقبحه متوقفاً على علمه بذلك، وتوقف الشيء على العلم به مستحيل. والجواب بأخذ العلم بالجعل في موضوع المفعول أو ما يشابه ذلك لا يأتي هنا، لاختصاصه باب الجعل والتشريع، ومفروض الكلام هو كون الحسن والقبح أمرين واقعيتين وثابتين بغض النظر عن جعل أيّ جاعل واعتبار أيّ معتبر. والتفكيك بين الجعل والمفعول -بمعنى من المعاني- إنما يمكن في الاعتباريات، دون ماهو من الموجودات الخارجية، ولا ماهو من موجودات لوح الواقع -حسب مصطلحنا، الذي هو أوسع من لوح الخارج.

والتحقيق: إنَّ صحة المدح والذم أو عدم صحتها ليسا بالعبارة عن حسن المدح والذم أو قبحهما. وليس المدح والذم إلّا فعلاً من أفعال الإنسان، يتّصف -كسائر أفعاله- بالحسن والقبح. فالقتل والغارة مثلاً محكومان بالقبح، وذمّ صدورهما من الشخص محكوم بالحسن. والحكم

الثاني أخذ في موضوعه علم الفاعل بالحكم الأول، ولا إشكال في ذلك (١).

ما يستدل به على عدم الحقانية

وأما الأمر الثاني : وهو الكلام فيما يمكن الاستدال به على عدم حقانية ما يدركه الناس من الحسن والقبح فنذكر هنا براهين ثلاثة على ذلك : البرهان الأول : برهان أشعري، وهو مركب من صغرى وكبرى استفادوها من العقل النظري. أما الصغرى : فهي مجبورية الناس على أعمالهم، وهذه ممنوعة عندنا. وأما الكبرى : فهي عدم اتصاف الفعل الخارج عن القدرة بالحسن والقبح، وهذه صحيحة. ويستنتج من هاتين المقدمتين عدم اتصاف أفعال الناس بالحسن والقبح. وهذا هو الوجه الوحيد الموجود في كلمات الأشعريين الذي يمكن أن يجعل

(١) لا يخفى أن تعريف الحسن والقبح بالمدح والذم، إن كان بمعنى التعريف المنطقي فهذا غير معقول، فإنهما مفهومان أوليان واضحيان لا يعرّفان بشيء آخر. على أن صحة المدح أو الذم لا تعني إلا حسنهما أو عدم قبحهما، فهذا تفسير للشيء بنفسه. ولكن الواقع أن المدح والذم هما عين قولنا بأن هذا حسن وهذا قبيح. فقولنا (هذا حسن) هو مدح، وقولنا (هذا قبيح) هو ذم. فصح أن يقال كإلفات للنظر - لا كتعريف - : إن الحسن والقبيح عبارة عما يستحق عليه المدح والذم، بمعنى أن الحكم بالحسن والقبح هو عين المدح والذم. وأما لزوم أخذ العلم بالشيء في موضوع نفسه، لأن صحة المدح والذم تتوقف على علم الفاعل بالحسن والقبح، فجوابه : أن المدح والذم تارة يرجعان إلى صدور الفعل من الفاعل، أو قل إلى ذات الفعل، وأخرى يرجعان إلى السريرة، وكون هذا الشخص في سريره خبيثاً أو طيباً. فإن قصد أن رجوعهما إلى الفعل مشروط بالعلم، فهو ممنوع. وإن قصد أن دلالة العمل على خبث السريرة وطيبها مشروطة بالعلم بحسن الفعل وقبحه، فهذا صحيح، ولا يلزم من ذلك أخذ العلم بالشيء في موضوع نفسه. هذا. والظاهر أن المشهور عرفوا الحسن والقبح بمدح الفاعل وذمه، وكان أستاذنا الشهيد (رحمه الله) كان بصدد رد ذلك، وعليه فكلامه - رضوان الله عليه - صحيح.

دليلاً على بطلان العقل العملي. وأما ما عدا ذلك من الوجوه المذكورة في كلماتهم، فلا ينبغي الشك في أنها لا تفيد أكثر من عدم ضمان حقانية العقل العملي.

والتحقيق أن هذا الوجه أيضاً لا يفيد إنكار صحة العقل العملي، فإن العقل العملي لا يحكم إلا بقضية شرطية وهي أن الفعل إن كان اختياريًا اتصف بالحسن والقبح. وإنكار الشرط لا يؤدي بنا إلى إنكار القضية الشرطية، بل ظاهر سوق الدليل بهذا الشكل هو التسليم بحسن الأفعال وقبحها على تقدير اختياريتهما.

نعم يمكن أن يتخيل أن العقل العملي يحكم ابتداءً بحسن بعض أفعال الناس وقبح بعضها، فيجعل ماضياً من البرهان الأشعري برهاناً على بطلان العقل العملي. ولكن لدى التحليل يظهر أن حكم العقل بالبداهة بحسن بعض أفعال الناس وقبح بعضها مرجعه إلى حكم العقل النظري بصغرى بديهية، وهي الاختيار، وحكم العقل العملي بكبرى بديهية، وهي اتصاف الفعل الاختياري بالحسن والقبح، فتنتقل النفس - التي هي مركز واحد لكلا الإدراكين - إلى النتيجة بكمال الوضوح، إذ كانت المقدمتان مع التطبيق بديهية، فصارت النتيجة في قوة البديهية.

البرهان الثاني: برهان فلسفي، وأقصد بذلك برهاناً قد نصوغه وفق مباني الفلاسفة، وإن كانوا هم لم يذكروا هذا البرهان، وهو: أن الحسن والقبح لو كانا واقعيتين، فإما أن يكونا انتزاعيتين، أو من الأعراض المتأصله في المحل. وبتعبير آخر إما أن يكونا من المعقول الثانوي بحسب المصطلح الفلاسفة، أو من المعقول الثانوي بحسب مصطلح المنطق.

وتوضيح هذه الاصطلاحات: أن الشيء تارة يتصور بعناوينه الذاتية من الجنس والفصل والتوع، وهذه معقولات أولية. وأخرى

يتصوّر بعناوين غير ذاتية، كجوبه، وإمكانه، وسواده، وبياضه، وغير ذلك، وهذه عناوين متأخرة عن العناوين الأولية، وهي على قسمين:

الأول - ما يكون انتزاعياً، وهو ما يكون ظرف عروضه هو الذهن و ظرف اتصافه هو الخارج، كالوجوب والإمكان ونحوهما. وهذا هو المعقول الثانوي في المصطلح الفلسفي.

الثاني - ما يكون أصيلاً، وهو ما يكون ظرف عروضه واتصافه هو الخارج كالسواد والبياض ونحوهما. وهذا هو المعقول الثانوي في المصطلح المنطقي.

فهل الضرورة الخلقية أو الحسن والقبح أمر انتزاعي ينتزع من الأمور الحسنة والقبيحة، أو أن ظرف عروضها واتصافها معاً هو الخارج؟

فإن قيل بالأول: لزم انتزاع شيء واحد من أمور متباينة بما هي متباينة، إذ الأفعال المتصفة بالحسن أو القبح قد تكون متباينة بحسب المقولة والماهية ولا جامع بينها، بل ربما ينتزع هذا الشيء الواحد من الوجود والعدم، فوجود الإكرام مثلاً حسن، وعدم الانتقام أيضاً حسن، بينما لا جامع بين الوجود والعدم.

وإن قيل بالثاني: لزم عدم اتصاف الأفعال قبل وجودها بالحسن والقبح، إذ لا يعقل وجود العرض قبل وجود المعروض، فقبل أن يضرب هذا الشخص اليتيم لا يقبح ضربه، وقبل أن يكرمه لا يحسن إكرامه. وهذا - كما ترى - مناف لماهية الحسن والقبح والضرورة الخلقية، وخلف للعقل العملي.

ويرد عليه:

أولاً: أن هذا البرهان - كما ذكرنا - مصوغ وفق مباني الفلاسفة، ولكن الإشكال في المبنى، فإن لوح الواقع عندهم عبارة عن لوح الخارج. فكلما يدركه العقل إدراكاً صحيحاً وليس ظرف عروضه

هو الخارج قالوا عنه: إنه أمر انتزاعي انتزعه العقل، وليس أصيلاً. ولكنا نرى أن لوح الواقع أوسع من لوح الخارج، ولذا نقول: إن الإنسان ممكن سواء وجد شخص ينتزع الإمكان من الإنسان أولاً، والخالق سبحانه واجب سواء تصوّر أحد وجوبه أولاً، وكذلك نقول فيما نحن فيه: إن الحسن والقبح ليسا انتزاعيين - بمعنى يقابل الوجود في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الخارج - حتى يرد الإشكال الأول، ولا خارجيين حتى يرد الإشكال الثاني، بل هما من موجودات لوح الواقع.

وثانياً: لو سلّمنا المبنى، اخترنا في المقام الشق الأول، وهو كون ظرف العروض هو الذهن وظرف الاتصاف هو الخارج، ونكر عدم وجود الجامع الذي يكون منشأً للانتزاع، إذ الجامع بين الأفعال المختلفة ماهية والأعدام المتصفة بالحسن والقبح هو دخولها تحت السلطنة وكونها في طول السلطنة. وقد مضى أن اتصاف الأشياء بالضرورة الخلقية إنما هو هذا الاعتبار. فأصل الضرورة الخلقية تابع لأصل السلطنة - وهي الجامع - وتحصّصات هذه الضرورة - بكونها ضرورة الصدق، أو الوفاء، أو ترك الانتقام، وما إلى ذلك - تابعة لتحصّصات نفس السلطنة - بكونها سلطنة على الصدق أو الوفاء أو ترك الانتقام وما إلى ذلك - (١).

(١) قديقال: لو كانت الضرورة الخلقية منتزعة من جامع كون الشيء داخلاً تحت السلطنة، لزم ثبوتها في كل الأفعال والتروك التي هي تحت السلطنة، بينما يوجد كثير من الأمور تحت السلطنة التي لا تتصف بالضرورة، ولزم كون فعل واحد وجوده وعدمه في آن واحد ضرورياً بالضرورة الخلقية، لأن نسبة السلطنة إليها على حدّ سواء. إلا أن هذا الإشكال قد يجاب عليه بافتراض موانع عن هذا الانتزاع في كل ما لا يتصف بصفة الضرورة الخلقية، بنوع من المانع منسجمة مع عالم الانتزاع. هذا. ولكن العقل المدرك للحسن والقبح لدى من يعترف به حاكم بأنه ليس مجرد كون الشيء تحت السلطة تمام

البرهان الثالث - مذكره بعض الكلاميين، وهومتبن على مقدمة فرضت مفروغا عنها، وهي: أن مايعرض على الشيء حقيقة وواقعاً - لاجعلاً واعتباراً- يجب أن يكون ذاتياً لكل مايعرض عليها أولبعضها، إذ كل مابالعرض يجب أن ينتهي إلى مابالذات.

ونحن لانتكلم هنا عن مدى صحة هذه المقدمة وعدمها، لاستلزامه الخروج عمايقضيه المقام، ونبحث الأمر بناء على صحة هذه المقدمة فنقول:

إن البرهان الذي ذكر في المقام على عدم واقعية الحسن والقبح، هوأنهما لوكانا واقعيتين لكانا ذاتيتين، مع أنهما ليسا ذاتيتين، لما نرى من اختلافهما بالوجوه والاعتبارات. وأجيب على ذلك بأن الحسن ذاتي للعدل، والقبح ذاتي للظلم، ولا يختلف العدل والظلم في الحسن والقبح باختلاف الوجوه والاعتبارات. وأما ما نراه من كون الصدق مثلاً تارة حسناً وأخرى قبيحاً، أو ضرب اليتيم كذلك، وما إلى ذلك من الأمور، فهذا ينشأ من اختلاف الحالات في الدخول تحت هذه الكبرى أوتلك. فمتى ما كان الصدق أو ضرب اليتيم أو غير ذلك عدلاً كان حسناً، ومتى ما كان ظلماً كان قبيحاً. فصَح هنا أيضاً أن ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات.

ويرد عليه: ماسيأتي إنشاء الله في الأمر الثالث، من أن قولنا: العدل حسن والظلم قبيح، ليس إلّا قضية بشرط المحمول.

والصحيح في الجواب، أولاً: ماسيأتي إنشاء الله في الأمر الثالث من أن الحسن والقبح لا يختلفان باختلاف الوجوه والاعتبارات. فالصدق

→ المقضي للحسن والقبح، بل لتعلق السلطنة دخل إقتضائي في ذلك. فيلزم انتزاع الشيء من أمور متباعدة بما هي متباعدة. فالجواب الصحيح هو الجواب الأول في المقام.

في ذاته دائماً حسن، والكذب في ذاته دائماً قبيح، وهكذا غيرهما من
العناوين التفصيلية للفضائل والردائل. ولكن ما يترأى من الاختلاف
ينشأ من مسألة التزاحم، كما سنبين ذلك إن شاء الله.

وثانياً - لو سلمنا وقوع الاختلاف في الحسن والقبح بالوجوه
والاعتبارات، فتلك الوجوه والاعتبارات مأخوذة كقيد فيما هو حسن
أو قبيح، لا كمجرد حيثيات تعليلية. وهذا لا ينافي الذاتية بالمعنى الذي
ينبغي أن يكون مقصوداً من قولهم: «إن الأمر الواقعي يجب أن يكون
ذاتياً». إذ لو أرادوا من هذه الجملة: أن الأمر الواقعي يجب أن لا يؤخذ
في متعلقه قيد، فهذا كلام غير قابل للتعلل. ولو أرادوا منها ذاتية الأمر
الواقعي للحصص، أو لبعضها، مما ترجع إليها باقي الحصص، فهذا
ثابت في المقام، لأننا افترضنا تلك الوجوه والاعتبارات كقيود محصصة،
لا كحيثيات تعليلية.

مدى حقانية العقل العملي

وأما الأمر الثالث: وهو الكلام في مدى حقانية العقل العملي فهنا
موقفان: موقف للمثبتين وموقف للمشككين.

أما الموقف الأول - فقد ذكروا لبيان حقانية العقل العملي
وجهين:

الوجه الأول: أن قضايا العقل العملي اتفاقية بين تمام العقلاء
إذن فهي حقة.

ومن الواضح أن مجرد اتفاق العقلاء ليس بالمباشرة دليلاً على
الصحة والحقانية. فكأن المقصود من الاستدلال به ما يكون من سنخ
الاستدلال بالتجربة، بأن يقال: إن المعارف البشرية النابعة من حاق
النفس تكون مضمونة الصحة، ويستحيل فيها الخطأ، بخلاف المعارف

التي يتدخل فيها الامور الخارجة عن النفس . ومعرفة الضرورة الخلقية هي من المعارف التابعة من حاق النفس ، بدليل اتفاق العقلاء عليها . إذ أن اتفاقهم عليها شاهد على كون المنشأ لهذه المعرفة امراً مشتركاً بين الجميع ، اذ لو كان المنشأ لها أمراً غير مشترك بين الجميع لما حصل 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 عاشروناهم ورأيناهم من الناس لم يكن الامر المشترك بينهم منحصراً في النفس البشرية ، بل هم مشتركون أيضاً في تعايشهم في مجتمع انساني ، ومشاهدتهم لقوانين مقننة في المجتمع ، وتربيتهم في حبال الاب والام والمعلم ونحو ذلك (١) .

