

# الوسيط في الأصول

الجزء العاشر

قاسم الطائي





## قاعدة التسامح في أدلة السنن

وتسمى بإخبار من بلغه ثواب عمل، بدعوى تحقق الأمر الشرعي في مورد احتمال الأمر، وهي مجموعة من الأخبار وفيها صحيح السند، كصحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه، كان أجره وإن لم يكن على ما بلغه<sup>١</sup>.

ومنها: عن أبي عبد الله - عليه السلام - من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم يقله.

ومنها: عنه - عليه السلام - من بلغه عن النبي (صلى الله عليه وآله) شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم يقله.

ومنها: عنه - عليه السلام - من بلغه عن النبي (صلى الله عليه وآله) شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي (صلى الله عليه وآله) كان ذلك له وإن كان النبي (صلى الله عليه وآله) لم يقله.

ومنها: عن أبي جعفر - عليه السلام - من بلغه ثواب من الله تعالى على عمل ففعل ذلك العمل إلتماس ذلك الثواب أوتيته وإن لم يكن الحديث كما بلغه. ويقتضي ذلك قوله تعالى ((إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا)) (الكهف: ٣٠)

والبحث فيها يقع في عدة جهات..

<sup>١</sup> (الوسائل ب ١٨ من أبواب مقدمات العبادات ح ١ ح ٦ استحباب الإتيان بكل عمل مشروع.



الجهة الأولى: في مفاد هذه الأخبار ومحتلاتها. وهي:

١- أن يكون مفادها الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، وترتب الثواب على الإتيان بالعمل الذي بلغ عليه الثواب وإن لم يكن الأمر كما بلغه، وذلك لأدراك العقل بأن الإتيان بالعمل الذي بلغ عليه الثواب برجاء إدراكه ومطابقته للواقع حسن بقطع النظر عن هذه الروايات باعتبار أنه من صغريات حكمه بحسن الاحتياط.

ويبعد هذا الاحتمال: بأنه خلاف الظاهر، لأن ما يصدر من الشارع ظاهر في المولوية وحمله على الإرشاد بحاجه إلى قرينه، وهي مفقودة، وأضاف الشيخ الأستاذ (حفظه الله) وجهاً آخر: بأن مفاد هذه الروايات إعطاء الثواب الموعود لمن عمل بالعمل البالغ عليه الثواب، وهذا لا ينسجم مع حكم العقل الحاكم باستحقاق أصل الثواب على العمل برجاء أدراك الواقع لا الحاكم بإعطاء الثواب الموعود، لأن قوله (عليه السلام): ((كان له أجر)) ظاهر في الأجر الذي سمعه على شيء فإذاً مفادها لا يطابق حكم العقل حرفاً حرف كي يكون إرشاداً إليه<sup>١</sup>.

ولكنه ليس بشيء، لأن الروايات بصدد إعطاء وعد للمكلف بأنه إذا فعل الفعل فله كذا من الثواب، ويعلم من الخارج بأنه سبحانه لا يخلف الميعاد فيقطع بتحقيق الموعود به، وهو معنى استحقاق الثواب على الفعل الذي يحكم به العقل.

٢- أن يكون مفادها هو إسقاط شرائط حجية الخبر الضعيف في باب المستحبات، وأنه لا يعتبر فيها ما يعتبر في حجية الخبر القائم على الإلزام من العدالة والوثاقة.

وقد أجاب عنه المحقق الخوئي (قده): بأنه بعيد عن ظاهر الروايات غاية البعد، وإن لسانها ليس لسان جعل الحجية الذي هو لسان إلغاء احتمال الخلاف

<sup>١</sup> (المباحث الأصولية ج ٩ ص ٤٢١).



والبناء على أن المؤدى هو الواقع كما هو حال أدلة حجية الأمارات كأخبار الثقة ونحوها، حيث يكون لسان هذه الأخبار هو الترغيب على العمل الذي بلغ عليه الثواب وإن لم يكن مطابقاً للواقع.

وهذا اللسان لهذه الأخبار غير مناسب لبيان حجية الخبر الضعيف في باب المستحبات ولا أقل من عدم دلالتها عليه<sup>١</sup>.

وأجيب عنه: أن ظاهر أخذ العنوان في دليل هو أن ذلك العنوان موضوع الأمر، وإن العنوان دخیل في الملاك واستبعاد وجود الملاك في العنوان المذكور خلاف الظاهر.

ويبقى الكلام في أن (عنوان البلوغ) هل هو مأخوذ على نحو النفسية فيكون ملاكاً نفسياً أو هو مأخوذ على نحو الطريقة فيكون الملاك في غيره من الأحكام الواقعية المستحبة التي يهتم الشارع بحفظها، والتردد بين كون الحكم نفسياً أو طريقياً غير نفيها معاً كما أراده صاحب هذا الوجه من نفي الطريقة.

### والطريقة على قسمين:

قسم من الطريقة هو جعل الحجية، وهنا يكون الإيراد صحيحاً حيث يقال بأن لسان هذه الروايات خلاف لسان جعل الحجية.

وقسم منها هو جعل الأوامر الطريقة لغرض التحفظ على الملاكات الواقعية، والمجول هنا هو العمل أو الاحتياط وليس جعل الحجية من الكاشفة والطريقة حتى يقال بأن هذا المعنى خلاف ظاهر لسان هذه الروايات.

<sup>١</sup> ( مصباح الأصول ج ١ ص ٤٠٠ .



(٦)

## الوسيط في علم الأصول



وعلى هذا فقد وقع المورد في الخلط بين هذين النحويين من الأحكام  
الطريقة، فالروايات ليست بصدد جعل الحجية للخبر الضعيف وترتيب جميع  
آثاره كما في خبر الثقة، وإنما هي بصدد جعل الحكم الطريقي من القسم الثاني.  
بل يمكن أن نحمل الروايات على المعنى الأول إذا ناقشنا في مسلك المحقق  
النائني (قده) وقلنا أن روح الأحكام الظاهرية التحفظ على الملاكات الواقعية من  
دون أي دخل للسان ببيانها.

وبعبارة أخرى: أن أدلة الاعتبار للأمارات، كالسيرة وغيرها من الآيات  
والروايات، وإن أستفيد منها كون مفادها هو جعل الأمانة طريقاً وكاشفاً عن  
الواقع ذاتاً ونوعاً، ولكن ذلك لا يمنع من أن يكون هناك دليل على الحجية لشيء  
بمعنى آخر كالمنجزية والمعدنية بملاك الحفاظ على الواقع بدون أن يكون طريقاً إليه  
ذاتاً.

وعلى هذا فيمكن أن يكون المجعول في هذه الروايات في مقام الثبوت  
الحجية للخبر الضعيف لا بما هو طريق وكاشف عن الواقع نوعاً بل بما هو منجز  
للوواقع عند الإصابة، ومعذر عند الخطأ، ولكنها قاصرة الدلالة في مقام الإثبات<sup>١</sup>.  
ويرد عليه أن فيه خلط للأحكام الظاهرية بمستوياتها من الأمارات  
والأصول، وليس أحدهما في عرض الآخر، فما به التحفظ على الملاكات الواقعية  
هو شأن الأصل العملي التنجيزي من الاحتياط وما هو طريق وكاشف هو شأن  
الأمانة، فإذا نفينا الأول تعين الثاني لوضوح أنه في طوله، لا أنه يمكن أن يثبت كما  
يثبت الأول، فإذا نفينا الأول، وهو جعل الحجية للخبر الضعيف وهو المناسب  
للتعبير بالتسامح في أدلة السنن، كان المقصود هو الثاني وهو إيجاب الاحتياط

<sup>١</sup> (المباحث ج ٩ ص ٤٢٢).



ألاستحبابي في مورد بلوغ الثواب من دون جعل الحجية الخبر الضعيف وترتيب آثار الحجية عليه.

وهذا يتم لو قلنا بأن التعبير الوارد في هذه الروايات ((وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله)) والإنصاف أنه غير مناسب لجعل الأمر الظاهري على مستوى الحكم بالاحتياط.

٣- أن يكون مفادها أثبات استحباب نفس الفعل فيكون نفس الفعل الوارد في الرواية مستحباً نفسياً بعنوان ثانوي هو عنوان البلوغ فلو دل خبر ضعيف على استحباب الدعاء عند رؤية الهلال، صار الدعاء مستحباً ولكن لا بما هو دعاء بل بما أنه قد بلغ عليه الثواب.

ويفترق هذا الوجه عن سابقه، أن السابق يدل على إنشاء حكم ظاهري هو الحجية، بينما هذا الاحتمال يدل على إنشاء حكم واقعي، فإن حجية الخبر حكم ظاهري، وهو المجمعول حالة الشك، والحجية للخبر الضعيف مجعولة حالة الشك في الحكم الواقعي، فهي حكم ظاهري بينما استحباب الفعل حكم واقعي حيث لم يجعل حالة الشك حتى يكون حكماً ظاهرياً.

نعم الفقيه يفتي بالاستحباب على كلا الاحتمالين، إذ الاحتمال الأول ينشئ الحجية للخبر الضعيف، وهذا ينشئ الاستحباب، لنفس العمل. وقد أستدل له بوجوه..

**الوجه الأول:** وهو مؤلف من مقدمتين..

المقدمة الأولى: أن ترتب الثواب على عمل كاشف عن محبوبيته واستحبابه، يعني أن ذلك الشيء مأمور به شرعاً بالدلالة الإلزامية وهي ثبوت الملازمة بين الثواب وبين أن يكون الشيء مأمور به وإلا لم يترتب عليه الثواب.



المقدمة الثانية: لو كان الأمر طريقاً فإن الثواب لا يترتب عليه إلا مع قصد الانقياد لذلك الأمر، لأن عنوان البلوغ ليس فيه ملاك نفسي، ولكن إطلاق روايات البلوغ شامل لمورد عدم قصد الانقياد، وعدم رجاء مطابقة الواقع، وبهذا الإطلاق يثبت لا محالة ملاك نفسي للفعل المذكور وإلا لا معنى لثبوت الثواب له حتى مع عدم قصد الانقياد والطاعة للأمر الواقعي.

وفي كلتا المقدمتين بعض المناقشات.

أما المقدمة الأولى: التي تذكر التلازم بين الثواب والأمر، فإنه لا ملازمة بينهما، لأن ترتب الثواب على عمل يكون بنحوين، نحو يكون بملاك استحبابه النفسي، ونحو يكون بملاك الانقياد والاحتياط وترتب الثواب بهذا الملاك لا يكون منوطاً بوجود الأمر الواقعي، إذ الثواب في هذا النحو مترتب على نفس الانقياد وهو من أجلى مراتب العبودية، وإذا كان ترتب الثواب بهذين النحوين، فعليه لا يكون كاشفاً عن وجود الأمر الاستحبابي النفسي لإمكان تفسير الثواب بالانقياد وحسن الطاعة.

وقد أضاف بعضهم، أن هذا الذي ذكر من ترتب الثواب إذا كان من باب الاستحقاق، وأما إذا كان من باب التفضل من الله تعالى فلا مجال لاستكشاف الأمر بالعمل من ترتب الثواب للملازمة.

**وفيه:** أن التفضل كما يصدق على الإتيان بعمل كذلك يصدق بدونه فهو لا ينحصر فيما إذا كان بدونه.

مضافاً إلى أنه لو كان من باب التفضل فإنه لا يناسب الروايات المذكورة التي فرعت الثواب على العمل، وإلا كان الثواب مترتب على نفس البلوغ بما هو بلوغ، وهو كما ترى.





أما المقدمة الثانية: أنه لا إطلاق للروايات من هذه الناحية، ذلك لأن ترتب الثواب على الإتيان بعمل، لا يكون إلا مع قصد الإطاعة والقربة وأما الإتيان بدون قصد المذكور فلا يكون منشأ لترتب الثواب عليه وإن كان متعلقاً للأمر.

وعلى هذا فقصد الامتثال والطاعة هو قيد لبي لترتب الثواب على أمر ومع عدم قصد الأمر القربي لا يترتب الثواب، فإذا شككنا في وجود أمر قربي في مورد فلا يصح التمسك بالإطلاق لأنه يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، إذ لا يعلم أنه في ذلك المورد المشكوك هل يوجد أمر قربي يترتب عليه الثواب أم لا؟ فلا يمكن التمسك بالعام.

وعليه فلا بد من وجود أمر قربي في الرتبة السابقة ليكون مشمولاً بالإطلاق لروايات من بلغ لأنه مأخوذ في موضوعه قصد القربة والامتثال. وهذا الأمر لا يتم لو كان عدم وجود أمر رتب الشارع عليه أصل الثواب، لأن عدم وجود الأمر يعني كذب الخطاب لترتب الثواب إذ المفروض أن ذلك العمل ليس فيه حسن ذاتي وليس هو حسناً من باب حسن الاحتياط، كما في تسريح اللحية، بخلاف الحال لو كان أصل الثواب ثابتاً، أما الكلام في إطلاقه لعدم قصد الامتثال والقربة، فإنه يواجه بإشكال التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

### ويمكن الجواب عنه بـ

أولاً: لو قيد الخطاب بقصد القربة حتى يكون الفعل متعلقاً للأمر فهو من المحال لإستلزامه الدور على ما تقدم في التعبدية والتوصلي مفصلاً وإن أجبنا عليه هناك، فإذا استحال التقييد ثبت الإطلاق بناء على كون النسبة بين الإطلاق والتقييد هي التضاد.



وثانياً: أن إشكال التمسك بالعام هنا يضاد ما تقدم من الجواب عن المقدمة الأولى، هي الملازمة بين ترتب الثواب وكون ما ترتب عليه مأموراً به، وإذا صححت الإجابة هنا، من حيث إشكال الشبهة المصداقية، صح جواب المستدل هناك. إذن هذا الجواب يضاد الجواب السابق عن المقدمة الأولى إذا صح الإشكال معناه دفع الجواب المتقدم عن الملازمة، وعدمها صحة الجواب السابق، فالجوابان لا يجتمعان.

وثالثاً: أن قصد القرينة هو من القيود الثانوية التي لا يستحيل أخذها في متعلق الخطاب، حيث يقع القيد في طول الخطاب وبالتالي يمكن إحرازه بنفس الخطاب، وبالتالي لا تكون الشبهة من النوع الذي لا يصلح التمسك بالعام فيها، وذلك لأن الشبهة على قسمين..

قسم تكون فيها نسبة ذلك الشيء إلى المولى والعبد على حد واحد كما لو قيل (أكرم العالم)، وقيل (لا تكرم الفاسق) ثم وقع الشك في حسن أنه عالم فاسق أو ليس بفاسق؟ فإن المولى بما هو مولى لا بما هو خالق على حد واحد مع المكلف وعليه لا يمكن التمسك بالعام لإثبات شموله لمورد الشبهة، لأن خطاب المولى تقديري بالنسبة إلى الموضوع، وليس تنجيزي بالنسبة له.

وقسم، يكون المولى أعلم بموضوع حكمه من المكلف، كما لو قال (كل ماء طاهر)، وشككنا في ماء البحر أنه طاهر أو ليس بطاهر؟ فإنه يمكن التمسك بالعام في الشبهة لإثبات طهورية ماء البحر لأن المولى أحرز طهارته وحكم بطهوريته.

والمقام من قبيل الثاني، فإن المولى قد أحرز أن المكلف حينما يبلغه الثواب على فعل يتحرك بقصد ذلك الثواب أي بقصد الأمر الاستحبابي فلا حاجة إلى

أخذه بالخطاب، فإذا شككنا في مورد أنه من التمسك بالعام يمكن التمسك به لأنه من القسم الثاني<sup>١</sup>.

وما ذكره في القسم الثاني لا يكون من الشبهة المصداقية، لوضوح مدلول الماء في العام بما لا يشك في كون موضوعه في الخاص مصداقاً له فيكون شمولاً لحكمه، وسيأتي مناقشة هذا البيان في تنبيهات العلم الإجمالي إن شاء الله تعالى.

**الوجه الثاني:** مع تسليم كلتا المقدمتين فإن ثبوت مولوية الخطاب لا تعين كونه نفسياً حتى يكون الأمر به مستحجاً ذاتاً بعنوان البلوغ بل قد تكون مولوية الخطاب بنحو الطريقة، أي الاستحباب الطريقي.

نعم ثبوت مولوية الخطاب تنفي كون الروايات إرشاداً إلى حسن الاحتياط، أو تنفي ما سيأتي من الاحتمال الخامس وإن المفاد منها مجرد الوعد بالثواب.

**فإن قلت:** إن تعلق الأمر بشيء له ظهور في أخذه بنحو النفسية لا الطريقة.

**فإنه يقال:** كما عن السيد الهاشمي: أن ذلك صحيحاً في العناوين الأولية حيث يحمل فيها الأمر على النفسية، أما العناوين الثانوية فهذا غير تام، بل قد يكون ظهورها في الطريقة أقرب من ظهورها في النفسية<sup>٢</sup>.

**ويرد عليه:** أنه لو صح، فلا يكون صادقاً على المقام لأن مقامنا استحباب الفعل الذي بلغ عليه الثواب، وليس الاستحباب لنفس البلوغ ليقال أنه عنوان ثانوي لا أولي.

<sup>١</sup> (تقاريرات أبحاث السيد محمود الهاشمي ج ٤ ص ٢٦٠ - نوري الساعدي .

<sup>٢</sup> (المصدر السابق ص ٢٦٢ .



والصحيح أنه لا نفسية للاستحباب بعنوان البلوغ، إذ لا ملاك فيه بعنوانه.

**الوجه الثالث:** ما ذكره المحقق النائيني (قده) من أن (فعله) جملة خبرية في مقام الإنشاء، كما لو قال (يعيد) وحينئذ يستفاد منها الطلب النفسي، لأن الجملة الخبرية في مقام الطلب تكون ظاهرة بداعي الأمر.

**ويرد عليه:** أولاً: أن استفادة الطلب من الجملة الخبرية فيما إذا كانت في جزاء الشرط، أو في جملة حملية، والحال في جملة (فعله) أنها واقعة موقع الشرط، أي أنها واردة لفرض تحقق العمل الذي بلغ عليه الثواب.

وثانياً: لو سلم استفادة الطلب من الجملة الخبرية (فعله) إلا أنه لا يعين الأمر الاستحبابي النفسي، إذ لعله استحباباً ظاهرياً طريقياً.

وهذا الجواب غير تام، لظهور فعله في أمر متعين قد أحرزه المكلف وليس في أمر محتمل ليكون ظاهراً أيضاً في الاستحباب الطريقي.

**الوجه الرابع:** ما ذكره السيد الشهيد (قده)<sup>١</sup>: أنه لا أشكال في تقييد مفاد هذه الأخبار عقلاً أو لفظاً بما إذا جاء المكلف بالعمل البالغ عليه الثواب بداعي قصد القرية، وبدونه لا استحقاق له، وهذا القيد لا يناسب مع كون الأمر طريقياً من أجل الحفاظ على ملاكات الأحكام الواقعية الراجعة، لأن ثبوت الثواب على الإطلاق يبعث المكلف للتحرك ولو لم يوجد داع قريب كما في المستحبات التوصلية، فإن هذا أحفظ على الملاكات الواقعية، من جهة أن الأحكام الواقعية قد تكون توصلية وليست تعبدية، والتحرك يكون لاستيفاء المصلحة التوصلية.

**وهذا الوجه أيضاً غير تام،** لأن مناسبية الإطلاق للأمر الطريقي لا يعين كون الأمر —هنا— نفسياً لأنه جاء في لسان الروايات مقيداً بقصد الثواب، إذ

<sup>١</sup> (بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٢٦).

لعل هذا القيد لغرض ترتب الثواب ولو كان الأمر طريقياً ولكنه لا يترتب عليه الثواب إلا بقصد أمره، فيكون حاله حال الأوامر الاستحبابية الواقعية المشكوكة. وبعبارة السيد الشهيد (قده): أن الأمر الطريقي بالاحتياط ليس بأكثر من الأمر الاستحبابي الواقعي المشكوك، فكما أن الأمر الواقعي لا يترتب عليه ثواب إلا إذا أتى به بداعي قربي كذلك الأمر الطريقي فإن شأنه التحفظ على الأوامر الواقعية المشكوكة، بجعلها كالأوامر المعلومة من حيث التحريك المولوي لا أكثر من ذلك، فهذا القيد مناسب مع كلا الاحتمالين<sup>١</sup>.

**وفيه:** أن ضم احتمال كون الأمر توصلياً غير مفيد في عدم مناسبة قيد قصد القرية في الأمر الطريقي، الذي يصح فيه أخذ القيد إذا كان الأمر الذي جعل الأمر الطريقي طريقاً له عبادياً، وأما إذا لم يكن عبادياً فلا حاجة إلى أخذ قصد القرية فيه، إذ الطريق لا يزيد على ذي الطريق من هذه الناحية. وحيث يكون الأمر التوصلي هو الواقعي، فالطريقي يكون مثله من حيث القصد أو عدمه.

نعم عبادية التوصلي حين الامتثال لا أنه عبادي قبل امتثاله فإذا أراد المكلف تحصيل الثواب عليه أتى به بهذا القصد - قصد القربي - فهو قبل امتثاله لا قرية فيه.

ومنه يتضح بأن هذا الوجه ليس بشيء ليكون من وجوه إثبات النفسية الاستحبابية للفعل بعنوان بلوغ الثواب.

**هذا** وقد ذكر السيد الهاشمي في الحاشية إمكان استبعاد الاحتمال الثالث الاستحباب النفسي بإحدى نكتتين

<sup>١</sup> (بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٢٦).



الأولى: أن ظاهر الروايات ترتب الثواب على نفس الفعل الذي بلغ عليه الثواب وعمله المكلف، مع قصد القرية لا على عنوان البلوغ الذي ربما لا يكون ملتفتاً إليه، وهذا أنسب مع الحكم الطريقي من استحباب عنوان البلوغ.

الثانية: أن ظاهر الروايات ترتب نفس المقدار من الثواب البالغ على العمل والذي يختلف من مورد إلى آخر وليس مقداراً واحداً، والمركز عند العرف إذا كان عنوان البلوغ من العناوين الطارئة الموجبة لاستحباب العمل أن يكون له حكم واحد وثواب واحد لا أنه يختلف شدةً وضعفاً وكثرة وقلة باختلاف المقدار البالغ من الثواب.

ورتب عليهما أو على أحدهما، القول، والإنصاف أن استفادة الاستحباب النفسي من هذه الروايات مشكل.

**ويرد على الأولى منها:** أن عنوان البلوغ إنما جيء به لألفات المكلف إلى الثواب المتضمن في العمل الذي حث على الإتيان به، فهو عنوان الطارئ، والغرض منه تحفيز المكلف وتحريكه للإتيان بالعمل المحتمل كونه مستحباً على أقل تقدير، فكيف لا يكون ملتفتاً إليه، ولكن هذا العنوان ليس فيه ملاكاً نفسياً ليكون العمل به مستحباً لطوره عليه، من جهة أن بلوغ الثواب محرز عند المكلف إذا أتى بالعمل الاستحبابي أو ما يحتمل الاستحباب أي كونه طريقياً.

فهذه النكته لا تعين الطريقة.

**ويرد على الثانية:** نعم المركز عند العرف أن العنوان الطارئ له حكم واحد من حيث الامتثال، وأما أن يكون له حكم واحد من حيث الثواب فلا ارتكاز عندهم في ذلك بل المركز خلافه وهو اختلاف الثواب على عمل لعنوان واحد وإن كان طارئاً، بين شخص وآخر.

فهذه النكته أيضاً، لا تدفع النفسية.



٤- أن يكون مفادها هو جعل الحكم ظاهري طريقي للعمل البالغ عليه الثواب بعنوان الاحتياط، ورجاء إدراك الواقع، أي الاحتياط الاستحبابي. ولكن الروايات غير ظاهرة فيه، لعدم دلالتها على ذلك، بل تدل على أن من أتى بالعمل البالغ عليه الثواب بخبر ضعيف، وبداعي ذلك الثواب، أُعطي ذلك الثواب، سواءً طابق العمل الواقع أم لم يطابق.

٥- أن يكون مفادها مجرد الوعد على إعطاء الثواب لمن عمل بالفعل الذي بلغ عليه الثواب، وذلك لمصلحة في نفس الوعد هي لتحقيق الرغبة في نفس المكلف بالإتيان بالعمل ولو احتياطاً، نظير قولك لشخص ساعد الفقراء ليتحرك ويدعو لك بالتوفيق، وإذا لم يدعو لك فأنا أعدك بالدعاء لك، حتى تحصل له الرغبة في مساعدة الفقراء، فالوعد بالدعاء لمصلحة في نفس الوعد، وهي ترغيبه على مساعدة الآخرين.

فهذا الوجه يشتمل على المولوية في مقام الوعد بالثواب من دون أن يكون هناك أمر ومطلوبية، بل مجرد قضية إخبارية صرفة عن تفضل الله تعالى بإعطاء الثواب وأنه غير متوقف على شيء غير البلوغ، فلا يتوقف على قصد الأمر ولا على غيره.

**وفيه** أنه خلاف الظاهر لهذه الروايات وأنه لا بد من ترتب الثواب على عمل بقصد القرية والثواب للقرينة اللفظية في بعضها وهي قوله (عليه السلام) طلب قول النبي (صلى الله عليه وآله).

٦- أن يكون مفادها تكميل محركية الأوامر الاستحبابية فيما إذا فرض بلوغ ثواب على مستحب قد فرغ من استحبابه، وحيث أن ذلك البلوغ ليس قطعياً فتضعف محركية الأمر الاستحبابي الذي لا ضير في تركه بحسب طبعه.



ولأجل حث المكلفين على عدم إهمال المستحبات وطلبها وعد بنفس  
الثواب وأكمل محركة ذلك الأمر الاستجابي.

وهذا الترغيب مولوي، وطريقي أيضاً ولكنه لا يستبطن أمراً بل مجرد  
الترغيب بالوعد المولوي على الثواب لجبر ضعف محركة الاستحباب والطلب  
الندبي، وعليه لا يستفاد من هذه الأخبار استحباب عمل لم يثبت خيرته  
واستحبابه في المرتبة السابقة لأن ذلك أخذ في موضوعها فيكون التمسك بها في  
مورد الشك من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، بل تكون الروايات من  
أدلة الترغيب في الطاعة والحث على عدم إهمال المستحبات الشرعية من خلال  
جعل ثواب ترغيبي تفضلي في ذلك المورد.

**وأجيب عنه:** أنه وإن كان وارداً في نفسه وقد يستشهد له بقوله في بعض  
الروايات ((من بلغه ثواب على شيء من الخير)) الظاهر في المفروغية عن خيرية  
ورجحان العمل الذي بلغ عليه ثواب في المرتبة السابقة إلا أن حمل كل أخبار  
الباب حتى المطلقة لقوله ((من بلغه ثواب فعل فله ذلك الثواب وإن كان رسول  
الله (صلى الله عليه وآله) لم يقله<sup>١</sup> هذا من جملة، ومن جملة أخرى، أن نفس  
الروايات تتضمن الخيرية لذلك الفعل، أي أن الفعل الوارد في الروايات هو خير  
وعليه ثواب كذا.

وبعبارة الهاشمي في الهامش: أن دليل إبلاغ الثواب عادة هو دليل الخيرية  
والاستحباب لدى الشارع لا أن هناك دليلين أحدهما على الاستحباب والآخر  
على الثواب، هذا هو الصحيح.

ولكنه يكون رداً على الوجه الأول من الإيراد لا أنه مؤيد له.

<sup>١</sup> (بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٢٤ .





وعلى هذا فتكون هذه الروايات تأكيداً لأدلة الاستحباب الشرعية ببيان بلوغ الثواب، وهو كما ترى.

والإنصاف: أن هذا هو أسند الوجوه لما هو المستفاد من هذه الروايات، وأنها بصدد توجيه المكلفين على عدم إهمال المستحبات وإن ثواب إتيان المستحب حاصل بكل تأكيد ولو من باب الاتقياد والاحتياط الذي ترشد بل تدل عليه، قوله (عليه السلام) إلتماس ذلك الثواب، وفي خبر آخر طلب قول النبي (صلى الله عليه وآله).

وهكذا، الواضح في طلب الثواب على ذلك العمل الواصل بخبر ضعيف ولو كان مفادها تأكيد الاستحباب لزم عدم كونها متعوضة للثواب الموعود الذي هو مدلول الخبر الضعيف، إذ مفادها حينئذٍ استحباب العمل بعنوان البلوغ وترتب الثواب عليه، وأما إن إعطاء هذا الثواب أو عدم إعطائه فهي لا تدل عليه أي على الإعطاء ولا على عدمه بل لا معنى لتعرضها للثواب لوضوح أن الإتيان بالمستحب مما يستوجب ثواباً على إتيانه لأنه عن مراتب الطاعة وشدة العبودية باعتبار تحريك المكلف نحو امتثاله مع إمكان تركه بحسب طبعه.

مع أن داعوية الأمر الاستحبابي فيما لو كانت الروايات تأكيداً له، كانت داعوية لتحصيل الثواب نفسية، لا عرضية ومن خلال أخبار من بلغ إذ لا حاجة إليها، وأما لو كانت داعوية احتمالية، وبرجاء إدراك الواقع أي احتمال الثواب وإدراكه لأن ذلك هو مدلول الخبر الضعيف الذي بلغ عليه الثواب.

هذا وهناك وجوه أخرى يمكن أن تستفاد من هذه الطائفة من الأخبار، ولكنها بعيدة عن صناعة الاستدلال لا حاجة إلى بيانها.

هذا هو الكلام في الجهة الأولى..



**الجهة الثانية:** ويقع الكلام فيها في طرق أثبات الإطلاق من ناحية قصد القرية والامتثال، وتظهر فائدة هذا البحث، هي إثبات أن ما جاء به مستحباً ولو لم يقصد الأمر رغم عدم ترتب الثواب، بخلاف ما لو كان الأمر مقيداً بقصد القرية فإنه مع عدم القصد لا يكون الفعل المأمور به بنحو الاستحباب مائياً كما هو واضح.

وهناك طريقان لإثبات الإطلاق بهما

الطريق الأول: وقد أشير إليه في الشرح والتعليقة مع زيادة هنا، (حاصله): أن إلغاء التفرعية في (فعله) قد تكون تفرعاً على الداعي، كما لو قال: أمرني (فصليت) فهذا التفرع على الداعي وإن العمل كان بداعي الأمر.

وأخرى يكون تفرعاً على الموضوع، وبداعي الموضوع كما لو قال (دخل وقت الصلاة فصليت) فالتفرع في فصليت هو على دخول الوقت للصلاة وهو موضوعها وليس داعياً إليها.

فإذا كان التفرع على النحو الأول فإنه يفيد تقييد العمل بذلك الداعي، وعليه فلا يثبت الإطلاق.

وأما لو كان بالنحو الثاني فإنه يمكن إثبات الإطلاق، ومقامنا من قبيل القسم الثاني فيستفاد منه الإطلاق والوجه فيه: أن بلوغ الثواب ليس داعياً إلى العمل إنما هو موضوع للعمل.