فمن احتمال كون هذه المعرفة مستوحاة من تلك القوانين والمجتمعات والتربية والتعليمات لم يمكن اثبات عدمه له بهذا الوجه ، ومن لا يحتمل ذلك لا يحتاج الى هذا الوجه .

الوجه الثاني : ما ذكره بعض من انه لو خلق انسان منفرداً ، وعاش منفرداً ، ولم يشاهد اتي مجتمع او تعليم وتربية ونحو ذلك ، ثم حل 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 المناشئ ، كالمصالح والغرائز ، فمن لا يدرك بوجدانه حقانية الحسن والقبح يحتمل ان المقدار المشترك بين الناس من الحسن والقبح المعترف بهما عند جميع المجتمعات ، ناشئ من التعاليم الاجتماعية المستوحاة من تلك المصالح والغرائز . وطبعاً ان تعاليم من هذا القبيل لا يشترط فيها التطابق الكامل والشامل تمام الموارد مع المصالح والغرائز ، حتى ينقص ببعض الموارد التي نرى احسن والقبح المعترف بهما اجتماعياً يتخلفان عن المصالح والغرائز .

وهنا ايضا من الواضح ان مجرد ادراك هذا الشخص ليس دليلاً مباشراً على المطلوب. وكأنه ذكر ذلك لجبر النقص الذي أحس به - ولو ارتكازاً - في الوجه الاول من ثبوت جامع آخر من التعايش في المجتمع وملاحظة القوانين وماشابه ذلك ، ففرض شخص فاقده لذلك كي يكون توافقه لباقي العقلاء في درك الحسن والقبح دليلاً على كون هذا الدرك نابعاً من حاق الفطرة والنفس البشرية. ويرد عليه:

اولاً: ان هذا صرف فرض وخيال، ولم نجربه خارجاً كي نرى هل يدرك هذا الانسان الضرورة الخلقية ام لا. وهذا الفرض يقابله فرض الشيخ الرئيس - ابن سينا - حيث ذكر بصدد الاستشهاد على عدم ثبوت واقعية العقل العملي: اننا لو فرضنا شخصاً وجد وعاش منفرداً، سوف لا يكون مدركاً بعقله ولا بوجهه ولا بحسّه الحسن والقبح. والواقع ان كلا الفرضين لا يفيدنا بحسب الفن شيئاً.

وثانياً: ان لو سلمنا في الجملة العلم بان هذا الشخص سيختار الصدق، فان هذا العلم لو تحقق، فانما يتحقق لمن يدرك مسبقاً واقعية الحسن والقبح. فادراكه المسبق لذلك يجبره الى الاعتقاد بان الانسان الذي وجد وعاش منفرداً سيختار الصدق. أما من لا يدرك واقعية الحسن والقبح فلا مبرر له لدعوى العلم بان هذا الشخص سيختار الصدق، كي يجعل هذا دليلاً على واقعية الحسن والقبح.

وثالثاً: لو سلم - رغم فرض عدم ادراكنا المسبق لواقعية الحسن والقبح - أن هذا الانسان سيختار الصدق، تطرق احتمال ان يكون اختياره للصدق لميل وغريزة نفسانية في الطبع البشري يدفعه نحو الصدق متى ما لم تكن له مصلحة في الكذب، او ان يكون اختياره للصدق لادراكه بالعقل النظري مصلحة الصدق ومفسدة الكذب - على ما قاله الفلاسفة من كون ادراك مصالح الامور الحسنة ومفاسد الامور القبيحة

واضحة لدى كل عاقل- وقدمضى^١ ان ادراك الحسن والقبح غير مرتبط باباب الميل والغريزة، وباباب المصلحة والمفسدة.

واما الموقف الثاني: وهو موقف التشكيك في العقل العملي فتارة يكون بالمنطق الاخباري، واخرى بالمنطق التجريبي، وثالثة بالمنطق العقلي.

اما المنطق الاخباري: فهو دعوى كثرة الاخطاء في العقل العملي ببرهان وقوع الاختلاف الكثير فيه بين الناس، اذ لا يمكن حقانية الاراء المتضادة جميعاً، فلا يبقى اعتماد على العقل العملي.

وهذا الكلام يمكن ان يكون المراد منه منع حصول الادراك العقلي للحسن والقبح وقدمضى^١ الكلام فيه، ويمكن ان يكون المراد منه منع ضمان الحقانية وهذا هو الذي نتكلم عنه الان.

وقد اورد على ذلك تارة بالنقض بمسالة قبح اجراء المعجز على يد الكاذب، وقبح العصية، وحسن الطاعة والمعرفة. وقد مضى^١ الجواب على ذلك.

واخرى بالحل: بان العقل العملي قد ادرك حسن العدل وقبح الظلم ولم يقع خلاف في ذلك، وانما الخلاف في تطبيق هاتين الكبيرتين 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: لا يتحصل معنى معقول للظلم عدا سلب ذي الحق حقه. فقد فرض في الرتبة السابقة على هذا الكلام حق للمظلوم، سواء كان هو غير الظالم او كان هو نفس الظالم كما في ظلم الشخص نفسه (١). اذ يكفي التباين بين الظالم

(١) ظلم الشخص نفسه بمنطق العقل العملي غير معقول الابعنى ان يرتكب في حق

والمظلوم بالاعتبار- ونحن نتكلم فيما يجب ان يكون مفروضاً في الرتبة السابقة على الظلم وهو الحق، فنقول:

ان هذا الحق تارة يفترض انه ليس مدركاً بالعقل، وانما هو حق قانوني واعتباري بحت، واخرى يفترض كونه مدركاً بالعقل. فان فرض الاول: فن الواضح ان العقل العملي لا يدرك قبح مخالفته، لعدم اعترافه به، وانما الحاكم بقبحها هو القانون والمجتمع او الفرد الذي اعتبر هذا الاعتبار. ولذا ترى ان ما يقبح في مجتمع رأسمالي من تصرفات في اموال لا يقبح في مجتمع شيوعي مثلاً، باعتبار ان ملكية الفرد وسلطنته امر اعتباري اعتبره المجتمع الاول ولم يعتبره المجتمع الثاني. وان فرض الثاني - اي ان العقل العملي ادرك الحق - فهذا بنفسه هو الادراك للمقبح. فعنى قولنا مثلاً: «ان من حق اليتيم ان لا يضرب» هو أنه يقبح ضرب اليتيم. فقولنا: «الظلم قبيح» يرجع بالآخرة إلى قولنا: «القبح قبيح» وهذه قضية بشرط المحمول.

وبتعبير آخر: ان قولنا: الظلم قبيح لا يصلح إلا ان يكون منبهاً ومشيراً الى عدة قضايا مفروضة في الرتبة السابقة، فقد جعل الظلم اسماً لكل ما فرض في المرتبة السابقة قبحه، وهذا هو السر في عدم الخلاف في قبح الظلم.

والحاصل: ان ادخال قولنا: «الظلم قبيح والعدل حسن» في البراهين والابحاث الفتيّة ليس إلا عبارة عن لعب الألفاظ بالامور العقلية والمطالب الفتيّة، نظير لعب كلمة «بيان» في قولهم: «يقبح العقاب بلا بيان» بها، حيث انه جاء صدفة التعبير بكلمة «البيان» في

نفسه ما حرّمه عليه المولى كقتل نفسه، اذ هو مملوك للمولى لنفسه، وهذا راجع الى ظلم المولى. ولان تعقل اي تغاير اعتباري في الرتبة السابقة على الظلم بين الشخص ونفسه بنحو يوجب تعقل ظلم الشخص نفسه.

لسان اول من عبّر عن هذا القانون «بقبح العقاب بلا بيان» ثم أسس من زمان المحقق النائيني (رحمه الله) الى زماننا هذا ثلث الاصول على هذا اللفظ - كما يتضح ذلك بمراجعة مامضى من بحث قيام الامارات مقام القطع الطريقى، وما يأتى انشاء الله من بحث الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعي..

والصحيح في دفع منشأ التشكيك للأخباري أن يقال: إنَّ العقل العمليّ ينقسم الى قسمين: عقل اول، وعقل ثان. كما قسموا العقل النظري الى قسمين: بديهيّ أوليّ، وبرهانيّ ثانوي (ونحن أضفنا إليهما الإدراك بحساب الاحتمالات) والعقل الاول يدرك حسن الاشياء وقبحها بقطع النظر عن مسألة التزاحم، والعقل الثاني يميز الالهم من المهم عند التزاحم. وكثرة الاختلاف انما هي في الثاني، حتى ان ما يحكى: من ان بعض المجتمعات تكون الرئاسة فيها مختصة بقاتل الرئيس السابق، وليس قتل الرئيس قبيحاً عندهم، بل من يقتله و يقوم مقامه يروونه مستحقاً للمدح، يرجع في الحقيقة الى ما ذكرناه من الاختلاف بينهم وبين المجتمعات التي شاهدناها في تمييز الالهم من المهم لدى التزاحم. فكل انسان يدرك ان الطموح وطلب العزّ والرفعة في نفسه حسن (١)، ولذا ترى المجتمعات الاخرى يحسنون ذلك في غير موارد التزاحم بقبح كالقتل. كما ان كل انسان يدرك قبح قتل الانسان في نفسه، ولذا ترى ذاك المجتمع الذي كان يُحسن قتل الرئيس بهدف الوصول الى العزّ يقبح قتله بغير هذا الهدف، او قتله قبل رئاسته، او بعد سقوطه

(١) الحسن والقبح العقليان بالمعنى المدرك للعقل العملي لا يتصوران بنحو تكون لهما واقعية حقيقية في فعل بشأن نفس الفاعل، نعم يتصور بشأنه المصلحة والمفسدة والكمال والنقص. وحينما يؤمر من قبل المولى الحقيقي بعمل بشأن نفسه يصبح هذا العمل باعتباره امثالاً لامر المولى حسناً. لكن هذا بلحاظه امثالاً لامر المولى لا بشأن نفس الفاعل.

من الرئاسة. فالاختلاف بينهم وبين سائر المجتمعات في تشخيص ماهو الأهم من هذين الأمرين. اما عدم درك اصل الحسن والقبح، فلا يوجد لدى انسان إلا ذاك الأبله الذي لا يدرك بديهيات العقل النظري أيضاً.

والحاصل ان التشكيك الاخباري هنا بلحاظ كثرة الخطأ في العقل العملي -لما نراه من الاختلافات الكثيرة- وكذا البرهان الثالث من براهين عدم حقانية العقل العملي وهو عدم ذاتية الحسن والقبح -لاختلافهما باختلاف الوجوه والاعتبارات- ناشئان عن الغفلة عن مسألة التزاحم في باب العقل العملي، وتحيل ان العقل العملي يدرك حسن عدة امور وقبح عدة امور اخرى مباينة للاولى. فيسترائى -حينئذ- الاختلاف بين العقلاء (١)، كما يترأى ايضا الاختلاف في ذلك باختلاف الوجوه والاعتبارات. وبالالتفات الى هذه النقطة يرتفع كلا الاشتباهين وكأن الغفلة نشأت من تحيل ان الحسن والقبح المدركين للعقل العملي عبارة عن صحة المدح والذم على الحسن والقبح، وعدم الالتفات الى ان الحسن والقبح المدركين للعقل العملي ثابتان في الرتبة السابقة على المدح والذم. حيث انه على هذا لا يبقى مجال لتصور اجتماع حسن وقبح على شيء واحد بعنوانين، وترجيح احدهما على الاخر. اذ حسن الشيء ليس الا عبارة عن صحة

(١) ولا يخفى ان الاختلاف بين العقلاء ينشأ كثيراً في الاخلاقيات التي لا واقعية لها، وتكون وليدة للقانون والبيئة والعادات وما شابه ذلك. كما في كشف العورة وحجاب المرأة وغير ذلك. مما لا حسن وقبح واقعي فيه مالم يفرض امر من قبل المولى الحقيقي، فيرجع الى حسن الامثال وقبح المعصية. وينبغي الفصل بين الاخلاقيات التي لها واقع مستقل والاخلاقيات التي لا واقع لها عدا القوانين والعادات، والخلط بينهما قد يؤدي الى التشكيك الاخباري الذي عرف باعتبار مشاهدة الاختلافات بين العقلاء.

المدح عليه، وقبحه ليس الاعبارة عن صحة الذم عليه. فاختلاف الناس في صحة المدح والذم ليس الاختلافاً في اصل الحسن والقبح. بينا الواقع ان صحة المدح والذم تكون في المرتبة المتأخرة عن اعتقاد الفاعل بحسن فعله اوقبحه (١).

واما المنطق التجريبي: فهو دعوى ان المصدر الاساسي للمعارف البشرية المضمونة الصحة هي التجربة، وكل علم لم ينشأ من التجربة يمكن ان يكون مطابقاً للواقع ويمكن ان يكون مغالفاً له، ومن هذا القبيل العلم بالحسن والقبح الذاتيين.

واشكالنا على هذا المنطق مبنائي، حيث حقق 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: فهو دعوى عدم ارتباط العقل العملي بالبرهان بموادها وفروعها.

وهذا الوجه قائم على اساس القول بانحصار ضمان حقانية اي قضية في كونها برهانية اي من مواد البرهان - وهي البديهيات الست - او من الفروع المترتبة على ذلك بالحد الاوسط.

اما كيف يقرب عدم ثبوت هذا الضمان بالنسبة للعقل العملي؟

(١) لا يخفى ان القبح وكذا الحسن الثابتين بنحو المطلق الشمولي يسريان الى الحصص، فالخصة التي يتصادق عليها العنوانان يتكاسر فيها الحسن والقبح، ويثبت فيها الاقوى فقط. وهذا كاف في غفلة صاحب الشبهة عن مسألة التزام، حيث لا يرى في الحصص الاحسن فقط اوقبحاً فقط، من دون حاجة الى الرجوع الى افتراض ان الحسن والقبح يعني صحة مدح او ذم الفاعل على الفعل. ولو كان مقصوده - رضوان الله عليه - من اجتماع الحسن والقبح عدم التكاسر في الخصة لعدم سريانها اليها فهذا غير صحيح.

فهذا ما يتحدث عنه المحقق 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 فلا علاقة
 لقضايا العقل العملي بها، اذ القضايا الفطرية دائماً تكون منطوية على
 قياس كما في قولنا: الاربعة زوج. الذي قياسه معه ولا ينفك عنه لغاية
 ظهوره وهو انقسامها الى المتساوين، اما في قبح الظلم مثلاً فلانرى اي
 قياس مستبطن فيه. واما الاوليات فهي التي يكتفي تصور طرفيها للجزم
 بالحكم، وليس الامر في باب العقل العملي كذلك، والاما واقع
 الخلاف فيه.

اقول: اما ما افاده تبعاً للمنطق القديم من كون مواد البرهان - وهي
 البديهيات - ست، فقد مضى الكلام فيه، وعرفت ان الصحيح
 انحصارها في ثلاثة. لان التجريبيات والحدسيات والمتواترات
 غير مضمونة الصحة، والمضمون صحته هو الاوليات والفطريات وكذا
 الحسيات بالنسبة لوجود واقع في الجملة (١) دون مطابقة الواقع في
 الخصوصيات. وعلى اي حال فهذه النكتة لا تكون دخيلة في ما هو
 المقصود، اذ لانزاع في عدم كون العقل العملي دخيلاً في الاربعة
 الاخيرة. واما كيفية استنتاجه لعدم ضمان حقانية العقل العملي فكان
 الافضل ان يغير نهج البيان لذلك، اذ ليس ضمان حقانية كل واحد من
 القضايا الست او الثلاث بملاك يخصه، بل بنكتة مشتركة فيما بينها وهي:

(١) قدمضى عدوله - رضوان الله عليه - عن ذلك. نعم المحسوسات بالحس الباطني

مضمونة الصحة.

ادراكها من حاق النفس بلادخل شيء آخر خارج عن النفس وقواها اوحى الى النفس بذلك الحكم، كقانون اوتاديب اوغير ذلك (١).

فينبغي ان يقال ابتداءً في مقام بيان عدم ضمان حقانية العقل العملي: ان قضايا العقل العملي لا تنبع من حاق النفس بدليل وقوع الخلاف فيها بين النفوس. وعلى اي حال فهذا ليس اشكالاً على جوهر كلامه -رضوان الله عليه- بقدر ما هو تحسين لصياغة المنهج. هذا. والذي ينبغي ان يكون مراده (قدس سره) من هذا الوجه هو التشكيك المنطقي في العقل العملي لا التشكيك الاصولي، فان هذا الوجه لا يفيد ازيد من ذلك

وعلى اي حال فالاستدلال على عدم ضمان حقانية قضايا العقل العملي 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، غير صحيح وذلك لامرين:

الاول: منع ثبوت اختلاف العقلاء في ذلك. اذ لو كان المراد بالاختلاف الاختلاف في تمييز الحسن من القبيح بعد تسليم اصل الحسن والقبح، فقد مضى ان الاختلاف انما هو في باب الترجيح لا في اصل كون هذا حسناً وذلك قبيحاً (٢).

(١) في المحسوسات بالحس الباطني نكتة الضمان اقوى من ذلك، وهي كونها معلومة بالعلم الحضورى لدى النفس.

(٢) وهناك اختلاف ايضا في اصل كون هذا حسناً وذاك قبيحاً في الامور التي يكون حسنها وقبحها راجعاً الى القانون والعادة، ولا واقعية في المرتبة السابقة على القانون والعادة كما في 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 مثلاً هل هما انتزاعيان كما هو المشهور، او من لوح الواقع كما هو المختار، مع الاشتراك في الايمان باصل الوجوب والامكان. اذن فالاختلاف الذي يشير اليه المحقق الاصفهاني (رحمه الله) غير ثابت الا اذا قصد بذلك انه هو (رحمه الله) يخالفنا في ذلك و يفرض عدم ادراكه (رحمه الله) لحسن الطاعة وقبح المعصية.

الثاني: انه لا مبرر لدعوى ان كل ما هو مضمون الصحة لكونه نابعاً من النفس بما لها من القوى فهو متفق عليه بين العقلاء، وذلك لانه رغم اشتراك الناس في قوى النفس قديقع الخلاف بينهم في بعض ما هو مضمون الصحة لاحد امرين:

الاول: ان الاشخاص مختلفون في تصاعدهم وفق الحركة الجوهرية في مراتب النفس وقواها، ولهذا تختلف دائرة البديهيّات سعة وضيقاً باختلاف الاشخاص، الى ان نصل الى الأبله الذي لا يدرك كثيراً من بديهيّات العقل النظري مثلاً، التي يدركها متعارف الناس. ومن الممكن ان يوجد شخص في أعلى مراتب علو النفس وراقيها، ويدرك بالبداهة كلما هو نظري عندنا.

الثاني: ان فهم النفس قد يغطى بتاثير من الشبهات العلمية، او الشهوات النفسية، فلا يدرك ما كان يدركه لولا الشبهات او الشهوات. ولذئ ترى ان في كل زمان من الازمنة والى يومنا هذا كان يوجد في العقلاء المفكرين والفلاسفة الفتيين من ينكر استحالة اجتماع النقيضين. هذا.

وقد اتضح بما ذكرناه ان كل ما افاده القوم في المقام لا ثبات
مدركات العقل العمليّ اوفيهما اوالتشكيك فيها غير صحيح.

العقل العملي لا يخضع للبرهان

والواقع: ان اصل الحسن والقبح لا يمكن البرهنة عليها لا بعقل
التجربة، ولا بعقل البرهان، ولا بالبدهة.
اما الاول: 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 ان ينتهي الكلام الى ما لا يكون انطبق
الحكم عليه بواسطة حد آخر، والا لتسلسل.

فنقول: ان تلك القضية الرئيسية غير ثابتة بالبرهان.

واما الثالث: فلوضوح انه لا يمكن البرهنة على ايّ بديهيّ بدهته.
نعم يبقى 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؟ او لا؟.

والتحقيق ان هذا ايضا لا يمكن البرهنة عليه، وانما الشيء الممكن
في المقام هو ان يعرض هذا الشخص على نفسه في اي قضية من قضايا
العقل العمليّ هذين الاحتمالين، اعني: كون هذا الادراك ناشئاً من
حاق النفس او من التاديب والتلقين. فان احتمل الثاني اصبح

هذاسبباً في الانسان السوى لزوال ادراكه وقطعه بتلك القضية. واذا زال قطعه بذلك لم يمكن ارجاع القطع، اذ احتمال كون هذا الادراك معلولاً للتأديب والتلقين حاله حال سائر احتمالات معلولية شيء لشيء، مما لا يزول الا بأحد طريقين: إما التجربة، بأبعاد ما يحتمل عليته، كي يرى هل يبقى ما احتمل معلوليته اولاً؟ وإما مخالفته لقوانين العلية، كرفض معلولية شيء لشيء اخس منه واسفل في سلم الوجود، وفيما نحن فيه لا يوجد شيء من الطريقين. أما التجربة: فلاننا لم نجرب احداً بعزله عن المجتمع والتأديبات، كي نرى هل يدرك قضايا العقل العمليّ اولاً. واما قوانين العلية: فلان معلولية ذلك للتلقين والتأديب ليست على خلاف قوانين العلية.

اما اذا لم يزل ادراكه وقطعه بذلك مع كونه انساناً سوياً، فعدم زواله مع استعراض هذين الاحتمالين على النفس اما يكون ناشئاً من عدم معلوليته للتأديب او التلقين، او من اعتقاده بعدم معلوليته لذلك. ومن يعتقد بذلك يكفيه اعتقاده، ولا يحتاج الى دليل.

والواقع ان العقل العمليّ على قسمين: عقل أول 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) لا بأس هنا بالإشارة إلى ان الحسن والقبح المدركين بالعقل العمليّ امران متباينان هويةً، وليس حسن الفعل او الترك يعني قبح نقيضه، وقبح الفعل او الترك يعني حسن نقيضه. وان صح التعبير عرفاً عن نقيض الحسن بالقبح، او عن نقيض القبح بالحسن. وبتعبير أدق نقول: نحن لانبحث عن المعنى اللغوي لكلمة الحسن والقبح، كي يعود البحث لفظياً، وانما نقصد في المقام ان لدينا هويتين متباينتين، احدهما: ما يمدح الانسان على فعله او تركه من دون ان يكون نقيضه محظوراً عقلاً. والثاني: ما هو المحظور عقلاً فعلاً او تركاً. وليسم الاول بالحسن، والثاني بالقبح. وهذا هو الذي يفسر لنا عنصر الالتزام تارة وعدم الالتزام اخرى في منطق العقل العملي. فثلاً نرى ان العقل يلزمنا بترك الكذب،

التفصيلية للعقل العملي. وعقل ثانٍ يكثر فيه الخطأ يكون حاكماً في باب التزاحم وتغليب جانب الحسن أو القبح.

قاعدة الملازمة

وأما الجهة الثانية: وهي البحث عن قاعدة الملازمة، فنتكلم في ذلك على مبانٍ ثلاثة في العقل العملي:

المبنى الأول: افتراض أن الحسن والقبح عبارة عن قانون الشرع، وعلى هذا لا معنى لافتراض الملازمة بين الحسن والقبح وحكم الشرع، إذ ليساهما إلا الحكم الشرعي، لا ملاكاً للحكم الشرعي.

والمبنى الثاني: افتراض رجوعهما إلى قانون العقلاء، وتطابقهما على حكم معمول لهم، كما نسبته المحقق الاصفهاني (رحمه الله) إلى الفلاسفة وذكر المحقق الاصفهاني (رحمه الله) (١): أن حكم العقلاء بما هم عقلاء بشيء،

أو بكتمان السر، أو طاعة المولى، بينما نرى أن العقل لا يلزمنا بالعفو عن ظلمنا، وإن كان يستحسن ذلك. والسري هذا أن الكذب أو إفساء السر أو عصيان المولى قبيح، بينما القصاص ليس قبيحاً، وإن كان العفو حسناً. وليس الفرق بين ما يشتمل على عنصر الالتزام وما لا يشتمل عليه فرق درجة. ولذا ترى أن من يترك العفو يأخذ بحقه عن الظالم لا يذم أصلاً، لأنه يذم ذمّاً خفيفاً مثلاً. ولذا ترى أيضاً أنه عند تزاحم الحسن والقبح دائماً يغلب جانب القبح مهما كان قبحه ضئيلاً وحسن الحسن بالغاً ذروة الحسن. ما لم يكن بمعنى قبح تركه. فمثلاً: كشف سر لاخ تكون درجة سريته ضئيلة جداً يكون قبيحاً، ولو ترتب على ذلك نفع كبير للمجتمع، رغم حكم العقل بحسن نفع المجتمع. فترى أن القبح هنا غلب الحسن مهما فرض القبح ضئيلاً والحسن بليغاً.

(١) المحقق الاصفهاني (رحمه الله) 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. أحدهما: في بحث التجري ص ٨ والثاني: في بحث الانسداد ص ١٢٤ فصاعداً.

وجعلهم به، لا يستلزم حكم الشارع بما هو شارع به، ولكنه يستلزم حكمه به بما هو عاقل، بمعنى انه يتضمن حكمه به، اذ هو ايضا احد العقلاء، وقد فرض تطابق العقلاء عليه. وحكم الشارع بما هو عاقل ينتج نفس نتيجة حكمه بما هو شارع، من ترتب الثواب والعقاب، فان المدح والذم المترتبين على فعل الحسن والقبيح يختلفان باختلاف فاعل المدح والذم، فمدح العبد الذليل العاجز وذمه شيء، ومدح المولى العزيز القادر وذمه شيء آخر. ومدح المولى عبارة عن ثوابه وذمه عبارة عن عقابه.

اقول: ان المفروض ان العقلاء انما تطابقوا على الحكم لا بمجرد انهم عقلاء، والا لرجع ذلك الى حكم العقل لا الى حكم العقلاء وجعلهم، بل انما تطابقوا على الحكم وتوافقوا عليه لاشتراكهم في شيء آخر ايضا، وهو الميل 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، ولا ينتفع بما ينتفعون به، ولا يتضرر بما يتضررون به، وهو غني عن العباد، غير محتاج الى طاعتهم، ولا متضرر 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) وبعبارة أخرى: هل يفترض ان تطابق العقلاء على المدح والذم نشأ من حرصهم على المصالح الشخصية، ودفعهم للمفاسد الشخصية، وانما جعلوا احكام العقل العملي بنحو يحفظ المصالح النوعية، ويدفع 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 عما قد 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 عنا. لكن هذا غير مرتبط بما هو محل الكلام فعلاً، وانما يرتبط باستكشاف الحكم الشرعي عن طريق العقل النظري، باعتبار كشف العلة عن المعلول، من باب تبعية الاحكام الشرعية للمصالح والمفاسد في نظر العدالة.

المبنى الثالث: هو المبنى الصحيح من ان الحسن والقبح العقليين امران واقعيان يدركهما العقل. والواقع ان حكم العقل بالحسن والقبح بهذا المعنى لا يستلزم حكم الشرع على طبقه، ولا ينافي الحكم على طبقه، بتخيل انه مع حكم العقل يكون حكم الشرع لغواً وبلا فائدة. وتوضيح ذلك: ان نفس ادراك الحسن والقبح له اقتضاء للتحرك نحو الفعل والترك، ولا بد من ملاحظة النسبة بين هذا الاقتضاء ومدى اهتمام المولى بالفعل او الترك. فان كان الثاني اكثر من الاول، ابرز المولى ما في نفسه من شدة الاهتمام عن طريق الحكم والجعل، حيث ان عدم الابرار كاشف عن عدم الاهتمام. وليس حكم العقل في المقام موجباً للغوية هذا الحكم، اذ يحكم المولى وابراره لشدة الاهتمام يشد الحسن او القبح، ويضاف الى الحسن والقبح الثابتين اولاً حسن طاعة المولى وقبح معصيته. وان لم يكن الثاني اكثر من الاول لم يكن داع للمولى الى

أقوات مصلحة شخصية؟ او يفترض ان العقلاء جعلوا احكام العقل العملي بنكتة جهم العاطفي والعزيمي 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 لا يمكن المصير اليه، اذ ينقل الكلام الى نفس حسن حفظ المصالح النوعية ودفع المفاسد النوعية فن الذي جعل ذلك؟ ولماذا جعل؟! والاول والثاني لا يدلان بالتضمن على موافقة المولى سبحانه، اذ هو غني عن المصالح، ومنزه عن العواطف. نعم يبقى علمنا الخاص صدقة بانه تعالى يهتم بمصالح العباد، وهذا امر آخر كما جاء بيانه في المتن.

جعل الحكم وفق ما حكم به العقل العمليّ. اذن فحكم العقل العمليّ لاهو مناف لحكم الشارع، ولا هو مستلزم له، وانما يكون حكم الشارع وعدمه تابعاً لمدى اهتمام المولى بالفعل او الترك. هذا.

وعدم جعل الحكم من قبل المولى بناءً على نفي الملازمة- فيما لو كان الحسن والقبح حكيم عقلائين- يؤمن من عقاب المولى، لكنه لا يؤمن على هذا المبني- وهو واقعية الحسن والقبح- من عقابه. فان نفس الحسن والقبح الواقعيين عند ادراكهما يكفيان للاستحقاق الواقعي للمدح والذم، ومدح المولى ثوابه وذمه عقابه. فالعقل العملي وان لم يكن مثبتاً للحكم الشرعي لكنه مثبت لنتيجته من استحقاق الثواب والعقاب (١).

(١) لا يخفى ان الحسن والقبح يستتبعان امرين مختلفين في الهوية، احدهما: ما قد نسميه بالمدح والذم بالمعنى الذي يكون عبارة عن مجرد التحسين والتقيح 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 والتقيح ايضاً نوع مكافأة عقلائية تأديباً ومنعاً عن المفاصد. ويشهد لتعدد الامرين وعدم رجوع احدهما الى الاخر ان المدح والذم يعدان من حق كل احد يطلع على صدور الحسن او القبح من هذا الانسان، بينما الثواب والعقاب يثبتان- بناءً على واقعية الحسن والقبح- على من أحسن بشانه، ولن هضم حقه، ويثبتان ايضاً لولي المجتمع كتأديب، ودفع للمفاصد، وجلب للمصالح.

ورأيت المحقق الاصفهاني (رحمه الله) في بحثه عن الانسداد في نهاية الدراية ملتفتاً الى تعدد الامرين، الا انه يقول: ان المدح والذم قد يقصد بهما معنى اعم، بحيث يشمل الثواب والعقاب، وهذا المعنى يؤمن بأن مدح المولى ثوابه وذمه عقابه. فإن كان استاذنا الشهيد (رحمه الله) يقصد هذا المعنى، فلا بأس بذلك. واما ان كان المقصود انكار وجود امرين متباينين هوية، يستتبعهما الحسن والقبح، وكأنها لا يستتبعان الاشياء واحداً، وهو المدح والذم، ومدح المولى ثوابه وذمه عقابه، فهو غير صحيح. ثم ان استتباع الحسن والقبح العقليين للثواب والعقاب من قبل المولى، من دون استلزامها لحكم المولى، قديورده عليه: -بعد-

.....