ويرد عليه: إن ذلك متوقف على استظهار أن التفرع في قوله (فعله) إنما هو من التفرع على الموضوع لا على الداعي، مع أنه قد يقال أن المستظهر هو أن التفرع - هنا - على الداعي، لأن الإنسان المؤمن حريص على كسب الثواب فيكون فعله من أجل الثواب وليس من أجل شيء آخر، وعلى تقدير عدم هذا الاستظهار فلا معين لاستظهار النحو الثاني من التفرع، فيكون الدليل مجملًا.



هذا وقد جعل بعضهم القرينة على هذا الإطلاق، هي أن العمل لم يفرع في هذه الروايات على داعوية احتمال الأمر حتى يختص بالحصة الانتقادية وإنما فرع على داعوية الثواب حيث قال (عليه السلام) ((من بلغه شيء من الثواب فعمله)) وحيث أن ترتب الثواب به قصد القرينة، فلا بد من قصده، أما بنحو الانتقاد أو بقصد الأمر الجزمي المتعلق في هذه الأخبار بالعمل البالغ عليه الثواب. ولكن، أن تفرع العمل على داعوية الثواب البالغ معناه أن المستحب أو الثواب إنما هو الإتيان بالعمل انقياداً لعدم انسجام مفاد الروايات وهو جعل الاستحباب النفسي بعنوان البلوغ، وإلا لزم عدم كونها متعرضة للثواب الموعود.

الطريق الثاني: إن ظاهر الروايات هو ترتب الثواب على نفس الفعل الذي وردت به الرواية الضعيفة، فلو ورد في رواية ضعيفة ((من أعان أخاه المؤمن كان له كذا وكذا من الثواب)) فأنها ظاهرة في أن الثواب مترتب على الإعانة بعنوانها الأولي لا عليها بعنوان بلوغ الثواب، وحيث أن ترتب الثواب على نفس العمل يدل بالملزمة على وجود أمر مولوي في مورده.

وعليه فيثبت الإطلاق لاستحباب العمل سواء أتى به بقصد القرينة أم لا. ولعل مقصود البعض حينما عبر من أن ترتب الثواب هنا على عنوان البلوغ مأخوذ بنحو الحيثية التعليلية وليس بنحو الحيثية التقييدية، وأنه صرف معرف ومشير إلى نفس العمل من دون أن يكون له دخل في ترتب الثواب.

**ويرد عليه:** أن ظاهر أخذ العنوان في الخطاب أنه مأخوذ قيداً في موضوعية بأحد النحوين، من الحيثية التعليلية أو التقييدية إذ لو أريد ترتب الثواب على نفس الموضوع الواقعي فهو مقطوع البطلان إذ لا إشكال في أن الثواب في هذه الأخبار قد أخذ فيه عنوان البلوغ.



وعليه فكلما الطريقين لا يمكن أن يثبتا الاستحباب لنفس العمل مجرداً من قصد القرية، والثواب لابد أن يترتب على قصد الانقياد أو القرية، ولو جاء به بغير أحد هذين القصدين فلا يكون مستحباً. هذا وقد ذكر السيد الشهيد (قده) أن استفادة التقييد من الروايات التي توهم أنها مقيدة، محل إشكال.

(وأفاد في بيانه): إن المراد من إلتماس الثواب أو طلب قول النبي (صلى الله عليه وآله) الموجود في بعض الروايات، الذي طلب الثواب أيضاً، وإن كان هو الثواب البالغ المحتمل في الواقع المترتب على الأمر الاحتمالي الواقعي الذي هو مدلول الخبر الضعيف، إلا أن ذلك ليس من أجل التقييد لمعلق ذلك الأمر الاحتمالي المولوي، وجعل متعلقه خصوص الحصة الانقيادية، بل من أجل أن ذلك شرط لترتب الثواب عليه، حيث أنه منوط بذلك لا أصل المطلوبية، كما لا يكون قيداً في متعلق الطلب المولوي المستفاد من هذه الروايات<sup>١</sup>.

**وقد نقده الشيخ الفياض** (حفظه الله) بالقول: أما أنه ليس قيداً في متعلق الأمر البالغ من الخبر الضعيف فهو واضح، ضرورة أن متعلقه الفعل بعنوانه الأولي ولا يمكن تقييده بالقيود المأخوذة في لسان هذه الأخبار وهي الإلتماس، وعنوان الطلب، لأن هذه الروايات في طول الروايات الضعيفة، باعتبار أن عنوان البلوغ أي بلوغ الثواب في الروايات الضعاف قد أخذ موضوعها في المرتبة السابقة، وهي تدل على أن من أتى بالعمل البالغ عليه الثواب بخبر ضعيف بداعي ذلك الثواب المحتمل في الواقع وإلتماساً له أُعطي له هذا الثواب وإن لم يكن الخبر الضعيف مطابقاً للواقع.

<sup>١</sup> (البحوث ج ٥ ص ١٣١).

والسياق بهذه الصيغة ظاهر في أن الثواب مترتب على حصة خاصة من العمل وهي الحصة الانتقادية والاحتياطية، وإنما هي الحصة المحبوبة لا أن ذات العمل بعنوان ثانوي محبوبة، وداعوية الثواب شرط لترتب الثواب عليه وقيداً له، إذ لو كان العمل بعنوان ثانوي محبوباً ومستحباً كفى في ترتب الثواب عليه الإتيان به بهذا العنوان، فلا موجب لترتب الثواب مشروطاً بالإتيان بداعي الثواب وإلتماساً وطلباً له، وإلا فمعناه أنه في نفسه لا يكون محبوباً، وإلا فلا يكون ترتب الثواب عليه مشروطاً بهذا الشرط.

والنتيجة إن مدلول الخبر الضعيف هو ترتب الثواب عليه بعنوانه الأولي وروايات من بلغ تدل على أن هذا الثواب إنما يترتب عليه إذا أتى به بعنوان الاحتياط والانتقاد لا مطلقاً.

### وفي كليهما تقد...

أما نقد البيان الأول للسيد الشهيد (قده) باعتبار أن دعوى الشرطية لترتب الثواب عليه، معناه أنه أخذ عنوان البلوغ حيشة تعليلية وليست تقييدية في متعلق الأمر الاحتمالي، وقد نفاه فيما تقدم من كلامه لرد المحقق النائيني، والخرساني.

وأن بلوغ الثواب، وإتيان العمل بداعي طلبه أو إلتماسه، كان معناه كون البلوغ ذا ملاك نفسي يجعل العمل بعنوان البلوغ محبوباً وقد مر أنه بعيد. مضافاً إلى ما ذكره الناقد: إذ لو كان العمل بعنوان البلوغ مستحباً كفى في ترتب الثواب عليه الإتيان به بهذا الداعي فلا موجب لكون ترتب الثواب عليه مشروطاً بالإتيان به بداعي الثواب الموعود التماساً، وإلا ما فرض كونه محبوباً لا يكون.



والحق أن هذا النقد غير صحيح، إذ كونه محبوباً لا يلزم ترتب الثواب عليه إلا إذا أتى به بداعي إلتماسه، كما تشير بعض الروايات إليه. كما أن كلامه في الأمر الواقعي الاحتمالي، الذي هو مدلول الخبر الضعيف، والأمر الاستجابي النفسي بعنوان البلوغ ليس مدلولاً له. وظاهر إلتماس الثواب أو قول النبي (صلى الله عليه وآله) هو القيدية لا كونه شرطاً لترتب الثواب عليه، إلا أنه ليس قيداً احترازياً بل هو قيد توضيحي جيء به لتأكيد الثواب المترتب على العمل البالغ عليه الثواب، ذلك لأن طلب الثواب هو الداعي للإتيان بالعمل البالغ عليه الثواب، فتكون قيدية توضيحية وليست احترازية.

وأما نقد الشيخ الفياض فقد أتضح مما سبق.

هذا: ويمكن أن يقال كأطروحة لفهم هذه الروايات

أنها على قسمين: قسم قد بلغ الثواب عليه مع ثبوته في المرتبة السابقة على ما قلناه في الوجه السادس المفاد منها، وأنه كان محبوباً في المرتبة السابقة، وبهذا لا يحتاج هذا القسم إلى قيد إلتماس الثواب أو طلب قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وتكون أخبار من بلغ لزيادة محركة المكلف وتتميم نقص غرضها لاقتضاء طبعها تركها.

وقسم: لم يثبت استجابته في المرتبة السابقة، وإنما هو محتمل الثبوت إذا كان الخبر الدال عليه ضعيفاً، فهو يشترك بأمر مع القسم السابق ويزيد عليه بأمر، أما اشتراكه، فهو اقتضاء طبعه الترك، وأما الزيادة فلعدم ثبوته في المرتبة السابقة، ومن هنا احتاج إلى قيد إلتماس الثواب، وطلب قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ويكون هذا القسم بمضمون: ((أن الله عند حسن ظن عبده المؤمن)) إذا

أتى بالعمل إلتماس ذلك الثواب البالغ، حتى وإن كان الرسول (صلى الله عليه واله وسلم) لم يقله.

وبذلك يقع التصالح بين الفريقين.

**الجهة الثالثة:** في ثمرة الفرق بين القول بالاستحباب النفسي وبعنوان بلوغ الثواب، وحجية الخبر الضعيف على القول به.

ذكر المحقق الخوئي (قده) أنه لا ثمرة بين القولين، لأن النتيجة على كليهما هي استحباب العمل، غاية الأمر أن استحبابه على حجية الخبر بعنوانه الأولي، واستحبابه على القول الثالث بعنوانه الثانوي، وهو عنوان بلوغ الثواب.

ولكن، قالوا بظهور الثمرة في عدة أمور نذكر منها:

الأول: لو قام خبر الثقة على نفي استحباب عمل، وقام خبر ضعيف على استحبابه، فعلى القول بحجية الخبر الضعيف يقع التعارض بينهما، والنتيجة لا يثبت استحباب الفعل.

وأما على القول باستحباب الفعل بعنوان ثانوي، كما هو القول الثالث المتقدم، فلا يقع التنافي بينهما، لأن خبر الثقة ينفي استحبابه بعنوان أولي، وأخبار من بلغ تثبت استحبابه بعنوان ثانوي هو عنوان البلوغ، ولا مانع من كون الشيء مستحباً بعنوان ثانوي وليس مستحباً بعنوان أولي، والمفروض أن خبر الثقة لا ينفي الاستحباب بعنوان ثانوي بل ينفيه بعنوان أولي.

الثاني: لو قام خبر ضعيف على استحباب شيء ودل خبر الثقة على حرمة بالإطلاق أو العموم الوضعي - فعلى القول بحجية الخبر الضعيف يكون مخصصاً لإطلاقه أو عمومه، وهو صالح للقربة، وأما على القول باستحباب العمل بعنوان ثانوي، وهو عنوان البلوغ فقد ذهب المحقق الخوئي (قده) الى وقوع التزاحم



بين الاستحباب بعنوان ثانوي وهو عنوان البلوغ وبين حرمة بعنوان أولي، ولا بد من تقديم الحرمة على الاستحباب.

**وقد أورد عليه** الشيخ الفياض، بأن المورد من موارد التعارض لا التزام، لوضوح أن جعل الحرمة لشيء بعنوانه الأولي، وجعل الاستحباب بعنوانه الثانوي غير ممكن، وحينئذ فإذا كان عنوان البلوغ عنواناً تعليلياً وعبارة عن الوصول والعلم وليس عنواناً تقييداً، فيكون متعلق الحرمة والاستحباب واحداً غاية ما هناك أن الحرمة تعلقت به بعنوانه الأولي، والاستحباب تعلق به بعنوانه الثانوي، فلا محالة يقع التعارض بينهما، إذ لا يمكن جعل كلا الحكمين معاً فيسقطان ويرجع لأصالة البراءة عن الحرمة.

وأما لو كان عنوان البلوغ تقييداً فيدخل المقام في باب اجتماع الأمر والنهي، ومع ذلك لا يكون من باب التزام بل من باب التعارض. والخلاصة أن جعل الحكمين بما هما أمران اعتباريان وإن كان ممكناً إلا أنه لا يمكن بلحاظ ما لهما من المبادئ والملاكات التي هي روح الحكم<sup>١</sup>.

ولكن الصحيح ما عليه المحقق الخوئي (قده)، وقد علل ذلك أي عدم ظهور الثمرة في هذا المورد بالقول، بأن هذه الروايات لا تشمل عملاً قامت الحجة على حرمة من عموم أو إطلاق، فإذا دل خبر ضعيف على ترتب الثواب على عمل قامت حجة معتبرة على حرمة لا يمكن رفع اليد بالخبر الضعيف عنها. والسر أن أخبار من بلغ مختصة بما إذا بلغ فيه الثواب، فلا تشمل ما ثبت العقاب بدليل معتبر.

(١) المباحث ج ٩ ص ٤٤٣ .





وبعبارة أن أخبار من بلغ لا تشمل عملاً مقطوع بحرمة ولو بالقطع التعبدى، فإن القطع بالحرمة مستلزم لاستحقاق العقاب فكيف يمكن الالتزام بترتب الثواب<sup>١</sup>.

الثمرّة الثالثة: لو فرض ورود دليلين ضعيفين كلاهما يثبت استحباب فعل، وقد علم من الخارج بكذب أحدهما إجمالاً فبناءً على القول الثالث، من الاستحباب النفسى، فإنه يثبت الاستحباب النفسى لكلا الفعلين، ومع العلم بكذب أحدهما أي عدم استحبابه بالعنوان الأولي، وما ثبت استحبابه بالعنوان الثانوي فلا يؤثر العلم الإجمالي بكذب أحدهما شيئاً.

وأما بناء على القول الثاني بحجية الخبر الضعيف فيقع التعارض بينهما، فإن كلاً منهما يدل بالمطابقة على ثبوته مدلوله، ويدل بالالتزام على ثبوت مدلوله الالتزامي الذي ينفي مدلول الآخر، فالتعارض بين المدلول المطابقي لكل منهما وبين المدلول الالتزامي للآخر.

هذا لو قيل بثبوت الحجية للخبر الضعيف من جميع الجهات، أما لو التزم بأن مفادها إثبات المدلول المطابقي للخبر، ولا نظر لها إلى المدلول الالتزامي، فإنه يمكن إثبات الاستحباب لكلا الفعلين أيضاً، إذ نفي استحباب الفعل الآخر إنما هو من المداليل الالتزامية لثبوت استحباب الفعل الأول، ومع القول بعدم حجية المدلول الالتزامي فلا مانع من ثبوت استحباب الفعلين.

وأما على مبنى المحقق النائيني (قده) من عدم إمكان جعل الكاشفية في موردين يعلم إجمالاً يكذب أحدهما للزوم التكاذب بين الدليلين في الكاشفية، فإن التعارض واقع لا محالة، فالإشكال تام هنا ولو قلنا بأن المدلول الالتزامي ليس بحجة.

(١) المصباح ج ٢ ص ٤٠٢ .



الجهة الرابعة: في شمول أخبار من بلغ لروايات الفعل المكروه ويقع البحث فيها في عدة نقاط:

النقطة الأولى: في شمولها للخبر الدال على الكراهة أو أنها تختص بأخبار الاستحباب.

النقطة الثانية: على تقدير شمولها للخبر الدال على الكراهة فهل تثبت الكراهة أو طلب الترك.

النقطة الثالثة: هل تشمل أخبار من بلغ الفعل الذي دل عليه خبران أحدهما يثبت استحبابه والآخر يثبت كراهته؟

### أما الكلام في النقطة الأولى

ذهب المحقق العراقي (قده) الى أن أخبار من بلغ مختصة بالأخبار التي تقيد الاستحباب، وفي ذلك بيانين..

البيان الأول: أن الأخبار في مقام حث الناس وتحريكهم لموارد طلب الفعل والبعث عليه، وهي بهذا دالة على أن مضمون الخبر محبوب للمولى فتكون مختصة بالاستحباب، وبخلافه مورد الكراهة فأنها تدل على مضمون الخبر مكروهاً للمولى، فلا معنى للترغيب إليه بل الزجر والنهي عنه، وبالتالي لا تكون مشمولة لهذه الأخبار.

**ويرد عليه:** أنه قد ترد الكراهة بلسان الترغيب والطلب كما لو قال: من ترك أكل الرمان الحامض فله كذا وكذا من الثواب، وكذا في الأمر فقد يبين بصيغة الزجر والردع كما لو قال: لا تترك مجالسة العلماء، وعليه فالبيان ليس بتمام.



وبه يظهر ما جعله الشيخ الفياض من القرينة الثانية على عدم الشمول بالقول: بأن موضوع هذه الأخبار بلوغ الثواب على عمل وهو لا يشمل الخبر الضعيف الدال على كراهة عمل لوضوح أنه لا ثواب عليه. وجه الظهور، أن المكروه إذا كان بلسان الترك، فعليه ثواب لتحقيق موضوعه وهو بلوغ الثواب.

البيان الثاني: القرينة الإثباتية التي تستدعي إختصاص الأخبار بموارد الاستحباب وهي قوله (عليه السلام) (فعمله) الظاهر في أن المراد هو الأمر الوجودي فيكون مختصاً بالفعل الخارجي فلا تكون شاملة للترك الذي هو أمر عدي .

وأورد عليه نقضاً: بأن هذا لازمه عدم ثبوت الاستحباب لموارد دل الدليل على استحباب الترك الذي يتعلق حب المولى بترك الفعل فينشأ حكماً بالترك سواء أكان وجوبياً أو استحبابياً وقد يتعلق بغضه بفعل فينشأ حكماً بالترك حرمة أو كراهة والأمران يختلفان كما لا يخفى وهذا اللازم لا يلتزم به.

**ويندفع بما قلناه** من أن المستفاد من هذه الأخبار زيادة الباعثية والمحركة وعدم إهمال المستحبات، والزيادة لا تتصور في الترك، وإنما يتصور في الفعل الذي يقتضي بطبعه الترك، ومن هنا أحتاج الأمر الى بعث وتحريك جديد من خلال داعوية الثواب.

وقد يقال بأن لازم طلب الترك، وهو الفعل والعمل فيرجع التعبير بطلب الترك الى المستحب لا الى المكروه.

**ويرد عليه حلاً:** إن (عمله) هنا ليست خصوصية مأخوذة في الغرض بل هي خصوصية تعبيرية للمراد بها وهو مطلق ترتب الثواب على كل من الفعل والترك.



والظاهر أن الأخبار غير شاملة لموارد الكراهة بخبر ضعيف، لأن القرينة المذكورة في الروايات، لا تساعد على التعميم، باعتبار أن الظاهر العرفي من العمل، وهي شيء لا يشمل الترك إذ الترك ليس بشيء حتى يكون مشمولاً لهذه الأخبار.

وما ذكره البعض من أن الثواب مطلق يشمل الفعل والترك لحذف متعلقه فهو يشمل بلوغ الثواب على كل من الفعل والترك ولأن التعيين بحاجة إلى قرينة ولا قرينة عليه.

بل عليه القرينة وهي قوله على عمل، وصحة سلب الترك عن العمل ولو بالنظر العرفي.

نعم الترك بلحاظ قدرة المكلف على إرادته وعلى عدم إرادته أي كف النفس عنه وعدم كفها يقع تحت التكليف، ولكن لا يصدق عليه عمل، بل يصدق عليه فعل والفرق بينهما من جهتين..

الجهة الأولى: أن الفعل ينسب إلى الحيوان والإنسان بخلاف العمل لتضمنه معنى القصد فما لم يقصد لا يصدق عليه عمل نعم يصدق عليه فعل، على ما قاله الراغب في مادة فعل وعمل.

الجهة الثانية: أن العرف العام لا يعبر عن الفعل بالعمل إلا إذا كان جوارحياً ، نعم يعبر عنه بالفعل إذا كان جوانحياً ومن هنا يصدق على النهي أنه فعل ولا يصدق عليه أنه عمل بل يصدق العمل على فعل الجوارح.

النقطة الثانية: على تقدير شمولها للخبر الدال على الكراهة، فهل تثبت الكراهة أو طلب الترك؟

الثابت في هذه الأخبار هو طلب الترك، وليس الكراهة لما تقدم من أن طلب الترك، قد يقع بداعي تحصيل الثواب، فإن داعي تحصيل الثواب البالغ قد



يكون على طلب الفعل وقد يكون على طلب الترك، هذا بناء على شمول أخبار من بلغ لطلب الترك.

نعم إذا وقع طلب الفعل بصيغة النهي عن الترك، يصبح مدلولاً إلزامياً لطلب الفعل وشموليته لإخبار من بلغ واضحة إذ لا فرق في شمولها للمدلول المطابق للخبر البالغ عليه الثواب، وللمدلول الالزامي لخبر بالغ الثواب على عدم تركه، كما لو قال (من لم يترك صلاة الليل فله كذا وكذا من الثواب).

هذا وقد ذهب صاحب الكفاية (قده) القائل بثبوت الاستحباب النفسي بعنوان البلوغ، إلى ثبوت استحباب الترك واستحباب الفعل وذلك لأن الظاهر من الأخبار أنها في مقام جعل سنخ واحد من الأحكام فيمكن استفادة استحباب الفعل واستحباب الترك، أما الكراهة فهي سنخ آخر من الأحكام لا يمكن استفادتها من أخبار من بلغ.

فهنا يثبت استحبابان أحدهما للفعل والآخر للترك.

وعلى أساس استفادة حجية الخبر الضعيف، فإن السيد الشهيد (قده) يرى أن الكراهة لا تثبت بعنوانها إنما الثابت هو استحباب الترك.

وهذا يتوقف على مقدار الحجية المستفادة من ترتب الثواب فإن استفيد منها الحجية بمقدار ترتب الثواب، فما ذكره (قده) هو الصحيح وإن استفيد منها الحجية للخبر الضعيف مطلقاً أي سواءً تعلق بالكراهة أو الاستحباب، فإن الكراهة تثبت للخبر الضعيف الذي ثبتت حجيته.

ولكن، حيث يكون موضوع الأخبار هو بلوغ الثواب، فهذا الموضوع لا يترتب على الكراهة بعنوانها، نعم يترتب على طلب الترك، فيرجع إلى ما قاله السيد الشهيد (قده).



النقطة الثالثة: فيما إذا كان هناك خبران أحدهما دال على استحباب عمل والآخر دال على كراهته، فهل يعقل ذلك أو لا يعقل؟

ذهب السيد الخوئي (قده) الى عدم معقولية ذلك، إذا كان كل من الفعل والترك توصلياً لأنها نقيضان لا يمكن الأمر بهما معاً بمعنى طلب جمعها لأنها لا يجتمعان، كما لا يمكن طلب أحدهما مشروطاً بعدم الآخر إذ أن ذلك ضرورياً وحاصلاً فلا يمكن الأمر به.

وأما إذا كان أحدهما عبادياً أو كلاهما عبادياً، فإن الفعل والترك يصيران من الضدين اللذين لهما ثالث، وهو الإتيان بالفعل بدون قصد القرية، حيث يرتفع الضدان معاً.

ولأجل حفظ ملاكات المولى في الفعل والترك يعقل تعلق الوجوب بأحدهما أما بنحو الترتب، أي الأمر بأحدهما مقيداً بعدم الاشتغال بالآخر كما لو كان أحدهما واجباً، وأما بنحو مطلق كما لو كان كل من الفعل أو الترك مستحباً فإن الأمر بهما بنحو مطلق لا محذور فيه من إلقاء المكلف الى تفويت أغراض المولى.

**وقد أعترض عليه .**

الاعتراض الأول: من عدم تعقل تعلق أمرين في الفعل والترك حتى لو كانا من الضدين اللذين لهما ثالث، بل حتى لو قلنا بأنهما مستحبان بنحو الإطلاق لوجود نفس الملاك على تقدير كون أحدهما واجباً، وهو لغوية الإطلاق إذ في حالة الاشتغال بالضد يسقط إطلاق الضد الآخر للغوية إذ لا محركة له على الفرض.

والوجه في لغوية الإطلاق: ما ذكره (قده): بأنه لا إطلاق لها حتى على تقدير اختصاصها بالمستحبات وعدم شمولها للمكروهات، وذلك لأن العمل في هذه الروايات متفرع على الثواب، وعليه فلا بد من بلوغ الثواب في المرتبة

السابقة بنحو يدعو المكلف إلى العمل بقطع النظر عن هذه الروايات، وهذا لا يكون إلا مع بلوغ الاستحباب فقط لا بلوغ الاستحباب والكراهة معاً مع فرض تساويهما احتمالاً ومحملاً، إذ حينئذٍ لا يكون الأمر الاستحبابي البالغ محرراً مولوياً للمكلف نحو الفعل في قبال الترك فلسان هذه الروايات تتميم المحركة والحث على العمل في مورد البلوغ المشكوك، ولا إطلاق لها لمورد لا تكون المحركة فيه ثابتة في المرتبة السابقة بقطع النظر عن هذه الروايات المذكورة<sup>١</sup>.

**وعلق عليه الشيخ الفياض (حفظه الله).**

أن ما أفاده (قده) إنما يتم على القول بأن مفاد أخبار من بلغ إرشاد إلى حكم العقل أو مفادها جعل الاستحباب الظاهري الطريقي أو أن مفادها مجرد الوعد بالثواب البالغ الموعود، أو على ضوء هذه الأقوال في المسألة لا تكون المحركة ثابتة في المرتبة السابقة بقطع النظر عن تلك الروايات باعتبار أن محركة الاستحباب للفعل البالغ عليه الثواب بنحو الفعل مزاحمة لمحركة كراهته نحو الترك، ولهذا لا يصلح استحباب الفعل المزاحم لكراهته أن يكون داعياً نحو الإتيان به حتى يكون مشمولاً للروايات المزبورة.

وأما على القول بحجية الخبر الضعيف أو على القول بأن مفادها الاستحباب النفسي للعمل بعنوان البلوغ فلا يتم ذلك لأن الداعي للعمل على الأول حجية الخبر الضعيف وعلى الثاني الاستحباب النفسي الثابت بهذه الروايات لا بلوغ الثواب في المرتبة السابقة.

ثم قال: والتحقيق أن ما ذكره لا يتم مطلقاً حتى على الأقوال الثلاثة المشار إليها آنفاً وذلك لأن الخبر الضعيف الدال على كراهة فعل في مقابل خبر ضعيف يدل على استحبابه، لا يمنع من صدق بلوغ الثواب المحتمل في الواقع عليه، لأن

<sup>١</sup> (البحوث ج ٥ ص ١٢٣).

هناك احتمالات ثلاثة هي أن يكون كلا الخبرين مخالف للواقع، وإن يكون الخبر الدال على الاستحباب مطابقاً للواقع دون الخبر الدال على الكراهة وإن يكون عكس ذلك.

أذن احتمال صدق الخبر الدال على الواقع في مقابل ما دل على كراهته يكفي في صدق عنوان البلوغ المحتمل، واحتمال صدق الخبر الدال على الكراهة لا يمنع من ذلك، فلا مانع من شمول الأخبار للخبر الضعيف الدال على استحباب العمل وترتب الثواب عليه باعتبار أن احتمال صدقه ومطابقته للواقع محقق لعنوان البلوغ الذي هو موضوع الروايات.

والسر أن المكروه لا يترتب على ارتكابه شيء وإن كان مستحباً في الواقع ترتب الثواب عليه، ومن الواضح أن هذا الاحتمال يصلح أن يكون داعياً في المرتبة السابقة بقطع النظر عن هذه الروايات.

فالفعل لو كان في الواقع مكروهاً لا يترتب على الإتيان به شيء من العقوبة والإدانة، بينما لو كان مستحباً ترتب على الإتيان به الثواب ومن الطبيعي أن احتمال الحزاة في ارتكابه لا يقاوم احتمال الثواب فيه.

والخلاصة: أن احتمال الكراهة وإن كان يدعو المكلف الى ترك العمل إلا أنه بلحاظ كونه ترك مكروه لا أنه راجح وعليه ثواب حتى يزاحم احتمال الاستحباب.

وما دام موضوع أخبار من بلغ محقق وهو عنوان بلوغ الثواب فيكون الخبر الضعيف الدال على الاستحباب في مورد ورود خبر على كراهته مشمولاً لها<sup>١</sup>.

**وما أفاده في النقد والتحقيق فيه عدة جهات للخلل**

أما ما أفاده في النقد، فيرد عليه:

<sup>١</sup> (المباحث الأصولية ج ٩ ص ٤٥٠-٤٥١ .



أولاً: أن الخبر الضعيف الذي بلغ عليه الثواب لا يكون محرراً للمكلف إلا على قول واحد وهو استفادة الاستحباب النفسي بعنوان البلوغ لا مطلقاً وعلى جميع الأقوال، لأن ذلك هو المحقق للمحرية الضعيفة التي تحتاج إلى تميم بهذه الأخبار، ومع قطع النظر عن هذه الأخبار لا معنى لمجيء الاحتمالات الأخرى في مفاد هذه الأخبار.

وبعبارة أخرى إن موضوع الإطلاق ينبغي أن يكون محققاً في المرتبة السابقة، وهو بلوغ الثواب وصدقه على استفادة الاستحباب النفسي واضح، فإذا ما ورد خبر دل على الكراهة في مقابل الخبر الضعيف الدال على الاستحباب، هل تبقى المحرية وموضوع الإطلاق، وهو بلوغ الثواب أو لا؟  
فما ذكره من النقد في التعميم لمطلق الأقوال غير سديد.

وثانياً: إن كلام السيد الشهيد (قده) هو بغض النظر عن هذه الأخبار فلا بد أن يكون البلوغ هو الداعي للعمل بغض النظر عن هذه الأخبار، لا أن الداعي حجية الخبر الضعيف أو الاستحباب الثابت بهذه الروايات، لا بلوغ الثواب في المرتبة السابقة، وإلا لكان المورد شبيه بمورد التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، أي بتطبيق روايات من بلغ فتكون المحرية لأحد الأمرين مع أن الكلام بغض النظر عنها.

وأما ما ذكره من التحقيق، فيرد عليه

أن احتمال مطابقة وصدق الخبر الدال على الاستحباب في مقابل الخبر الدال على الكراهة، ليس بأولى من العكس، وهو صدق الخبر الدال على الكراهة في مقابل الاستحباب، لأن الاحتمالين أحدهما في مقابل الآخر، فكما يصح الأول يمكن أن يصح الثاني، هذا ما عبر عنه المستدل بالتساوي احتمالاً، هذا أولاً.



وثانياً: أن المطابقة للواقع غير مأخوذة في مفهوم التكليف وإنما المأخوذ العلم بالتكليف، وأما المطابقة وعدمها فهي خارجة عن قدرة المكلف والفرض أنه يعلم على نحو الاحتمال ورود خبر دال على الاستحباب في مورد ورود خبر دال على الكراهة على نفس الفعل فهذا العلم هل يكون محركاً أو ليس بمحرك للمكلف. ومن الواضح أن محركة الاستحباب في مورد الكراهة غير ثابتة للمكلف فإذا أراد أن يتحرك باتجاه الاستحباب منعه الكراهة فلا محركة له من هذا المورد، لا أن احتمال الثواب لا يقاومه احتمال الحرابة، ليكون عنوان البلوغ متحققاً في المرتبة السابقة.

بل يمكن القول أنه في هذا المورد لا ثواب على أقدام المكلف لو أقدم، لوضوح أن مطلوبة الترك أولى من تحصيل الثواب.