→ ما اتضح من الفرق بين المدح والذم والثواب والعقاب، وإن العقاب إنما هو شأن المظلوم أو شأن ولي المجتمع للتأديب ودفع المفسد. بأنه لا مبرر للعقاب في عالم الآخرة من قبل المولى، لا بملك التأديب ودفع المفسدة، لأن المفروض أنها قد انتهت حياة الدنيا، ولا فائدة في التأديب، ولا بملك المظلومية، لأنه لم يظلم المولى، إذ لم يكن المولى قد حكم بشيء حتى تكون مخالفته ظلماً له فيستحق العقاب من قبله بحكم العقل العملي.

والواقع أن حكم العقل العملي يكشف عن عدم رضا المولى بمخالفته، للقطع بأن المولى لا يرضى بالقبيح. فروج الحكم ثابت، وقاعدة الملازمة بهذا المعنى تامة، ومخالفة العقل العملي مخالفة للمولى بهذا المعنى. فيكون قد ظلم المولى، ويستحق العقاب. نعم الحكم بملك اهتمام إضافي وزيادة على المقدار الذي أدركه العقل بحاجة إلى إبراز من قبل المولى، ولا يستلزمه حكم العقل. فإن كان مقصود استاذنا الشهيد -ره- هو هذا المعنى الذي شرحناه فهو تام.

وفي ختام الكلام لا بأس بأن نتعرض بالمناسبة لما هو المحرك الحقيقي للإنسان نحو الأعمال الحسنة وترك الأعمال القبيحة فنقول: قد افاد استاذنا الشهيد (رحمه الله) في مقدمة كتاب فلسفتنا ما حاصله: أن حب الذات يكمن وراء الحياة الإنسانية كلها، ويوجهها بإصابعه. فحب الذات -بمعنى حب اللذة وبغض الألم- هو الذي يفسر سلوك الإنسان في مجالات الانانية والايثار على السواء، ولا يمكن تكليف الإنسان أن يتحمل مختاراً مرارة الألم دون شيء من اللذة، في سبيل أن يلتذ الآخرون ويتنعموا. إلا إذا سلبت منه إنسانيته، وأعطى طبيعة جديدة لا تتعشق اللذة، ولا تكره الألم. ولدى الإنسان استعدادات كثيرة للتأذ بأشياء متنوعة مادية -كالطعام والشراب والمتع الجنسية وما إليها- أو معنوية -كالالتذ الخلقى والعاطفى بقيم خلقية، أو اليف روحى أو عقيدة معينة وما إليها- وهذه الاستعدادات تنضج بعضها عند الإنسان بصورة طبيعية كاستعداداته للتأذ الجنسي مثلاً، بينما نجد أن ألواناً أخرى منها قد لا تظهر في حياة الإنسان، وتظل تنتظر عوامل التربية التي تساعد على نضجها وتفتحها. وغريزة حب الذات من وراء هذه الاستعدادات جميعاً تحدد سلوك الإنسان وفقاً لمدى نضج تلك الاستعدادات. فطريق تربية الإنسان وجعله على مستوى التضحية والايثار وما إلى ذلك هو: ادخال هذه الأمور في دائرة التأذاته، وإدراجها في حيلة حب الذات. وذلك يتم بأسلوبين، قد سلكها الأنبياء العظام صلوات الله عليهم أجمعين.

→ احدهما: ان يفهم هذا الانسان ان الحياة ليست عبارة عن هذه الحياة الدنيوية القصيرة، بل وراءها حياة دائمة. وما يترأى من التزاحم بين المصالح الشخصية الضيقة ومصالح الايثار والتضحية هما 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 الخيرة، كي يلتذ الانسان بالاعمال الخيرة، وبذلك تدخل تلك التضحيات والايثار في دائرة اللذات الشخصية وحب الذات.

اقول: ان كان المقصود بهذا الكلام كون العلة الغائية لافعال الانسان -حتى التضحيات والايثار- هي اللذة الشخصية، والتخلص الشخصي من الألم، فهذا خلاف الواقع. فان اللذة والألم الروحانيين انما ينشآن من الوصول الى المحبوب او فقدته، او لقاء المبعوض او فقدته. فهناك حب وبغض متعلق بشيء في المرتبة السابقة على اللذة والألم. اي ان هناك ما يكون مطلوباً للانسان ويكون غاية يصبو اليها في المرتبة السابقة على اللذة والألم والحب والبغض غير اللذة والألم، ولذا يكونان فعليين قبل اعتقاد فعلية المحبوب والمبعوض، بينما اللذة والألم يصبحان فعليين باعتقاد فعلية المحبوب والمبعوض.

والحاصل ان العلة الغائية لمن يحب الاحسان الى اليتيم هي ارتباح اليتيم، لارتياحه هو فحسب، وان كان يترتب على ذلك ارتياحه هو. وهذا هو السرف في الحكم به العقل العملي من ان من يحسن الى شخص حباً له يكون مديناً له بدرجة غير ثابتة فيها لواحب احسانه ولكنه لم يقدر خارجاً على احسانه. فلو كان صدور الاحسان منه لاجل التذاذه هو فحسب دون التذاذ محبوه، كان حاله حال من احب ذاك المحبوب والاحسان اليه ولكنه لم يتمكن من ذلك. فان من تمكن من ذلك وفعل انما فعل لاجل نفسه، فلاموجب للامتنان منه الابتنكة انه سنخ انسان يلتذ براحة ذاك الشخص، وهذا امر مشترك على حيد سواء بين من قدر على الاحسان ومن عجز عنه.

وان كان المقصود بهذا الكلام حصر العلة الفاعلية لتحريك الانسان في اللذة والالام دون العلة الغائية، كما فسر هو -رضوان الله عليه- كلامه بذلك، حيناً اشكلت عليه بما سبق او ببعض ماسبق، فذكر انه: ليس المقصود ان الانسان حيناً يقوم بمثل عمليات الايثار يقوم بها لغاية التذاذه هو، بل غايته نفس النتائج التي يلتذ بها وانما المقصود: ان التذاذه بتلك النتائج هو العلة الفاعلية المؤثرة في اندفاعه نحوها. ولولا التذاذه بها اوتألمه

من فقدوها لما تحرك 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 معان ثلاثة:

١ - كون اللذة والألم هما الدافعان القهرين للانسان بلا اختيار.

٢ - كونها دخيلين في القدرة.

٣ - كونها دخيلين في تحقق الارادة مع فرض انحفاظ القدرة والاختيار بغض النظر عنها.

والاول يعني الجبر وعدم الاختيار، ويُنهى موضوع قيم العقل العملي والمعنويات. والثاني ايضا يعني الجبر، اذ لو كان الالتذاذ بالشيء او التألم من نقيضه هو الذي يحدث القدرة على الشيء فهذا يعني عدم القدرة على النقيض، اذ لا يلتذ به بل يتألم منه، بينما القدرة يجب ان تكون متساوية النسبة بين الطرفين، والا خرجت عن كونها قدرة. والثالث يرجع الى كون اللذة والألم دخيلين في العلة الغائية. اذ مع تمامية الالتفات الى العلة الغائية ومع تمامية القدرة على الشيء لا معنى لتوقف انقذاح الارادة على شيء آخر كاللذة والألم. فتوقف ذلك عليه 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، احدهما: النتيجة المطلوبة التي يلتذ بها او يتألم بفقدائها، والثانية: نفس ذلك الالتذاذ او التخلص من الألم. والاولى وحدها لا تصبح بوجودها العلمي علة فاعلية، ولا تحرك الانسان، وذلك لانها مزاحمة بعلة غائية اخرى وهي: راحة الفاعل. فان الفاعل كما يحب راحة اليتيم كذلك يحب راحة نفسه، والمفروض ان ذلك العمل يتعبه و يأخذ شيئاً 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 ما فقدته من الراحة الشخصية براحة شخصية اخرى، وقد تكون اكبر بكثير من الراحة المفقودة. وبذلك تتم العلة الفاعلية، اي يصبح العلم بها علة فاعلية. ولعل هذا هو مقصوده - رضوان الله تعالى عليه - من كون اللذة والألم علة فاعلية.

الا ان هذا البيان ايضاً غير تام لمرتين:

→ الاول: ان من البديهي ان الراحة الشخصية الثانية احيانا تفوق الراحة الشخصية الاولى، ومن الواضح ايضاً ان الراحة الشخصية الثانية تساوي مدى حبه ورغبته الى مااشتاق اليه من راحة الآخرين، وهذا يعني ان مااشتاق اليه من راحة الآخرين يفوق اشتياقه الى راحة نفسه، اذن فلما ذايقترض ان هذا لا يحركه نحو المطلوب مالم ينضم الى الراحة الثانية؟

والثاني: انه ليس دائماً التحرك والعمل متعباً وفاقداً للراحة. فحينما نفترض مستوى من العمل لابنائي الراحة ولايوجب التعب، غاية ما هنالك ان صدوره من الانسان بحاجة الى داع له، وفرضنا انه اشتاق ولو بدرجة ضعيفة الى نتيجة هذا العمل من راحة الآخرين، فلما ذالا يحركه ذلك مالم ينضم الى الراحة الشخصية التي تتولد من راحة الآخرين؟.

وخلاصة الكلام: انه ليس المحرك الاساس الذي يكمن وراء كل الاعمال البشرية دائماً هو حب اللذة وبغض الألم، بل نفس اشتياقه لاعمال الخير يكون دافعاً ومحركاً. نعم لانتعاشي عن ثلاثة امور:

الاول: بداهة استحالة انفكاك حب الذات - بمعنى حب اللذة وبغض الألم - من الانسان مالم يبدل الى طبيعة اخرى.

الثاني: ان اللذة والألم يرافقان دائماً الاعمال الخيرية - فيمن يحب الخير - او فقدانها، باعتبار ان الوصول الى المحبوب يوجب اللذة، وفقدانه يوجب الألم.

الثالث: ان هذه اللذة والألم يساعدان على الاعمال الخيرة، ويصبحان دافعاً آخر الى صف دافعه الاول، فيؤكد او يكمل أثره، ويتفق في كثير من الاحيان ان الدافع الاول - لولا الدافع الثاني - ناقص وغير كاف لتحريك الانسان في مقابل ما يملكه من حب الراحة مثلاً. فتلك الانفعالات العاطفية والتأثرات النفسية والالتذاذات الروحية تكمل الدافع وتحرك الانسان. ولعل هذا هو الذي اوحى الى ذهن سيدنا الامتاذ الشهيد رضوان الله عليه بما قاله في مقدمة فلسفتنا ونقلناه عنه.

القصور في عالم الحجية:

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 هذا الانسان على مخالفته للواقع لانه قوّته باختياره، لسلوكه لذلك الطريق، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

الثاني: دعوى الردع عن نفس العمل بالقطع الحاصل عن طريق العقل بعد فرض حصوله. ويفترق الوجه الثاني عن الوجه الاول في امور:

منها: انه لو حصل له القطع صدفة بخلاف الواقع عن طريق العقل بلا تفكير وتعتمد في سلوك الطريق العقلي كان معذوراً في العمل بقطعه على الاول دون الثاني.

ومنها: ان البحث على الاول يتمحض في مرحلة الاثبات، اذ لا

اشكال في امكانه ثبوتاً. وعلى الثاني يقع البحث في اصل امكانه ثبوتاً. وعلى اي حال فلنذكر اولاً البحث الثبوتي على الوجه الثاني، ثم نعقب ذلك بالبحث الاثباتي.

اما البحث الثبوتي: فقد افاد الاصوليون في المقام: ان حجية القطع ذاتية، وكل ما بالعرض ينتهي الى ما بالذات، وحجية كل شيء تكون بالقطع، وحجية القطع تكون بذاته، فلا يمكن الردع عنها، فان ذاتي الشيء لا يمكن انفكاكه عنه. وفرعوا على ذلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومعدرية الشك عقلاً ما لم تقم حجة شرعية، وذلك لعدم وجود ما هو حجة بالذات، وعدم الانتهاء اليه. ومن هنا وقعوا في حبس وبيص في كيفية تصوير حجية الامارات بالعرض ورجوعها الى ما بالذات، حتى ادى ذلك عند بعضهم الى القول بجعل العلم والطريقة، والالتزام بكفاية صرف اعتبار العلم والطريقة في الحجية، وما الى ذلك مما ادى الى هذا المبنى.

وقد اوضحنا في اول مباحث القطع: ان ذاتية حجية القطع - بالمعنى الذي تتفرع عليه هذه الامور - مما لا اساس له، ويجب البدء في الحساب من مولوية المولى. فلو انكر أحد - والعياذ بالله - مولويته راساً لم يبق موضوع لبحث حجية القطع بحكمه، ولوسلّمت له المولوية بمعنى حق الطاعة والتعظيم الخاص على العباد فلا بد ان ينظر في مقدار سعة هذا الحق وضيقه. فان حكم العقل العملي باختصاصه بالاحكام المقطوعة ثم قبح العقاب عند الشك، وان حكم بسعة دائرة الحق لفرض الشك لم يبق اساس لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

واما مسألة امكان ردع الشارع عن حجية القطع، فيمكن دفع هذه الدعوى بوجهين:

الوجه الاول: ان يقال ان حق المولوية تنجيزي، وليس معلقاً على

عدم اسقاط المولى له، وحينئذ لا معنى للردع عن حجية القطع، اذ مع فعلية المولوية لابد من الطاعة، ورفعها غير ممكن لتنجزيتها. فالترخيص في مخالفة القطع قبيح، وصدور القبيح من المولى مستحيل. الا ان كون حق المولوية تنجزياً او تعليقاً لا يمكن البرهنة عليه. فلوسلم الاخباري بتنجزية حق المولوية كان هذا جواباً كافياً في مقام الاحتجاج معه، اما لو ادعى تعليقته فهذا الجواب انما هو دعوى في مقابل دعوى، يدعى صاحب كل من الدعويين وجدانيتها.

الوجه الثاني: ان يقال: ان ترخيص الشارع - بعد تسليم كون حق المولوية تعليقاً - اما ان يكون بحكم نفسي او يكون بحكم طريق، وكلاهما مستحيل.

اما الاول: فلان الحكم النفسي ينشأ عن مبادئ الحكم في نفس المتعلق، والمفروض ان هذا الشخص يقطع بحكم آخر خلاف هذا الحكم، فيقطع بمبادئ اخرى في المتعلق، ولا يمكنه التصديق بكلا الحكمين للتضاد بين الاحكام في المبادئ، فيلزم اجتماع الضدين في اعتقاد المكلف فقط، او فيه وفي الواقع.

واما الثاني: فلان الحكم الطريقي ينشأ - كما سياتي بيانه انشاء الله تعالى في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي - بلاك التحفظ على مبادئ حكم نفسي. وبعد فرض قطع العبد بحكم في المقام من اباحة او تحريم او غير ذلك فهو لا محالة قاطع بعدم وجود مبادئ حكم آخر في هذا الشيء، فلا يمكنه التصديق بالحكم الطريقي الذي ياتي لهدف التحفظ على مبادئ الاحكام النفسية. وهذا بخلاف فرض الشك الذي نجمع فيه بين الحكم الواقعي والظاهري، اذ هناك لا يعلم العبد بعدم ثبوت المبادئ في الشيء الفلاني، ويحتمل ثبوت المبادئ والحكم النفسي فيه، وعلى فرض ثبوته فيه يكون منجزاً بالحكم الطريقي،

واحتمال التكليف المنجز منجز. اما في المقام فلا يحتمل تكليفاً بالنسبة لهذا الشيء ينجز على فرض ثبوته بالحكم الطريقي كي يكون احتمال التكليف المنجز منجزاً له (١).

وهذا الجواب يمتاز عن الجواب الاول بانه لا يختص بفرض تنجيزية حق المولوية (٢). هذا. تبقى هنا صورة واحدة يمكن للمولى فيها الترخيص في مخالفة القطع بناءً على تعليلية الحق، وهي فرض تعلق غرض المولى بصدور الامتثال من العبد بملاك حبه للمولى مثلاً فحسب، لا بملاك التنجيز العقلي. فيرفع عنه المولوية كي يكون عمل العبد لوعمله خالصاً لحبه مثلاً، دون دخل التنجيز في الحساب. لكن هذا الفرض لا واقع له في ما نحن 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.

وما يمكن الاستدلال به على ذلك من الروايات طوائف خمس:

الاولى: ما دل على تحريم الحكم بغير ما انزل الله.

ويرد 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 احتياطي في تمام قطوعه برفع حق المولوية عنه. والقاطع وان كان لا يعقل ان يحتمل خطأ قطعه حين القطع، لكن احتماله لخطأ بعض قطوعه على الاجمال معقول. اذن فبناء على تعليلية حق المولوية لا يتم هذا الوجه، وانما يتم بناءً على تنجيزيته ويرجع بروحه الى الوجه الاول.

(٢) عرفت انه يختص بذلك، ويكون مرجع الوجهين بعد فرض الاختصاص بذلك الى وجه واحد وكل من البيانين مكمل للبيان الاخر.

مما انزل الله وحكم به.

الثانية: مادل على تحريم الحكم والقول بغير علم، او بلا هدى، او بلا حاجة.

وهذه حالها حال الطائفة الاولى، فبادراك العقل يثبت العلم والبيئة والهدى.

الثالثة: مادل على النهي عن الاستقلال عنهم عليهم السلام في الاحكام.

والجواب ان الرجوع الى الادلة العقلية لا يعني الاستقلال عنهم، فاننا انما نخوض فيها بعد مراجعة الاخبار الواردة عنهم كي نتأكد عما اذا ورد عنهم نهي عن ذلك ام لا؟ وهذا ليس استقلالاً عنهم.

الرابعة: مادل على عدم قبول الاعمال بدون ولاية ولي الله. ويرد على الاستدلال بذلك:

اولاً: ان المقصود بتلك الروايات ليس هو البطلان، بل نفي مرتبة القبول والثواب.

وثانياً: ان الرجوع الى الدليل العقلي لا ينافي التدين بولاية ولي الله. الخامسة: الاخبار الرادعة عن الرأي، الناهية عنه، او المبينة لعدم معذورية المعتمد عليه، بدعوى شمول اطلاقها للرأي العقلي القطعي. وهذه الطائفة هي العمدة في الاستدلال.

ولكن يرد على الاستدلال بها:

اولاً: ان دعوى القطع بكون المراد من الرأي فيها ما كان متعارفاً في ذاك الزمان من الادلة العقلية الظنية - من القياس والاستحسانات - ليست مجازفة، وذلك لشهادة امور كثيرة على ذلك، يحصل من مجموعها القطع بذلك بحساب الاحتمالات.

فنها: الشواهد التاريخية الدالة على اطلاق الرأي في ذلك الزمان

على الظنون العقلية مما يشهد على أنه كان مصطلحاً خاصاً بينهم.
ومنها: ورود كثير من تلك الاخبار في مقام الرد على اصحاب
الرأي بذاك المعنى، كابي حنيفة وابن شبرمة وغيرهما.
ومنها: ما فيها من التعبير تارة بالرأي، واخرى بالقول بغير علم،
مما يوحى الى كون المراد منها شيئاً واحداً.
وثانياً: أن هذه الاخبار لو تمت دلالتها فهي معارضة لطائفتين:
الطائفة الاولى: مادلت على حجية العقل والحث على اتباعه، ومع
تعارضهما لابد من احد امور ثلاثة:

الاول: ان يجمع بينها بانقلاب النسبة، بان يقال: ان العقل
والرأي وان كانا متساويين، ويشملان العقل والرأي الظنيين
والقطعيين، ولكن العقل الظني من القياس والاستحسان قد ثبت عدم
حجيته بأخبار كثيرة، مما نقيد روايات حجية العقل واتباعه، فتصبح
روايات حجية العقل واتباعه بعد التقييد اخص من روايات الردع عن
العمل بالرأي.

ويرد عليه: بعد منع كبرى الجمع بانقلاب النسبة - كما ياتي بيانه
في محله انشاء الله - منع ثبوت صغرها فيما نحن فيه كما سيظهر لك قريباً.
الثاني: ان يقال ان النسبة بينها ابتداءً عموم مطلق، لان روايات
حجية العقل لم ترد لتشريع حكم زائد على احكام العقل، والعقل بنفسه
مستقل بالحكم باصالة عدم حجية العقل الظني ما لم يشرع الشارع
الحكم بحجيته، وان الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها (١). فاذا

(١) قديقال: انه بناءً على انكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان تكون الحجة بمعنى
التنجيز ثابتة. لكن هذا لا يضر باخصية روايات حجية العقل، اذ يكفي في ذلك عدم حجة
الظن في التعذير، سنخ ان الحجة بمعنى التعذير ثابتة للشك والظن بناءً على القول بقاعده
قبح العقاب بلا بيان، ولكن الحجة بمعنى التنجيز غير ثابتة.

كانت روايات حجية العقل لا تدل على تشريع ذلك فلاحالة لا تدل على حجية العقل الظني. وبتعبير آخر: ان هذه الروايات لم تدل الا على امضاء العقل، ولا معنى لامضائه إلا الاعتراف بمنجزية ما يراه منجزاً ومعدرية ما يراه معذراً، والمفروض انه لا يرى الظن في ذاته منجزاً او معذراً. فاذا كانت روايات حجية العقل بهذا البيان مختصة بالاحكام القطعية للعقل، فهي اخص من روايات الردع عن الرأي، فتقدم عليها بالاخصية.

ويرد عليه: ماسيظهر لك من كون النسبة بينها عموماً من وجه لا مطلقاً.

الثالث: ان يقال انها متعارضان بالعموم من وجه ومتساقطان في مادة التعارض، وهذا هو الحق 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 اخرى من اخبار حجية العقل، لانها لا تشمل الاحكام البديهية للعقل، ولا القريبة من المواد البديهية التي لا تحتاج الى مزيد ترو وتامل، وذلك لعدم صدق عنوان الرأي الموجود في الاخبار عليها قطعاً، لانه ظاهر فيما يحتاج الى مزيد ترو وتفكر (٢).

وقد ظهر بما ذكرناه: أن النسبة بين الطائفتين عموم من وجه، سواء سلمنا أن الاخبار الرادعة عن الرأي لا تشمل الاحكام العقلية التي

(١) يعني بعد ماسلم افتراضاً من التعارض وشمول الرأي للرأي القطعي.

(٢) كأن هذا الكلام مأخوذ من اشتقاق الرأي من مادة التروى، ولا يبعد انصراف مثل قوله «دين الله لا يصاب بالعقول» ايضاً الى ما يحتاج الى تعقل وتروى، على ان ذلك ليس ردعاً عن سلوك طريق العقل، وإنما هو ردع عما يصيبه العقل. وقد عرفت عدم امكانية الردع عن القطع العقلي، فلا بد من حمله على مثل القياس والاستحسان.

هي في المرتبة السابقة على الاحكام الشرعية، بخلاف اخبار حجية العقل، اوقلنا بعكس ذلك، اوقلنا بشمولها معاً لذلك، اوقلنا بعدم شمولها معاً لذلك، فانه يكفي في اثبات كون النسبة بينها عموماً من وجه ماذكرناه من عدم شمول اخبار الردع عن الرأي للعقل البديهي وما يشبهه. واذا كانت النسبة بينها عموماً من وجه سقطنا في مادة الاجتماع، وبالتالي لا يبقى دليل على الردع عن الادلة العقلية.

هذا كله بعد تسليم صحة سند الطائفتين. الا أن مارأيانه من اخبار حجية العقل هو الاخبار التي جمعها المحدث الكليني (رحمه الله) في الكافي، في باب العقل والجهل، وهي بين ما لا يدل على مطلوبنا، وما لا يكون صحيحاً سنداً.

فالاولى في مقام دفع الأخبار الرادعة عن الرأي - بعد فرض تسليم شمولها للرأي القطعي - هو ايقاع المعارضة بينها وبين الطائفة الآتية: الطائفة الثانية: مادلت على الحث على اتباع العلم، وبيانه للناس، بنحو يدل على اصل الترخيص في تحصيله، لاعلى خصوص حجيته بعد حصوله. والنسبة بينها وبين مادلت على الردع عن الرأي - بعد تسليم شمولها للرأي القطعي - هي العموم من وجه. اذا الاخبار الدالة على وجوب اتباع العلم تشمل العلم الحاصل من العقل والعلم الحاصل من الاخبار، واما الاخبار الرادعة عن الرأي فتختص بما يكون حاصله من العقل، ولكنها تعم الرأي العلمي والرأي الظني. ومادة الاجتماع هي الرأي العلمي العقلي، وتتساقطان فيها بالتعارض، فلا يبقى ما يدل على الردع عنها.

بحث القطع.

العلمُ الإجمالي

- ١ - العلم الإجمالي في مرحلة التكليف .
- ٢ - العلم الإجمالي في مرحلة الإمثال .
- ٣ - تنبيهات .

العلم الإجماليّ

الأمر السادس: في العلم الإجماليّ.
والكلام في ذلك يقع تارة في تنجيز التكليف به وعدم جريان
الأصول في أطرافه، وأخرى في الإكتفاء به في مقام الإمتثال. وبتعبير
آخر تارة يتكلّم في العلم الإجماليّ في مرحلة التكليف، وأخرى يتكلّم في
العلم الإجماليّ في مرحلة الإمتثال.

2

2

2

2

2

2

2

2

2

2

2

2

العلم الإجمالي في مرحلة التكليف:

أمّا العلم الإجمالي في مرحلة التكليف.
فقد تعارف في علم الأصول عملاً ببحثه مرتين مرةً هنا ومرةً أخرى
في باب البراءة والإشغال والمناسب فتاً - كما ذكره المحقق الخراساني
(رحمه الله) - هو التبعض بأن يُتكلم هنا عن مدى تنجيز العلم الإجمالي
بنحو العلوية أو الإقتضاء، وبمستوى مرتبة حرمة المخالفة القطعية،
أو وجوب الموافقة القطعية. فإنّ هذا بحث عن أحكام العلم وبعد فرض
الفراغ عن عدم عليّته للتنجّز بمستوى وجوب الموافقة القطعية تصل
النوبة إلى البحث في باب البراءة والإشغال عن مدى جريان الأصول
وعدمه في الأطراف.

ولكن بما أنّ الجهتين من البحث مترابطتان غاية الترابط، وتقع
الحاجة لدى بيان الجهة الثانية الى تكرار الكلام في الجهة الأولى لمدى
تأثيره في توضيح الأمر في الجهة الثانية، فالأولى ذكر الجهتين في مورد
واحد فراراً عن التكرار.

وبما أنّ بعض المباحث والمباني في العلم الإجمالي في مرحلة التكليف
يتوقف تنقيحه على تنقيح المباني في الجمع بين الحكم للظاهري

والواقعي، فالأولى تأخير بحث العلم الإجمالي في مرحلة التكليف عن مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

فمن تلك المباني ما أفاده المحقق الخراساني (رحمه الله) من أنه مادامت رتبة الحكم الظاهري محفوظة مع العلم الإجمالي إذن لا مانع من قبل العلم من جريان الأصول، فلا يصل تأثير العلم الإجمالي في التنجيز إلى مستوى العلّة، فإنّ تنقيح ذلك يبتني على معرفة نكتة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي كي يُرى مدى انخفاض تلك النكتة مع العلم الإجمالي.

وعليه فنحن نؤجل البحث استدلالاً عن العلم الإجمالي في مرحلة التكليف الى باب البراءة والإشغال.

لكننا نذكر هنا ما هو المختار في ذلك بنحو الفتوى محولين إثباته الى مبحث البراءة والإشغال. فنقول: المختار في باب العلم الإجمالي في مرحلة التكليف بناءً على ما ذهبنا اليه - من إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان - هو أنّ العلم الإجمالي ليس علّة تامة لوجوب الموافقة القطعية، ولا حرمة المخالفة القطعية ولكنه مقتضى للتنجز بكلا المستويين. ومعنى الإقتضاء للتنجز هو كون منجزته معلّقة على عدم مجيء الترخيص من قبل الشارع، كما أنّ معنى العلّة هو كون منجزته غير معلّقة.

أما بناءً على المبنى المتعارف من قاعدة قبح العقاب بلا بيان فالمختار هو التفصيل بين قسمين من العلم الإجمالي، توضيح ذلك: إنّ المعلوم بالعلم الإجمالي إذا لاحظناه في أفق العلم فتارة يكون المقدار المعلوم من الواجب هو القدر القابل للإنطباق على كل واحد من طرفي العلم الإجمالي، كما لو علمنا إجمالاً بوجوب الظهر أو الجمعة، 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 لا ينطبق إلا على الواجب الواقعي - وإن ترددنا نحن في التطبيق - مثاله: ما لو علمنا بوجوب إكرام العالم بما هو عالم واشتبه عالم بجاهل، فعلمنا إجمالاً بأن أحدهما واجب الإكرام بما هو عالم. فالمقدار الثابت في أفق العلم الإجمالي من الواجب مقيد بقيد لا ينطبق إلا على الواجب الواقعي، وهو قيد العالمية ولكننا شككنا في التطبيق. وفي القسم الأول لو علم المكلف بأحد طرفي العلم الإجمالي وكان في الواقع هو الواجب فقد حصل له العلم بالإتيان بذات الواجب، وإن لم يحصل له العلم بالإتيان بالواجب بما هو واجب. وهذا بخلاف القسم الثاني إذ لو أكرم أحدهما وكان هو العالم واقعاً لم يحصل له العلم بالإتيان بذات الواجب، فإن ذات الواجب عبارة عن إضافة الإكرام إلى العالم وهو لا يعلم بالإتيان بها.

والمختار في القسم الأول هو أن العلم الإجمالي مقتضى للتنجز على مستوى حرمة المخالفة القطعية وليس علة لذلك، وليس علة ولا مقتضياً لوجوب الموافقة القطعية. وفي القسم الثاني هو أن العلم الإجمالي مقتضى لحرمة المخالفة القطعية ولوجوب الموافقة القطعية وليس علة لشيء منها. وينبغي هنا المنع عن عدة توهمات:

الأول: أن يتوهم أن مقصودنا مما مضى هو التفصيل بين الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية. فالشبهة في القسم الأول حكمية والعلم الإجمالي يقتضي فيها حرمة المخالفة القطعية وليس علة لذلك ولا مقتضياً لوجوب الموافقة القطعية. وفي القسم الثاني موضوعية والعلم الأجمالي يقتضي فيها حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية من دون أن يكون علة لأحدهما.

ولكن الواقع أن الشبهة الحكمية وإن كانت داخلية تحت القسم الأول دائماً، لكن الشبهة الموضوعية قد تدخل تحت القسم الأول

وقد تدخل تحت القسم الثاني.