وبعبارة أن احتمال الثواب في مورد الحرابة غير ثابت.

هذا في ما يتعلق بالإطلاق

وأما ما ذكره السيد الشهيد من استحالة تعلق أمرين في الفعل والترك حتى لو كانا من الضدين اللذين لهما ثالث، بل حتى لو قلنا بأن الأمر بالفعل والترك الاستحبابيين بنحو الإطلاق.

والوجه في ذلك: أن الأمر بالفعل التعبدية، مأخوذ في موضوعه ترك الترك الذي هو الضد الآخر للمأمور به، وترك الترك هو فعل المأمور به العبادي، فإذا تحقق الفعل لا يمكن الأمر بتحقيقه على نحو التقرب لأن امتثال المأمور به العبادي إنما يكون بقصد القرية، لا ما حصل الفعل بنحو ضروري كما في المقام، فلو كان الدعاء عند رؤية الهلال مأموراً به عبادياً في مقابل الترك فلو قيدت الحصة القرية فيترك ترك الفعل لبأ، فهو غير ممكن، لأنه بعد فرض ترك الترك للدعاء يصبح



وجود الفعل ضرورياً في الخارج وأذن لا يعقل تعلق الأمر به قريباً لاستحالة إيجاد في الخارج ثانياً بقصد القرية لأنه بعد وجوده فيه لا يعقل إيجاد آخر له. نعم لو امتثل الترك بلا قصد للقرية، أي لغرض دنيوي، فإنه يعقل بتعلق الأمر بالفعل لأنه ليس من تحصيل الحاصل حينئذٍ وفائدته طلب إيقاع الحصة القرية.

فأحدهما لا يمكن الإتيان به لأنه لا يجتمع مع الآخر والجامع ضروري التحقق لأنهما من الضدين اللذين لا يرتفعا معاً، فهنا ليس من قبيل الضدين الوجوديين اللذين يمكن ارتفاعهما معاً كذلك زيارة الإمام الحسين (عليه السلام)، وترك زيارة الإمام الكاظم (عليه السلام).

نعم لا يتعلق الأمر بخصوصية التقرب بالفعل لأن الأمر يتعلق بالفعل بذاته ولا يتعلق بالداعوية لأن معناه الدعوة إلى الداعوية وهو مستحيل. ويتضح بهذا الفرق بين الضدين اللذين جامعهما ضروري التحقق وبين الضدين اللذين يمكن ارتفاعهما معاً حيث يمكن تعلق أمرين في الأخيرين واستحالة ذلك في الأول.

وهذا الإشكال لا يرد عليه

إن قصد الأمر لا يدعو إلى الداعوية ليقال بأن الإرادة لا تتعلق بالإرادة، إنما يدعو الأمر إلى ترك الداعي الدنيوي، لمنع المكلف من تفويت كلا الغرضين على المولى، فلا يرد الإشكال لأنه مبني على تقدير دعوة الأمر إلى الداعوية.

وبكلمة: لا يراد من الداعوية الداعوية العقلية، بل المراد منها هي الداعوية الشأنية أي إمكان أن يكون داعياً للمكلف، لوضوح أن الغرض من الأمر بالشئ هو إمكان إيجاد الداعوية والمحركة في نفس المكلف، بمعنى أنه يمكن أن يكون داعياً ومحركاً له نحو الإتيان بالفعل، وليس الغرض هو إيجاد الداعوية العقلية في



نفس المكلف، وتحريكه لإيجاد الفعل في الخارج، وعلى هذا فالغرض من الأمر بكل من الفعل والترك هو إمكان داعوية كل منهما في نفسه لو لم يكن هناك داعي آخر للفعل ولا مانع حينئذٍ من الأمر بكل منهما في هذه الناحية، والمانع إنما هو فعلية الداعوية لكل منهما نحو إيجاد متعلقه، فهو غير المعقول لأنه من الدعوة فعلاً إلى اجتماع النقيضين<sup>١</sup>.

وعليه فإن الأمر يدعو إلى الجامع في الحصة القريبة والترك وهو جامع غير ضروري التحقيق لإمكان إتيان الحصة القريبة.

**وجوابه واضح،** فإن الداعوية للأمر القربي ليست هي الشأنية بل هي الفعلية وهي إلى ذات الفعل وليست نحو الداعوية والمحركة وإلا استحال الأمر القربي.

الاعتراض الثاني: إن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وهو الترك، فيكون الترك منهياً عنه للمولى لأنه ضد الفعل، وهو في عين الوقت يكون مأموراً به - حسب الفرض - فاجتمع الأمر والنهي بشيء وهو الترك، ويأتي نفس البيان في الفعل، فيقال إن الأمر بالترك يستلزم النهي عن ضده وهو الفعل فيكون الفعل منهياً عنه لأنه ضد ومأمور به فاجتمع فيه الأمر والنهي.

وحيث يستحيل اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، فيقع التعارض بينهما ويسقط أحدهما للمعارضة، فالمسألة تدخل في باب الاجتماع وليس في باب التزام، ومعه فلا يمكن الأمر بهما.

وصحة هذا الاعتراض تتوقف على عدة مقدمات

الأولى: إن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام.

<sup>١</sup> (المباحث الأصولية ج ٩ ص ٤٥٦).



الثانية: القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، وأما على القول بإمكانهما فلا يتعارضان.

الثالثة: إن مركز الحب هو نفس عنوان الفعل، ومركز البغض هو نفس عنوان الترك، وأما لو قيل بأن المركز هو المصلحة في الفعل، والمصلحة في الترك فلا يقع التعارض في الأمر بالفعل والأمر بالترك، لأن مركز الحب والبغض هو المصلحة وليس الفعل.

فإذا سلمت هذه المقدمات أنتج المطلوب وإذا لم تسلم ولو واحدة منها فلا يتم المطلوب، والظاهر عدم تسليم الثانية.

مع إن أصل الاعتراض غير صحيح لأن الأمر بالفعل والترك على شيء واحد غير معقول لأنهما نقيضان لا يمكن الأمر بهما معاً بمعنى طلب جمعهما. الجهة الخامسة: في الفتوى على طبق الرواية الضعيفة.

فهل يجوز للمجتهد الإفتاء باستحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب للعامي وهو لم يصل إليه الخبر ولم يبلغه الثواب عليه؟.

ذهب المحقق العراقي (قده) الى جواز ذلك على القول بأن مفاد هذه الأخبار هو جعل الحجية للخبر الضعيف، لأن الحجية وإن كانت في حق من بلغه الخبر الضعيف وهو هنا المجتهد خاصة، إلا أن مفاد الخبر البالغ هو استحباب العمل على كل مكلف فيمكنه الإفتاء به<sup>١</sup>.

وبعبارة أخرى: أنه إذا كان مفاد الخبر الضعيف هو حجيته، دل ذلك على استحباب مؤداه مطلقاً وبعنوانه الأولي لا بعنوان البلوغ، وعليه يثبت استحبابه للعامي أيضاً الذي لم يبلغه الخبر، لأن استحبابه غير مشروط بعنوان حتى يختص بمن بلغه الخبر ووصل إليه.

(١) نهاية الأفكار ج ٣ ق ٢ ص ٢٨٦ .



وقد ناقش فيه شيخنا الفياض (حفظه الله).

أولاً: أن مفاد الأخبار ليس هو حجية الخبر الضعيف، ولا تدل عليها.  
وثانياً: مع تسليم أن مفادها هو ذلك إلا أن الحجية إنما يكون بعنوان ثانوي هو عنوان البلوغ كما هو مقتضى قوله (عليه السلام) في صحيحة هشام ((من بلغه عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) ثواب على عمل فعمله كان له أجره وإن لم يقله)) حيث أن موضوع الصحيحة خصوص الخبر البالغ به الثواب فهي تدل على حجيته بهذا العنوان لا مطلقاً، فإذا فرض إن الخبر لم يصل إلى العامي ولم يبلغه به الثواب فلا يكون مشمولاً للصحيحة، والنتيجة أنه لا يكون حجة عليه فإذا لم يكن حجة فلا يثبت مؤداه وهو استحباب العمل بعنوان ثانوي لعدم تحقق موضوعه.  
ويمكن أن يقال في دفعهما أن الأول مبنائي وإن الثاني هو تحقق الوصول للمكلف غير المجتهد ولو بواسطة المجتهد إذ لم يؤخذ في موضوع هذه الأخبار هو وصول الخبر الضعيف مباشرة وبدون واسطة حتى يتم ما ذكره الشيخ، وقد أشار إلى ذلك في الوجه الثاني الذي ذكره بالقول ((ولا فرق بين تحقق البلوغ بإبلاغ الراوي مباشرة أو بالواسطة)).

والصحيح في تخرج هذا الوجه أن يقال إن له صورتين، إذا استفيد من أخبار من بلغ الحكم الظاهري بعنوان البلوغ.  
الصورة الأولى: أن يقال بأن المجتهد قد أحرز الاستحباب الظاهري بثبوت كبراه بأخبار من بلغ، وثبوت صغراه بنفس الرواية الضعيفة، وبهذا يجوز له الإفتاء بالاستحباب.

وهذا الكلام يقال في إفتاء الفقيه بالحكم الظاهري في مورد الرواية الصحيحة أيضاً، فإن الرواية الضعيفة لها وجود واقعي فيفتي طبقاً لها وبهذا الإفتاء يصل الحكم الظاهري للمكلف.



وهنا حينما يفتي الفقيه وفق الرواية الضعيفة فإنه يوصل الحكم الظاهري بنفس الفتوى.

وفيه: أن هنا فرقاً بين الحكم الظاهري في مورد الرواية الصحيحة والحكم الظاهري في مورد الرواية الضعيفة على ضوء أخبار من بلغ.

ففي الخبر الصحيح أن موضوع الحجية هو واقع الخبر، وهذا له وجود غاية الأمر أنه يتنجز على المكلف بوصوله بفتوى المجتهد، وأما في مورد الرواية الضعيفة فإن موضوع الحجية هو بلوغ الرواية الى المكلف، والمفروض أنها لم تصل إليه إنما بلغت المجتهد، فالبلوغ دخیل في ثبوت الحجية ومع عدم البلوغ لا حجية للخبر.

ويمكن دفعه، بأن موضوع الحجية هو بلوغ الثواب لا بلوغ الرواية الى المكلف، ويكفي في تحقق البلوغ إبلاغه ولو بالواسطة التي هي فتوى الفقيه.

الصورة الثانية: أن يفتي المجتهد بالاستحباب الظاهري لأنه هو يبلغ الرواية بفتواه، فتكون فتوى المجتهد إبلاغ للمكلف بتلك الرواية. وفيه

أولاً: إن هذا خلاف الظاهر للفتاوى، حيث أن المجتهد لا يريد تحقيق موضوع الحكم إنما يريد إيصال الحكم.

وثانياً: إن ذلك البيان معناه إن البلوغ المذكور في لسان الروايات هو الأعم من البلوغ الروائي أو البلوغ الفتوائي حيث يقال بأن الأخير مصداق آخر من مصاديق البلوغ مع أن هذا خلاف المستظهر من الروايات، إذ المستفيد منها هو خصوص الأول، فإذا بلغت المكلف رواية ضعيفة ثبت الاستحباب الظاهري لا ما إذا ثبتت فتوى المجتهد على طبق الرواية التي لم تصل إلى المكلف، فلا شمول لأخبار من بلغ للبلوغ الفتوائي، بل تختص بالبلوغ الروائي.

ويمكن دفعهما معاً:



أما الأول: فإن إيصال المجتهد للحكم إيصال للموضوع، إذ لا معنى لإيصال الحكم إلى المكلف، بدون موضوعه إلا إذا أفتى بشكل كبروي، مبقياً صغراه بيد المكلف، كما في جواز تقليد الميت، إما أن هذا مستحب أو ليس بمستحب فلا معنى لإيصال موضوعه إلى المكلف.

وأما الثاني: فيمكن أن يقال بأن الوصول الفتوائي هو في طول الوصول الروائي لا في عرضه كي يقال بأن ذلك خلاف المستظهر من هذه الأخبار، والفتوى بالاستحباب هو تعبير آخر عن بلوغ الثواب وإن كان بدلالته الإلزامية.





## فصل

قوله (قده): ((إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة؛ لعدم نهوض حجة على أحدهما تفصيلاً بعد نهوضها عليه إجمالاً، ففيه وجوه:

الحكم بالبراءة عقلاً ونقلًا لعموم النقل، وحكم العقل بقبح المؤاخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به، ووجوب الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً، والتخيير بين الترك والفعل عقلاً، مع التوقف عن الحكم به رأساً، أو مع الحكم عليه بالإباحة شرعاً.

أوجهها الأخير؛ لعدم الترجيح بين الفعل والترك، وشمول مثل (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) له، ولا مانع عنه عقلاً ولا نقلًا.

وقد عرفت أنه لا يجب موافقة الأحكام إلزاماً، ولو وجب لكان الالتزام إجمالاً بما هو الواقع معه ممكناً، والالتزام التفصيلي بأحدهما لو لم يكن تشريعاً محرماً لما نهض على وجوبه دليل قطعاً، وقياسه بتعارض الخبرين - الدال أحدهما على الحرمة والآخر على الوجوب - باطل، فإن التخيير بينهما على تقدير كون الأخبار حجة من باب السببية يكون على القاعدة، ومن جهة التخيير بين الواجبين



المتزاحمين، وعلى تقدير أنها من باب الطريقة فإنه وإن كان على خلاف القاعدة، إلا أن أحدهما - تعييناً أو تخييراً - حيث كان واجداً لما هو المناط للطريقة - من احتمال الإصابة، مع اجتماع سائر الشرائط - صار حجة في هذه الصورة بأدلة الترجيح تعييناً أو التخيير تخييراً، وأين ذلك مما إذا لم يكن المطلوب إلا الأخذ بخصوص ما صدر واقعاً؟! وهو حاصل، والأخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون إليه بموصل.

نعم، لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة، وإحداثهما الترديد بينهما، لكان القياس في محله، لدلالة الدليل على التخيير بينهما على التخيير ها هنا، فتأمل جيداً).

### فصل: في أصالة التخيير

إذا دار أمر شيء معين كالصلاة الجمعة في ظهر يومها بين الوجوب والحرمة كما إذا ذهب البعض إلى وجوبها والبعض الآخر إلى حرمتها، إذ هنا لم تنهض على أحدهما تفصيلاً لا على الوجوب ولا على الحرمة لقيام الدليل على الطرف النقيض، نعم هي حجة إجمالية وليست تفصيلية، وقد ذكر خمسة وجوه في المسألة هي:

الأول: الحكم بالبراءة الشرعية والعقلية، أما الأولى فلعوم قوله - عليه السلام - "كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام" وغيره من الأخبار فإنه يشمل الشبهة البدوية التي يدور الأمر فيها بين الحرمة والإباحة كذلك هو يشمل

المقام الذي يدور الأمر فيه بين المحذورين، وأما البراءة العقلية فلأن خصوص الوجوب وكذا الحرمة بخصوصها مجهولة وبه تنفتح موضوع البراءة العقلية وهو اللابيان.

الثاني: لزوم الأخذ بالحرمة لأن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة.  
الثالث: لزوم الأخذ بأحدهما تخييراً بحيث يلتزم على ما اختاره على الاستمرار ولا يجوز له العدول الى الآخر، ويعبر عنه التخيير بالمسألة الأصولية، وهذا من وظيفة المجتهد.

الرابع: حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك، وليس هو البراءة العقلية التي كان يقولها صاحب الوجه الأول، فإن معنى البراءة العقلية هو نفي الحكم الوجوبي ونفي الحكم التحريمي من جهة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وهنا يراد أن المكلف في مقام العمل بعد أن كان احتمال الوجوب واحتمال الحرمة في حقه ثابتاً من دون ترجيح لأحدهما على الآخر فهو مخير دائماً بين الفعل والترك، ويعبر عنه التخيير بالمسألة الفرعية المتعلقة بفعل المكلف مطلقاً مجتهداً كان أو عامياً، ومعنى كونه مخيراً أنه يجوز له أن يفعل لمدة من الزمن وإن يترك لمدة أخرى، مع عدم الحكم بشيء شرعاً، لا ظاهراً ولا واقعاً.

الخامس: حكم العقل بين الفعل وبين الترك تخييراً في مقام العمل مع حكم الشرع بالإباحة ظاهراً، وهو المختار والدليل عليه، أما على الشق الأول - وهو التخيير بين الفعل والترك عقلاً - هو أن المكلف لا يمكنه الجمع بين الفعل والترك والعقل يخيره بينهما بعد فرض عدم المرحح لأحدهما على الآخر.

وأما الدليل على الشق الثاني - وهو جريان الإباحة الظاهرية شرعاً - هو شمول أدلة الإباحة الشرعية مثل قوله - عليه السلام - «كل شيء لك حلال



حتى تعرف أنه حرام<sup>(١)</sup> للمقام كشموله للشبهة البدوية، ولا مانع عنه لا عقلاً ولا شرعاً (١).

لا يقال: إن الالتزام بالإباحة شرعاً يستلزم عدم الالتزام بالحكم الواقعي الذي هو أحد الأمرين أما الوجوب وأما الحرمة.

فأنه يقال: عدم وجوب الموافقة الالتزامية على ما تقدم في مباحث القطع تفصيله. ولو سلمنا وجوبها فهي ممكنة إذ يمكن للمكلف الالتزام بالإباحة ظاهراً وبالحكم الواقعي - على ما هو عليه في الواقع - بلا محذور فيه لأن الأول ظاهري والثاني واقعي لا بخصوص أحد فرديه، أي الالتزام الإجمالي بما هو الثابت للشيء في الواقع من الحكم الشرعي.

ثم أنه، لو قيل بعدم إمكان الموافقة الالتزامية التفصيلية وجب الالتزام التفصيلي بأحد الطرفين من الوجوب أو الحرمة تخيراً فلا تصل النوبة الى ما ذكر آنفاً من الالتزام الإجمالي، ومن الواضح أن الالتزام التفصيلي بأحد الطرفين مما ينافي الحكم بالإباحة الظاهرية.

فأنه يقال: أن الالتزام التفصيلي بأحدهما تشريع محرم، وأنه مما لا دليل عليه إذا لم يكن من التشريع المحرم.

لا يقال: أن وجوب الأخذ بأحدهما تخيراً شرعياً مما قام عليه الدليل وهو ما ورد في الخبرين المتعارضين اللذين دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة، وفي مثل ذلك فقد دلت المرجحات على تخيير المكلف في الالتزام بأحد الخبرين، وما نحن فيه هو كذلك.

فأنه يقال: إنه قياس باطل للفارق بين المقامين، فإن باب التعارض على القول بالسببية والموضوعية وحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدى والمتعلق عند

(١) الوسائل: ج ١ ب ٤ من أبواب ما يكتسب به



قيام أمانة، تكون القاعدة هي التخيير ومن التخيير بين المتراحمين وفي المقام لا يوجد ما يكون سبباً لحدوث مصلحة في المؤدى حتى يحكم بالتخيير ويكون الحكم به هو المناسب.

وعلى القول بالطريقة كما هو المختار فالتخيير على خلاف القاعدة التي تقتضي التسايط، ولكن أحد الخبرين حيث أنه واجد لشرائط الحجة من كون الخبر ثقة أو عدلاً مرضياً أو معمولاً به عند الأصحاب وغير ذلك مع احتمال إصابته للواقع فادلة الترجيح والتخيير تجعله حجة إما تعييناً على الترجيح وإما تخييراً بأدلة التخيير وأين (٢) هذا من دوران الأمر بين المحذورين المطلوب فيهما هو الالتزام بما صدر واقعاً من الحكم الإلهي إجمالاً وهو حاصل من غير حاجة إلى الالتزام بأحدهما تعييناً فإنه قد لا يكون إلى ما هو الحكم الواقعي بموصل. وبعبارة أنه على القول بالطريقة فإن الأخبار العلاجية تحكم بالتخيير بينهما ولا يمكن قياس المقام عليه، فإن الخبر حيث يكون طريقاً إلى الواقع فالتخيير يكون بين الطريقتين، وأما هنا فلا يوجد طريق بعد فرض كون الحكم واقعياً لا ظاهرياً فضلاً عن طريقتين كي يتخير بينهما.

نعم: لو أستخدم من الأخبار العلاجية أن النكتة في التخيير بينهما إنما هو من جهة أن كل من الخبرين موجباً لإبداء احتمال الحرمة واحتمال الوجوب، فالملاك حاصل في المقام بلا كلام والقياس يكون حينئذٍ في محله ولكن دون إثبات ذلك في الخبرين خبط القناد (٣).

(١) إن إثبات شمول دليل الإباحة للمقام على مختار المصنف يتوقف

على أمرين، أحدهما تمامية المقتضي في مقام الإثبات وهو انعقاد ظهوره لأدلة الأصول العملية الشرعية بحيث تشمل المقام وهو دوران الأمر بين المحذورين،



وثانيهما: عدم المانع سواءً أكان عقلياً أو نقلياً وهو ما أشار إليه المصنف بقوله  
”ولا مانع عنه عقلاً ولا نقلاً“.

وتوضيح الأول على ما ذكره المشكيني (قده)<sup>١</sup>

أن تلك الأدلة على طائفتين:

الأولى: ما ورد بلسان حلية المشكوك أو إطلاقه، كقوله — عليه السلام —  
الوارد في المتن، وأمثاله.

الثانية: ما دل على رفع الحكم المشكوك مثل حديث الرفع والحجب  
والسعة وتقدم الحديث فيها.

وتقريب الاستدلال على المطلوب بالطائفة الأولى من وجهين:

الوجه الأول: إن الشيء وإن كان كناية عن الوجودات، إلا أن المراد من  
احتمال الحرمة — المستفاد من الغاية — هو الأعم من أن يكون مقابلة احتمال  
الوجوب أو احتمال غيره.

الثاني: أن الشيء كناية عن الوجود والعدم معاً وحينئذٍ يشمل ما يحتمل  
حرمة تركه، كما في الشبهة الوجوبية، فيكون المورد مشمولاً للحديث.

ويرد عليهما: أما على الأول، فإن الشيء ليس كناية عن الوجودات  
مطلقاً ليستفاد منه من مقابلة الأعم من احتمال الوجوب أو احتمال غيره، بل  
كل شيء موصوف بكونه حلال خاصة بقرينة مقابلة وهو الحرام، وهما وصفان

(١) تعلية المشكيني — الكفاية ج ٤ ص ١٤٨.



للسببهة الموضوعية وليس لمطلق الشبهة، ومن هنا فإن القول باختصاص الرواية  
بالسببهة الموضوعية وجيه.

وأما على الثاني: فإن عدم لا يصدق عليه شيء إذ هو ليس بشيء  
والحرام وصف للشيء وليس وصفاً للحكم والذي يتعلق به فعل المكلف.

وتقريب الاستدلال على المطلوب بالطائفة الثانية.

هو أن يقال: أن كل واحد من الوجوب والحرمة غير معلوم، فهو مرفوع  
عن العباد.

وقد أورد على التقريب الثاني من الطائفة الأولى (قده) ب أولاً: أن كون  
الشيء كناية عن الوجود وعدم خلاف الظاهر ولا تفهمه الأذهان العرفية، وقد  
عرفت منا ذلك.

وثانياً: أن احتمال الحرمة في الوجود وعدم منصرف الى ما كان المقابل  
احتمال غير الوجوب، والمقام ليس كذلك.

وفيه ما عرفت، فلا تصل النوبة الى ما ذكره من احتمال الحرمة... الخ.  
وأجاب عن الاستدلال بالطائفة الثانية: فلأن تلك الأخبار واردة مورد  
الامتنان، إذ المرفوع أما كل واحد من الحكمين أو أحدهما المعين أو المخير.  
أما الأول: لا منة فيه لعدم تنجز التكليف لكليهما معاً بالاحتياط إذ هو  
غير مقدور للمكلف، بخلاف السببهة البدوية، لإمكان إيصال الحكم الى تلك  
المرتبة (التنجين) بإيجابه لمقدوريته.



وأما الثاني: فلأنه وإن كان فيه منة عليهم، لإمكان الاحتياط في المعين إلا أن دخوله تحت التكليف دون الآخر من الترجيح بلا مرجح.

وأما الثالث: فإن أحدهما المخير، ليس فرداً من العام؛ إذ كلمة "ما" الموصولة كتابة عن الأحكام الخاصة، ولا يشمل عنوان "أحدهما" المنتزع من اثنين منهما.

وفيه: أن الثالث، ليس فرعاً في قبال الثاني، لأن اختيار أحدهما قد يكون مع عدم العدول إلى الآخر فهو ليس تخييراً استمراريّاً بل ابتدائياً.

وأن أحدهما، ليس إلا المعين على سبيل الترديد، فهو واحد معين بمصادقين، هذا أو ذاك، فيعود إلى المعين.

وقد يقال: أنه لا ثمرة عملية في المقام بعد حكم العقل بعدم تنجز الواقع لعدم القدرة عليه، وقد نبه عليه الماتن في باب العلم الإجمالي.

ثم قال: والتحقيق جريان الطائفة الثانية، لأنه يكفي في وجود المنة في رفع لكليهما إمكان إيجاب الاحتياط في واحد منهما.

وهو غريب لما تقدم منه قبلاً، أما المعين، فلأن إيجاب الاحتياط فيه دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وأما المخير فإن عنوان أحدهما انتزاعي غير داخل تحت عموم العام لكلمة "ما".

وقد يشكل بعدم وجود ثمرة عملية في الجعل ولكنه مدفوع بالتأمل، وإلا لزم عدم حجية الأمارات النافية، لأنها ليست لها ثمرة عملية لكفاية البراءة العقلية، ولزم عدم حجية دليلين بينهما عموم من وجه في مادة الاجتماع، ولزم





عدم حجية مجعول شرعي - أمانة أو أصلاً - فيما كان في المورد أصل عقلي منتج لنتيجته. نعم لو لم يكن له مورد سوى موارد الحجة الأخرى لكان الجعل لغواً، فافهم.

ولعل الفهم، لأن الأصول العقلية ليست في عرض الأصول الشرعية ليقال بلغوية الجعل فيها، بل هي في طولها، فلو سقطت للمعارضة أو لأمر آخر كان الجعل للأصول العقلية ممكناً، وتقدم منا أن الأمارات متقدمة رتبة على الأصول فهي ليست في عرضها لتلزم لغوية جعل الأمارات النافية.

هذا ولكن المرحوم المشكيني ذكر المقتضي وأجاب عليه، ولو سلم تماميته فالمانع موجود، وهو العقلي المانع من جريان الأصول العملية في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً كما لو لم يلزم منه مخالفة قطعية عملية أو لزم منه، وسيأتي تفصيله في مباحث العلم الإجمالي.

مع ما سيذكره المصنف، بأن موضوع البراءة العقلية وهو اللابيان في المقام غير تام إذ لا قصور في بيان العلم الإجمالي بالتكليف، ولكن عدم التنجيز لا من جهة العلم الإجمالي بل لعدم قدرة المكلف.

ولعدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي شرعيها وعقليها لو كان هو البراءة.

أختار صاحب العناية القول الرابع وهو التخيير عقلاً في مقام الفعل بين الفعل والترك من دون حكماً بالإباحة ظاهراً كما أختاره المصنف.



(٢) قال في العناية<sup>١</sup>: والحق أن بطلان القياس بين ما نحن فيه وبين تعارض الخبرين مما لا يحتاج الى هذا التطويل الذي صدر من الشيخ والمصنف جميعاً.

(بل يقال): في وجهه أن التخيير الشرعي بين طرفي الاحتمال في مقام مما يحتاج الى دليل ولم يرد، والمناط الذي بسببه خيرنا الشارع بين الخبرين المتعارضين مما لم ينقح لنا على وجه اليقين كي يتعدى منهما الى غيرهما وقياس المقام عليهما بلا تنقيح المناط باطل عندنا لا نقول به، وهذا كله واضح ظاهر. أقول: وهذا عين ما قصده المصنف بالاستدراك حينما قال: نعم، لو كان التخيير... الخ " أي لو أحرزنا ما هو المناط في الحكم بالتخيير بين الخبرين كما لو كان هو ما ذكره من إبدائهما، وهو متوفر في دوران الأمر بين المحذورين لكان القياس في محله.

(٣) قد أمر الشيخ الآخوند بالتأمل جيداً، وجوابه

أولاً: لعل أن التخيير بين الخبرين لا لأجل ابدائهما احتمال الوجوب والحرمة ليصح قياس المقام عليهما، وذلك لعدم انحصار التخيير في الخبرين بين ما إذا كان أحدهما دال على الوجوب والآخر على الحرمة، بل مطلقاً، وعليه فيتنقح هذا المناط ليس بقطعي ليصح به القياس، بل هو ظني.

ثانياً: بعد حكم العقل فيما نحن فيه من جهة عدم قدرة المكلف على الامتثال تنجيذاً للتكليف بالعلم الإجمالي لعدم إمكان الاحتياط، لا وجه

## الجزء العاشر.....(٥١)

للتفتيش عن دليل للتخيير فيما نحن فيه، لنقيسه على تعارض الخبرين،  
فالحكم في المقام عقلي وفي الخبرين شرعي.



قوله (قده): ((ولا مجال لها هنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنه لا قصور فيه ها هنا، وإنما يكون عدم تنجّز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها، والموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة، كما لا يخفى.

ثم أن مورد هذه الوجوه، وإن كان ما إذا لم يكن واحد من الوجوب والحرمة على التعيين تعدياً؛ إذ لو كانا تعديين، أو كان أحدهما المعين كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع الى الإباحة؛ لأنها مخالفة عملية قطعية على ما أفاد شيخنا الأستاذ - قدس سره - إلا أن الحكم - أيضاً - فيهما إذا كانا كذلك هو التخيير عقلاً بين إتيانه على وجه قربي؛ بأن يؤتى بداعي احتمال طلبه وتركه كذلك؛ لعدم الترجيح، وقبحه بلا مرجح.

فأنقذ: أنه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصلين بالنسبة الى ما هو المهم في المقام، وإن أختص بعض الوجوه بهما، كما لا يخفى.

ولا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخيير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين، ومع احتمال لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه، كما هو الحال في دوران الأمر بين التخيير والتعيين في غير المقام، ولكن الترجيح إنما يكون لشدة الطلب في أحدهما وزيادته

على الطلب في الآخر بما لا يجوز الإخلال بها في صورة المزامحة،  
ووجب الترجيح بها، وكذا وجب ترجيح احتمال ذي المزيه في صورة  
الدوران.

ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً، لأجل أن دفع المفسدة أولى  
من ترك المصلحة؛ ضرورة أنه ربّ واجب يكون مقدماً على الحرام في  
صورة المزامحة بلا كلام، فكيف يقدم على احتماله احتمالُهُ في صورة  
الدوران بين مثليهما؟! فافهم)).