وتوضح ذلك: أن الشبهة الموضوعية في الحكم تارة تنشأ من الشبهة في جهة تقييدية في متعلق الحكم (والمقصود بالمتعلق ما يعم المتعلق مباشرة ومتعلق المتعلق) ومثاله: ماضى من فرض العلم بوجوب إكرام العالم والشك في أن العلم الذي هو جهة تقييدية في المتعلق هل هو موجود في زيد أوفي عمرو؟ وهذا هو الذي جعلناه قسماً ثانياً من قسمي العلم الإجمالي.

وأخرى تنشأ من الشبهة في جهة تعليلية للحكم كما لو قال المولى: إن نزل المطر فأكرم زيداً، وقال: إن جاء العجج فأكرم عمراً، وعلمنا إجمالاً بنزول المطر أو بجيء العجج، فنعلم إجمالاً بوجوب إكرام أحد الشخصين فهذه شبهة موضوعية ولكن العلم الإجمالي فيها من القسم الأول، لأن الواجب إنما هو إضافة الإكرام إلى ذات أحدهما لا إلى عنوان لا ينطبق إلا على الواجب الواقعي. وثالثة تنشأ من التردد في القيد المأخوذ في جانب المكلف كما لو قال المولى: يجب على الناذر الحائث لنذره الصوم. وقال: يجب على الحاج المرتكب لبعض محرمات الإحرام التصديق. وعلم شخص إجمالاً بكونه مصداقاً لأحد هذين العنوانين، فيعلم إجمالاً بوجوب التصديق أو الصوم عليه. وهذه أيضاً شبهة موضوعية داخلية في القسم الأول دون الثاني لعدم تعلق التكليف بعنوان خاص لا ينطبق إلا على الواجب الواقعي.

الثاني: أن يتوهم أن العلوم الإجمالية التي يتفق وجودها خارجاً كلها من القسم الثاني حتى مثل العلم بوجوب الظهر أو الجمعة، إذ يوجد دائماً عنوان معلوم لا ينطبق إلا على الواجب الواقعي، ففي هذا المثال نعلم مثلاً بوجوب ما كان يعلم رسول الله (ص) بوجوبه، وهذا العنوان لا ينطبق إلا على الواجب الواقعي.

والجواب: أن هذا العنوان ليس داخلياً تحت الوجوب كي يتنجز بتعلق العلم به، وإضافة الوجوب إليه إضافة تبرعية.

الثالث: الخلط الواقع في كلمات الأصحاب بين باب العلم الإجمالي بالتكليف وباب العلم التفصيلي به مع الشك في المحصل، كما وقع في كلام السيد الأستاذ من جعل العلم بوجوب الصلاة مع الشك في جهة القبلة من باب الشك في المحصل مع العلم التفصيلي بالحكم.

وكأن منشأ الإشتباه مارآه من إباء الوجدان والإرتكاز من القول بعدم اقتضاء العلم في هذا المثال للإمتثال القطعي - بينما هو يرى عدم إقتضاء العلم الإجمالي للإمتثال القطعي - فأدخل هذا المثال في باب الشك في المحصل مع العلم التفصيلي بأصل الحكم.

والواقع: إن الشك تارة يكون في عنوان المكلف به كما في مثال العلم بوجوب الظهر أو الجمعة، وأخرى في مصداق المكلف به كما في مثال تردد جهة القبلة، أو مثال وجوب إكرام العالم مع تردد العالم بين زيد وعمرو. وثالثة في مقدمة حصول المكلف به، كما لو علم بوجوب قتل الكافر وشك في حصول القتل بالرصاص الأول.

فالثالث هو الشك في المحصل الأول والثاني كلاهما من العلم الإجمالي بالتكليف إلا أن الأول ضابط للعلم الإجمالي الذي لا يقتضي الإمتثال القطعي، والثاني ضابط للعلم الإجمالي الذي يقتضي الإمتثال القطعي كما شرحناه. وبهذا يتحفظ على إباء الوجدان والإرتكاز عن عدم إقتضاء العلم في هذا المثال للإمتثال القطعي (١).

(١) ماجاء في كتاب مصباح الأصول للسيد محمد سرور تقريراً لبحث السيد الخوئي الجزء الثاني صفحة (٣٥١) صريح في إقتضاء العلم الإجمالي بالتكليف مطلقاً لوجوب الموافقة القطعية، حيث ذكر عدم شمول البراءة العقلية لشيء من الأطراف بنكته تعامية

البيان. فلعلّ مانقله استاذنا الشهيد (رحمه الله) هنا عن السيّد الخوئي من عدم إقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية راجع إلى تاريخ مُسبق. هذا والقول بعدم إقتضاء العلم الإجمالي بالتكليف لوجوب الموافقة القطعية منقول في أجود التقريرات (ج ٢ ص ٢٤٥) عن المحقّق النائيني، فيرى (رحمه الله) أنّ التنجيز للموافقة القطعية إنّما هو بنبذة تساقط الأصول، ولاعلية أو إقتضاء للعلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية إلّا بمعنى دخله في تساقط الأصول. ولكن المنقول عنه في تقرير الكاظمي (ج ٤ ص ٩) هو اقتضاؤه لوجوب الموافقة القطعية. فيحمل هذا الاختلاف على اختلاف الزمان باعتبار ما قاله استاذنا الشهيد من كون تقرير الكاظمي تقريراً لدورة سابقة، وسيأتي ذلك في بحث البراءة والإشتغال بإنشاء الله تعالى.

العلم الإجمالي في مرحلة الإمتثال:

وأما العلم الإجمالي في مرحلة الإمتثال فالبحث عنه راجع إلى المقام ولا علاقة له ببحث البراءة والإشتغال، فإنّ البحث عن كفاية الإمتثال بالعلم الإجمالي في الحكم بفرغ الذمة 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 الإتفاق على كفايته في التوصلات.

ودعوى لزوم الإمتثال التفصيلي في العبادات يمكن تفسيرها بأحد وجوه ثلاثة:

الأول: دعوى لزوم ذلك لالوجوبه في نفسه بل لتحقيق عنوان آخر يجب تحقيقه في العبادات كقصد الطاعة مثلاً.

الثاني: دعوى وجوبه بنفسه وجوباً شرعياً خطابياً بناءً على إمكان أخذه في الخطاب، أو غرضياً بناءً على عدم إمكان أخذه في الخطاب.

الثالث: دعوى وجوبه عقلاً إمّا باقتضاء التكليف ذلك وداعويته له كما يقتضي العمل على طبقه فهو داخل في حق الإمتثال، أو بأن

يقال بكونه حقاً مستقلاً للمولى في قبال حق الإمتثال.
وهذا نظير مامضى في مسألة الموافقة الإلتزامية من أن دعوى
الوجوب العقلي لها تارة تكون بمعنى دعوى اقتضاء التكليف لها، وأخرى
بمعنى دعوى حق مستقل في قبال حق الإمتثال.

والبحث على الوجه الأول ليس بحثاً في حكم من الأحكام
أومتعلقه، فالحكم والمتعلق معلوم، وقصد الطاعة مثلاً قد فرض الفراغ
عن وجوبه. وإنما الكلام فيما يمكن أن يتحقق معه متعلق الحكم
وما لا يمكن. وعلى الوجه الثاني بحث فقهي صرف فحال البحث عن
وجوب كون الإمتثال تفصيلياً شرعاً وعدمه كحال البحث عن وجوب
قصد القربة وعدمه.

وأما على الوجه الثالث فهو بحث عن الأحكام العقلية للقطع مربوط
بما نحن فيه. وعلى أي حال فالتقريبات التي ذكروها في المقام لأجل
إثبات الإمتثال التفصيلي يرجع بعضها إلى الوجه الأول، وبعضها إلى
الوجه الثاني، وبعضها إلى الوجه الثالث. ومقتضى استيفاء البحث
لتمام التقريبات والخصوصيات في المقام هو الكلام في تمام الوجوه
الثلاثة فنقول:

أما الوجه الأول - وهو دعوى الفراغ عن وجوب شيء آخر غير
تفصيلية الإمتثال في العبادات يتوقف على تفصيلية الإمتثال - فهذا
ما يستفاد من صدر عبارة المحقق السائيني (رحمه الله) الواردة في
التقريبات حيث يفهم منها أن العقل يحكم بالإستقلال بأن قصد
الطاعة الذي اعتبر في العبادات إنما يحسن لدى التمكن من الإمتثال
التفصيلي إذا كان قد انبعث من أمر المولى بالتفصيل. أما الإنبعث من
مجرد احتمال فلا حسن فيه مادام متمكناً من الإمتثال التفصيلي،
ويشترط في العبادة أن يكون الإنبعث وقصد الطاعة بنحو حسن عقلاً.

وجاء في أجود التقارير دليل على اختصاص الحسن لدى التمكن من الإنبعثات التفصيلي بالإنبعثات التفصيلي، (ولم يذكر هذا الدليل في تقرير المحقق الكاظمي «ره») وهو أنّ احتمال الأمر متأخر رتبة عن نفس الأمر، إذن فيكون التحرك والإنبعثات عن احتمال الأمر متأخراً رتبة عن التحرك والإنبعثات عن نفس الأمر. وبما أنّ التحرك والإنبعثات في الإمتثال التفصيلي يكون عن نفس الأمر إذن فهو الأمر الحسن عند التمكن منه. ولا تصل النوبة الى الإنبعثات من احتمال الأمر إلّا لدى العجز عن الإنبعثات من أصل الأمر.

أقول: إنّ تأثير تأخر احتمال الأمر عن نفس الأمر رتبة في اختصاص الحسن بالإنبعثات من نفس الأمر مع الإمكان دعوى لا برهان عليها.. نعم قديدي المحقق النائيني (رحمه الله) وجدانيتهما وهي ليست إلّا كدعوى حكم العقل والوجدان بعدم حسن الإمتثال الإجمالي مع التمكن من الإمتثال التفصيلي. وليس في ضمّ هذه الدعوى الى دعوى عدم حسن الإمتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي أثر في المقام.

ثمّ إنّنا لم نعرف لماذا يفترض أنّ الإنبعثات في الإمتثال التفصيلي إنبعثات من نفس الأمر الذي هو مقدم رتبة على احتماله، بينما الأمر بوجوده الواقعي لا يكون محرّكاً، وإنّها المحرك هو ما في نفس المكلف من العلم بالأمر أو احتماله. والعلم بالأمر حاله حال احتمال الأمر ولا يتوهم أيّ تقدم رتبتي له على الإحتمال. وعلى أيّ حال فإماضي من التقريب كان هو المستفاد من صدر كلام المحقق النائيني (رحمه الله) ولكن جاء في ذيل كلامه ما يناقض هذا المعنى حيث ذكر: إنّّه لو تنزّلنا من القطع بعدم حسن الإمتثال الإجمالي عند التمكن من الإمتثال التفصيلي وشككنا في ذلك، دخل المورد في مسألة دوران الأمرين

التعيين والتخير، والأصل في تلك المسألة يقتضي التعيين. وهذا الذيل كما ترى يناسب افتراض كون الإمتثال التفصيلي - على تقدير وجوبه - واجباً في نفسه لا محققاً لعنوان آخر واجب، وهو قصد الطاعة بشكل حسن أو حسن الإنبعاث. وإلا فلا علاقة لذلك ببحث البراءة والإشتغال في دوران الأمر بين التعيين والتخير، بل يدخل في مسألة القطع بشغل الذمة والشك في الفراغ، والإشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني (١).

وعلى أي حال فلو سلمنا دخول المسألة في باب البراءة والإشتغال، فبغض النظر عن النقاش في مبنى أصالة التعيين وأن الصحيح عند الدوران بين التعيين والتخير هو أصالة التخير، ننكر رجوع الأمر في المقام إلى باب التعيين والتخير بل الأمر دائرين الأقل والأكثر الإرتباطيين فإننا نعلم بوجوب الإتيان بمتعلق الأمر بقصد القرية بالمعنى الذي سيأتي إنشاء الله، ونشك في وجوب أمر زائد وهو التحرك عن نفس الأمر أو العلم به وعدمه، والأصل عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين هو البراءة.

أما أصل ما جاء في صدر التقرير لكلام المحقق الثاني (رحمه الله) من إفتراض اشتراط العبادة بقصد أمر حسن عقلاً فيرد عليه:
أولاً: إن الذي ثبت في الفقه في العبادات إنما هو لزوم قصد التقرب إلى الله مع كون الفعل قابلاً للتقرب به، وكلا الأمرين ثابتان في مانحن فيه ولو كان الإمتثال إجمالياً مع التمكن من الإمتثال التفصيلي. ودليل

(١) إرجاع المقام إلى باب الدوران بين التعيين والتخير إنما ورد في تقرير الكاظمي (رحمه الله). أما الوارد في أجود التقريرات فهو إنه مع فرض الشك ليس المورد مورداً للبراءة، لأن البراءة لا تجري في الأمور المشكوك اعتبارها في الطاعة العقلية ولعله يقصد بذلك مسألة الشك في حصول الإمتثال والفراغ.

العبادية منحصرٌ في الغالب بالإجماع، والقدر المتيقن منه ما ذكرناه، ولا دليل على اشتراط كون العبادة بقصد أمر حسن عقلاً (١).

وثانياً: لو سلمنا ذلك فلانسلم ما دلّ عليه وجدان المحقق الثاني (رحمه الله) من عدم حسن الإمتثال الإجمالي مع التمكن من الإمتثال التفصيلي بل وجداننا يشهد بحسن ذلك.

ثم إن إجمالية الإمتثال والإنبعاث عن إحتمال الأمر تارة يكون على أساس كون الأمر إحتمالياً وغير معلوم أصلاً، وأخرى يكون على أساس العلم الإجمالي والدوران بين المتباينين، وثالثة يكون على أساس الدوران بين الأقل والأكثر الإرتباطيين.

وما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله) من كون التحرك عن نفس الأمر وعن العلم به مقدماً على التحرك عن إحتمال الأمر يتأتى في الفرض الأول (٢) بلا إشكال.

فلو لم يفحص لمعرفة ما إذا كان هناك أمر حقيقة أولاً، وأكتفى بالإتيان بالفعل احتياطاً فقد تحرك عن إحتمال الأمر لا عن نفس الأمر أو العلم به.

وأما في الفرض الثاني فقد ذكر السيد الأستاذ (معشوقه)

(١) عثرنا في صدر البحث وقبل الشروع في الإشكال على أصل التقريب بما ذكرناه من عبارة التقرير من إشتراط حسن الإنبعاث والتحرك. ولكن أستاذنا السيد (رحمه الله) عبر بتعبير «قصد عنوان حسن» فإن كان المقصود من هذا التعبير ما يرجع إلى ذلك التعبير فهذا الإشكال غير وارد عليه، لأن التحرك والإنبعاث لو لم يكن حسناً لم يكن مقرباً ولا بد في العبادة من المقربة.

(٢) وهو فرض كون الأمر احتمالياً غير معلوم ولو بالعلم الإجمالي. نعم لو كان هذا الاحتمال غير منجز كما في الشبهة الموضوعية أو الحكيمة بعد الفحص، فقد ذهب من ينسب تقدم الإمتثال التفصيلي إلى جواز الإكتفاء في هذا الفرض بالإجمالي وسيأتي التلأم على ذلك.