### تقييم الوجوه المتقدمة

ثم لا مجال هاهنا للتمسك بالبراءة العقلية استناداً الى قبح العقاب بلا بيان  
كما مر في القول الأول، فإن قاعدة القبح لا تجري في المقام من جهة عدم القصور  
في البيان وهو العلم الإجمالي بثبوت أما الحرمة وأما الوجوب، وهذا العلم الإجمالي  
بيان ومعه فلا يقبح العقاب نظير العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة، ولكن لا  
يقال أنه على ذلك يلزم وجوب الموافقة القطعية، وتحرم المخالفة القطعية كما هو  
الحال في الشبهة المحصورة.

فأنه يقال: أن الموافقة القطعية والمخالفة كذلك غير ممكنتين في المقام وإنما  
الممكن هو الموافقة الاحتمالية ولا يمكن الحكم عليها بالجواز أو الوجوب لفرض أن  
حصولها قطعي من غير حاجة الى الأمر بها أصلاً.

ثم أن مورد الوجوه المتقدمة هو ما كان كل من الوجوب والحرمة توصلياً  
بحيث يسقط بمجرد الموافقة إذ لو كانا تعبديين محتاجين الى قصد القرية أو كان



أحدهما المعين تعبدياً لم يكن إشكال في عدم جواز تركهما والرجوع الى الإباحة لأنها مخالفة قطعية عملية، ومعنى ذلك أن الحكم بالإباحة وهو أحد وجوه المسألة مما لا يمكن في الفرضين السابقين وهما كون الوجوب والحرمة تعبديين أو أحدهما المعين تعبدياً، وذلك لأن تركهما معاً وعدم امتثالهما على وجه قربي وقعت المخالفة القطعية العملية إذ المفروض أنه ملزم بالإباحة فلا يكون قادراً على قصد التقرب به، وهذا واضح فيما لو كانا تعبديين وأما لو كان أحدهما المعين تعبدياً فيمكن حصول المخالفة القطعية العملية على القول بالإباحة فإنه في مثل صلاة الجمعة إذا أتى بها المكلف لا على وجه قربي يكون مخالفاً قطعاً لأنه لو كان الحكم واقعاً هو الوجوب التعبدى فلم يمتثل له إذ المفروض أنه أتى بالفعل بدون قصد التقرب، وإن كان هو الحرمة التعبدية فلم يمتثلها أيضاً إذ المفروض أنه ترك لا على وجه قربي ولم يفعل.

وبالحجملة فإن الالتزام بالإباحة لا يصح إلا إذا كانا توصليين أو أحدهما غير المعين تعبدياً، كما أشار إليه الشيخ الأنصاري (قده).

ولكن المهم في المقام هو التخيير العقلي بين الفعل والترك فهو يجري في جميع الفروض الأربعة حتى فيما كانا تعبديين أو أحدهما المعنى تعبدياً فنتخير عقلاً في الأول بين الإتيان بالشيء بوجه قربي وبين تركه بوجه قربي وفي الثاني بين الإتيان بأحدهما المعين قريباً وبين مجرد الموافقة في الآخر.

نعم يختص الحكم بالإباحة الشرعية بما إذا كانا توصليين أو كان أحدهما غير المعين تعبدياً وإلا لم يمكن الحكم بالإباحة للمخالفة القطعية في حال كونها تعبديين أو أحدهما المعنى تعبدياً.

وعدم جريان القول بالإباحة في جميع الصور شيء وجريان التخيير في جميعها شيء آخر ولا ملازمة بينهما.



ثم أن ما ذكر من كون العقل مستقل بالتخير بين الفعل والتترك إنما هو فيما إذا لم يحتمل الترجيح في أحدهما المعين، وإلا فلا يبعد استقلال العقل بتعيين محتمل الأهمية دون غيره، فلو فرض أن الوجوب على تقدير ثبوته هو الأهم والأقوى طلباً من الحرمة على تقدير ثبوتها، ففي مثل هذه الحالة يتعين احتمال الوجوب واحتمال الأقوائية يرجح عقلاً في كل من المتزاحمين ودوران الأمر بين المحذورين غير أنه عند احتمال الرجحان في أحد الجانبين يكون المورد من دوران الأمر بين التعيين والتخير العقليين دون ما إذا كان الرجحان قطعياً فإنه لا دوران بينهما بل يتعين الراجح بلا كلام.

وعلى هذا فلو كان هناك شخص على وشك الغرق يحتمل كونه نبياً ويحتمل كونه ظالماً لا بدرجة شديدة من الظلم، فإن طلب إنقاذه على التقدير الأول أشد طلباً من حرمة إنقاذه على التقدير الثاني، وهذا نظير دوران الأمر بين المتزاحمين كما لو فرض أنه يوجد غريقان لا يتمكن المكلف إلا من إنقاذ أحدهما، ففي مثل ذلك يحكم العقل بالتخير في إنقاذ أي منهما مع عدم شدة الطلب في إنقاذ أحدهما ولو احتمالاً إذ لو كان الاحتمال قائماً تعين إنقاذه ثم أن شدة الطلب التي بها الترجيح لأحد المتزاحمين ينبغي أن تكون بمقدار معتد به بحيث يوجب الترجيح بها عقلاً بنحو البت والقطع لا بمقدار يوجب الترجيح بها بنحو النذب والاستحباب، أي بمقدار لو كانت موجودة في أحد الطرفين المتزاحمين أو في أحدهما من دوران الأمر بين المحذورين لوجب الترجيح لطرفها (٤).

ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً كما هو الوجه الثاني المتقدم معللاً بأن دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة، وذلك لأن الواجب والحرام يختلفان وليس لهما ضابط كلي، إذ رب واجب لأهمية ملاكه وأقوائية مناطه يكون مقدماً على الحرام في صورة مزاحمته معه، فكيف يقدم احتمال الحرام على احتمال الواجب في



صورة الدوران بينهما، فالمناط هو احتمال كون الطلب في احدهما على تقدير ثبوته أشد وأقوى من الطلب في الآخر على تقدير ثبوته وليست الحرمة بنفسها موجبة لاحتمال أهمية أحد الحكمين وبالتالي وجوب تقدمها، كما لو فرض أن شخصاً عظيماً توقف إنقاذه على التصرف بالأرض المغصوبة، ففي مثل ذلك يدور الأمر بين ارتكاب المحرم وبين ترك الواجب، وهنا لا يحتمل أن يقال بعدم جواز ارتكاب المحرم لأجل الكبرى المتقدمة وهي أن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة، وإذا لم يقال هناك فكيف يقال في دوران الأمر بين المحذورين في شيء واحد دار أمره بين الوجوب وبين الحرمة وإن تقديم الحرمة من باب أن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة (٥) ثم أمر بالفهم.

(٤) قال في العناية: أن شدة الطلب واقوائية المناط بل واحتمالها في احدهما المعين يكون مرجحاً عقلاً فكذلك لا يبعد أن يكون اقوائية الاحتمال أو احتمالها في طرف معين مرجحاً أيضاً عقلاً لكن في خصوص دوران الأمر بين المحذورين لا في المتزاحمين<sup>١</sup>.

لعل جريان الاحتمال الثاني في مورد دوران الأمر بين المحذورين دون المتزاحمين، لأن فيهما المتعلق يكون واحداً، يحتمل اتصافه بأحد أمرين من الوجوب والحرمة ومع احتمال اقوائية أحدهما فيترجح على الآخر عقلاً وهذا بخلافه في دوران الأمر بين المتزاحمين، فإن مجرد احتمال الاقوائية لا يكون مرجحاً عقلاً.

(١) العناية ج ٤ ص ١٣٨ .





ويمكن صياغته أنه في الدوران بين المحذورين فإن احتمال أحدهما مساوٍ لاحتمال الآخر وإلا لما كان من الدوران بينهما، ومع احتمال اقوائية احتمال أحدهما فيترجح قطعاً على الآخر عقلاً، وأما في التزاحم فالتساوي محتمل وليس مقطوعاً به فلا يترجح باحتمال اقوائية احتمال أحدهما.

(٥) ويمكن تفسير الفهم الذي أشار له المصنف

أولاً: بما ذكره في العناية، لعله من المحتمل قوياً أن لا يقول الخصم بوجوب تقديم جانب الحرمة مطلقاً حتى في صورة الدوران بين الواجب الأهم أو محتمل الأهمية وبين الحرام المهم، بل يقول به في صورة التساوي بوجوب الأخذ بجانب الحرمة بدعوى أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة. أقول: وعلى هذا فما أورد عليه المصنف من الجواب لا يقول به الخصم، وما قاله لا يرد عليه جواب المصنف.

ولكنه غير تام، لأن في دوران الأمر بين المحذورين ليس إلا التساوي بين الأمرين وإلا لم يكونا من الدوران بين المحذورين، نعم في دوران الأمر بين المتزاحمين، يتم ما ذكره في العناية.

ثانياً: أنه لا يصح التعليل بالكبرى المتقدمة وإن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة في المقام، نعم هو يصح في دوران الأمر بين المحذورين لا في المقام، إذ فيه أما مصلحة، وأما مفسدة واقعاً لأنه أما واجب واقعاً وأما حرام واقعاً فلا دوران بينهما ليقال بالكبرى المتقدمة، وإنما تصح هذه الكبرى في باب التزاحم بين الأمرين.





## دوران الأمر بين المحذورين

وقبل الشروع لا بد من بيان مقدمة تبين حالات الشك وكيفية التعامل معها.

للشك حالات أربع..

الحالة الأولى: أن يكون الشك في أصل ثبوت التكليف وعدمه، كما لو شك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو شك في حرمة التدخين مثلاً، وعدمها، وأصطلح على هذا الشك بالشك البدوي في ثبوت التكليف، وأتضح في مباحث البراءة حكم هذا الشك بحسب الوظيفة العملية، وفيه مسلكان معروفان من حيث الوظيفة العملية العقلية، فالمشهور من الأصوليين يرون جريان البراءة العقلية تمسكاً بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، بينما يرى السيد الشهيد الأول (قده سره) وتلامذته، الاشتغال العقلي لمنجزية الاحتمال، وأما بحسب الوظيفة الشرعية فالاثنتان متفقان على البراءة فيها.

وقد تقدم تفصيل كل ذلك في مباحث البراءة.

الحالة الثانية: أن يكون الشك في متعلق التكليف بعد العلم بثبوت التكليف، كما لو علم بأصل ثبوت التكليف، كصلاة الجمعة في ظهر يوم الجمعة، ولكن متعلق هذه الصلاة مشكوك لتردده بين الظهر وصلاة الجمعة، ويصطلح على هذا الشك عندهم بالعلم الإجمالي للتكليف، وقد مر شرطاً من مباحثه في مباحث القطع وسيأتي المزيد عنه في مباحث الاشتغال.

الحالة الثالثة: أن يكون التكليف ثابتاً ومعلومًا ولكنه لا يعلم ما هو هذا التكليف من جهة تردده بين الوجوب أو الحرمة لدوران الأمر بينهما، فثبوت

## الوسيط في علم الأصول.....(٦٠)

التكليف هنا مجزوماً به ولكنه يشك في ماهيته هل هي الوجوب أو هي الحرمة، ويصطلح عليه بدوران الأمر بين المحذورين.

والفرق بين هذه الحالة والحالة الأولى واضح من جهة أن التكليف في الأولى ليس مجزوماً به كما لو دار الأمر بين الوجوب والإباحة مثلاً، فلم يجزم بأن التكليف هو الوجوب لاحتمال ثبوت الإباحة.

وكذلك الفرق بين هذه الحالة والحالة السابقة واضح من جهة الاختلاف في الحالة السابقة ومن جهة متعلق التكليف وفي هذه الحالة من جهة نفس التكليف لتردده بين الوجوب والحرمة.

وقد قسموا هذه الحالة الى شكلين:

شكل يفترض احتمال ثالث مع احتمالي الوجوب والحرمة وهو احتمال الرخصة والإباحة، بأن يعلم بأن الشيء إما أن يكون واجباً أو حراماً أو مباحاً. وأما أن يفرض عدم وجود الاحتمال الثالث وانحصار الأمر بين الوجوب أو الحرمة فقط.

ويمكن التمثيل للأول، بأن يحتمل المكلف أنه نذر شراب الماء أو نذر تركه، كما يحتمل عدم تعلق النذر مطلقاً لا بشرب الماء ولا بترك شربه، ويصطلح عليه بالشك في ثبوت الحرمة أو الوجوب بنحو الشك البدوي.

وللثاني، بأن المكلف يجزم بصدور النذر منه ولكنه لا يعلم هل تعلق بشرب الماء أو بتركه، ويصطلح عليه بدوران الأمر بين الوجوب والحرمة، أو بين المحذورين.

الحالة الرابعة: أن يكون الشك متعلقاً بين الأقل والأكثر وتفترق هذه الحالة عن سابقتها الثانية في كون السابقة، أن التكليف مردد بين شيئين متباينين، هما صلاة الظهر، وصلاة الجمعة إذ الأولى مباينة للثانية، وليست الثانية أقل من



الأولى بينما متعلق الشك في هذه الحالة مردد بين شيئين غير متباينين هما الأقل والأكثر لنفس الشيء الواجب، فإن الأقل وهو التسعة أجزاء ليست مباينة للعشرة أجزاء، نعم هي أقل منها، فليست نسبة التسعة أجزاء الى العشرة نسبة المباين الى المباين.

ويصطلح عليها بدوران الأمر بين الأقل والأكثر وسيأتي البحث فيها في محله إن شاء الله تعالى.

ومركز البحث هنا يقع في الشكل الثاني من الشك للحالة الثالثة، وهي دوران الأمر بين المحذورين - الوجوب والحرمة - بدون انضمام احتمال ثالث. وفي هذه الحالة فإن العلم الإجمالي غير منجز لعدم إمكان المخالفة القطعية العملية، والموافقة القطعية العملية، لأن المكلف أما أن يشرب الماء أو يترك شرب الماء، ولا يمكنه أن يجمع بينهما بأن يشرب الماء ويتركه معاً، فهو لا يتمكن من الموافقة القطعية العملية ولا من المخالفة القطعية العملية كذلك، نعم احتمال الموافقة واحتمال المخالفة ممكن كما لو شرب الماء دون تركه أو تركه دون شربه، ولكن تنجيز العلم الإجمالي لكلا الاحتمالين غير ممكن وذلك لأن نسبة العلم الإجمالي الى كل من الوجوب والحرمة المحتملين على حد سواء، فلا معنى لتنجيز أحدهما دون الأخرى، إلا بمنجز وهو مفقود وعليه فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً لأحد الاحتمالين، وتنجيذه لأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما أن تنجيذه للمخالفة القطعية، والموافقة القطعية غير ممكن، لأنه من الجمع بين المتضادين كما هو واضح، والتكليف به غير ممكن.

وهذا لا إشكال فيه عندهم، وإن العلم الإجمالي يسقط عن المنجزية في الفرض المذكور، ولكن وقع الكلام بينهم فيما لو دار الأمر بين التوصيليين الإلزاميين من الوجوب والحرمة وإن ذلك هل يمنع من جريان الأصول المؤمنة من العقلية

## الوسيط في علم الأصول..... (٦٢)

والشرعية أو لا يمنع؟ فيه قولان، قول بالمنع عن جريانها وقول بعدم المنع وهو ما أختاره المحقق الخوئي (قدس سره).

والبراءة العقلية تبحث تارة على مسلك المشهور وأخرى على مسلك السيد الشهيد الصدر.

فعلى مسلك حق الطاعة: فإن العلم الإجمالي - على تقديره - هنا غير منجز للتكليف، لعدم إمكان الموافقة القطعية العملية، والمخالفة القطعية العملية، والعلم بجنس التكليف غير كاف في تنجزها بعد عدم إمكانها، كما لا يمكن أن ينجز وجوب الموافقة الاحتمالية بعد سقوط منجزيته للموافقة القطعية، لأن الموافقة الاحتمالية غير ممكن أيضاً، لأن نسبة العلم الإجمالي الى كل من الوجوب، والحرمة المحتملين على حد سواء، وتنجز أحدهما دون الآخر من الترجيح بلا مرجح، وعليه فالعلم الإجمالي - بناء عليه - لا ينجز كل من الوجوب والحرمة.

أما نفس الاحتمال مع قطع النظر عن طرفيته للعلم الإجمالي فإنه منجز إلا أنه يقع التزاحم في مقام التأثير والاقتضاء، لأن منجزية احتمال الوجوب تستدعي الإتيان بالفعل ومنجزية احتمال الحرمة تستدعي الترك، فيقع التنافي بينهما، وتنجز أحدهما دون الآخر بلا مرجح غير ممكن.

والنتيجة من ذلك هو التخيير العقلي، لما تقدم أن النسبة لكل منهما على حد واحد بالنسبة للمولى.

وحق الطاعة إنما يتصور في مورد يمكن تحقق الطاعة فيه أما في مورد يحتمل فيه الطاعة ويحتمل فيه المعصية، فلا موضوع لحكم العقل بحق الطاعة للمولى، لعدم إمكان حفظ أغراض المولى حفظاً تراحيمياً في ذلك المورد، وإن كان يحتمل أن الذي جاء به مطابقاً للواقع. ويلاحظ عليه.

أولاً: أن ملاحظة كل منهما بغض النظر عن طرفيته للعلم الإجمالي مجرد فرض لا واقع له في المقام .. وبعبارة أخرى أن سقوط العلم الإجمالي عن التأثير يسقط الاحتمال عنه وإن قطع النظر عن طرفيته للعلم الإجمالي، نعم هو احتمال للتكليف بدوي، ولكنه لا ينطبق على المقام.

ثانياً: أن التخيير العقلي إنما يجري إذا كان في البين خطابان فعليان تام الملاك لكل منهما من كل جهة ولفقد الترجيح، وعدم تمكن المكلف من الجمع بينهما حينئذ يحكم العقل بالتخيير، أو كان خطاب واحد فعلي مطلوب بنوعه ولو أفراد متساوية من كل جهة، فالعقل يحكم بالتخيير بين الأفراد.

والمقام ليس فيه إلا خطاب واحد مردد بين الإلزامين فالتكليف هنا معلوم بجنسه لا بنوعه.

وعليه فالمقام خارج عن التخيير العقلي المبحوث عنه في علم الأصول. نعم يحكم العقل بأنه أما فاعل أو تارك تكويناً، لأن المكلف بحسب إرادته الارتكازية أما فاعل أو تارك.

ويمكن أن يقال بأن التخيير العقلي إرشاد إلى هذا التخيير التكويني.

**وأما على مسلك قبح العقاب للمشهور، وهو الصحيح عندنا.**

فقد يقال بعدم صحة جريان البراءة العقلية، للعلم بأصل الإلزام والبراءة لا تجري إلا مع عدم البيان لا مع وجوده.

والجواب عنه: أن العلم الإجمالي المانع من جريان الأصالة هو العلم الصالح للتنجيز والقابل للباعثية، وأما مع فقد صلاحيته للتنجيز، فإنه لا يمنع من جريانها، لما تقدم من أن العلم الإجمالي لا يمكن أن ينجز الموافقة القطعية العملية ولا المخالفة كذلك وأما الاحتمالية فأيضاً لا يمكن تنجيذه لها.



وإذا أرتفع المانع وهو العلم، جرت البراءة قطعاً، كما تجري في طرف علم إجمالي أحد أطرافه غير منجز.

والصحيح أنه لا يوجد عندنا علم إجمالي في المقام، لما تقدم في مباحث العلم الإجمالي، من أنه علم عدد أطرافه أزيد من أطراف نفس العلم، فيوزع على عدد الأطراف بالتساوي، أي أن متعلقه أكثر طرفية منه، ومن هنا يسمى إجمالياً وأما في المقام فإن العلم متعدد والمعلوم واحد، غاية الأمر التبس حكمه من حيث الوجوب، والحرمة.. وحيث لا يمكن الحكم بهما معاً لأنه من التكليف بالمحال، فلا مورد للعقوبة والإدانة إذ لا مورد للشك في التكليف هنا ليكون مورداً للعقوبة المشكوكة كي تجري البراءة لرفعها، وإنما في المقام العلم بعدم العقوبة والإدانة، فلا موضوع للأصل هنا.

هذا وقد استدلل المحقق العراقي (قده) على المنع من جريان البراءة العقلية. أن العلم الإجمالي في مورد دوران الأمر بين المحذورين غير منجز للتكليف، لا اضطرار المكلف الى أحدهما من الفعل أو الترك، إذن سقوط هذه المنجزية للاضطرار وليس سقوطها بملاك عدم البيان.

فلو أريد بأصالة البراءة إسقاط منجزية العلم الإجمالي فإن القاعدة لا تجري إلا مع عدم البيان، والعلم الإجمالي بيان، والقاعدة لا تنفي بيانية العلم، حتى يقال بأنه ليس بياناً فهي لا تنقح موضوعها، وعليه فلا بد من تجريد منجزية العلم الإجمالي وإسقاطه عن البيانية بالمرتبة السابقة قبل جريان البراءة، ويمكن ذلك بملاك الاضطرار، وعدم إدانة العاجز.

وحينئذ يقال: أنه لا معنى لجريان البراءة بعد سقوط منجزية العلم الإجمالي بقاعدة الاضطرار، إذ جريانها لا يثبت شيئاً آخر غير ما هو ثابت، وهو سقوط العقاب والقبح عليه.





وبعبارة أخرى: أن الحكم الظاهري لا بد أن يكون له أثر شرعي وإلا كان جعله لغواً، ولا أثر هنا لقاعدة البراءة بعد سقوط التكليف عن المنجزية بقاعدة الاضطرار وقبح إدانة العاجز، فلا موضوع للبراءة العقلية في المقام، وإن الترخيص العقلي هنا مستند الى الاضطرار وعدم تمكن المكلف من المخالفة أو الموافقة القطعيتين، وليس مستنداً الى البراءة العقلية.

وأجاب بعضهم عن هذا البيان.

أن المدعى جريان البراءة العقلية ليس لإسقاط منجزية العلم الإجمالي، ليقال بأنها ساقطة بالمرتبة السابقة للاضطرار، إنما المدعى جريانها بلحاظ نفس احتمال التكليف الموجود في الطرفين إذ هنا منشأ احتمال التكليف الموجب للاحتياط. الأول: العلم الإجمالي بالتكليف، وهذا العلم لا يمكن إسقاطه بالقاعدة، فهي لا تثبت موضوعها وهو عدم البيان، فلا نحكم بأن هذا بيان أو ليس ببيان، ولكن المدعى ليس هو جريانها لنفي منجزية العلم الإجمالي.

الثاني: احتمال التكليف في نفسه، وهو منجز للتكليف لو لا القاعدة، على مبنى المشهور - وسقوط منجزية العلم الإجمالي لا يوجب سقوط منجزية الاحتمال بالفعل أو الترك وحينئذٍ فالقاعدة تجري لنفي هذا الاحتمال - وعليه فالذي يسقط من المنجزية بملاك الاضطرار غير ما يسقط من المنجزية بملاك البراءة العقلية، إذ بالأول تسقط منجزية العلم الإجمالي، وبالثاني تسقط منجزية الاحتمال.

**ويمكن رده** - أي الثاني - بأن سقوط منجزية العلم الإجمالي يوجب سقوط منجزية الاحتمال، إذ بسقوط العلم الإجمالي - على تقديره - وانحلاله ينتفي موضوع المنجزية بلحاظه ولو على مستوى الاحتمال، وإذا بقي احتمال التكليف فهو احتمال بدوي غير مقرون بالعلم الإجمالي وهذا لا ينطبق على المقام،



مع أن احتمال التكليف لكل منهما بغض النظر عن طرفيته للعلم الإجمالي، إن أريد به نفي الإدانة والعقوبة عن كل منهما - الفعل والترك - فيرد عليه أنه ثابت تكويناً واحتمال الوجوب معارض باحتمال الحرمة، وكلاهما غير مؤثر وإلا لزم التكليف بالحال، وتأثير أحدهما دون الآخر بحاجة إلى مرجح، وهو مفقود.

لا يقال: بأن التأثير لأحدهما لا بعينه يعني الجامع، فهو مؤثر ومنجز، فإنه يقال: مضافاً إلى أنه غير معقول، فهو غير موجود إذ لا جامع بين الوجوب والحرمة، أي بين الفعل، والترك ليقال بمؤثريته.

أضف إلى ذلك، أن موضوع القاعدة احتمال الإدانة والعقوبة في مورد قابل لهما، والمقام بما يعلم بعدم الإدانة والعقوبة، ومع العلم بعدم فلا موضوع للقاعدة ليقال بجريانها.

### وأما البراءة الشرعية.

بأن مقتضى جريانها، وموضوعها هو الشك في التكليف موجود في الطرفين، فلا بد من أبراز مانع ثبوتي أو أثباتي يمنع من جريانها. المانع الأول: ما ذكره المحقق العراقي (قده)، أن جريان البراءة الشرعية متفرع على عدم منجزية العلم الإجمالي في المرتبة السابقة، والمفروض أنه ساقط عن المنجزية لامتناع موافقته أو مخالفته القطعيتين للاضطرار إلى أحدهما من الفعل والترك وبعد سقوطه للاضطرار لا تجري البراءة الشرعية لإثبات عدم الإدانة بعد ثبوتها سابقاً بالاضطرار، أي أن جريان البراءة الشرعية بعد سقوط منجزية العلم بالاضطرار لغو محض، وهذا البيان هو نظير البيان السابق لمنع جريان البراءة العقلية.

وقد أورد عليه:



أولاً: أن الاضطرار يمنع منجزية العلم الإجمالي للتكليف وأما احتمال التكليف في المحذورين، فهو قائم وينجز التكليف، فتجري البراءة الشرعية لنفيه، وعلى هذا فملاك التأمين بالاضطرار مجراه غير مجرى ملاك التأمين بالبراءة الشرعية.

وفيه: ما تقدم من المنع وأنه لا معنى لبقاء احتمال التكليف بعد سقوط العلم الإجمالي، إذ بعده نعلم بعدم العقاب فلا موضوع للبراءة.

ثانياً: إن إطلاق البراءة الشرعية في مورد الدوران بين المحذورين محكم، إذ لا مانع من جريانها لنفي الوجوب والحرمة المحتملين إذ لا مانع عقلي من شمول البراءة لهما، كما لا لغوية في ذلك، فإن معنى جريان البراءة هو عدم اهتمام المولى بملاكاته الإلزامية الوجوبية والتحريمية في مورد الاشتباه على المكلف، وإلا لو كان ملاك الوجوب أهم فإن المولى يأمر أمراً ظاهرياً بالفعل، ولو كان العكس فإنه ينهى عن الفعل نهياً ظاهرياً.

وبعبارة أخرى إن الاحتياط النسبي ممكن وإطلاق البراءة لمورد الاجتماع نرفع وجوب الاحتياط.

ويرده: أن ترجيح الملاك الترخيصي على اللزومي من قبل المولى غير صحيح لأن الملاك اللزومي سقط بسقوط العلم الإجمالي ولو بقي فيسقط بالمعارضة لأن احتمال الاحتياط في طرف الوجوب معارض مع احتمال جعله في طرف الحرمة، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، وجعل الاحتياط على طبقهما معاً غير ممكن لاستلزامه طلب الجمع بين محذورين وإذا لم يكن إلزاماً في البين فكيف يرجح المولى الملاكات الترخيصية على الإلزامية.

والنتيجة عدم جريان البراءة بقسميها العقلية والنقلية في المقام، هو من جهة العلم بعدم العقاب في مورد الدوران.



المانع الثاني: - وهو إثباتي - وهو للمحقق النائيني (قده) انه لا يمكن جريان البراءة الشرعية في المقام، لأن أدلة البراءة إذا كانت من قبيل حديث الرفع، بأن يكون لسانها لسان رفع الحكم عند عدم العلم به، فلا تشمل المقام. (ووجهه): بأن رفع الحكم في مورد سواء أكان حكماً واقعياً أو ظاهرياً لا يمكن إلا إذا أمكن وصفه فيه، يداهم إن وضع الحكم إذا لم يكن في مورد فلا موضوع للرفع، وحيث إن مفاد حديث الرفع رفع إيجاب الاحتياط، إذن لا يمكن رفعه إلا إذا أمكن وضع الاحتياط فيه، وإلا فلا معنى للرفع. وفي المقام انه لا يمكن وضع الاحتياط لكل من الفعل والترك معاً، فلا يمكن رفعه أيضاً ليكون مشمولاً بحديث الرفع.

**وقد أجاب عنه المحقق الخوئي (قده):**

إن وضع إيجاب الاحتياط لكل من الفعل والترك معاً، وإن كان غير ممكن لاستلزامه الجمع بين النقيضين وهو محال، ولكنه متمكن من وضع الإلزام لكل واحد منهما بخصوصه، وذلك يكفي في القدرة على رفعهما معاً، وذلك لأن القدرة على كل واحد من الأفعال المتضادة كافية في القدرة على الجميع، ولا يعتبر فيها القدرة على فعل الجميع في عرض واحد، ألا ترى إن الإنسان مع عدم قدرته على إيجاد الأفعال المتضادة في أن واحد - يقدر على ترك الجميع - وليس ذلك إلا من جهة قدرته على فعل كل واحد بخصوصه.

وحينئذ فإن كل واحد من الفعل والترك مجعولاً كان مشمولاً لأدلة البراءة الشرعية والنتيجة هي الترخيص في كل واحد من الوجوب والحرمة. والخلاصة: أن شمول أدلة البراءة لكل واحد من الفعل والترك في نفسه ومع قطع النظر عن طريفته للعلم الإجمالي وحيث أن جعل الاحتياط لكل منهما مستقلاً أمر ممكن، فيمكن دفعه بأدلة البراءة الشرعية.

ولكنه غير تام: لما مر من أن قطع النظر عن كل واحد منهما عن الآخر، ليس هو مجال البحث. وانه لا يمكن جعل الاحتياط لكل واحد منهما مع قطع النظر عن الآخر. ولا يمكن جعله لأحدهما معيناً، لأن احتمال تعيين كل منهما معارض باحتمال تعيين الآخر ولا مرجح في البين لأحدهما على الآخر. وجعله لهما معاً جمع بين النقيضين وهو محال، فإذا لم يمكن وضع الاحتياط فلا رفع له بأدلة البراءة الشرعية، إذ لا موضوع لها في المقام. وإنها تشمله أو لا تشمله.

وقوله: أن القدرة على الجميع تركاً غير ممكن في المقام لأنه من النقيضين لا من الضدين، كي يتمكن المكلف من تركهما معاً، وفي المقام ترك الوجوب يصادم ترك الحرمة وبالعكس، فكيف يقدر على تركهما معاً.

المانع الثالث: وهو إثباتي، يقال على مسلك حق الطاعة، بأن حقيقة الحكم الظاهري هي معالجة تزامم الملاكات في مقام حفظهما، وحديث الرفع ظاهره أن المولى لاحظ مصلحة التسهيل ورجحها على موارد التزامم مع مصلحة الإلزام، فيكون هذا المفاد مختصاً بموارد تزامم الملاكات الإلزامية مع مصلحة ترخيصية ولا تشمل موارد التزامم بين الملاكات الإلزامية إذ في مورد الدوران بين المحذورين لا مصلحة ترخيصية فيهما ولكن سياق الرواية كالقيد اللبي لإطلاق حديث الرفع وشموله لموارد التزامم في الملاكات الإلزامية، أو يكون داعياً لانصراف حديث الرفع الى غير موارد الدوران بين المحذورين<sup>١</sup>.

ولكن يمكن أن يقال: بأن شمول الحديث للمقام وإن لم يمكن بفقرة «ما لا يعلمون» إلا إذا قطعت عن سياق الرواية حيث يصدق حينئذ في كليهما عدم العلم بالوجوب و الحرمة.

<sup>١</sup> ( الهاشمي: تقارير نوري الساعدي ج ٤ ص ٣٠٨.



ومع ذلك، يقال في جوابه: أن السياق يجعل الرواية مختصة بترجيح المصلحة الترخيصة على المصلحة اللزومية.  
أو يقال: بأن فقرة ما اضطروا إليه تكون شاملة للمقام، فيرتفع الإلزام المضطر إليه.

**ورده:** بأنه لا إلزام في المقام إلا جنسه وهو غير باعث للمكلف نحو الفعل أو الترك، فلا عقوبة تترتب عليه ليتمكن رفعها بمحدث الرفع بهذه الفقرة - ما اضطروا إليه- وجريانها إنما يكون في مورد قابل للإدانة والعقوبة، وهو في المقام منتفٍ للعلم بعدمها، ولذا قلنا أنه من التكليف بالحال.

قال المحقق الخوئي (قده): إنا نعلم في المقام بجنس الإلزام فالشك إنما هو في المكلف به لا في التكليف، فكيف يمكن الرجوع إلى الأصول النافية.

وأجاب عنه: إن العلم بالإلزام إنما يمنع من جريان الأصول فيما إذا كان التكليف المعلوم بالإجمال قابلاً للباعثية، كما لو دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر، وإما لو دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة بعينه فالعلم بوجود الإلزام بحكم العدم، إذ الموافقة القطعية مستحيلة والموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة، فلا اثر للعلم الإجمالي بالإلزام أصلاً فيصح أن نقول أن مورد الدوران بين المحذورين من قبيل الشك في التكليف لا في المكلف به.  
وجوابه واضح مما تقدم.

نعم لو احتمل الإباحة إلى جانب كل من احتمال الوجوب واحتمال الحرمة، فلا مانع من شمول أدلة البراءة الشرعية لهذا المورد لنفي التكليف الإلزامي الوجوبي أو التحريمي. ولكنه خارج محل الفرض.



المانع الرابع: وهو إثباتي أيضاً، يمنع عن شمول أدلة البراءة للمقام، وهو إن أدلة البراءة جاءت بالسنة مختلفة، منها ما ورد بلسان الحليّة وهي غير شاملة للمقام للقطع بعدمها.

وأما حديث الرفع فإن الشيء الذي لا يعلمونه فيه احتمالان:

(١) المراد من الموصول في ما لا يعلمون هو عنوان الوجوب أو الحرمة. وبهذا الاحتمال هو شامل للمقام لأن كلاً من الوجوب أو الحرمة مما لا يعلم فيكونان مرفوعين ظاهراً.

(٢) المراد من الموصول واقع الحكم المشكوك لا وجوده العنواني، فالحكم الثابت في المقام واحد لا متعدد وممثل في أحدهما في الواقع، فلا يكون هنا إلا رفع واحد لا رفعان، وحيث إن الرفع الظاهري في مقابل الوضع الظاهري، فلا يدل الحديث عليه إلا في مورد يعقل فيه الوضع الظاهري وفي مورد دوران الأمر بين المحذورين لا يعقل الوضع لما تقدم من استحالة الموافقة والمخالفة القطعيتين وضرورة الموافقة الاحتمالية والمخالفة كذلك، بداهة عدم خلو المكلف من الفعل أو الترك لاستحالة ارتفاع أحدهما تكويناً.

فعلى التفسير الثاني للموصول لا يشمل حديث الرفع المقام، إذ ليس المراد من العلم في فقرة (ما لا يعلمون) هو مطلق العلم حتى الجهل المركب بل الظاهر منه لحاظ جهة الانكشاف الصحيح المطابق للواقع، وإن كلاً من الوجوب أو الحرمة ليسا مطابقين للواقع لأن الحكم في الواقع واحد لا متعدد، وإنما يتعدد عنوانه كالوجوب أو الحرمة ففي الواقع حكم واحد ثابت ولكن المكلف لا يعلمه<sup>١</sup>.

وعلى هذا فمعنى الحديث هو رفع الحكم الظاهري في موارد الشك على تقدير ثبوت الحكم المشكوك واقعاً.

<sup>١</sup> (بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٥٧).



والنتيجة أن حديث الرفع لا يشمل المقام لأن المشكوك الحكم الواقعي وهو واحد، وحيث لا يمكن وضعه في المقام، إن الوضع الواقعي لا يترتب عليه اثر، والوضع الظاهري أي جعل الاحتياط غير ممكن لما تقدم وإذا لم يمكن وضع الحكم، لم يمكن رفعه بل لا موضوع له.

وأشكل عليه: إمكان التمسك بأدلة البراءة الشرعية لإثبات التامين حتى لو كان المراد من الموصول التكليف الواقعي.

وذلك: لأن مصب الرفع في الحديث ليس هو عنوان التكليف ليقال بأنه واحد، كيف وعنوان التكليف معلوم وغير مشكوك، وإنما مصبه عنوان الوجوب، وعنوان الحرمة، فالوجوب إن كان موجوداً واقعاً فهو مرفوع وكذلك الحرمة؛ وعلى هذا فإن قلنا أن موضوع الرفع في الحديث هو العنوان المشكوك، فإن كلاً من الوجوب أو الحرمة يعقل جعل الاحتياط فيه فيمكن رفعه، نعم إيجاب الاحتياط عن كل من الوجوب أو الحرمة معاً غير ممكن. فلا يمكن الرفع لعدم إمكان الوضع. وإن قلنا أن المرفوع هو واقع العنوان المشكوك، واقع الوجوب وواقع الحرمة، فيكون مفاد الحديث إن الوجوب لو كان موجوداً واقعاً فهو مرفوع، لنفي احتمال الوجوب وكذلك الحال لنفي احتمال الحرمة لو كانت موجودة فهي مرفوعة. وفي موارد الدوران نعلم بوجود إحدى الشرطيتين فيمكن الرفع بلحاظها. وحيث نعلم بكذب الشرطية الأخرى يرتفع موضوع حديث الرفع، فالرفع يكون واحداً لا متعددأ بخلاف الحال على التفسير الأول - أي فيما إذا كان المرفوع عنوان الواقع المشكوك - فانه يوجد رفعان في موردته لتعدد الصورة العلمية الحاكية عن أصل التكليف وهذا الرفع يفيد أن نعلم جنسها بارتفاع احد الاحتمالين ظاهراً بحديث الرفع والآخر مرفوع واقعاً لعدم وجوده أصلاً.



ولكن تقدم أن إيجاب الاحتياط المتعلق وهو إما الوجوب أو الحرمة غير ممكن، وترجيح أحدهما دون الآخر بلا مرجح، فلا يمكن الوضع كذلك لا يمكن الرفع.

فهنا كما لا يمكن أن يكون فيه رفع واحد، إذ لا معنى للقول بإيجاب الاحتياط على عنوان إجمالي هو عنوان التكليف، لو كان مشكوكاً، وإما حيث يكون معلوماً في مورد الدوران فلا معنى للوضع ليصح الرفع. وما قيل في الإشكال بأننا نعلم إحدى الشرطيتين، فيمكن الرفع بلحاظه. مردود، لأن العلم بأحدهما غير المعين، غير مؤثر في استلزام العقوبة والإدانة، لينتج موضوع البراءة والتأمين، والعلم بأحدهما المعين ترجيح بلا مرجح. كذلك لا يمكن أن يكون هنا رفعان ثبوتاً لما تقدم، ومع عدم الإمكان فلا منى للرفع ولا معنى للقول بشمول الحديث للمقام.

وعليه فالرفع في المقام غير ممكن سواء أكان واحداً أم متعدداً.

**قال الشيخ الفياض (حفظه الله):** إذن لا فرق بين أن يكون الرفع في الحديث موجهاً إلى الجامع المجهول وهو الجامع بين الوجوب والحرمة، أو موجهاً إليه بعنوان الوجوب أو عنوان الحرمة، وإن كان الصحيح الثاني<sup>١</sup>.

أقول: ولا معنى لتطبيق الحديث على الجامع لو فرض وجوده إذ الجامع غير مشكوك لينتج موضوع البراءة الشرعية، ومع معلوميته فهو غير قابل للباعثية ليكون مورداً للإدانة والعقوبة.

واحتال أحدهما العنواني من الوجوب أو الحرمة، تقدم منا أنه لا معنى له بعد سقوط العلم الإجمالي من المنجزية، ولو فرض بقاءه - أي الاحتمال لأحدهما -

<sup>١</sup> (المباحث ج ٩ ص ٤٨٦).



فهو خارج عن محل البحث إذ يكون حينئذٍ بدوياً وغير مرتبط بكونه طرفاً للعلم الإجمالي.

الى هنا تبين إن إجراء البراءة الشرعة كالعقلية غير تام في مسألة دوران الأمر بين المحذورين.

(أما جريان الاستصحاب) في المسألة، فهل يجري أو لا؟

فيه وجهان: ذهب المحقق الخوئي (قده) الى الجريان بدعوى انه لا مانع عنه، لاستصحاب عدم وجوب الفعل في الشريعة المقدسة وعدم حرمة فيها.

ولكن، هذا الأصل كأصل البراءة إنما يجري في مورد احتمال التكليف المنجز، إذ تنجز التكليف يعني وضعه، ومع وضعه يمكن رفعه فالمقتضي للجريان وإن كان تاماً ولكن المانع موجود وهو جريان الأصل المؤمن، وفي المقام فإن احتمال التكليف لا يكون منجزاً فلا يجري الأصل وهو استصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة، لأن هذا الاستصحاب لا يكون مؤمناً لأن التامين ثابت في المرتبة السابقة على أساس عدم وجود المقتضي للتنجيز في دوران الأمر بين المحذورين.

واستصحاب احدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح.

واستصحاب كل منها بقطع النظر عن طرفيته للعلم الإجمالي غير ممكن لما تقدم منا مراراً.

ومختصره: انه لا بد من اثر شرعي لجريان الأصل وبدونه لا يجري، والأثر هنا هو التامين، وحيث يكون ثابتاً في المرتبة السابقة فلا معنى لجريان الأصل المؤمن.

هذا وقد ذهب المحقق النائيني (قده) الى عدم جريان الاستصحاب في المقام، (والوجه) إن الاستصحاب من الأصول المحرزة باعتبار أن المجعول فيه هو الطريقة والكاشفية كما هو الأمر في الإمارات، وحيث لا تجري الأمانة في طرف



العلم الإجمالي سواء لزم من جريانها المخالفة القطعية العملية أم لا فكذلك الاستصحاب، فإنه لا يجري بنفس الملاك.

وجوابه واضح للفرق بين الأمارات والاستصحاب من حيث إن مثبتاتها حجة دون الاستصحاب فلا تشمل أطراف العلم الإجمالي وإن كان لا يلزم من شمولها مخالفة عملية لوقوع المعارضة بينها في أطراف العلم الإجمالي دون الاستصحاب، كما لو كانت أمانة على وجوب الفعل بالمطابقة فإنها تدل على نفي حرمةه بالالتزام، وإما لو قامت أمانة أخرى على حرمةه بالمطابقة فهي تدل على نفي وجوبه بالالتزام، وبالتالي يقع التعارض بين المدلول المطابقي لكل أمانة مع المدلول الإلزامي للأخرى فتسقطان معاً من جهة المعارضة، بينما الاستصحاب فإن عدم الوجوب لا يدل على نفي الحرمة بالالتزام، واستصحاب عدم الحرمة لا يدل على نفي الوجوب بالالتزام فليس هنا إلا العلم بمخالفة أحد الاستصحابين للواقع، وهو لا يمنع من جريانها، إذا لم يكن هناك من مانع آخر وقد عرفت وجوده.

نعم جريان الاستصحابين لنفي التكليف المعلوم وجوده واقعاً غير مفيد لعدم الأثر من جريانها وهو التامين بعد تحققه في المرتبة السابقة، لسقوط العلم الإجمالي عن المنجزية.

والحاصل أن من يقول بعدم جريان البراءة العقلية والشرعية يقول بعدم جريان استصحاب عدم التكليف في المقام أيضاً، ومن يقول بجريانها يقول بجريانها هنا أيضاً.





## جريان البراءة مع وجود الميزة

إذا كان مع احد الاحتمالين ميزة تجعله أقوى من الآخر كما لو كانت في جانب الفعل، فهل لهذه الميزة اثر في المقام أو لا؟  
والميزة تارة تكون في الاحتمال وأخرى في المحتمل، فإذا كانت في الاحتمال فعلى القول بمسلك قاعدة القبح، وإن الأصول المؤمنة تجري في مقابل احد الاحتمالين من الوجوب أو الحرمة، فإن هذه الاقوائية لا تمنع من جريانها لأنها ليست بجحّة حتى تمنع عن جريان الأصل كأصل الاحتمال وأما على القول بعدم جريان الأصل المؤمن في مورد الدوران فلا اثر لهذه الميزة لسقوط العلم الاجمالي عن المنجزية بعد تعذر امتثاله.

وهذا من دون فرق بين أن تكون الميزة في الاحتمال أو في المحتمل.  
وعلى القول بمسلك حق الطاعة، فإن اقوائية الاحتمال تكون منجزة، كما إن أصل الاحتمال منجز كذلك اقوائته التي هي درجة زائدة على أصل الاحتمال فحينئذٍ لا بد من تقديم الاحتمال ذو الميزة والأقوى من الآخر وإن المنجز هنا اقوائية الاحتمال لا نفس الاحتمال (أي أصله) كيف، وقد تقدم انه لا يمكن أن يكون منجزاً في مقابل الآخر، وإن منجزية كليهما مستحيلة.  
فعلى هذا القول حيث أن أصل الاحتمال في كل طرف مزاحم مع الطرف الآخر في التأثير فلا يكون منجزاً بينما مع الميزة - الاقوائية - فهي منجزة ولا مزاحم لها في الطرف الخالي منها.



هذا وقد يقال: بأن العلم الاجمالي منجز للواقع كما هو مسلك المحقق العراقي (قده)، فإنه بلحاظ أصل التكليف لا يمكن الاحتياط لاستحالة الجمع بين الوجوب والحرمة، وإما بلحاظ كل من الاحتمالين بالخصوص، فإنه يمكن الاحتياط مع الميزة كما لو احتمل الحرمة بدرجة (٨٠%) فإنه يتنجز عليه حرمة الفعل وكذا لو كانت الميزة مع الوجوب، هذا إذا كانت الميزة في الاحتمال.

وإما لو كانت الميزة في المحتمل، فإنه يجري البراءة عنها، حتى على تقدير وجود الميزة إذ لا يمكن موافقة العلم الاجمالي بدرجة أكبر فلا يتنجز ذو الميزة في المحتمل.

وليس جريان البراءة في المحتمل القوي من باب عدم منجزية الخصوصية كما هو مسلك المحقق النائيني (قده) القائل بتنجز الجامع دون الخصوصيتين، بل من باب أن منجزية العلم الاجمالي بوجوب الموافقة القطعية متوقفة على أن يكون العلم الاجمالي قابلاً وصالحاً للتنجيز لتام أطرافه، والمنجزية متعذرة في المقام فإذا سقطت منجزية العلم الاجمالي سقطت منجزيته لوجوب الموافقة في الطرف ذي الميزة في المحتمل، حيث لا يستلزم امتثاله درجة أكبر من موافقة العلم الاجمالي بخلاف الحال فيما لو كانت الميزة في الاحتمال فإنها تنجز عليه كما عرفت، لأن العلم الاجمالي إذا تعلق بالواقع على مسلك العراقي فهو يقتضي وجوب الموافقة القطعية العملية أن أمكن وإلا فالموافقة الاحتمالية، فإذا الميزة قد تنجزت بالعلم الاجمالي في طول تنجزه الموافقة القطعية العملية.

وهذا البيان القائم على كون العلم الاجمالي متعلقاً بالواقع المعلوم بالإجمال إنما ينجز الواقع من جهة الموافقة القطعية العملية مع الإمكان، وإذا لم يمكن الموافقة القطعية كما في المقام فلا مجال للقول بأن العلم الاجمالي ينجز الاقوائية الاحتمالية،



لأنها ليست متعلقة للعلم الاجمالي، وما هو متعلقه غير ممكن، فلا دليل على هذا الترتيب في مقام الامثال.

ثم انه بناءً على أن الحكم في المسألة هو التخيير العقلي وهو الصحيح، من دون وجود حكم شرعي أصلاً، فهل تدخل المسألة في كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير فيما إذا كان احدهما محتمل الأهمية؟

فيه وجهان، فقد ذهب المحقق الخراساني (قده) الى الدخول بدعوى إن العقل يحكم بتعيين محتمل الأهمية في المقام كما هو حكمه في موارد باب التزام، وقد علله بأن محتمل الأهمية هو احد مرجحات باب التزام.

وقد ذهب المحقق النائيني (قده) الى عدم الدخول وإن التخيير مطلق وإن كان احدهما محتمل الأهمية بالنسبة الى الآخر وهو مذهب المحقق الخوئي (قده) مستنداً له، بأن التزام بين الحكمين منشأ عدم قدرة المكلف على امتثالهما معاً، وحينئذٍ إما إن يكون لكل من الدليلين إطلاق يشمل حالة الإتيان بالآخر، فإن كانا متساويين سقط الإطلاق في كل منهما لبطلان الترجيح بلا مرجح، وإن كان لأحدهما مرجح على الآخر كونه محتمل الأهمية فالساقط من الاطلاقين هو إطلاق دليل الآخر على تقدير سواء أكان مساوياً للآخر أو مرجوحاً دون إطلاق محتمل الأهمية وذلك للشك في سقوط إطلاقه، ومع الشك في سقوط الإطلاق يتعين الأخذ به.

فالنتيجه هي الأخذ بمحتمل الأهمية وترك الآخر.

هذا إذا كان لكل من الدليلين إطلاق وإما إذا لم يكن لشيء منهما إطلاق، وكان كل من الحكمين ثابتاً بإجماع ونحوه، فكذلك يقدم محتمل الأهمية في مورد التزام، وذلك لأن كلاً من الحكمين يكشف عن إتيان متعلقه لاشتراكه على



الملاك، ولكن عجز المكلف عن الإتيان بهما معاً يقتضي تفويت أحدهما، وهو ما لا يحتمل أهميته على كل تقدير سواء أكان مساوياً لمحمّل الأهمية أو مرجوحاً. وإما تفويت ما يحتمل أهميته فلا يجوز، إذ يقطع بجواز استيفاء ملاكه وتفويت ملاك الآخر.

وبعبارة: إن المكلف يعلم باشتغال ذمته بالتكليف في موارد التزام بين الحكّمين، ولكنه قادر على امتثال أحدهما، وهو إما محتمل الأهمية أو غيره، فإن كانا متساويين تخيّر بينهما امتثالاً وإن لم يكونا متساويين، فترك محتمل الأهمية غير جائز وإما ترك الآخر فجائز بحكم العقل تطبيقاً لقاعدة الاشتغال. فلا مناص من الأخذ بمحمّل الأهمية.

وإما في المقام فهذا الوجه غير جارٍ لأن الحكم المجعول فيه حكم واحد في الواقع مردد أمره بين الوجوب والحرمة فليس له ملاكان ولا أطلاقان ونسبة العلم الاجمالي الى كل منهما على حد سواء، فلا التزام بين الحكّمين بل هو بين احتمالين بدوران حول حكم واحد في الواقع، فهو خارج عن باب التزام موضوعاً، فيبقى التخيير العقلي على حاله.

وإن شئت قلت إن الأهمية المحتملة في المقام تقديرية إذ لم يعلم بثبوت أحد الحكّمين بخصوصه، وإنما المعلوم ثبوت أصل الإلزام، غاية الأمر أنه لو كان الإلزام في ضمن أحدهما المعين احتمل أهميته وهذا بخلاف باب التزام المعلوم فيه ثبوت كلا الحكّمين وعدم امتثالهما للعجز وعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما. فلا تدخل مسألتنا في باب التزام.

وإما دخولها في كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير فكذلك لا تدخل لأن المكلف في دوران الأمر بين التعيين والتخيير متمكن من الموافقة القطعية العملية بالإتيان بالطرف المتعين كما هو متمكن من المخالفة القطعية العملية بتركها



## الجزء العاشر.....(٨١)

معاً، وهذا في المقام غير ممكن، إذ لا يتمكن المكلف من المخالفة القطعية ولا من الموافقة القطعية.





## دوران الأمر بين التعبدي والتوصلي

إذا كان احد المتراحمين تعبدياً والآخر توصلياً، فالخالفة القطعية العملية ممكنة بخلاف الموافقة القطعية العملية، إذ لو كان الوجوب تعبدياً دون الحرمة ففي مثل هذه الحالة يتمكن المكلف من المخالفة القطعية العملية بأن يأتي بالفعل بدون قصد القرية، فإذا أتى به كذلك والمفروض انه قربي فقد تركه، والحرام قد ارتكبه، وعلى هذا فهل العلم الاجمالي في المقام منجز لوجوب المخالفة القطعية العملية أو ليس بمنجز، ويمكن التمثيل له بدخول المرأة التي شكت في دم الحيض الحرم فدخل الحرم لغرض الطواف محرم عليها حرمة توصلية، أو إن الدم دم استحاضة فيجب عليها الدخول لإتيان الطواف الواجب؟

وهنا المرأة تستطيع دخول الحرم دخولاً غير قربي فتكون قد ارتكبت مخالفة قطعية بترك الواجب وفعل الحرام، فهل تنجز عليها حرمة المخالفة القطعية؟  
**فيه وجهان:** ذهب المحقق الخرساني (قده) الى إن العلم الاجمالي ينجز المخالفة القطعية، وتبناه المحقق النائيني (قده) وتلميذه السيد الخوئي (قده)، (والوجه في ذلك):

إن حالات المكلف بالنسبة الى امتثال التكليف الذي هو متعلق العلم الاجمالي إما هو متمكن من المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية أو بالعكس، وقد يكون متمكن من كليهما أو غير متمكن من كليهما وهو ما تقدم في ما سبق وقلنا بسقوط العلم الاجمالي عن التنجيز.



ولكن على الأول، يكون العلم الإجمالي منجزاً للمخالفة القطعية العملية دون الموافقة ولا مانع من ذلك. ويعبر عن هذا بالتوسط في التنجيز، وذلك لأن العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية وليست بعلة تامة لوجوب الموافقة القطعية حيث انه غير متمكن منها، فما تمكن منه المكلف هو المنجز خاصة دون ما لا يتمكن منه، فالتقص إنما طرأ على التنجيز وهو من آثار العلم الاجمالي لا على العلم الاجمالي المتعلق بالتكليف الواقعي إذ هو ثابت على ما هو عليه، وهذا ما يسمى بالتوسط في التنجيز.

وهو يتصور في كون العلم الاجمالي علة للتنجيز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية، ومقتضي للتنجيز بالنسبة الى وجوب المخالفة القطعية. وعلى الثاني: وهو عكس الأول بأن تُمكن الموافقة القطعية العملية دون المخالفة، كما لو علم اجمالاً بجرمة احد الضدين الذين لا ثالث لهما في وقت واحد، فانه متمكن من الموافقة القطعية بتركها معاً، ولا يتمكن من المخالفة القطعية لاستحالة الجمع بين الضدين، وكذا في مورد الشبهات غير المحصورة التحريمية، فإن المكلف يتمكن من الموافقة القطعية بترك الجميع ولا يتمكن من المخالفة القطعية لعدم إمكان ارتكاب الجميع.

وأما الثالث: فهو الغالب في موارد العلم الاجمالي حيث يكون المكلف متمكناً من الموافقة القطعية العملية والمخالفة القطعية العملية معاً كما لو دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر فإنه يتمكن من الموافقة بإتيان الأول وترك الثاني، ويتمكن من المخالفة القطعية بترك الأول وإتيان الثاني.

وأما الرابع فقد عرفت بسقوط العلم الاجمالي، ولا تجري الأصول المؤمنة فيه كما تقدم فالمصير الى التخيير العقلي.



والحالة الأولى هي محل بحثنا، والمكلف هنا إما أن يكون مضطراً إلى الواجب أو إلى الحرام، فهو مضطر إلى أحدهما غير المعين، فهاهنا مسلكان مسلك المحقق العراقي (قده) القائل بكون العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز وأنه يبقى على منجزيته في موارد الاضطرار الى غير المعين من الأطراف، فإن هذا الاضطرار لا يوجب سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية، إن التنجيز معلول للعلم الاجمالي، وما دام العلم موجوداً فالتنجيز يكون موجوداً، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته التامة له، وعلى هذا القول فالتوسط في التنجيز لا يمكن الالتزام به، وإذا لم يمكن الالتزام به فلا بد من التصرف في متعلق العلم وهو التكليف المعلوم بالإجمال بأن يلتزم بالتوسط فيه بمعنى أن ما يرتكبه المكلف فعلاً أو تركاً اضطراراً من أطراف العلم الاجمالي هو غير قابل للتنجيز لا أن المقتضي - وهو العلم الاجمالي - غير تام، بل هو تام ولا قصور فيه، ولكن المورد غير قابل للتنجيز من جهة تطبيق المكلف الاضطرار عليه وأما الأطراف الأخرى غير المضطر إليه فهي منجزة، والنتيجة أن المكلف مخير في تطبيق اضطراره على أي طرف من الفعل أو الترك شاء أو أراد، وهذا يعني أن تنجيز أي طرف من الطرفين يكون مشروطاً بتطبيق الاضطرار على الطرف الآخر وهو الطرف المضطر إليه، وهذا التنجيز غير معقول في المقام، إذ لا يمكن أن يكون وجوب الفعل لو فرض قريباً مشروطاً بترك الطرف الآخر، على أساس إن ترك الطرف الآخر وهو الترك مساوق لوجود الفعل في الخارج في المرتبة السابقة، ومع فرض وجوده يستحيل الإتيان به بداعي قربي إذ هذا أشبه بتحصيل الحاصل لفرض أنه موجود في الخارج وإيجاده ثانية مع القصد غير ممكن.

نعم في جانب الحرمة يمكن تقييدها بترك الفعل لأن مخالفة الفعل لا ينحصر بتركه، ليتحقق الترك خارجه بل كما يمكن مخالفته بتركه كذلك يمكن مخالفته بفعله



بدون قصد القرية، ولهذا يمكن هذا التقييد في طرف الحرمة ولا يمكن في طرف الوجوب القربي، فإذا لم يمكن أن يكون الوجوب مشروطاً فيسقط من جهة أن بقاءه مطلقاً ينافي الترخيص التخييري وبقائه مشروطاً غير معقول، وعلى هذا فيكون المقام من قبيل الاضطرار الى معين، وبهذا البيان فانه لا يعقل أن يكون العلم الاجمالي منجزاً للمخالفة القطعية العملية لأنه ينحل بالاضطرار الى معين فما اضطر إليه يسقط واقعاً بالاضطرار والطرف الآخر يكون مشكوكاً بالشك البدوي، فليس في المقام من علم إجمالي متعلق بالجامع فلا يعقل التوسط في التنجيز كما هو مذهب النائي (قده) ولا التوسط في التكليف كما هو للعراقي (قده) فإن الالتزام بالتوسط في حال عدم انحلال العلم الاجمالي ومع فرض انحلاله فلا موضوع للتوسط.

وبهذا يتضح أن حرمة المخالفة القطعية لا موضوع لها لسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز رأساً عند الاضطرار الى طرف بعينه، وذلك لمنافاة الترخيص التخييري مع التكليف المعلوم بالإجمال، لأن الترخيص في المقام تخييري أيضاً، وإنما يتم ذلك على مبنى القائل ببقاء منجزية العلم الإجمالي بلحاظ حرمة المخالفة القطعية حتى مع الاضطرار الى بعض الأطراف.

والقائل ببقاء التكليف بحرمة المخالفة القطعية في مورد الاضطرار الى طرف لا بعينه، قد ذهب الى التوسط في التنجيز، حيث ذهب الى أن التكليف الواقعي ثابت على حاله وإنما طرأ النقص على تنجيز العلم الإجمالي وهو ليس بعلة تامة للموافقة القطعية بل لحرمة المخالفة القطعية فقط.



وأما القائل بعلية العلم الإجمالي للموافقة القطعية، فقد ذهب الى حرمة المخالفة القطعية من باب التوسط في التكليف بمعنى تقييد التكليف في كل طرف بفرض مخالفة الطرف الآخر أي تحوله من التعيينية الى التخيرية.<sup>١</sup>

هذا إذا كان أحدهما تعبدياً، وأما إذا كان كلاهما تعبدياً، فلا مانع من أن يكون كل منهما مشروطاً بترك الآخر، فحرمة الفعل يمكن أن تكون مشروطة بترك الواجب لأن تركه لا يساوق الترك، كذلك لا مانع من أن يكون وجوب الفعل مشروطاً بترك الحرام، لأنه لا يساوق الفعل في الخارج، إذ كما أنه يتحقق به كذلك يتحقق بالترك بدون القرية.

والقائل بمسلك تنجيز العلم للمخالفة القطعية مع الاضطرار الى طرف لا بعينه في حال كون أحدهما تعبدياً حيث يؤدي الى تبعض التنجيز الذي هو حكم عقلي، لأن الضرورة ترفع حكم العقل بمنجزية العلم الإجمالي بمقدارها، وهو ترك الموافقة القطعية، ولا موجب لرفع اليد عن منجزية العلم الإجمالي بجرمة المخالفة القطعية.

وهذا المسلك لا يرد عليه الإشكال المسجل على مسلك العراقي (قده) من عدم تأتي قصد القرية في طول فعل فرض تحققه قبل امتثاله قريباً، ولكن يرد عليه إشكال آخر.

هو عدم انقذاح قصد القرية بالفعل في نفس المكلف من المولى لأن احتمال الوجوب يوجد في مقابلة احتمال حرمة الفعل المتقرب به، فلا يمكن انقذاح قصد القرية بالفعل بعد عدم وجود مزية للفعل على الترك وعلى هذا فيقطع بسقوط التكليف التعبدي (الوجوب) لو كان موجوداً ليتعذر امتثاله بقصد القرية، فيكون

(١) بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٦٠



هذه الحالة وهي الاضطراب الى غير المعين من قبل حالة الاضطراب الى معين، حيث تجري البراءة في الطرف الآخر لكونه مشكوكاً وبلا معارض. وبعبارة أخرى، بعد استحالة امتثال أمثال الوجوب القربي المحتمل ينحل العلم الإجمالي الى علم تفصيلي بعدم وجوب الفعل التعبدية والشك البدوي في حرمة، وعليه فالمرجع أصالة البراءة، وعليه فلا موضوع للمخالفة العملية. هذا وقد أجب عن هذا الإشكال بأحد أمرين..