أستاذة المحقق النائيني رحمه الله: أنَّ هذا الوجه لا ينطبق في المقام؛ لأنَّ التحرك في الحقيقة تحرك عن أمر معلوم لا عن احتمال الأمر، فإنه إنما أتى بعملين لعلمه الإجمالي بثبوت الأمر بأحدهما.

أقول: إنَّ أصل العلم بالأمر لا يحرك الشخص ابتداءً نحو هذا الفرد أو ذاك الفرد، وإنما يحركه نحو أي فرد بواسطة احتمال انطباقه على ذاك الفرد. فالإحتمال هو الجزء الأخير للعلّة المحركة. وهذا فرض متوسط بين فرض كون المحرك ابتداءً الأمر المعلوم، وفرض كون تمام المحرك هو الإحتمال. وبما أنَّ دعوى عدم حسن التحرك عن إحتمال الأمر مرجعها إلى الوجدان فسعة دائرتها وضيقها أيضاً بيد الوجدان، فبإمكان المحقق النائيني (رحمه الله) أن يدعي أنَّ عدم الحسن شامل لهذا الفرض، كما أنَّ بإمكان من يدعي مثل هذا الوجدان أن ينكر شموله لهذا الفرض.

وبما ذكرنا ظهر الحال بالنسبة للفرض الثالث: فإن قلنا بتحليل الأمر المتعلق بالمركب إلى الأوامر الضمنية، كان الجزء الأخير للمحرك نحو الجزء المشكوك هو احتمال الأمر الضمني بالنسبة إليه. وإن قلنا بعدم انحلاله كان الجزء الأخير للمحرك نحوه احتمال انطباق الأمر المعلوم عليه.

وعلى أي حال فسعة دائرة عدم الحسن وضيقها بأن تشمل أو لا تشمل هذا الفرض ترجع إلى الوجدان، فمدعي الوجدان قديديعي شموله لهذا الفرض وقدينكر ذلك (١).

وأما الوجه الثاني - وهو دعوى وجوب الإمتثال التفصيلي خطابياً، أو

(١) وبالفعل قد أفتى المحقق النائيني (رحمه الله) بجواز الإكتفاء بالإمتثال الإجمالي في هذا الفرض فكأنَّ هذا راجع إلى دعوى ضيق دائرة الوجدان الذي يحس به.

غرضياً - فله تقريران:

الأول - دعوى قيام الدليل ووجوب التفصيلية في مقام الإتيان بالعبادة. وهو ما يدعى في المقام من قيام الإجماع على بطلان الاحتياط مع التمكن من الإمتثال التفصيلي وهو كما ترى.

الثاني - أن يقال: إنه وإن لم يقم دليل على وجوب ذلك لكتبه لم يقم دليل على عدم الوجوب أيضاً، فيبقى احتمال الوجوب منجزاً مادام لا يمكن التأمين، لا بالإطلاق ولا بالبراءة.

أما الأول فلعدم إمكان أخذ هذا القيد في الخطاب كقصد القربة، لأنه مما لا يتأتى إلا من قبل الأمر ومرتّب عليه. وما لا يمكن أخذه في الخطاب لا يتم الإطلاق بلحاظه بحسب عالم الإثبات.

وأما الثاني فلأنّ هذا الوجوب عقليّ وليس وجوباً شرعياً لعدم إمكانية أخذه في متعلّق الخطاب. والبراءة إنّما ترفع الحكم الشرعيّ.

والواقع إنّ وجوب تفصيلية الإمتثال أو ما شابه ذلك كقصد القربة وجوب شرعيّ حتّى بناءً على عدم إمكان أخذه في متعلّق الخطاب. فدخل الشيء في غرض الشارع عبارة عن الوجوب الشرعيّ، وأما العقل فهو يحكم بوجوب إمتثال ما هو دخیل في غرض المولى ولا يرضى بفوته. وهذا غير كون متعلّق غرض المولى واجباً عقلياً.

وشبهة عدم جريان البراءة نشأت من التصوير المتعارف لحقيقة الحكم الظاهريّ. أما بعد معرفة حقيقة الحكم الظاهريّ ورجوعها إلى مدى اهتمام وعدم اهتمام المولى بغرضه - كما مرّت الإشارة إلى ذلك وسيأتي تفصيلاً في بحث الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ - يتضح جلياً ما ذكرناه هنا من إمكانية الرفع الظاهريّ في المقام بالبراءة.

على أنّ عدم تمامية الإطلاق في المقام غير مقبول، حتّى إذا تمّ ذلك في قصد القربة. وذلك لأنّ مانسبه المحقّق النائي (رحمه الله) - على

ماباي- إلى الميرزا الشيرازي الكبير كوجه في مقام تصوير تقييد الخطاب في باب قصد القربة، من أن قصد القربة وإن كان مترتباً على الأمر ولا يتأتى إلا من قبله فلا يمكن تقييد الأمر به، لكن يمكن تقييده بمانعية الدواعي (١) الأخرى غير داعي القربة بدلاً عن أخذ داعي القربة شرطاً. فيكون الواجب مثلاً هو الصلاة المقيدة بعدم كونها عن داع آخر غير داعي القربة. أقول: هذا الكلام وإن لم يكن تاماً في باب قصد القربة لكنه يتم في المقام.

وتوضيح الفرق: إنه في باب قصد القربة كما لا يتصور قبل الأمر صدور الفعل بداعي القربة - حسب الفرض - كذلك لا يتصور صدوره لابتداع آخر غير داعي القربة، لأن هذا مساوق لصدور الفعل بلا داع. وهذا غير معقول في الأفعال الاختيارية. ولكن يصح نظير هذا الكلام فيما نحن فيه، وذلك بأن يؤخذ في متعلق الأمر قيد عدم الإمتثال الإجمالي بدلاً عن أخذ قيد الإمتثال التفصيلي. فيكون الواجب هي الصلاة المقيدة بعدم كون الإتيان بها بقصد الإمتثال الإجمالي، وهذا ممكن قبل الأمر. وفائدة هذا القيد هي انتفاء ما يقابله 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 ذلك الفرد في الخارج، كما فيما نحن فيه، وكما فيما مضى في باب أخذ العلم

(١) ما جاء في أجود التقريرات (ج ١ ص ١١١) نقلاً عن المحقق النائيني (رحمه الله) هو أنه حكى عن بعض تقارير العلامة الشيرازي (قدس سره) أن نفس الداعي القريب وإن لم يمكن أخذه في المتعلق إلا أنه يمكن أخذ عنوان ملازم له فيه. وأستاذنا الشهيد (رحمه الله) ذكر في بحث التبعيدية والتوضيلية تصويراً لهذا العنوان الملازم، وهو افتراض أن يكون هذا العنوان عبارة عن عدم كون الفعل بداع نفساني، أي سائر الدواعي غير قصد الإمتثال.

بالحكم مانعاً عن الحكم.

وأما الوجه الثالث - وهو دعوى وجوب الإمتثال التفصيلي عقلاً - فتارة يقصد بذلك دعوى اقتضاء نفس التكليف لذلك باعتباره مقتضياً للإمتثال، وأخرى يقصد به دعوى حكم العقل بحق مستقل للمولى غير حق الإمتثال:

أما الأول - فيرد عليه: أنه بعد فرض عدم دخل تفصيلية الإمتثال في خطاب المولى ولا في غرضه، لا معنى لاقتضاء التكليف لها اقتضاءً امتثالياً بحكم العقل. وقد مضى توضيح ذلك في باب الموافقة الإلزامية ونقول هنا أيضاً:

إنّ للتكليف اقتضائين للإمتثال:

أحدهما: الاقتضاء الذاتي وهو اقتضاؤه له بمقدار رغبة العبد في نفسه لتحصيل أغراض المولى بغض النظر عن حكم العقل العملي بوجوب الطاعة. وهذا الإقتضاء ثابت في التماس العبد من المولى أيضاً، فالإلتماس له محرّكة ذاتية للمولى بقدر ما في نفس المولى من الرغبة في تحصيل أغراض عبده. ومن الواضح أنّ هذا الإقتضاء غير معقول في مانحن فيه، إذ المفروض عدم تعلق غرض المولى بتفصيلية الإمتثال، فرغبة العبد لتحصيل أغراض المولى لا أثر لها في المقام.

وثانيهما: الإقتضاء العرضي الثابت بحكم العقل الذي هو عبارة عن دركه لوجوب تحصيل غرض المولى الذي يهتم به، وهذا في الحقيقة متمم للإقتضاء الذاتي. فالعبد إن لم يكن يمتلك رغبة نفسية في تحصيل غرض المولى بمقدار يحركه نحو الطاعة فحكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية يحركه نحوها. أما إذا فرض أنّ شيئاً ما غير دخيل في غرض المولى، وأنه خارج عن دائرة الإقتضاء الذاتي للتكليف، فليس من المعقول اقتضاء التكليف له بحكم العقل.

وأما الثاني - فتقريبه أن الإطاعة الإجمالية بالتكرار مع التمكن من الإطاعة التفصيلية لعب واستهزاء بأمر المولى. وللمولى حق مستقل يحكم به العقل غير حق الإمتثال، وهو حق عدم الإستهزاء واللعب بأوامره، ويترتب على ذلك بطلان العبادة حتى بناء على عدم استحالة اجتماع الأمر والنهي. وذلك على ما حققناه في محله من أن النهي في العبادة يوجب البطلان لاستحالة قصد التقرب بالقبيح سواء قلنا باستحالة اجتماع الأمر والنهي أولاً.

ويرد عليه: أولاً: النقص بالإمتثال الإجمالي في التوصلات بناءً على ما ذهبوا إليه من استحالة اجتماع الأمر والنهي، وذلك لأن كون التكرار لعباً واستهزاءً بأمر المولى لو تم لم يكن مختصاً بالعبادات، ففي التوصلات أيضاً يكون ذلك لغواً أو استهزاءً وبالتالي يكون قبيحاً، فيخرج عن تحت عنوان المأمور به لاستحالة اجتماع الأمر والنهي وبالتالي لا يقتضي الإجزاء ويكون باطلاً.

وثانياً: ما ذكره المحقق الخراساني (رحمه الله) من منع لزوم اللعب من التكرار والإحتياط إذ قد يكون ذلك بداع عقلائي كما لو كان أسهل عليه من تحصيل العلم. (وللمحقق الخراساني (رحمه الله) جواب آخر سيأتي انشاء الله).

وأورد على هذا الجواب في (الدراسات) بأن فرض كون التكرار والإحتياط بداع عقلائي لا يكفي لتصحيح العبادة، فإن العبادة بحاجة إلى قصد القربة ولا يكفي فيها مجرد عدم داعي اللعب، فإذا لم يكن الداعي هو قصد القربة تبطل العبادة، سواء كان الداعي هو داعي اللعب أو داعياً عقلائياً. ومن هنا أفيد في (الدراسات) أن الصحيح في الجواب على الإشكال إنما هو الجواب الثاني من جوابي المحقق الخراساني (رحمه الله). أقول: لو كان الإشكال الذي أجاب عليه المحقق الخراساني عبارة

عن دعوى كون سالك الاحتياط تاركاً لقصد القربة اعتباطاً ومنبعثاً عن قصد اللعب لكان كلام (الدراسات) في محله حيث يقال: إنَّ تبديل داعي اللعب بداع عقلاني لا يؤثر شيئاً، فالمهم إنما هو تحقيق القربة. ولكن الإشكال الذي جاء في الكفاية وأجاب عليه لم يكن هو هذا، وإنما هو عبارة عن أنه مع اللعب بأمر المولى يستحيل قصد القربة. وهذا الإشكال كما ترى ينتفي بتبديل داعي اللعب بداع عقلاني.

وثالثاً: أننا لو سلمنا لزوم اللعب كما هو كذلك في غير فرض ثبوت داع عقلاني لم نسلم بكونه لعباً بأمر المولى، بل هو لعب في نفسه غير مربوط بأمر المولى، نظير ما لو اشتبه أحد بلاداع عقلاني أن يصلي صلاة الظهر على قمة جبل عال واقع في مكان خاص فذهب إلى هناك وصلى متقرباً إلى الله تعالى. فهذا وإن صدر منه اللعب لكانه لم يكن لعباً بأمر المولى واستهزاء به كي يكون قبيحاً عقلاً.

هذا والمحقق الخراساني (رحمه الله) صاغ جوابه عن الإشكال - غير الجواب الذي مضى عنه - بصياغة أن اللعب إنما يضر إذا كان لعباً بأمر المولى لا في كيفية الطاعة بعد حصول الداعي إليها كما في المقام.

أقول: إن كان المقصود باللعب في كيفية الطاعة ما يكون زائداً على الطاعة ومن مقارنات الطاعة فصحيح أن هذا لا يضر بالقربة. أما إذا كان المقصود بذلك كون تلك الكيفية مصداقاً للطاعة فهذا لا ينبغي الشك كبروياً في أنه يضر بالقربة أما الكلام في ذلك صغروباً فلنوضح أولاً إنه ينبغي أن يكون المقصود بالطاعة في المقام الطاعة العقلية لا ذات الإتيان بالواجب، إذ لو كان الواجب في علم الله هو الجمعة مثلاً في مورد العلم الإجمالي بوجوب الظهر أو الجمعة، فمن الواضح أن تكرار العمل بمعنى الإتيان بصلاة الظهر منضمّاً إلى الجمعة ليس لعباً في كيفية الإتيان بالجمعة إذ ليس ضمّ الظهر إلى الجمعة كيفية للإتيان بالجمعة

إلا بنحو من المسامحة.

إذن فينبغي أن يكون المقصود هو افتراض اللّعب في كيفة الطاعة العقلية. بمعنى أن العقل بعد الجزم بالتكليف يحكم بوجوب تحصيل الفراغ القطعي بأحد طريقين:

الأول: الإتيان بصلاة الجمعة مثلاً منضماً الى تحصيل العلم التفصيلي بوجوبها.

والثاني: الإتيان بصلاة الجمعة منضماً إلى الإتيان بصلاة الظهر. واختيار الثاني على الأول بلا داع عقلائي لعب.

وبعد هذا نقول: هل المفروض كون هذا اللّعب مصبه خصوص الإتيان بالصلاة الأخرى غير الواجبة وهي الظهر مثلاً، أو المفروض كون مصبه المجموع المركب من الإتيان بكلّ منهما؟ (١). فإن كان المفروض هو الأول لم يضر ذلك بالصلاة الواجبة وهي الجمعة مثلاً، لأنّ اللّعب غير منصب عليها. وإن كان المفروض هو الثاني فالإتيان بصلاة الجمعة جزء اللّعب وهذا حال اللّعب المستقل بصلاة الجمعة ينافي القربة ويطل الصلاة (٢).

وعلى أية حال فقد تحصل من تمام ما ذكرناه أن الإطاعة الإجمالية تكون في عرض الإطاعة التفصيلية.

(١) ينبغي أن يكون المفروض هو الثاني إذ الفرد غير الواجب ليس مشخصاً لدى الفاعل كي يقع داعي اللّعب له في خصوصه.

(٢) لا يبعد أن يكون مقصود المحقق الخراساني (رحمه الله) من التفصيل بين اللّعب بأمر المولى واللّعب في كيفة الطاعة، أنه متى ما كان أصل الإتيان بتعلق الأمر بداعي اللّعب بما أمر به الشارع بعنوان كونه مأموراً به من قبله، فهذا استنزاع بأمر المولى وهو القبيح والمبطل للصلاة. ومتى ما كان جامع الإتيان بتعلق الأمر بداعي القربة ولكن كانت هناك كيفيتان للإتيان القطعي به وكان اختياره لأحدهما على الأخرى بداعي اللّعب، فهذا لا يؤذي إلى الإستهزاء بأمر المولى كي يكون قبيحاً ومبطلاً. وهذا كلام متين.