الأول منهما: أنه في المقام داعيان إلهيان أحدهما احتمال الوجوب الداعي الى الفعل، والآخر احتمال الحرمة الداعي الى الترك، وإذا فرض أن كلا من الداعيين علة تامة لتحريك المكلف، فداعوية كل منهما مزاحمة لداعوية الآخر فلا يمكن تأثيرها معاً لاستلزامه الجمع بين التقيضين وعليه، يجب على المكلف تحصيل داع نفسي لتزجيج الفعل على الترك وهذا يكفي في قصد القربة المعتبر في العبادات، لأن أصل الداعي القربي كان حاصلاً غاية ما هناك أنه مزاحم بآخر قربي، فلا تضر هذه المزاحمة في قصد القربة، لأن النقص إنما ينشأ من جهة المزاحمة بداعي قربي لا من جهة المزاحمة بداعي دنيوي حتى تضر بقصد القربة، ولهذا لا يقاس المقام بموارد المزاحمة مع داع دنيوي يحرك المكلف نحو ضد الداعي القربي فإذا كان الداعي الدنيوي كالداعي القربي في تحريك المكلف، فيكون مانعاً عن قصد القربة خالصاً ومخلصاً لله تعالى.<sup>١</sup>

هكذا ذكره في البحوث بعبارة الشيخ الفياض (حفظه الله) وقد أجاب عنه، بـ (أولاً): أن احتمال الوجوب وكذا الحرمة لا يمكن أن يكون علة تامة لتحريك المكلف نحو إيجاد متعلقه أو إعدامه، بداهة أن الأمر والنهي الجزمي لا يكون علة تامة لتحريك المكلف، فضلاً عن الأمر والنهي الاحتمالي.

<sup>١</sup> (المباحث ج ٩ ص ٥٠٩)





وثانياً: أن المزاحمة بين الداعويين تمنع عن الفعل بقصد القرية ومجرد ضم الداعي النفساني إليه غير مجدٍ لأن معنى ذلك أن الداعي إلى الإتيان به هو المجموع من الداعي والداعي النفساني لا خصوص الداعي القربي ولفرض أنه لا يصلح أن يكون داعياً، والمفروض أن الداعي النفساني ليس قريباً.

وثالثاً: أن الوجوب المحتمل في المقام لا يمكن أن يكون قريباً وكذا الحرمة المحتملة، وذلك لأن عبادة الفعل منقومة برجحانه في نفسه ومحبوبته للمولى، كذلك، والفعل المباح لا يصلح أن يكون عبادة إذ لا يمكن الإتيان به مضافاً إلى المولى، لأنه ليس محبوباً له كي يتقرب به، ومن المعلوم أن التقرب يتوقف على كونه مطلوباً للمولى وراجحاً ولو بأدنى مراتب الرجحان، وإلا فلا يمكن به.

والمقام فيه تساوي احتمال الوجوب واحتمال الحرمة بدون مزية فلا رجحان للفعل على الترك ولو بأدنى مرتبة لدوران أمره بين كونه محبوباً للمولى أو مبغوضاً له، ومع التساوي لم يحرز أنه محبوب ومع عدم إحرازه لا يمكن التقرب به وبالتالي لا يمكن كون الوجوب المحتمل المتعلق بالفعل وجوباً قريباً، فإذن لا موضوع للمزاحمة بين الداعيين القريبين، سالبة بانتفاء الموضوع، فالنتيجة أنه لا يمكن أن يكون الوجوب المحتمل وجوباً قريباً، لتوقفه على كون متعلقه راجحاً من تركه، والمفروض أنه ليس كذلك.

ويمكن الجواب عما أورده (حفظه الله)

أولاً: إن احتمال الوجوب أو الحرمة وإن لم يكن علة تامة للتحريك نحو الفعل إيجاباً وعدمياً ولكنه مما يصح إيقاع الفعل قريباً برجاء كونه مطلوباً إذ كما يحصل بداعي الأمر به في صورة العلم به كذلك يحصل بإتيانه بداعي احتمال الأمر، والمعبر عنه برجاء مطلوبيته الواقعية، ولولا ذلك لم يتمشى قصد القرية كما في صورة العلم الإجمالي بالأمر، كما في الصلوات الأربع في اشتباه القبلة لعدم الأمر



في كل صلاة يصلّيها المكلف على حدة فيكون كحال الصلاة في الشبهات البدوية عيناً.

هذا مضاف إلى أن الأمر والنهي الجزمي هو العلة لتحريك المكلف، نعم الأمر والنهي الاحتماليين لا يكونان كذلك بناءً على قاعدة القبح، وصاحب الوجه يفترضهما علة تامة، فهو في مقام الفرض اعتبرهما لا إنها علة تامة واقعاً وحقيقة.

وثانياً: إن ضم الداعي النفساني إلى الداعي الإلهي مما لا يضر في قصد القرية المعتبر في العبادات كما هو مقرر في الفقه، ومجرد ضم الداعي النفساني إلى الداعي الإلهي لا يجعل الداعي غير الهي، بعد فرض كون كل من احتمال الأمر واحتمال النهي قريباً في نفسه وبغض النظر عن الآخر.

وبعبارة أخرى: إن ضم الداعي النفساني إلى الداعي الإلهي نحو محرك إضافي لإتيان الفعل الذي هو بالأصل قربي بالفرض، ببيان أن ضم الداعي النفساني سوف يقلل من قرينة النهي الاحتمالي وبه يترجح الداعي الإلهي للأمر الاحتمالي، لورود جهة النقص على الداعي المزاحم للداعي الأول.

وثالثاً: أنه يكفي في رجحان الفعل أو محبوبيته، كونه لداعي ترك المخالفة القطعية العملية، وهو كاف في تحقق الغرض الشرعي من الفعل أو الترك، لأن الداعي يعنون الفعل إيجاباً أو اعداماً به وترك المخالفة القطعية قربي، فكذلك ما جعلها داعياً له وهو الفعل.

وبعبارة أخرى: إننا نكتفي بقرينة الفعل في نفس إتيانه بداعي ترك المخالفة القطعية العملية، حيث تكون قرينة، فإذا كانت من العناوين القرينة وقد اتحد معها الفعل، أي بنفس الفعل يتحقق تركها تجري صفة أو حكم أحد المتحدّين إلى الآخر، ومع كون الترك للمخالفة القطعية قريباً كان الفعل المتحد معها قريباً أيضاً.



وإذا شئت القول: بأن الفعل يترجح على الترك باعتباره محققاً لترك المخالفة القطعية العملية.

وبهذا يندفع جميع ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله).

**ولكن يرد** على صاحب الوجه الذي صحح إمكان المخالفة القطعية بعد جعل الفعل قريباً، بأن ضم الداعي في صيرورة الفعل قريباً يتوقف على أن دليل قصد القربى لفظياً ليستفاد من إطلاقه ذلك وأما حيث كان دليل اشتراطها أجمعياً فهو يقتضي كون الفعل بنفسه قريباً خاصة كقدر متيقن لعبادية الفعل.

أو قل أن القدر المتيقن هو عبادية الفعل قبل امتثاله ليقع على صفة القرية، لا أن قريته تتحقق بنفس امتثاله، فإن هذا خارج القدر المتيقن من اشتراط القربى في العبادات.

الثاني منهما: إن الفعل بنفسه وإن لم يكن قريباً لعدم إحراز أنه أرجح من الترك إلا أنه بإمكان المكلف الإتيان به بقصد القرية بعنوان ثانوي وهو الإتيان به بداعي ترك المخالفة القطعية العملية للمولى، وترك المخالفة القطعية العملية من الدواعي القرية.

وناقش فيه الشيخ الفياض (حفظه الله)

أنه إذا لم يكن الفعل في نفسه عبادياً فلا يمكن إثبات عباديته بعنوان ثانوي وذلك لأن إمكان المخالفة القطعية العملية يتوقف على كون الوجوب المحتمل المتعلق بالفعل وجوباً قريباً، فلو كانت عباديته متوقفة على ترك المخالفة القطعية العملية للمولى لزم الدور، ضرورة إن وجوبه المحتمل لو لم يكن قريباً فلا يمكن المخالفة القطعية العملية كما لا يمكن الموافقة القطعية العملية فإذا كان الوجوب المحتمل قريباً أمكن المخالفة القطعية وإن لم تمكن الموافقة القطعية لأنها غير ممكنة على تقدير عبادية الفعل أو على تقدير عدم عباديته، وعليه فلا تكون المخالفة القطعية فيما لو



تركت منشأ لعبادية الفعل، ومعه فلا يمكن إثبات عباديته بعنوان ترك المخالفة القطعية العملية.

**ويمكن دفع هذه المناقشة،** بما ذكرناه فيما تقدم من الجواب الثالث على مناقشة الوجه الأول المتقدم، وأنه لا توقف لعبادية الفعل على ترك المخالفة القطعية العملية، بل عباديته تتحقق بنفس ترك المخالفة القطعية العملية، بلحاظ كونها عبادية فتسري عباديتها الى إتيان الفعل بقصد تركها، فتأمل. ولعل وجه ما ذكرناه في نقد أصل الوجه الأول المتقدم.

والنتيجة انه لا يمكن تصحيح عبادية الفعل لما ذكره المستدل.

هذا كله على فرض تساوي الطرفين، وعدم المزية لأحد الطرفين على الآخر والمزية قد تكون احتمالية وقد تكون محتملية، وعلى هذا فلا مانع من كون ذي المزية عبادياً، فلو فرض أن احتمال الوجوب أقوى من احتمال الحرمة فلا مانع من كونه قريباً على أساس أن متعلقه أرجح من متعلق الحرمة، ومع هذا الرجحان يكفي في إتيان الفعل بقصد القرية.

فإذا كان الوجوب قريباً أمكنت المخالفة القطعية العملية وبهذا المقدار يكون العلم الاجمالي منجزاً دون تنجيز الموافقة القطعية لعدم إمكانها في المقام. وهذا بخلافه في الصورة السابقة من دوران الأمر بين المحذورين بدون مزية لأحدهما على الآخر، فلم يكن العلم الاجمالي منجزاً لاستحالة المخالفة القطعية العملية.

وعلى فرض منجزية العلم لحرمة المخالفة القطعية العملية في حال وجود مزية لأحد الطرفين، فلو اضطر المكلف في المقام الى بعض الإطراف غير المعين فإن العلم الاجمالي يظل باقياً على حاله من منجزية حرمة المخالفة القطعية العملية دون الموافقة القطعية العملية لعدم تمكن المكلف منها.



فهل هذا الترخيص في المقام حال الاضطرار إلى غير المعين، هو تخيري أو تعييني، فعلى الأول فالمكلف مخير بين اقتحام أي من الطرفين من الأهم، والمهم، أو هو تعييني يتعين عليه اقتحام الطرف المهم فقط، إذن يدور الأمر بين التعيين والتخير.

الظاهر هو التعيين، لأن العلم الاجمالي حيث يكون منجزاً لحرمة المخالفة القطعية العملية، ومعنى تنجيزه لها هو أن كل طرف فإن احتمال التكليف يكون منجزاً فيه ما لم يكن هناك مانع منه.

والقدر المتيقن من المانع هو الاضطرار الى الترخيص في الطرف المهم، وأما الترخيص في الطرف الأهم بديلاً عن المهم، فهو مشكوك وغير متيقن ولا يكون مضطراً إليه.

فثبوت الترخيص بمقدار الاضطرار، وحيث يكون احتمال التكليف في أي طرف منجزاً لذلك الطرف، لا يرفع اليد عنه إلا بمقدار الاضطرار الذي قدره متيقن هو الترخيص في الطرف المهم.

إذن الترخيص في الطرف المهم متيقن إما تعييناً أو تخيراً وأما ثبوته للطرف الأهم فهو مشكوك فيه، ولهذا لا يكون مانعاً عن منجزية الاحتمال، وسيأتي مزيد إيضاح في مباحث العلم الاجمالي.

هذا في دوران الأمر بين محذورين في حادثة واحدة.





## تعدد الواقعة المطلوبة إجمالاً

الكلام في دوران الأمر بين المحذورين في حوادث متعددة.  
لو فرض العلم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمة يوم الخميس والجمعة معاً كما لو  
نذر المسافر في يوم الخميس ويوم الجمعة وتردد متعلقه بين السفر وعدمه أي بين  
فعل السفر وحرمة.

وهنا يوجد علم إجمالي في كل يوم بالتكليف وهذا لا يمكن مخالفته القطعية،  
كما لا تمكن موافقته القطعية، فلا يقبل التنجيز لا بلحاظ كل واقعة بنفسها ولا  
بلحاظ كلتا الواقعتين معاً، إلا أنه يوجد هنا علمان إجماليان تدريجيان بالتكليف.  
الأول: العلم بأنه إما يجب عليه السفر يوم الخميس وإما أن يحرم عليه السفر  
يوم الجمعة.

الثاني: هو عكس الأول، العلم بأنه إما يحرم عليه السفر يوم الخميس وإما  
يجب عليه السفر يوم الجمعة.

وهذان العلمان يمكن مخالفتها وموافقتها القطعيتين، فالعلم الأول - مثلاً -  
موافقته القطعية بأن يسافر يوم الخميس ويترك يوم الجمعة، ومخالفته القطعية تتم  
بتركه السفر يوم الخميس والقيام به يوم الجمعة، وبعكسه العلم الإجمالي الثاني.

ولكن موافقة العلم الإجمالي الأول تستلزم المخالفة القطعية للعلم الإجمالي  
الثاني، وموافقة الثاني القطعية تستلزم مخالفة الأول القطعية، وحينئذٍ فلا يمكن  
الموافقة القطعية لكلا العلمين، إلا إن الموافقة الاحتمالية بتركها في اليومين أو فعلها



في اليومين ممكنة، فهل تجب هذه الموافقة الاحتمالية بعد الفراغ عن منجزية العلم الاجمالي في التدريجيات أو لا تجب؟

ذهب المحقق الاصفهاني (قده) الى عدم وجوبها، وذلك لأن العلم الاجمالي في التدريجيات منتزع من العلم الاجمالي الدفعي بالتكليف والعلمان الإجماليان المنتزع منهما دائران بين المحذوران، والعلم المنتزع منهما ليس علماً بتكليف جديد وراء التكليفين اللذين رخص فيهما، فلا يكون منجزاً لوجوب الموافقة الاحتمالية.

**ويرد عليه:** أولاً: ما ذكره صاحب بحوث في علم الأصول (قده) بأنه يمكن عرضية العلم الاجمالي التدريجي في المقام، كما إذا علمنا ابتداءً بأنه إما تعلق الفعل في كل من اليومين أو الترك في كل منهما، فالترك في كل واحد من اليومين مع الفعل في اليوم الآخر طرفان للعلم الاجمالي في عرض طرفية الفعل والترك في اليوم الواحد، وهذا يعني أن التكليف قد تعلق به في عرض واحد علمان إجمالان لا يمكن أن ينجز والآخر يكون منجزاً لحزمة المخالفة القطعية؛ وحيث خص المحقق الاصفهاني (قده) الإشكال فيما لو كان تعدد الواقعة طويلاً دون ما إذا كان عرضياً، حيث يقول بعدم تنجيز العلم الاجمالي في الأول دون الثاني، فإذن هذا الإشكال لا يرد.

وثانياً: لو سلم إن العلم الإجمالي التدريجي في طول العلم الاجمالي الدفعي، إلا إن مجرد الطولية لا تمنع عن منجزيته إذ العلم كيفما حصل ينجز التكليف، بل حتى لو حصل عن علم إجمالي غير منجز، فإنه - إذا أمكنت موافقته - يكون منجزاً.

فالنتيجة إن العلم الاجمالي التدريجي منجز للتكليف، فيجب السفر في يوم الخميس وتركه يوم الجمعة، ولكن حيث يوجد علم إجمالي تدريجي آخر، بجرمة السفر يوم الخميس أو وجوبه يوم الجمعة وموافقته القطعية مستلزمة للمخالفة





القطعية للعلم الأول، يقع التزام في الأحكام العقلية في اقتضاء كل من العلمين لمنجزية الموافقة القطعية العملية.

وهنا يقال: انه لو كان احد التكليفين أهم من الآخر فهل يترجح على التكليف المهم أو لا يترجح؟

وهل تجب الموافقة الاحتمالية، بأن يفعل في اليومين أو يترك فيهما، أو يمكن الموافقة القطعية لأحد العلمين الذي يستلزم مخالفة قطعية للآخر؟

إما أهمية احد التكليفين، كما لو نذر بشرب عصير الرمان مثلاً وأمره أبوه بترك شرب عصير العنب، وقد اختلط العصيران، فهنا يكون متعلق النذر أهم من أمر الأب لما ورد (بأن شرط الله قبل شرطكم) وطاعته مقدمة على طاعة الأب، وهنا يحكم العقل بوجوب الموافقة القطعية للأهم بشرب العصيرين معاً وإن أدى ذلك الى الوقوع في مخالفة أمر الأب.

وقد حاول المحقق النائيني (قده) بيان الوجه في ترجيح التكليف الأهم على المهم بما حاصله.

إن التكليف بالأهم كما يقتضي إتيانه وتقديمه على المهم في مقام الامتثال، كذلك يقتضي إحراز موافقته القطعية له.. وإحرازها يكون بإحراز فعله. إن الحكم المتعلق للعلم الاجمالي بل كل حكم علم به المكلف فهو يقتضي أمران:

الأمر الأول: لزوم امتثاله والإتيان به خارجاً أداء لحق المولوية وعملاً بوظيفة العبودية.

الأمر الثاني: إحراز امتثاله بالإتيان بمتعلقه، على أساس قاعدة الاشتغال وإن الشغل اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، وهو لا يحصل إلا بإحراز الإتيان خارجاً.



وعلى هذا فالوجوب في إتيان الفعل في أحد اليومين، لو فرض كون الوجوب أهم من الحرمة أو هو محتمل الأهمية، فحينئذٍ يجب تقديمه على الحرمة بمعنى تقديم الموافقة القطعية العملية على المخالفة كذلك، وعدم الاكتفاء بالموافقة والمخالفة الاحتماليتين.

وعلى هذا فوجوب الواجب في أحد اليومين كما يقتضي امتثاله يقتضي إحراز امتثاله للأمن من العقوبة، والشيء نفسه من جهة الحرمة. والتزام الحاصل إنما هو بين الوجوب والحرمة في الأمر الثاني لا الأمر الأول إذ لا تزام بين الواجب والحرام، لأن المكلف في الواقع غير عاجز على الإتيان بالواجب وترك الحرام، بل التزام بينهما في الأمر الثاني وهو الإحراز لأن المكلف عاجز عن إحرازهما معاً، فإن الإتيان بالفعل في الحادثة الأولى والترك في الثانية احتمل امتثال كل منهما في الواقع وأما الإحراز فلا، إذ من المحتمل أن يكون الفعل في الحادثة الأولى محرماً وفي الثانية واجباً، وإما إذا أتى بالفعل في كلتا الحادثتين أو بالترك فيهما فقد علم بالمخالفة، ولهذا لا يتمكن من إحراز امتثال كلا الحكيم، فيقع التزام بينهما في الأمر الثاني لا في الأمر الأول، لأن إحراز امتثال الواجب مزاحم بإحراز امتثال الحرام، فالمكلف عاجز عن إحراز امتثالهما معاً.

والحاصل إن المكلف غير قادر على الموافقة القطعية بالنسبة للواجب والحرام معاً، لأن الموافقة القطعية للوجوب هي الإتيان بالفعل من كلتا الحادثتين الطوليتين، والموافقة القطعية للحرمة هي تركهما معاً، والجمع بينهما غير ممكن، لأن الموافقة القطعية للأولى مستلزمة للقطع بالحرمة وكذا العكس فتقع المزاخمة بين الفرض الأول والفرض الثاني، وعليه لابد من الرجوع إلى مرجحات باب التزام وهي تقتضي تقديم الأهم أو محتمل الأهمية وهو الوجوب للموافقة القطعية للواجب



في الواقعتين دون الحرام، بلا فرق من كون التزام في مرحلة الامتثال أو مرحلة الإحراز، فالتزام ما بين التكليفين المعلومين بالإجمال من مرحلة الإحراز. وقد أورد عليه المحقق الخوئي (قده)<sup>١</sup>.

إن العقل لا يحكم إلا بوجود امتثال التكليف، فلا حكم له بوجود إحراز الموافقة للأهم، وفي المقام حيث لا يوجد تعارض، إذ التعارض فرع وجود تكليفين، كما لا يوجد التزام أيضاً، لأنه فرع عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما. والتزام هنا في تحصيل اليقين، فلا يمكن تطبيق علاج التزام الامتثالي، لأن كلا التكليفين فعلي، والعقل يحكم بجرمة مخالفة التكليف الفعلي. (توضيحه): هو عدم ترجيح الموافقة القطعية للأهم أو محتمل الأهمية على المخالفة القطعية للمهم.

بتقريب: إن المزامحة في مرحلة الامتثال ناشئة من عدم قدرة المكلف على الجمع بين إتيان متعلقيهما خارجاً، فإن كان أحدهما أهم أو محتمل الأهمية كما هو الفرض، كان الساقط إطلاق المهم يقيناً وتقبيده بعدم الاشتغال بالأهم، بناءً على القول بالترتب، فإطلاق الأهم باق وإطلاق المهم مقيد، وإن لم يكن إطلاق لكل منهما، فإن أحرز الملاك، وكان ملاك أحدهما أهم تعيين الأخذ به، وإلا فوظيفته التخيير.

وهذا لا ينطبق على المقام، إذ لا التزام بين متعلقي التكليف واقعاً لأن المكلف قادر على امتثال كلا التكليفين معاً في الواقع، ولكنه غير ممكن من إحراز امتثالهما لأنه خارج عن قدرته وعلى هذا فالحكم بأن باقياً على إطلاقهما في صورة التساوي وفي صورة أهمية أحدهما إذ لا موجب للتقيد بعدم الاشتغال بالآخر، إذ الموجب هو عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما بأن تكون له قدرة واحدة فإن

<sup>١</sup> ( مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٢٢ )



صرفها على احدهما عجز عن الآخر، والمقام انه قادر على الفرض على امتثال كليهما معاً.

والخلاصة: إن المكلف في الصورة المذكورة قد علم إجمالاً بوجوب الفعل في احد اليومين وحرمة في الآخر فلا يدخل المقام في باب التعارض لعدم التنافي في مرحلة الجعل ولا في باب التزام تمكن المكلف على امتثالهما معاً في الواقع، ولكن من جهة اشتباه احدهما بالآخر في الخارج لا يتمكن من إحرازه، وفي مثل ذلك لا ترجيح لمرجحات باب التزام وتقديمه إحراز امتثال الأهم أو محتمل الأهمية على إحراز امتثال الآخر إنما هو فيما إذا لم يكن إحراز امتثاله والقطع بموافقه مساوياً للقطع بمخالفة التكليف الآخر، فإذا فرض إن الوجوب أهم من الحرمة أو محتمل الأهمية فإحراز امتثاله يستلزم القطع بمخالفة الحرام وبالعكس، فلذلك لا يمكن الترجيح<sup>١</sup>.

**ويقال في دفعه:** نعم لا يوجد التزام بين التكاليفين المحتملين في المقام، إلا إننا نمنع حكم العقل بجرمة المخالفة القطعية العملية للمهم، لأن للعصيان مراتب متفاوتة، ويتفاوت فيها حكم العقل بالقبح، ففي مقام مرتبة قبح عصيان الأهم أشد من مرتبة قبح عصيان المهم فتكون مخالفة وعصيان المهم لامتثال الأهم، عصيان من اجل المولى فكيف يحكم العقل بقبحه.

فحكم العقل بقبح المعصية معلق على عدم وجود غرض أهم للمولى فإذا ما وجد ارتفع حكم العقل بالقبح.

والنتيجة: أن حكم العقل بالقبح للمعصية معلق على غرض للمولى أهم، ومع وجود الغرض الأهم يرتفع حكم العقل بقبح المعصية للمهم.

(١) المباحث ج ٩ ص ٥٣٤. نقلاً عن المصباح ج ٢ ص ٣٤٠.

## الجزء العاشر.....(١٠١)

وهذا الجواب يتوقف على إحراز الصغرى وهو وجود الملاك الأهم في التكليف الآخر.





## وجوب الموافقة الاحتمالية

الموافقة الاحتمالية بأن يفعل في اليومين أو أن يترك فيها وهذه الموافقة الاحتمالية هل يجب تقديمها على الموافقة القطعية العملية المستلزمة للمخالفة القطعية للعلم الآخر؟

استدل على وجوب المخالفة الاحتمالية، وإنها تقدم على وجوب الموافقة القطعية المستلزمة للمخالفة القطعية :-

التقريب الأول: إن وجوب الموافقة القطعية العملية لأحد العلمين يترام وجوب الموافقة القطعية للآخر، ومع المزاممة يسقط وجوب الموافقة لكل من العلمين، لأن وجوب الموافقة لكل منهما محال، وكذا وجوب الموافقة القطعية لأحدهما المعين لأنه ترجيح بلا مرجح.

وأما المخالفة القطعية العملية، فإنه يمكن امتثالها في العلمين معاً بأن يفعل في اليومين أو أن يترك فيها، فلا يعلم بارتكاب المخالفة القطعية.

**وجوابه واضح:** من جهة أن وجوب الموافقة القطعية لأحد العلمين كما يترام وجوبها للآخر كذلك يترام حرمة المخالفة القطعية لنفس العلم، فالمخالفة القطعية العملية لكل واحد من العلمين تدخل في نطاق المزاممة.

ويمكن أن يكون مراد المستدل، وعدم إدخاله المخالفة القطعية للعلم الذي تترام موافقته القطعية، الموافقة القطعية للآخر، من جهة أن وجوب الموافقة للأول يستلزم حرمة المخالفة القطعية للثاني، وهي تترام المخالفة القطعية للعلم الآخر فيسقطان للتزام، فإذا سقطا كانت الموافقة الاحتمالية متعينة، باعتبار أن التنجيز للاحتمال بعد سقوط منجزية العلم.



أو يقال أن بعد تساقط وجوب الموافقة القطعية لكلا العلمين، يدور الأمر بين المخالفة والموافقة الاحتماليتين، وبين المخالفة القطعية العملية المستلزمة لوجوب الموافقة التي سقطت بالتزام، وحيث أن حرمة المخالفة اشد قبلاً من المخالفة الاحتمالية في نظر العقل، فهو يرجح المخالفة الاحتمالية على المخالفة القطعية. أو يقال: انه بعد سقوط الموافقة القطعية لكلا العلمين للالتزام، لا اثر للمخالفة القطعية العملية المستلزمة للموافقة القطعية، فتأمل.

**التشريب الثاني:** أن كل واحد من حرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعيتين حكم عقلي، إلا انه في ظرف الحرمة حكم تنجيزي، وحيث أن قبح المعصية حكم عقلي فلا يمكن رفع اليد عنه، إذ الترخيص بالعصيان قبيح حتى من قبل الشارع. أما وجوب الموافقة القطعية، فهو حكم تعليلي متوقف على عدم المانع، ولهذا يمكن الترخيص في بعض أطرافه، ولا يمكن الترخيص في جميعها لأنه يعارض حكم العقل بمنجزية المخالفة القطعية، ومع وقوع التعارض بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، فإن العقل حيث يحكم بمنجزية حرمة المخالفة القطعية، يرفع موضوع حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية لأنه حكم تعليلي متوقف على عدم المانع، فيكون ذلك الحكم مانعاً عن اقتضاء العلم الاجمالي لمنجزية وجوب الموافقة القطعية.

**وجوابه** مع صحة الكبرى وإن الحكم التنجيزي يرفع موضوع الحكم التعليلي في موارد التزام، والمعلق عليه هنا هو عدم الترخيص الشرعي، وفي مقامنا - مقام التزام - لا يوجد ترخيص شرعي في الطرفين فتكون الموافقة القطعية حكم تنجيزي كالمخالفة القطعية العملية بعد تعارض الأصول المرخصة وتساقطها.

**هذا** وتوجد بيانات لإثبات أن العقل يحكم بتعيين الموافقة والمخالفة الاحتمالية على وجوب الموافقة القطعية المستلزمة لارتكاب المخالفة القطعية للعلم الاجمالي.





البيان الأول: وهو يبتني على مقدمة (حاصلها): انه لا يوجد حكرمان للعقل احدهما حكم بوجوب الموافقة الاحتمالية والآخر حكم بجرمة المخالفة القطعية، إذ حقيقة الحكم ليس إلا حكم عقلي واحد وهو حرمة المخالفة القطعية أما وجوب الموافقة الاحتمالية فهي من اجل حرمة المخالفة القطعية.

وهنا حال المكلف يدور بين المخالفة والموافقة الاحتماليتين وبين الموافقة القطعية المستلزمة للمخالفة القطعية للعلم الاجمالي الآخر.

وحيث أن حرمة المخالفة اشد بنظر العقل من المخالفة الاحتمالية فإذا دار الأمر بينهما ربح العقل المخالفة الاحتمالية على المخالفة القطعية. ولكن هذا البيان غير تام.

إذ يوجد في المقام احتمالان للمخالفة، احدهما في اليوم الأول والآخر في اليوم الثاني، في قبال التكليفين الطولين يومي الخميس والجمعة واحدهما في الفعل والآخر في الترك في مثال التكليفين العرضيين إذ يحتمل أن يفعل الحرام، ويترك الواجب في كليهما، فليس بإزاء المخالفة القطعية احتمال واحد لكي يقال بأن العقل يرجحها على المخالفة القطعية إنما يوجد احتمالان، فيتساويان في حكم العقل مع المخالفة القطعية.

**وفيه:** انه يمكن أن يقال بأن العقل يرجح حرمة المخالفة القطعية على احتمال المخالفتين، لأنه الى جانب احتمال المخالفة يوجد احتمال الموافقة في كلا التكليفين إذ لعله يوافق كلا التكليفين، أما حرمة المخالفة القطعية، فلا يوجد الى جانبها احتمال موافقة فلا يتساويان في حكم العقل<sup>١</sup>.

ولكنه ليس بشيء، لأن حرمة المخالفة القطعية لأحد العلمين في مقابلها وجوب الموافقة للعلم الآخر، فيرجع التساوي بينهما في حكم العقل.

<sup>١</sup> ( هامش - المحصول في علم الأصول ج ٤ ص ٣٤٨. نوري الساعدي



البيان الثاني: إن المولى في موارد دوران الأمر بين المحذورين أمامه أربعة احتمالات بالنسبة للمكلف.

الأول: أن يهتم بكلا التكليفين ولا يرضى بترك أحدهما، وهذا الاحتمال ساقط لعدم قدرة المكلف على حفظ كلا التكليفين.

الثاني: أن يهتم بأحد التكليفين دون الآخر، بحيث يوجب موافقته القطعية، ويرضى بمخالفة الآخر القطعية.

وهذا الاحتمال كسابقه لاستحالة أن يرضى المولى بمخالفة تكليفه مخالفة قطعية، إذ الترخيص في المخالفة القطعية قبيح حتى من قبل نفس المولى.

وإذا قيل بأن المخالفة القطعية مقدمة للموافقة القطعية، فإنه لا يجوز تقديم الموافقة على المخالفة القطعيتين، إذ لا ترجيح لها على المخالفة القطعية العملية، بل المتعين هو تقديم المخالفة القطعية على الموافقة، عقلاً وشرعاً، لأن المكلف إذا ترك المخالفة العملية، فلن يكون قاطعاً بترك الواجب فيه، وإنما هو احتمال تركه بينما إذا ترك الموافقة القطعية العملية فقد حصل له القطع بارتكاب الحرام والمخالفة القطعية العملية وهذا هو السر في تقديم المخالفة القطعية على الموافقة القطعية، فالعلم الاجمالي بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية حيث أن المكلف متمكن منها فيكون منجزاً لها ولذا ذهب المشهور إلى جعل العلم الاجمالي علة تامة لتنجز المخالفة القطعية.

بينما ذهب السيد الشهيد الصدر (قده) الذي يرى إمكان الترخيص الظاهري في جميع أطراف العلم الاجمالي ولو بنحو يؤدي إلى الوقوع في المخالفة القطعية، إذ لا مانع من ذلك عقلاً.

ولكنه يرى وجود محذور عقلائي في جريان الأصل في تمام الأطراف، لأن العقلاء يرون أن المولى يهتم بتكاليفه في موارد العلم الاجمالي بالدلالة الالتزامية



لفعلية التكليف في أطراف ذلك العلم، فلا يرضى بالمخالفة القطعية، فلا يمكن الترخيص في المخالفة القطعية لوجود المخدور العقلائي المذكور.

والنتيجة بطلان هذا الاحتمال.

الثالث: أن يخيّر المولى المكلف بين الموافقة القطعية المستلزمة للمخالفة القطعية، وبين الموافقة الاحتمالية، والترخيص بالمخالفة القطعية ممتنع حتى من المولى نفسه، فيمتنع التخيير.

الرابع: وهو أن يرضى بالمخالفة الاحتمالية لتكليفه، بأن يفعل في اليومين أو أن يترك فيهما، ومع إحراز رضا المولى بالمخالفة الاحتمالية يرتفع حكم العقل بقبحها. وهذا نظير ارتفاع حكم العقل بقبح المخالفة الاحتمالية في أحد أطراف العلم الاجمالي الذي يرخص المولى بالإقدام عليه، غاية الفرق أن الترخيص المذكور يثبت بدليل شرعي، وفي مقامنا يثبت بدليل عقلي نظير حكم العقل بحجية الظن في دليل الانسداد الكاشف عن وجود دليل شرعي بحجية الظن.

وهذا الاحتمال هو المتعين، هذا كله في فرض تساوي التكليفين في الأهمية، وحيث لا تزامم في حال امتثال أحدهما للآخر، فالكلام هو الكلام السابق.

هذا هو تمام كلامنا في دوران الأمر بين المخدورين.



## فصل

قوله (قده): ((لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم فتارة لتردده بين المتباينين، وأخرى بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين:

لا يخفى أن التكليف المعلوم بينهما مطلقاً - ولو كانا فعل أمر وترك آخر - إن كان فعلياً من جميع الجهات؛ بأن يكون واحداً لما هو العلة التامة للبعث أو الزجر الفعلي، مع ما هو عليه من الإجمال والتردد والاحتمال، فلا محيص عن تنجزه بصحة العقوبة على مخالفته، وحينئذٍ - لا محالة - يكون ما دل بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أو الإباحة مما يعم أطراف العلم مخصصاً عقلاً، لأجل مناقضتها معه.

وإن لم يكن فعلياً كذلك، ولو كان بحيث لو علم تفصيلاً لوجب امتثاله وصح العقاب على مخالفته، لم يكن هناك مانع عقلاً ولا شرعاً على شمول أدلة البراءة الشرعية للأطراف.

ومن هنا أنقذ: أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي، إلا أنه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي، فإذا كان الحكم الواقعي فعلياً من

سائر الجهات - لا محالة - يصير فعلياً معه من جميع الجهات، وله مجال مع الإجمالي، فيمكن أن لا يصير فعلياً معه؛ لإمكان جعل الحكم الظاهري في أطرافه، وإن كان فعلياً من غير هذه الجهة، فأفهم.

ثم أن الظاهر أنه لو فرض أن المعلوم بالإجمال كان فعلياً من جميع الجهات، لوجب عقلاً موافقته مطلقاً؛ ولو كانت أطرافه غير محصورة وإنما التفاوت بين المحصورة وغيرها، هو أن عدم الحصر ربما يلزم ما يمنع عن فعلية المعلوم، مع كونه فعلياً - لولاه - من سائر الجهات.

وبالجملة: لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة وغيرها، في التنجّز وعدمه، فيما كان المعلوم إجمالاً فعلياً، ببعث المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك، مع ما هو عليه من كثرة أطرافه.

والحاصل: أن اختلاف الأطراف في الحصر وعدمه، لا يوجب تفاوتاً في ناحية العلم، ولو أوجب تفاوتاً فإنما هو في ناحية المعلوم في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر، وعدمها مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الإجمالي باختلاف الأطراف - قلة وكثرة - في التنجيز وعدمه؛ ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها كذلك، وقد عرفت آنفاً: أنه لا تفاوت بين التفصيلي والإجمالي في ذلك؛ ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم أيضاً، فتأمل تعرف)).



### أصالة الاشتغال

لو شك المكلف في المكلف به مع علمه بالتكليف سواء أكان وجوبياً أو تحريمياً، ومنشأ الشك في المكلف به تارة لتردده بين المتباينين كما لو شك بأن متعلق الوجوب للصلاة في يوم الجمعة هو صلاة الجمعة أو الظهر، وأخرى منشأ التردد بين الأقل والأكثر الارتباطيين، كما لو شك بأن الصلاة الواجبة عليه متعلقه بعشرة أجزاء منها بما فيها السورة مثلاً أو بالتسعة أجزاء ما عدا السورة، فإنه في جميع ذلك يكون التكليف معلوماً والمكلف به - متعلقه - مردداً .

ولم يذكر المصنف صورة أخرى للتردد وهي دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين كما لو دار الأمر بين أن تكون الصلاة المتعين قضاؤها هي الخمس صلوات أو هي ثلاثة منها، والسبب في عدم ذكره لوضوح الحكم في هذه الصورة وإن العلم الإجمالي فيها ينحل إلى علم تفصيلي بالأقل وشك بدوي بالأكثر فتجري البراءة عن الأكثر.

ومن ذلك يقع البحث في مقامين فقط هما:

**المقام الأول:** في دوران الأمر بين المتباينين.

**المقام الثاني:** في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

إما الكلام في المقام الأول:

أن التكليف الذي يعلم المكلف ثبوته إجمالاً بين أمرين متباينين كصلاة الجمعة والصلاة الظهر من ظهر يوم الجمعة، أو يعلم إجمالاً أنه إما هذا المعين واجب أو ذاك المعين حرام أو بالعكس، فيكون هذا العلم الإجمالي كالعلم الإجمالي بوجوب أحد أمرين كالمثال المتقدم أو بحرمة أحد الأمرين، فكما أن العلم الإجمالي بين المتباينين يوجب الاحتياط بالإتيان بكلا الفعلين أو يحتاط بتركهما



معاً فكذلك في العلم الاجمالي المذكور الدائر بين وجوب أمر معين أو حرمة آخر معين حيث يحتاط بأن يأتي بأحدهما المعين المحتمل وجوبه ويترك الآخر المعين المحتمل حرمة (٦).

والكلام في العلم الاجمالي بين المتباينين، فإن التكليف المعلوم بالإجمال (إن كان فعلياً) من جميع الجهات بنحو لا تتوقف فعليته على العلم التفصيلي - فإن العلم التفصيلي قد تكون له مدخلية في فعلية التكليف وقد لا تكون له مدخلية في ذلك - بتشخيص الواجب، بأن كان واحداً لما هو العلة التامة للبعث والزجر وهما الإرادة والكراهة المنقذتان في النفس النبوية أو الوليوية على طبق الوجوب والحرمة على ما ذكره المصنف في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

فالتكليف والحال هذه منجز يصح العقاب على مخالفته وحينئذٍ لا مجال لجريان أدلة البراءة الشرعية في أطرافه لأنها مخصصة عقلاً لوضوح منافاتها مع البعث والزجر أي مع الإرادة والكراهة المحققتان على طبق التكليف المعلوم بالإجمال.

ففي المثال المتقدم للصلايتين يمتنع الترخيص في ترك صلاة الجمعة وترك صلاة الظهر ولا مجال للبراءة مع أي منهما لما ذكر آنفاً من المناقضة ((وإن لم يكن التكليف فعلياً)) من جميع الجهات وإن كان فعلياً من سائر الجهات كالقدرة والعقل والبلوغ ونحوها على نحو لو تعلق به العلم التفصيلي لتنجز وحصل به البعث والزجر والإرادة والكراهة على طبقه لم يكن التكليف بمنجز وجرت أدلة البراءة الشرعية في أطراف العلم الإجمالي جميعاً فضلاً عن جريانها في بعض الأطراف، ولم يجب الاحتياط في شيء من أطراف العلم الإجمالي لا كلاً ولا بعضاً، لعدم المانع عن شمول أدلتها للأطراف لا عقلاً ولا شرعاً، فلا يلزم الإتيان بكلا



الصلاتين بعد عدم المانع العقلي وهو كون التكليف ليس بفعلي، وعدم المانع الشرعي عن شمول أدلة البراءة لإطراف العلم الإجمالي (٧).

ومما تقدم يتبين انه لا فرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي أصلاً وإنما الفرق هو في طرف المعلوم أي الحكم الذي تعلق به العلم مطلقاً فإن المعلوم قد يكون فعلياً من جميع الجهات وقد لا يكون كذلك (٨)، فإنه على الأول يكون التكليف منجزاً سواء تعلق به العلم الإجمالي أو التفصيلي وعلى الثاني فلا يكون كذلك.

نعم هناك فرق بين العلمين الإجمالي والتفصيلي من ناحية أخرى وهي أن العلم التفصيلي لا يمكن جعل الحكم الظاهري في مورده بخلاف العلم الإجمالي، ووجه الفرق بينهما هو أن موضوع الحكم الظاهري - هو الشك - أي الشك في الحكم الواقعي وهو ليس بموجود في العلم التفصيلي، ولكنه موجود في العلم الإجمالي حيث أن كل طرف بخصوصه يشك في ثبوت الحكم الواقعي فيه، وبهذا يتضح أن العلم التفصيلي لا يمكن أن تكون فعلية الحكم في مورده متوقفة على جعل حكم ظاهري على خلافه لأن المفروض عدم إمكان جعل حكم ظاهري في مورده، فمتى كان الحكم فعلياً من جهة القدرة والعقل والبلوغ ونحوها فإذا تعلق به العلم التفصيلي صار فعلياً من دون توقف على عدم جعل حكم ظاهري على خلافه وأما العلم الإجمالي فيمكن أن تكون فعليته متوقفة على عدم جعل حكم ظاهري في مورده، فمتى ما كان الحكم فعلياً من سائر الجهات فلا يلزم من تعلق العلم الإجمالي به أن يكون تام الفعلية لإمكان أن يكون هناك حكم ظاهري على خلافه.

ثم أمر المصنف بالفهم (٩) وسيأتي شرحه.





ثم انه لو فرض كون المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات بأن كان واحداً لما هو العلة التامة للبعث والزجر أي الإرادة والكراهة على ما تقدم بيانها، ومع كون التكليف فعلياً من جميع الجهات وجب الاحتياط عقلاً في أطرافه مهما بلغت كثرة الأطراف، أي أن التكليف منجز لإيجاب الاحتياط ولو كانت الشبهة غير محصورة وإن لم يكن التكليف فعلياً فلا يجب الاحتياط وإن كانت أطرافه قليلة والشبه محصورة، إذ لا عبرة بالحصص لإطراف العلم الإجمالي وعدم حصرها في وجوب الاحتياط وعدمه بل العبرة هي بفعالية التكليف المعلوم بالإجمال من جميع الجهات وعدم فعليته كذلك.

وهذا لا يفرق بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة حيث يقال بثبوت التنجيز في الأولى دون الثانية بل الميزان في التنجيز وعدمه هو ما ذكرناه من فعالية التكليف من جميع الجهات وعدمها.

نعم، ربما تلازم كثرة الأطراف وعدم حصرها ما يوجب سقوط التكليف المعلوم بالإجمال عن الفعلية كما لو فرض أن كثرة الأطراف بلغت حداً اوجب خروج بعضها عن محل ابتلاء المكلف مثلاً، ففي مثل ذلك لا يكون التكليف فعلياً، وهذا التفاوت ليس من جهة العلم الاجمالي بل من جهة المعلوم بالإجمال، وسيأتي مزيد إيضاح في التنبيه الثالث.

والحاصل أن العقل لا يكاد يرى فرقاً بين الشبهة المحصورة وغيرها في التنجيز وعدمه فيما كان المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات يبعث المولى نحوه فعلاً أو زجراً عنه مع ما هو عليه من كثرة الأطراف، فإن اختلافها لا يوجب تفاوتاً من ناحية العلم، ولو كان من ثمة تفاوت فهو من ناحية المعلوم بالإجمال في فعالية البعث أو الزجر في حال الشبهة المحصورة، وعدم فعليته مع عدم الحصر.



وقد عرفت آنفاً أنه لا تفاوت بين العلم التفصيلي والإجمالي ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم بالإجمال، فتأمل تعرف (١٠).

(٦) أن هنا ثلاث حالات..

الأولى: أن يعلم إجمالاً بأن أحد الفعلين واجب والآخر حرام ولكنه لا يعلم أن هذا واجب أو ذاك حرام أو بالعكس، وهذا شبيه بدوران الأمر بين المحذورين فإن كل من الفعلين من مصاديقه ويدور أمره بين الوجوب والحرمة. ويعامل معاملة دوران الأمر المتقدم ذكرها في البحث السابق.

نعم هناك فرق من ناحية أن المخالفة القطعية في المسألة السابقة وهي دوران الأمر بين المحذورين لم تمكن إلا تدريجاً وفي واقعتين كما تقدم فيما إذا أتى بالفعل مرة وتركه أخرى، وفي المقام تمكن المخالفة القطعية دفعة واحدة بأن يأتي بها جميعاً أو يتركها كذلك فتحصل المخالفة القطعية كما تحصل الموافقة القطعية.

وفي هذه الحالة حكم الشيخ الأنصاري (قده) بوجوب الإتيان بأحدها وترك الآخر تخييراً في قبالة الإتيان بهما جميعاً أو تركهما لئلا يلزم المخالفة القطعية. وقد علله بأن الإتيان بأحدهما وترك الآخر تخييراً فيه موافقة احتمالية في كلا التكليفيين وهي أولى من الموافقة القطعية في أحدهما مع المخالفة القطعية في الآخر. ومنشأ ذلك إن الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسن بارتكاب الضرر المقطوع.



وأورد عليه في العناية: أن الاحتياط بالموافقة القطعية في أحدهما مع المخالفة القطعية في الآخر ليس من دفع الضرر المحتمل بارتكاب الضرر المقطوع بل من دفع الضرر المقطوع بارتكاب الضرر المقطوع إذ لا وجه لتسمية الموافقة القطعية بدفع الضرر المحتمل وتسمية المخالفة القطعية بارتكاب الضرر المقطوع وأجاب عنه: أنه لا وجه للالتزام بالموافقة الاحتمالية في كلا التكاليفين بإتيان أحدهما وترك الآخر مخيراً في ذلك بل المكلف كما أنه مخير عقلاً بذلك كذلك هو مخير بين الإتيان بهما جميعاً وتركهما كذلك وإن كانت تلزم المخالفة القطعية بالإتيان بهما جميعاً أو تركهما كذلك وإن كانت ولكن الموافقة القطعية تلزم بسبب ذلك أيضاً تلزم وقد أشير آنفاً أنه لم يعلم أن مصلحة الموافقة القطعية هي أقل من مفسدة المخالفة القطعية<sup>(١)</sup>.

والظاهر أن صاحب العناية قد وقع في الخلط إذ مقصود الشيخ الأنصاري (قده) من الضرر المحتمل هو في ترك الموافقة الاحتمالية، ومن الضرر المقطوع هو المخالفة القطعية، إذا ما جاء بالموافقة القطعية، لأن الموافقة القطعية لأحدهما مستلزمة للمخالفة القطعية في الآخر. وعليه فتقديم الموافقة القطعية المستلزمة للمخالفة القطعية على المخالفة الاحتمالية غير حسن.

فالشيخ بصدده المقارنة بين الموافقة الاحتمالية، والموافقة القطعية المستلزمة للمخالفة القطعية، وليس بصدده تسمية الموافقة القطعية بدفع الضرر المحتمل وتسمية المخالفة القطعية بارتكاب الضرر المقطوع.



ولكن: احتمال الموافقة يقابله احتمال المخالفة فرجع الأمر الى أن كل خيار من الموافقة الاحتمالية والموافقة القطعية له مقابل من ضده وهو المخالفتين الاحتمالية والقطعية، فلا أولوية لأحدهما على الآخر.

الثانية: ما أشار إليها المصنف بقوله - ولو كان فعل أمر وترك آخر... الخ.

أي يعلم إجمالاً أما هذا المعين واجب أو ذاك المعين حرام أو بالعكس فيكون العلم الإجمالي هنا كالعلم الإجمالي بحرمة احد الفعلين أو بوجوبه حيث يحتاط بترك الأمرين في الشبهة التحريمية أو يحتاط بإتيانهما جميعاً في الشبهة الوجوبية وهذه هي الحالة الثالثة.

فهنا في هذه الحالة - أيضاً يحتاط حيث يأتي بأحدهما المعين المحتمل وجوبه ويترك الآخر المحتمل حرمة.

الثالثة: ما تقدم أيضاً من حرمة أحد أمرين أو وجوب احدهما.

(٧) إن التفريق في العلم الإجمالي فيما لو كان متعلقه وهو المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات، وفيما لو كان متعلقه ليس بفعل من جميع الجهات فيكون علة تامة للتخيير على الأول دون الثاني، يرد عليه

أولاً: أن الذي تقدم من المصنف في مباحث القطع هو منجزيته بنحو الاقتضاء لا بنحو العلية التامة، وقد رد القول بتأثيره في التنجيز بنحو العلية التامة المستند الى لزوم المناقصة أو احتمالها المحال من الترخيص في تمام الأطراف أو بعضها بالنقض بالتخصيص في الشبهات غير المحصورة والشبهات



البدوية، فكما لا محذور في الترخيص فيها ولا يتناقض الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال في الأول أو المحتمل في الثاني، فكذلك لا محذور في الترخيص في الأطراف المحصورة للعلم الاجمالي ولا يناقض الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال فيها أبداً.

وثانياً: إن كون العلم الاجمالي مقتضياً للتنجيز فيما لم يكن التكليف فعلياً من جميع الجهات مما لا يقتضي عدم إيجاب الاحتياط في أطرافه لجواز جريان الأصول العملية فيها بدعوى شمول أدلتها للأطراف من دون مانع عنه عقلاً ولا شرعاً، كيف والأصول متعارضة في أطرافه كما سيأتي بيانه، وكفى به مانعاً عقلياً فكيف يدعي المصنف أنه لا مانع من شمول أدلتها لها لا عقلاً ولا شرعاً فإن العلم الإجمالي وإن فرض إنه على قسمين المنجز بنحو العلية التامة والمنجز بنحو الاقتضاء ولكن يجب الاحتياط في كليهما جميعاً. لأن احتمال التكليف موجب لاحتمال العقوبة وهذا الاحتمال متوفر في القسمين غاية الفرق إنه في القسم الأول نفس العلم الإجمالي مما يكفي في التنجيز دون حاجة إلى شيء آخر وفي القسم الثاني بكون العلم الإجمالي بضميمة تعارض الأصول في أطرافه مؤثراً في تنجيز التكليف جداً.

وثالثاً: لو سلم عدم وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي المقتضي للتنجيز دون العلية التامة فما المميز في مقام الإثبات وبماذا يعرف أن العلم الإجمالي الحاصل بحرمة أحد الأمرين أو بوجوبه هو من القسم الأول أو الثاني وإن التكليف المعلوم بالإجمال فيها فعلياً من جميع الجهات واحد لما هو العلة



التامة للبعث والزجر أم لا كي يعامل مع كل قسم بما هو حقه من وجوب الاحتياط وعدمه<sup>١</sup>.

ولنا عليه عدة تعليقات

التعليق الأول: وقد تقدم في مباحث القطع التفريق بين الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي وبين الشبهة البدوية، ويترتب عليه التفريق بين جريان الأصل في الأخيرة دون الأولى، إذ لا وجود للحكم الواقعي على نحو الجزم ولو إجمالاً في الشبهة البدوية ووجوده على ذلك النحو في المقرونة بالعلم الاجمالي. فراجع

التعليق الثاني: إن كون العلم الإجمالي مقتضياً للتنجيز أو علة تامة له لا يتوقف على فعلية التكليف وعدمها بقدر ما يتعلق بأن تأثيره في التنجيز متوقف على عدم جريان الأصول في أطرافه أو غير متوقف عليها، بعد أن يكون التكليف فعلياً إلا من جهة تعلق العلم به.

أما ما ذكره المعلق في قوله: ((ان كون العلم الإجمالي مقتضياً فيما لم يكن التكليف فعلياً من جميع الجهات.. الخ)) غير سديد لأن تعلق العلم به لا يغيره من عدم كونه فعلياً إلى كونه فعلياً بل يجعله منجزاً بعد فرض كونه فعلياً وبعبارة مختصرة: إن محل البحث هو كون التكليف فعلياً وقد تعلق به العلم الاجمالي

<sup>١</sup> ( العناية ج ٤ ص ١٤٨ )



التعليق الثالث: إن ما ذكره المعلق ((بماذا يعرف في مقام الإثبات... الخ)) غريب لأن مرحلة الإثبات تأتي في طول مرحلة الثبوت التي يتعين فيها حسم الأمر إما بالقول بالاقتضاء أو بالقول بالعلية وتكون مرحلة الإثبات شاهدة على صحة المختار في تلك المرحلة وإما مع التردد في مرحلة الثبوت فلا شيء يبحث في مرحلة الإثبات.

(٨) ما ذكره المصنف من عدم الفرق بين العلم الاجمالي وبين العلم التفصيلي إلا من ناحية المعلوم، أورد عليه: انه بعد الاعتراف بأن التكليف المعلوم بالإجمال قد لا يكون فعليا من جميع الجهات بل يكون فعليا من سائر الجهات على نحو لو علم تفصيلا لتنجزه عليه دون ما إذا علم به إجمالاً. (فلا محالة) يكون الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي من ناحية التأثير في التنجيز وعدمه وإلا لم يعقل أن يكون التكليف واحد قد فرض فعليته من سائر الجهات يصير منجزا بالعلم التفصيلي دون الاجمالي<sup>١</sup>.

(وفيه) إن مقصود الكفاية من عدم الفرق بين العلمين التفصيل والاجمالي في أن المعلوم بالذات في كليهما معلوم بالتفصيل غاية الأمر انه في العلم التفصيلي ينطبق المعلوم بالذات على المعلوم بالعرض الخارجي لعدم الإبهام فيه، وأما في العلم الإجمالي، حيث يكون متعلقه هو الجامع تفصيلا ولكنه من ناحية انطباقه على ما هو المعلوم بالعرض الخارجي فانه مبهم لتردده بين طرفين أو أكثر.



ومن هنا يظهر انه لو لم يكن العلم بالجامع تفصيليا لما تنجز التكليف وإن فعليته ناقصة من هذه الجهة وإن كانت تامة من سائر الجهات بخلاف ما لو كان العلم به تفصيليا.

لا يقال: إن هذا خلاف تفسير حقيقة العلم الاجمالي من قبل صاحب الكفاية (قده) فانه على تفسيره كان متعلقه الفرد المردد، وليس متعلقا بالجامع الانتزاعي من الطرفين أو الأطراف.

فانه يقال: قد بينّا في مباحث القطع صحة كلا التفسيرين وأنهما يرجعان لأمر واحد. وإن مقصود الكفاية من الفرد المردد هو ترده من حيث تطبيق المعلوم بالإجمال عليه.

وعلى هذا فلا فرق في تنجيز العلم مطلقا للتكليف بعد تعلقه بما هو فعلي. نعم هناك فرق بين تنجيز العلم الإجمالي لتمام الأطراف أو لخصوص ما مقداره المعلوم بالإجمال من الأطراف. وهذا أمر آخر غير عدم تأثيره في التنجيز، وإنما في سعة وضيق تنجيذه.

(٩) الفهم الذي ذكره المصنف (قده) يمكن تفسيره بـ

أولا: ما ذكره في العناية<sup>١</sup> أن هنا فرقا بين العلمين الإجمالي والتفصيلي من ناحية التأثير في التنجيز وعدمه وإلا لا يعقل أن يكون التكليف واحد قد فرض فعليته من سائر الجهات ليصير منجزا بالعلم التفصيلي دون الاجمالي.





وجوابه ما تقدم في التعليقة السابقة. وإن الفرق من ناحية المعلوم بالإجمال لا من ناحية العلم.

ثانياً: لعله لوضوح الفرق بينهما ولو من جهة، وإن ما ذكره من توقف العلم الإجمالي على عدم جعل حكم ظاهري، وعدم توقف العلم التفصيلي لعدم المجال لجعل الحكم الظاهري فيه، إذ لا موضوع للحكم الظاهري في مورد له مجال مع الإجمالي، وهو الشك. ومن هنا سمي العلم إجمالياً لخلطه بالشك في كل طرف طرف من أطرافه.

وهذا يكفي فرقا بين العلمين إذا لم نقل أن هناك فرقا آخر تقدم في مباحث القطع بين العلمين.

(١٠) علق في العناية على كلام المصنف وقد عرفت أنه لا تفاوت بين... (الخ)) ولكنك عرفت منا أنّ الفرق بين التفصيلي والإجمالي وإن فرض أن التفاوت في طرف المعلوم بالإجمال حقا أيضاً فقد يكون فعليا من جميع الجهات وقد لا يكون.

أقول: وقد عرفت منا عدم الفرق من جهة ما ذكره في الكفاية وإن كان فرق من جهة أخرى بين العلمين، وإن في كليهما لابد من فرض المتعلق فعليا ليتنجز به التكليف وإلا لو لم يكن فعليا لما تنجز وإن تعلق به العلم التفصيلي إلا إذا فرض تعلق فعليته على العلم التفصيلي به.



قوله (قده): ((وقد أنقذ: انه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها؛ ضرورة أن التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجب موافقته قطعاً، وإلا لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً. ومنه ظهر: انه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالاً - أما من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه، أو من جهة الاضطرار إلى بعضها معيناً أو مردداً، أو من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه إجمالاً في هذا الشهر، كأيام حيض المستحاضة مثلاً - لما وجب موافقته، بل جاز مخالفته. وانه لو علم فعليته ولو كان بين أطراف تدريجية، لكان منجزاً ووجب موافقته، فإن التدرج لا يمنع عن الفعلية؛ ضرورة انه كما يصح التكليف بأمر حالي، كذلك يصح بأمر استقبالي، كالحج في الموسم للمستطيع، فافهم)).

واتضح - مما تقدم من أن الملاك في وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي هو كون التكليف فعلياً من جميع الجهات وقد علم به إجمالاً، وكونه فعلياً بأن يكون واحداً لما هو العلة التامة للبعث والزجر أي الإرادة والكراهة - انه لا وجه للتفصيل بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية بأن تحرم الأولى ولا تجب الثانية، فانه مع كون المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات وجبت موافقته قطعاً وإلا لم تحرم مخالفته القطعية كذلك (١١).



ومع عدم كونه فعليا من جميع الجهات لم تجب موافقته القطعية ولم تحرم مخالفته القطعية، فالتفكيك بينهما بلا وجه.

وبهذا اتضح أيضاً أن التكليف إذا لم يكن فعليا من جميع الجهات - وإن علم به المكلف إجمالاً - لم يكن منجزاً، كما لو فرض أن بعض الأطراف كانت خارجة عن محل الابتلاء أو كان بعض الأطراف المعينة أو غير المعينة مما يضطر المكلف إلى ارتكابه، أو تعلق الحكم بموضوع وكان ذلك الموضوع مردداً بين أطراف تدريجية كما في المرأة الحائض التي كانت ذات نزيف مستمر في تمام الشهر وقد نسيت وقت حيضها ولم تتمكن من التمييز، فإن حرمة وطئ المرأة معلقة على تحقق موضوع الحائض فإن عنوان الحائض بالنسبة إلى المرأة التي يستمر نزيفها تمام الشهر معلوم التحقق إما في الأيام الثلاثة الأولى وأما في الأيام الثلاثة الثانية أو غيرهما أي في أطراف تدريجية التحقق، فانه من جميع هذه الصور الثلاث لا يعلم بكون التكليف فعليا.

أما في الصورة الأولى من كون بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء كما سينبه عنه المصنف في التنبيه الثاني، فواضح لاحتمال كون التكليف المعلوم بما هو خارج عن محل الابتلاء ومع تعلقه به فلا يكون فعليا. وأما في الصور الثانية من الاضطرار إلى بعض الأطراف فلا احتمال كون النجاسة مثلاً ثابتة واقعا في الطرف المضطر إليه، ومعه فلا يكون ارتكابه محرماً بالفعل.

وأما في الصورة الثالثة، فإن المرأة إن كانت حائضاً في الثلاثة الأول فيكون التكليف بوجوب الاجتناب عن وطئها فعليا، وإن كانت حائضاً في الثلاثة الأخرى فلا يكون التكليف فعليا، ومعنى ذلك أن الزوج في أول الشهر لا يعلم بتوجه التكليف الفعلي عن وطئ المرأة إليه، وبالتالي تجري البراءة عن وطئها.



نعم: لو فرضنا أن التكليف بالاجتناب عن الحائض كان متقدما عن صيرورة المرأة حائضاً، بمعنى إن المرأة قبل أن تحيض يتوجه الى زوجها التكليف باجتنابها على نحو الواجب المعلق، فيكون التكليف فعليا وإن كان المكلف به استقباليا، كما هو الحال في باب الاستطاعة بالنسبة الى الحج فإنه بمجرد تحققها يتوجه التكليف بالحج الى المستطيع وإن كان زمان الواجب لم يأت بعد، فيكون التكليف منجزا لأن الزوج في أول الشهر يكون عالما بتوجه التكليف عليه بالاجتناب عن الزوجة، وإن كانت الأطراف تدريجية التحقق ومرددة بين الثلاث الأولى والثلاث الثانية وهكذا والنتيجة انه يجب الاجتناب عليه فترة نزيف المرأة.  
ثم أمر بالفهم (١٢).

(١١) قال في العناية: وقد رد المصنف على التفصيل بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية في بحث القطع بنحو آخر (وحاصله) أن العلم الإجمالي لو كان علة تامة بالنسبة الى المخالفة القطعية كما زعم المفصل فلا يمكن الترخيص في تمام أطرافه للزوم المناقضة مع الواقع المعلوم بالإجمال فكذلك لا يمكن الترخيص في بعض أطرافه لما فيه من احتمال المناقضة وهو محال كالقطع بالمتناقضين.