تنبيهات

بقي التنبيه على أمور:

الأمر الأول: إنه لو سلمنا الإمتثال الإجمالي الوجداني في طول التفصيلي الوجداني كما ذهب إليه المحقق الثاني (رحمه الله)، فهل نسلم أيضاً كونه في طول الإمتثال التفصيلي التعبدية، فلا يجوز النزول إليه إلا بعد عدم التمكن من التفصيلي التعبدية أيضاً، أو لا؟ إختار المحقق الثاني (رحمه الله) الطولية هنا أيضاً.

وتحقيق الكلام في ذلك إن الأمر يختلف باختلاف مباني المنع عن الإمتثال الإجمالي الماضية: فعلى المبنى الأول الذي اختاره المحقق الثاني (رحمه الله) يختلف الحال باختلاف تقريره بحته. فإن اقتصر فيه على ما جاء في تقرير الشيخ الكاظمي (رحمه الله) من دعوى أن الإمتثال الإجمالي لاحسن فيه مع التمكن من الإمتثال التفصيلي، أمكن إجراء هذه الدعوى فيما نحن فيه فإن هذا ليس كلاماً برهانياً. وإنما هي دعوى وجدانية أمرتمديدها وتقصيرها بيد صاحب هذا الوجدان.

وإن استدلت على ذلك بما في أجود التقارير من أن التحرك عن احتمال الأمر مؤخر رتبة عن التحرك عن عين الأمر، لأن احتمال

الأمر مؤخر رتبة عن الأمر، فهذا الكلام لا يأتي فيما نحن فيه. إذ لو سلم أن التحرك في الإمتثال التفصيلي الوجداني يكون عن عين الأمر - وعض النظر عما مضى من أن التحرك فيه تحرك عن العلم بالأمر الذي هو في طول الأمر أيضاً كإحتمال؛ فن الواضح فيما نحن فيه أن التحرك يكون عن احتمال الأمر. فلو علم إجمالاً مثلاً بوجود الظهر أو الجمعة، وقامت إماراة تعبدية على وجوب الظهر، فصلّى الظهر كان تحركه ناشئاً عن احتمال انطباق المعلوم بالاجمال واقعاً على الظهر. ولو فرض أن دليل حجّة الأماراة يجعل العلم والطريقة اعتباراً فإن العلم الاعتباري لو كان له أثر فأثره إنها هو جعل هذا الإحتمال منجزاً، لا كونه بالمباشرة موجباً للتحريك كالعلم الحقيقي، ولذا لو جعل شيء علماً اعتباراً أو تشريعاً وكان العبد يقطع بمخالفة ذلك للواقع لم يتحرك نحو أثر المعلوم قطعاً.

وهذا الكلام الذي ذكرناه إنها هومشي على مباني المحقق الثاني (رحمه الله). أما نحن فنقول - على ما سيظهر مفصلاً انشاء الله - أن هذا الإحتمال كان منجزاً بواسطة العلم الإجمالي. وأثر الإماراة إنها هو سلب المنجزية عن احتمال الطرف الآخر. ولا نجعل هذا إشكالاً مستقلاً على المحقق الثاني (رحمه الله) لعدم تماميته على مبانيه (١).

وعلى المبنى الثاني وهو وجوب الإمتثال التفصيلي خطابياً أو غرضياً

(١) الظاهر أن الإشكال الأول أيضاً إشكال مبني. فإن المحقق الثاني (رحمه الله) يرى أن العلم الاعتباري كالعلم الوجداني رافع لموضوع قبح العقاب بلايان، وأن المقصود بالبيان هو الوصول والعلم. وللوصول والعلم فردان، فرد وجداني، وفرد اعتباري. فصحيح ما أورده أستاذنا الشهيد (رحمه الله) من أن الامارة إنها تجعل الإحتمال منجزاً ولذا لو جعل المولى شيئاً علماً اعتباراً مع القطع بمخالفته للواقع لم يكن محرراً. إلا أن هذا أيضاً إشكال مبني وليس بنائياً.

يمكن تطبيق المبنى على ما نحن فيه أيضاً بكلاً تقريبه، أعني تقريب الاستدلال بالإجماع وتقريب الاستدلال باحتمال الدخول في الغرض. أما الأول، فلأن ما ذكر في كلماتهم من دعوى الإجماع على بطلان عمل تارك طريقي الإجتهد والتقليد يشمل موارد الإمتثال التعبدية، كيف والتقليد ليس إلا أخذاً بالتعبد وكذلك الإجتهد غالباً. وأما الثاني، فلأن من يحتمل دخل التفصيلية في الغرض في الإمتثال الوجداني، قد يحتمل ذلك في الامتثال التعبدية أيضاً، فيقدمه على الإمتثال الإجمالي الوجداني.

وعلى المبنى الثالث، وأعني بذلك لزوم الإمتثال التفصيلي لكون الإمتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي لعباً بأمر المولى، فهذا الوجه لا يتأتى فيما نحن فيه (١) إذ كيف يكون الإمتثال الإجمالي في المقام لعباً؟ هل هو لعب في قبال التفصيلي التعبدية أو هو لعب في قبال الجمع بين التفصيلي التعبدية والإجمالي؟

فإن قيل بالأول ورد عليه: وضوح وجود داع عقلائي في الإمتثال الإجمالي في المقام، وهو تحصيل القطع بامتثال الأمر الواقعي الذي لا يحصل بالإمتثال التفصيلي التعبدية. وإن قيل بالثاني ورد عليه: أن الإقتصار على الإمتثال الإجمالي الوجداني في مقابل الجمع بينه وبين التفصيلي التعبدية إقتصار على الأقل مؤونة في مقابل الأكثر، والأخف مؤونة في مقابل الأثقل. وهذا مشتمل على داع عقلائي وليس لعباً فشلاً: لودار الأمر بين أن يعمل ابتداءً بالإحتياط بالجمع بين الظاهر والجمعة، وأن يحصل أولاً إمارة على وجوب أحدهما بالتعيين ثم يجمع بينهما. فمن الواضح

(١) نعم لو فرض كون تفصيلية الإمتثال من صميم الإمتثال، ومما يدعو إليه نفس التكليف، فقد تدعى مثل هذه الدعوى في ما نحن فيه أيضاً.

أَنَّ الأول أقل وأخف وليس اختياره لعباً. وإن اتفق أنه لم تكن في تحصيل الأمانة أي مؤونة ومشقة، كان اختيار كل واحد منها في قبال الآخر اختياراً لأحد أمرين متساويين في المؤونة في قبال الآخر ولا معنى للحكم على أحدهما بكونه لعباً.

الأمر الثاني: أَنَّ المستشكلين في الإمتثال الإجمالي يعترفون بعدم الإشكال فيه في موردين:

الأول: فرض عدم التمكن من الإمتثال التفصيلي، وهذا واضح لعدم تأتي شيء من الوجوه السابقة فيه، فلا يأتي فيه مثلاً إشكال تأخر الإنبعاث من احتمال الأمر عن الإنبعاث من نفس الأمر، إذ المفروض عدم التمكن من الإنبعاث من نفس الأمر، ولا إشكال اللعب كما هو واضح. ولا دخل لتفصيلية الإمتثال في الخطاب أو الغرض، إذ لو احتملنا دخلها في ذلك فلا نحتمل دخلها بمستوى دخل الطهارة الحديثة بناءً على سقوط الصلاة من فاقد الطهورين، وغاية الأمر فرض دخلها على حد دخل سائر الأجزاء والشرائط غير الركنية، أي التي تسقط بالعجز.

نعم بناءً على بعض مبانٍ ضعيفة في مقام الإستشكال في الإمتثال الإجمالي - تركنا فيما سبق ذكرها لكونها في غاية الضعف - يسري الإشكال في المقام. مثلاً: لو كان مبنى الإشكال اعتبار قصد الوجه (١) بالنحو الذي يقوله المتكلمون كان الإشكال سارياً ولا يهتّمنا تفصيل الكلام في ذلك.

(١) لو احتملنا دخل قصد الوجه والتمييز في العبادة بمعنى لم يمكن هنا فلا نحتمل دخله في فرض العجز، بأن يكون حال العاجز عنه حال فاقد الطهورين بناءً على سقوط الصلاة عنه. وأنا أحتمل أَنَّ هذه القطعة من الكلام ذكرها شهيدنا الغالي (رحمه الله) في المقام اشتباهاً، وأنها راجعة إلى الأمر الأول وهو كون الإمتثال الإجمالي الوجداني في طول التفصيلي التعبدية وعدمه، حيث يمكن القول هناك بأن الإمتثال التفصيلي التعبدية يحفظ الوجه والتمييز، ومعه لا تصل النوبة إلى الإجمالي الذي لا ينحفظ فيه الوجه أو التمييز.

الثاني: فرض عدم وجوب الإمتثال عقلاً كما لو كان الحكم استحيائياً، أو كان الحكم احتمالياً غير معلوم اجمالاً مع وجود المؤمن في قبال الإحتمال.

ولكن الواقع: أنّ الإشكال على بعض المباني يسري في المقام. كما لو كان مبنى الإشكال هو لزوم اللّعب إذ لا يفرق - في كون التكرار لعباً بأمر المولى مع التمكن من الإمتثال التفصيلي - بين فرض وجوب الإمتثال وعدمه (١).

الأمر الثالث: قد عرفت أنّ الحق كون الإمتثال الإجمالي الوجداني في عرض الإمتثال التفصيلي لا في طوله. وأمّا الإمتثال الإجمالي التعبدّي فهو أيضاً في عرض الإمتثال التفصيلي، لما مضى من بطلان تمام مباني الإشكال. فلودلت 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 التعبد إنّما أثبت التعبد في فرض انسداد باب العلم وعدم التمكن من تحصيله، فيكون الإمتثال الإجمالي التعبدّي - عندئذٍ - في عرض الإمتثال التفصيلي التعبدّي فحسب، ولا يكون في عرض الإمتثال التفصيلي الوجداني، كما لا يكون في عرض الإمتثال الإجمالي الوجداني أيضاً إذا كان دليل التعبد غير شامل لفرض التمكن من العلم ولو إجمالاً. وهذا غير مرتبط بما نحن فيه.

والخلاصة أنّ الإمتثال الإجمالي التعبدّي في نفسه ليس في طول التفصيلي بل في عرضه. أمّا عدم صحّته أحياناً في قبال الإمتثال الوجداني

(١) وبعض الوجوه لا يجري في المقام كالإجماع. أمّا عدم حسن الإمتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي فإن كان بالوجدان فأمره إلى صاحب الوجدان. وإن كان ببرهان طولية احتمال الأمر مع نفس الأمر فهو يأتي في المقام.

فهو مطلب آخر.

ويستثنى من صحة الإمتثال الإجمالي التعبدى مورد واحد. توضيح ذلك :

إنّ دليل التعبد تارة ينصبّ على مورد معين ثم يقع الإشتباه، كما لو دلّت البيّنة أو أصالة الطهارة على طهارة ثوب معين، ثم وقع الاشتباه بينه وبين ثوب آخر. وهنا لا إشكال في جواز الصلاة مرتين مرة في هذا الثوب ومرة في الثوب الآخر، فإنّ هذا يؤدي إلى العلم بالصلاة في ثوب محكوم بالطهارة تعبدًا.

وأخرى يفرض تردد مورده من أوّل الأمرين ثوبين مثلاً، وهذا يتصوّر على نحوين:

الأوّل: أن يكون لمورده نحو تعين في الواقع بغضّ النظر عن ذلك الحكم، بحيث يمكن لمن يعلم الغيب أن يشير إليه معيّنًا ولو فرض كذب الدليل. كما لو كان أحد الثوبين ملكاً لزيد ووقع الإشتباه بين ما هو ملك زيد وما ليس ملكه، والبيّنة 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 لا يكون لمورده تعين كذلك بحيث لو كان الدليل كاذباً لم يمكن حتّى لعلّام الغيوب أن يشير إلى فرد معين ويقول: «هذا هو مصبّ الدليل». كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الثوبين واحتمل نجاستها معاً، ولم يكن للثوب المعلوم نجاسته أيّ تعين 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 تعين له بغير هذا العنوان. فلو فرض في الواقع كلاهما نجساً لم يكن لمصب الأصل أو البيّنة تعين في الواقع.

وحينئذ لو كانت مثبتات ذاك الدليل حجة كما هو الحال في البيّنة

جاز تكرار الصلاة في الثوبين، إذ ثبت عندئذٍ بالملازمة أنه صلى في ثوب محكوم بالطهارة تعبدًا. أمّا لو لم تكن مثبتاته حجة كما في أصالة الطهارة فلا يُجزى تكرار الصلاة في الثوبين، إذ لا تنفعه أصالة الطهارة في المقام شيئاً، لا بمدلولها الإلزامي ولا بمدلولها المطابق. أمّا الأول فلأنّ المفروض عدم حجّة مثبتاتها. وأمّا الثاني فلأنّ من المحتمل أن لا يكون لموردها تعيين حتى في الواقع، فلانستطيع أن نحكم بثبوت الطهارة لثوب وقعت فيه الصلاة (١).

(١) قديقال باستحالة ثبوت الحجّة للأصل في المقام لعدم إحراز صحة الإشارة إلى فرد معين عندالله وإجراء الأصل بالنسبة إليه. والواقع: إنه لاستحالة في المقام، فإنّ الحكم الظاهري روحه عبارة عن إبراز درجة اهتمام المولى بغرضه، وبالإمكان أن تكون درجة اهتمام المولى بغرضه في المقام بنحو لا يرضى بالاختصار على صلاة واحدة في أحد الثوبين، ولكنه يرضى بتكرار الصلاة في الثوبين رغم احتمال نجاستهما، ولا يطالب بالإحتياط التام وحينئذٍ يبقى البحث إثباتياً كي نرى أن شيئاً من هذا القبيل هل يمكن إبرازه عرفاً بلسان إجراء أصالة الطهارة في الثوب الآخر غير معلوم النجاسة، رغم أنه بالدقة العقلية لم يثبت وجود ثوب آخر، لاحتمال عدم تعيين معلوم النجاسة في الواقع، وبالتالي عدم تعيين الثوب الآخر. أو أنّ إبراز ذلك المطلب بهذا اللسان غير عرفي؟ وهل أنّ مثل قوله: كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر يشمل عرفاً هذا المعنى أولاً؟ والظاهر أنه عرفي وأنّ الدليل بشمله 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 وشربها المكلف لم يعاقب إلاّ عقاباً واحداً. أمّا صحة الصلاة فترتبط بثبوت طهارة ثوب صلى فيه أو نفي نجاسته، وهذا لا يثبت إلاّ بالملازمة غير الحجّة في باب الأصول. إلاّ أنّ الأظهر هو ما ذكرناه فإنّ العرف بعد العلم بنجاسة أحد الثوبين يجرى أصالة الطهارة في الثوب الآخر. ويقول: (إنّا صلينا في الثوب الآخر)، وإن كان هذا بالتدقيق الفلسفي مناقشاً باحتمال عدم التعيّن في الواقع لعنوان: «الثوب الآخر».

هذا تمام الكلام فيما كان ينبغي التعرض له في بحث العلم الإجمالي في
مرحلة الإمتثال. وذكرنا بعض أمور أخرى لا يهمننا التعرض له. وهذا تم
الكلام في القطع.