(وعليه) كما تحرم المخالفة القطعية فكذلك تجب الموافقة القطعية.

والمصنف قد أنكر كون العلم الإجمالي علة تامة للتنجيز في مبحث القطع وهنا قال إن كان علة تامة للتنجيز فلا وجه للتفصيل بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية فكما لا يمكن الترخيص في جميع الأطراف لما فيه من القطع



بالمناقضة فكذلك لا يمكن الترخيص ببعض الأطراف لما فيه من احتمال المناقضة.

(وإن قلنا) إن العلم على قسمين كما هو ظاهر في المقام فقد يكون علة تامة للتنجيز وقد لا يكون كذلك، فأيضاً لا وجه للتفصيل إذ التكليف إن كان فعلياً من جميع الجهات فتحرم المخالفة القطعية وتجب الموافقة القطعية وإلا لم تحرم الأولى ولم تجب الثانية.

ثم عقب (بقوله): هذا كله شرح بطلان التفصيل بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية بناء على كون الوجه في إيجاب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي هو عليته التامة للتنجيز أي فعلية التكليف المعلوم بالاجمال من جميع الجهات.

وأما بناء على معارضة الأصول في أطراف العلم الاجمالي أو بناء على كون التمسك بدليل الأصل في كل من الأطراف تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية، فبطلان التفصيل ليس إلا لأجل عدم جريان الأصل في بعض الأطراف كي يحصل المؤمن من العقاب ولم تجب الموافقة القطعية فتدبر جيداً<sup>١</sup>.

وبيان الثالث (مختصراً): أن المعلوم بالاجمال هو مما يحتمل وجوده في كل من طرفي العلم الاجمالي بمعنى أن له واقع معين لا نعلمه إثباتاً وإن علمنا اجمالاً أنه لا يخرج من الطرفين، وإن العلم تابع للمعلوم لأن العلم من الصفات

<sup>(١)</sup> العناية ج ٤ ص ١٦٤



الحقيقية ذات الإضافة، وإضافته شبه خيط متصل من النفس الى متعلق العلم فطرف منه متصل بالنفس وطرفه الآخر متصل بالمعلوم.

وعلى هذا فكما أن المعلوم بالاجمال يحتمل وجوده في كل طرف من طرفي العلم الإجمالي وله واقع معين وموضع خاص لا نعلمه إثباتاً فكذلك العلم المتعلق به مما يحتمل وجوده في كل طرف يتبع المعلوم بالاجمال.

وهذا العلم المحتمل وجوده في كل طرف مانع من جريان الأصول العملية لأن المستفاد من أدلتها على اختلاف ألسنتها أن موضوع الأصل هو الشك، وقد أخذ في لسان الدليل شرعاً فمهما حصل العلم أرتفع الشك ولم يجر الأصل العملي أبداً.

ومع هذا الاحتمال الذي هو مانع عن جريان الأصل في كل طرف يكون التمسك بالدليل تمسكاً به في الشبهة المصداقية فلا يجوز التمسك به قهراً، ومع عدم جواز التمسك به لم يجر الأصل في أطراف العلم لا كلا ولا بعضاً، أثر العلم الاجمالي في التنجيز لا محالة لوجود المقتضي وهو العلم الاجمالي وعدم المانع عنه وهو جريان الأصل المانع عن التنجيز والنتيجة هي وجوب الاحتياط عقلاً.

ويرد عليه: أن سريان الاجمال من المعلوم الى العلم ليس بصحيح لأن معنى ذلك أن العلم الذي هو الانكشاف التام، ليس بالانكشاف التام، وقد تقدم في مباحث القطع بيان حقيقة العلم الإجمالي وأنه انكشاف تام عن المعلوم بالذات، ولكن كشفه عن المعلوم بالعرض ليس ككشف العلم التفصيلي عنه.



(١٢) أمر المصنف بالفهم، ولعله إشارة الى قول المصنف من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه اجمالاً في هذا الشهر كأيام الحيض ..... ألخ فإن مثال الحيض إنما يكون من هذا القبيل إذا كان موضوع التكليف فيه هو الحائض فهو حينئذٍ مما يقطع بتحقيقه اجمالاً في هذا الشهر ولا يعلم بتحقيقه فعلاً، وأما إذا كان موضوع التكليف هو النساء كما يظهر من قوله تعالى، فاعتزلوا النساء في المحيض، فالمثال من قبيل الواجب المعلق كالحج بعد الاستطاعة قبل الموسم فيكون التكليف فيه حالياً والواجب استقبالياً.

أقول: أن تقييد النساء في المحيض، يكفي لاختصاص حكم الاعتزال بالحائض.

نعم إذا قلنا بأن المحيض ظرفاً لاعتزال المرأة، لم يكن الحكم كما ذكره في العناية بل هو كما ذكره المصنف (قده) عيناً لأن ظرفية الاعتزال مجملة في تمام الشهر بعد نسيان المرأة زمان حيضها ولم تتمكن من التمييز بالدم.

أو لعله، بأن التدرج قد يمنع عن الفعلية، كما لو علم بوجود الشيء فعلاً، أو بوجود الشيء البعدي المشروط وجوبه على نحو الشرط المقارن، الغير حاصل شرطه فعلاً سواء علم بحصوله في موطنه أو شك أو علم بعدمه أو على نحو الشرط المتأخر المعلوم عدم حصول شرطه أو مشكوكه فإنه لا علم في جميع ذلك بالفعلية الحتمية على كل تقدير، وفي مثله لا يؤثر العلم، كما ذكره المرحوم المشكيني (قده)<sup>٢</sup>.

(١) العناية ج ٤ ص ١٦٩

(٢) تعليقه المشكيني على الكفاية ج ٤ ص ١٨٧



قوله قده: (( تنبيهات :

الأول: أن الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بفعلية التكليف لو كان الى واحد معين، كذلك يكون مانعاً لو كان الى غير معين؛ ضرورة أنه - مطلقاً - موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه - تعييناً أو تخييراً - وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلاً، وكذلك لا فرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً، وذلك \* لأن التكليف المعلوم بينهما من أول الأمر كان محدوداً بعدم عروض الاضطرار الى متعلقه، فلو عرض على بعض أطرافه لما كان التكليف به معلوماً، لاحتمال أن يكون هو المضطر إليه فيما كان الاضطرار الى معين، أو يكون هو المختار فيما كان الى بعض الأطراف بلا تعيين.

لا يقال: الاضطرار الى بعض الأطراف ليس إلا كفقدها، فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع فقدان، كذلك لا ينبغي الإشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار، فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه خروجاً عن عهدة ما تنجز عليه قبل عروضه.

فإنه يقال: حيث إن فقد المكلف به ليس من صدور التكليف به وقيوده، كان التكليف المتعلق به مطلقاً، فإذا اشتغلت الذمة به، كان



قضية الاشتغال به يقيناً الفراغ عنه كذلك، وهذا بخلاف الاضطرار الى تركه، فإنه من حدود التكليف به وقيوده، ولا يكون الاشتغال به من الأول إلا مقيداً بعدم عروضه، فلا يقين باشتغال الذمة بالتكليف به إلا الى هذا الحد، فلا يجب رعايته فيما بعده، ولا يكون إلا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية، فافهم وتأمل، فإنه دقيق جداً. \* [قوله (قده) في حاشية الكتاب: لا يخفى إن ذلك إنما يتم فيما كان الاضطرار إلى احدهما لا يعينه، وأما لو كان إلى أحدهما المعين، فلا يكون بمانع عن تأثير العلم للتجزؤ؛ لعدم منعه عن العلم بفعلية التكليف المعلوم إجمالاً، المردد بين أن يكون التكليف المحدود في ذلك الطرف أو المطلق في الطرف الآخر؛ ضرورة عدم ما يوجب عدم فعلية مثل هذا المعلوم أصلاً، وعروض الاضطرار إنما يمنع عن فعلية التكليف لو كان في طرف معروضه بعد عروضه، لا عن فعلية المعلوم بالإجمال المردد بين التكليف المحدود في طرف المعروض، والمطلق في الآخر بعد العروض، وهذا بخلاف ما إذا عرض الاضطرار إلى احدهما لا يعينه، فإنه يمنع عن فعلية التكليف في البين مطلقاً، فافهم وتأمل. ( المحقق الخرساني (قده))].



تنبيهات..

### الأول: في الاضطرار الى بعض الأطراف معيناً أو مردداً.

وقد عقده المصنف لبيان الاضطرار الى ارتكاب بعض أطراف العلم الإجمالي مما يسقط التكليف عن المنجزية حيث يكون الطرف المضطر إليه مما يجوز ارتكابه أو تركه، وإن كان هو المحرم واقعاً أو الواجب كذلك، وأما الطرف الآخر غير المضطر إليه فلا علم للمكلف بتعلق التكليف به فيكون تعلقه به مشكوكاً وهو مجرى البراءة عنه.

هذا وقد فصل الشيخ الأنصاري (قده) بين الاضطرار الى معين وبين الاضطرار الى غير معين، ففي الأول لا يكون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف فيمكن ارتكاب كلا الطرفين، وفي الثاني يكون العلم الإجمالي منجزاً بمعنى أن أحد طرفيه وإن جاز ارتكابه من جهة الاضطرار إلا أن الطرف الآخر يجب الاجتناب عنه.

((والوجه في الفرق بينهما)) هو العلم بالتكليف على كل تقدير في الاضطرار الى غير معين دون الاضطرار الى معين، لأنه في الاضطرار الى معين كما لو فرض وجود إناءين أحدهما فيه ماء بارد والآخر فيه ماء غير بارد وقد علم المكلف بنجاسة أحدهما وفرض أن المكلف كان شديد العطش، وعليه فيكون مضطراً الى شرب الإناء الذي فيه الماء البارد، وإن كان هو النجس واقعاً ولا يكون للمكلف علم بالتكليف على كل تقدير فإنه لو كان النجس هو الماء البارد واقعاً فلا يكون شربه محرماً على المكلف، لغرض الاضطرار إليه، وإن كان الماء غير البارد هو النجس فيكون شربه محرماً على المكلف، ومعنى ذلك أن المكلف عالم بجرمه الارتكاب على أحد التقديرين وغير عالم بها على التقدير الآخر وهذا بخلافه في الاضطرار الى غير معين كما لو كان كلا الإناءين ماءً بارداً وأضطر



المكلف من جهة العطش الشديد لشرب أحدهما مردداً ففي مثل ذلك يكون المكلف عالماً بالتكليف على كل تقدير، فإنه على تقدير أن يكون النجس واقعاً هو هذا الإناء فيجب على المكلف الاجتناب عنه لكونه مخيراً بين الطرفين فيتركه ويشرب الآخر، وإن كان النجس واقعاً هو الإناء الآخر فكذلك يجب عليه اجتنابه لتمكّنه من تركه وارتكاب الطرف الأول.

فالعلم بالتكليف على كلا التقديرين موجود في حال الاضطرار الى غير المعين وغير موجود في حال الاضطرار الى معين، وهذا ما جعل الشيخ الأنصاري (قده) يفصل بين الأمرين، هذا فيما كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي. والمصنف لم يفرق بين الأمرين فيما كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي، ضرورة أن الاضطرار سواء أكان الى معين أو الى غير معين فإنه موجب لارتكاب الطرف المضطر إليه أما تعييناً أو تخييراً، ولو كان هو النجس واقعاً، وهو معذور في ذلك فلا يكون ما سواه معلوم التكليف ليجب الاجتناب عنه.

وبعبارة أخرى: إن ارتكاب الطرف المضطر إليه مطلقاً ولو كان هو النجس الواقعي ينفي حرمة إذ لو بقي على حرمة فمعنى ذلك أنه ليس بمخير في ارتكاب أحد الطرفين، ومع جواز الارتكاب لا يبقى له علم بالتكليف ومن هنا عبر المصنف ((وهو ينافي العلم بجرمة المعلوم أو بوجوبه بينهما فعلاً)).

كما وفصل الشيخ الأنصاري (قده) بين كون العلم حاصلًا قبل الاضطرار الى أحد الأطراف وبين ما لو كان حاصلًا بعد الاضطرار الى أحد الأطراف، وما حكم به من عدم وجوب الاجتناب إذا كان الاضطرار الى معين فيما كان العلم حاصلًا بعد الاضطرار وأما إذا كان الاضطرار حاصلًا بعد حدوث العلم الإجمالي فقد حكم بوجوب الاجتناب عن الطرف الآخر غير المضطر إليه، لتنجز العلم الإجمالي فيه قبل حصول الاضطرار وبعد الاضطرار لا دليل على زوال تنجزه.



والصحيح عدم وجوب الاجتناب وإن كان الاضطراب بعد حدوث العلم الإجمالي (١٣) من جهة أن الاضطراب رافع للتكليف، فالتكليف مقيد من حين حدوثه بعدم طرو الاضطراب كتقيده بعدم طرو النسيان وغيره، ومع كونه مقيداً بذلك، فإذا طرأ الاضطراب بعد ذلك فلا يبقى التكليف منجزاً بعده لاحتمال أن يكون الطرف المضطر إليه معيناً هو النجس واقعاً أو يكون هو ما يختاره المكلف واقعاً فلا يكون محرماً عليه إذ لا علم للمكلف بعده ليوجب الاحتياط في الباقي.

لا يقال: لماذا لا يكون الاضطراب الحادث بعد العلم الإجمالي كفقد بعض الأطراف الحادث بعده فكما يجب الاجتناب عن الطرف الآخر غير المفقود كذلك يجب الاجتناب عن الطرف الآخر بعد الاضطراب إلى الطرف الأول.

فأنه يقال: بالفرق بين الحالتين حيث أن التكليف من حين حدوثه مقيد بعدم طرو الاضطراب إليه، ولكنه غير مقيد بعدم طرو فقدان وعليه فإذا طرأ الاضطراب فلا يبقى علم بالتكليف لاحتمال أن يكون الطرف المضطر إليه معيناً كان أو مخيراً هو المحرم الواقعي وعليه فترتفع حرمة للاضطراب فلا يبقى الطرف الآخر على وجوب الاجتناب، وأما إذا طرأ على أحدهما فقدان يبقى علم المكلف بالتكليف، لعدم تقيده من الأول بعدم طرو فقدان بل هو مطلق وثابت سواء طرأ فقدان لأحدهما أم لم يطرأ، ومعه فلا يمكن أن يقال أنه بعد حصول فقدان يحتمل أن يكون الطرف المفقود هو المحرم واقعاً لترتفع حرمة بذلك وحرمة الطرف الآخر ثم أمر بالفهم والتأمل مدعيًا دقة المطلب، وهذا أحد أوجه شرح هذه العبارة من الفهم والتأمل كما مر بيانه في عبارات مماثلة.

ولعل وجهه: كما سنذكره في التعليقة (١٤).

وما ذكره المصنف في الحاشية بقوله (( لا يخفى أن ذلك إنما يتم ..... الخ )) أختار المصنف في هذه الحاشية من بقاء تنجيز العلم الإجمالي في حال الاضطراب



الى معين وقد حصل الاضطراب بعد العلم الاجمالي، بخلافه فيما إذا كان الاضطراب إلى غير معين من عدم بقاء تنجيز العلم الاجمالي، وقد علله؛ بعدم منع الاضطراب الى معين عن فعلية التكليف المعلوم بالاجمال، والمردد بين الطرفين، بين أن يكون في الطرف المعين وفيه التكليف محدود بالاضطراب وبين أن يكون التكليف مطلق في الطرف غير المضطر إليه، وعروض الاضطراب لا يمنع عن مثل هذه الفعلية للتكليف المردد بين الفردين ولنسميه القصير والطويل، وإنما يمنع عروضه عن فعلية التكليف في طرف ما عرضه الاضطراب بعد عروضه، ولا يمنع عن فعلية المعلوم بالاجمال المردد بين الفردين القصير أو المحدود في طرف المعروض وبين المطلق في الطرف الآخر غير المعروض.

وهذا بخلافه في ما لو عرض الاضطراب الى احدهما لا بعينه، فإنه يمنع عن فعلية التكليف في البين مطلقاً، لفرض التخيير فكما يمكن اختيار هذا الطرف يمكن اختيار الطرف الآخر، والمعنى أن التكليف المعلوم بالاجمال محدود في كلا الطرفين لفرض عدم التعيين لطرف دون الآخر.

ثم أمر بالفهم والتأمل.

ولعل وجهه أن التحديد للطرف الذي سيختاره المكلف حال الاضطراب أما الطرف الآخر فيبقى على إطلاقه، وإن كان اختياره ممكناً من قبل المكلف لكن مجرد الإمكان من دون الوقوع لا يصيِّره محدوداً.

(١٣) قرب المرحوم المشكيني منافية الاضطراب بعد العلم الاجمالي لفعلية

التكليف بقاءً، وهو مركب من مقدمات.

الأولى: أن الشك إن تعلق في حصول البراءة عما اشتغلت به الذمة به

يقيناً فهو مورد للاحتياط، وهو معنى ما يقال: إن الاشتغال اليقيني يقتضي



البراءة اليقينية، وأن تعلق بنفس الاشتغال — وأنه هل اشغلت الذمة بشيء — أو لا؟ فهو مورد للبراءة عقلاً ونقلاً.

الثانية: أن الاضطرار من حدود التكليف وقيوده، لأنه مقتضى الجميع بين اطلاق أدلة التكليف وحديث رفع الاضطرار، بخلاف فقد المكلف به، مثل انصباب الخمر الموجود، فإنه ليس من حدود التكليف الشرعية، بل يرتفع التكليف بانتفاء موضوعه بحسب حكم العقل بانتفائه عند انتفائه، كفقده نفس المكلف.

الثالثة: أن المؤثر من القطع هو ما كان المطابق للواقع، وأما ما كان جهلاً مركباً فلا يؤثر في التنجيز أصلاً، ووجوب متابعتة قبل ظهور الخطأ؛ لكونه في نظره مطابقاً للواقع، وإلا لم يكن قاطعاً، وبعد ظهوره يتبين أنه لم يكن في البين تنجيز ولا علم، وحينئذٍ إذا حصل الاضطرار بعد العلم بالتكليف — أما في هذا أو في ذاك — يتبين أنه قد كان جهلاً مركباً؛ لعدم فعلية التكليف في الطرف المضطر إليه، وإنما هي في الآخر على تقدير كونه فيه، فيكون فعلية احتمالية موجبة لكون الشك في اشتغال الذمة وهو مورد البراءة على ما عرفت، وهذا بخلاف فقد أحد الإناءين بعد العلم، فإن فقد المكلف به لما لم يكن من قيود التكليف شرعاً، فبسبب العلم الإجمالي قد اشغلت الذمة بتكليف مطلق الى الأبد، والشك بعد الفقد في الخروج عما اشغلت الذمة به يقيناً وهو مورد الاشتغال على ما تقدم.

قال: أقول: هذا غاية توضيح مراده، ولكن فيه..



أولاً: أن اشتراط التكليف بالاضطرار شرعاً، إنما هو في الاضطرار غير السالب للقدرة العقلية، وإلا فالسالب منه شرط عقلي، وليس من حدوده الشرعية بل نظير موضوع التكليف.

ثانياً: أن ما هو عنوان للمكلف به — كالخمر وغيرها من الموضوعات — وقيل في التكليف الشرعي، ولذا يجري الاستصحاب فيها، مع كون اللازم فيه أن يكون مجعولاً أو له أثر مجعول، فلا فرق بينه وبين الاضطرار أصلاً، ولذا قلنا فيما سبق: إن القيود المأخوذة عنواناً للمكلف به — أيضاً — شروط شرعية فالمقدمة الثانية ممنوعة، كما أن الجواب الأول راجع الى منعها بوجه آخر. وثالثاً: أن عدم دخالته فيه شرعاً لا يؤثر في الفرق، بعد كون الأمرين حداً للتكليف، غاية الأمر أن أحدهما حد له عقلاً، والآخر شرعاً.

وهذا عين ما أشار إليه في العناية بقوله ((أن الاضطرار وإن كان من حدود التكليف شرعاً كالخطأ والنسيان والإكراه والضرر ونحو ذلك من العناوين الرافعة له ولو بمعنى رفع تنجزه (ولكن فقد الموضوع) أيضاً من حدود التكليف بل من حدوده بطريق أولى كما إذا أريق الخمر مثلاً أو مائع آخر حرام غايته أنه من حدوده عقلاً لا شرعاً .... ومجرد كون أحدهما من الحدود الشرعية والآخر من الحدود العقلية مما لا يوجب تفاوتاً فيما نحن بصده من انتهاء التكليف بحصول الحد وحدوثه كما لا يخفى))<sup>١</sup>.

<sup>١</sup> (العناية ج ٤ ص ١٧١-١٧٢)



رابعاً: أن هذه المقدمات لا تنتج ما هو المطلوب؛ إذ كون العلم الإجمالي الموجود بين التكليف في طرف المضطر إليه بالنسبة إلى ما بعده، وبين التكليف في غيره المقارن له زماناً جهلاً مركباً، وكون الأخير شكاً بدوياً راجعاً إلى الشك في أصل الاشتغال، لا ينافي كونه من أطراف العلم الإجمالي الآخر الذي لم يتبين خطأه، وهذا التكليف بالنسبة إليه يكون من موارد قاعدة الاشتغال<sup>١</sup>.

ويمكن دفعها

أما الجواب الأول: أن الاضطرار السالب للقدرة وإن كان شرطاً عقلاً وهو ليس من حدود التكليف، ولكنه فرض نادر أن يكون الاضطرار سالب للقدرة بل الغالب فيه أنه غير سالب لها، وعليه فلا يكون نظير موضوع التكليف.

أما الجواب الثاني: منع كون القيود المأخوذة عنواناً للمكلف به شروطاً شرعية، بل هي عقلية محققة لموضوع التكليف، والشارع بما هو شارع لا يمكنه أن يحكم على مائع بكونه خمراً، وإنما إذا تحقق الخمر خارجاً كان حكمه هو الحرمة وأين هذا من كونه شرطاً شرعياً.

فإذن كلا الجوابين غير تامين لا الأول الذي أرجع فيه شرطية الاضطرار الشرعية إلى الشرط العقلي، ولا الثاني الذي أرجع فيه الموضوع إلى كونه شرطاً شرعياً وهو عكس الجواب الأول، وكل منهما ينافي الآخر والصحيح أن الشرط للتكليف بمعنى تحديد التكليف به انتهاءً، فالتكليف في مورده وإن كان موجوداً إلا أنه مرفوع بمجرد طرو الشرط أو القيد.

<sup>١</sup> المشكيني ج ٤ الكفاية ص ١٩٠-١٩١





وإما في مورد فقدان، فلا بقاء لأصل التكليف، لانتفائه بانتفاء الموضوع، لا أنه موجود ومقيد ومحدد، فالفرق واضح ومن هنا فإنه لا معنى لتحديد التكليف بالفقدان الذي أمر تكويني خارجي، بخلاف تحديده بالاضطرار الذي هو حالة تطراً على المكلف وقد اعتبرها الشارع قيداً وحداً للتكليف الشرعي.

وبعبارة أخرى أن تحديد التكليف بالفقدان، مع ندرة وقوعه لموضوعات التكليف، من السالبة بانتفاء الموضوع، إذ لا تكليف بعد فقدان لتحديده بالفقدان وأما قبل فقدان، فلا معنى لتحديده لأنه من التقييد بالفرد النادر.

وأما في مورد الاضطرار فالمرتفع هو منجزية التكليف لا أصله ومن هنا احتاج للبيان الشرعي، دون فقدان.

وأما الجواب الثالث: من عدم الفرق بين الاضطرار والفقدان بعد كون كل منهما حداً للتكليف، أحدهما حداً عقلياً والآخر حداً شرعياً.

بل الفرق واضح لأن كون فقدان حداً عقلياً لا يحتاج الى تحديد شرعي بخلاف الاضطرار فإن حاجته الى البيان الشرعي واضحة، ومن هنا مما أجمل يبقى على إطلاقه، وما قيد لا يبقى على إطلاقه، وحيث لم يقيد التكليف بالفقدان، فإنه باق على إطلاقه، وبذلك تختلف النتيجة في موردته وهي الاشتغال عن النتيجة في مورد الاضطرار وهي البراءة.



ويرشد الى ذلك إهراق الإمام (عليه السلام) لكلا الإناءين الذين وقع نجس في أحدهما، ولو إهراق واحداً منهما لأمكن ارتكاب الآخر ولكنه أهرقهما للدلالة على وجوب الاجتناب عن الآخر<sup>١</sup>.. فتأمل<sup>٢</sup>.

وأما الجواب الرابع: فقد يتبين اندفاعه من خلال كون الاضطرار قيدياً للتكليف، ومع الاضطرار ترتفع منجزية التكليف في الطرف المضطر إليه ويبقى احتمالاً في الطرف الآخر وهو شك في أصل اشتغال الذمة، الذي هو مورد البراءة، وأما في حال فقدان فإن التكليف المنجز بالعلم الإجمالي غير محدود وإنما هو مطلق، فالشك في الخروج من عهدة التكليف المنجز بعد فقدان شك بعد اشتغال الذمة، والمجرى فيه هو الاشتغال وليس البراءة.

نعم ما ذكره من الاشتغال في مورد الاضطرار يتم فيما لو كان الاضطرار الى معين على ما ذكره المصنف في الحاشية المتقدم شرحها، أما لو كان الاضطرار الى غير معين فإنه يمنع عن تأثير العلم الإجمالي للتنجيز. هذا وقد أستدل على تنجيز العلم الإجمالي مع الاضطرار الى غير المعين ولو كان قبل العلم الإجمالي، بدليل مركب من مقدمتين..

**المقدمة الأولى:** إن المقدمة أما وجودية أو علمية، وترك كل واحدة من طرفي العلم الإجمالي مقدمة علمية لا وجودية.

**المقدمة الثانية:** أن اللازم من الإذن في ترك الأولى الترخيص في ذي المقدمة، فلا يمكن الأذن فيها مع بقاء الحكم على ما هو عليه في طرف ذي

<sup>(١)</sup> الوسائل ج ١ ص ١٦٩.

<sup>(٢)</sup> لعل وجهه، أن هنا إفقاد لأحد الطرفين لا فقدان.



المقدمة، وهذا بخلاف الثانية، فإن اللازم من الإذن في تركها، هو الترخيص في عدم تحصيل العلم المطلوب، لا في أصل المطلوب، نعم لو أذن في جميعها كان ملازماً مع الإذن في ترك أصل المطلوب أيضاً، وحينئذ يحكم العقل بالأمن عن العقوبة في مقدار المأذون لا في غيره، فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف رأساً وبين ثبوته على كل تقدير، وحاصله ثبوت التكليف من حيث رخص الشارع في امتثاله منه، وهو ترك باقي الاحتمالات.

وأورد عليه: منع إنتاج المقدمتين لما ذكر من النتيجة، لأن الإذن في ترك المقدمة العلمية، وإن كان غير ملازم إلا للترخيص في ترك تحصيل العلم إلا أنه لا ملازمة بينه وبين إيجاب الاحتياط بالنسبة إلى الآخر أيضاً فيرجع حينئذ إلى القواعد وقد عرفت اقتضاءها للبراءة مضافاً إلى أن الإذن منتفٍ في بعض أفراد الاضطرار، إلا مع كونه إذناً في ترك المقدمة العلمية، ممنوع على فرض كون الواقع غير فعلي إذا كان في المختار، وعلى فرض كونه فعلياً يكون مستلزماً لاحتمال المناقضة<sup>١</sup>.

(وفيه): لا حاجة إلى الملازمة بين ترك المقدمة العملية لطرف وبين إيجاب الاحتياط في الطرف الآخر، وإن كانت غير موجودة إذ الملازمة هنا بين لازمين، أحدهما غير موجود في حال الملازم الأول، والاحتياط غير موجود في حال الترخيص بترك المقدمة العلمية لأن الفرض أن العلم الإجمالي حدث بعد الاضطرار، وإذا انتفى أحد طرفي الملازمة انتفى أصل الملازمة، فإيجاب الاحتياط

<sup>١</sup> المشكيني - الكفاية ج ٤ ص ١٩٥-١٩٧ .



قبل طرو الاضطرار غير لازم لفرض أن العلم الإجمالي حدث بعده، فلا علم بالتكليف بحرمة أحد الطرفين كي يجب الاجتناب عن الآخر، لاحتمال أن يكون المحرم الواقعي هو الذي أختاره المكلف المضطر لرفع اضطراره وهو معذور فيه فلا يكون الطرف الآخر محرماً.

وقد يقال كما قيل: أن العرف يرى المكلف يضطر الى جامع الطرفين وليس الى الطرف الذي يختاره.

وبعبارة أخرى: أن العرف يرى أن المكلف مضطر الى محتمل النجاسة وليس الى النجس واقعاً، وموضوع التكليف هو النجس الواقعي، وليس محتمل النجاسة ليرتفع بالاضطرار الى ارتكابه، فلا موجب لرفع اليد عن التكليف الواقعي لا عقلاً ولا نقلاً.

وهو ضعيف الى الغاية: إذ لا دخل لنظر العرف في ذلك، بل الكلام في اضطرار المكلف، فما يضطر إليه ويختاره من طرفي العلم الإجمالي لتطبيق اضطراره عليه وأن هو المحتمل النجاسة، ولكن نفي كونه النجس الواقعي على نحو القطع ليس بتام، إذ كما يحتمل أن يكون الطرف الآخر هو النجس الواقعي يحتمل أن يكون هو المختار النجس الواقعي، ومع كونه كذلك لا علم بالتكليف في الطرف الآخر.

وبعبارة أخرى أن تطبيق النجس الواقعي على الطرف الآخر دون الطرف المختار هو من الترجيح بلا مرجح، وهو قبيح عقلاً، فالقول بأنه مضطر الى محتمل النجاسة أول الدعوى.



(١٤) وما ذكره من الأمر بالفهم يمكن بيانه بـ:

أولاً: ما ذكره في العناية من عدم الفرق فيما نحن فيه وإن كلاً منهما حداً للتكليف وأنه ينتهي أما رأساً أو تنجيزاً بطرو أحدهما غاية الفرق غير الفارق بينهما أن الاضطرار حد شرعي، والفقدان حد عقلي، وقد عرفت ما فيه مما تقدم في التعليق الأول.

ثانياً: لعل وجهه أن عدم اليقين بالتكليف في الطرف المعروض وإن كان صحيحاً حين طرو الاضطرار، ولكن الطرف الآخر مما تحقق اليقين بالتكليف فيه لعدم طرو الاضطرار فيه فلا يكون محدوداً الى ذلك الحد بل يبقى الشك فيه شك في البراءة بعد اشتغال الذمة به وهو مورد للاشتغال لا البراءة فلا يكون من باب الاحتياط في الشبهة البدوية، بل من الاحتياط في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

وثالثاً: ولعله لدقة المطلب وتطلبه تأملاً للتوصل إلى فهمه وإدراكه كما هي عادة المصنف بمثل هذه التعابير.



قوله (قده): ((أنه لما كان النهي عن شيء\* ، إنما يكون هو لأجل أن يصير داعياً للمكلف نحو تركه؛ لو لم يكن له داعٍ آخر – ولا يكاد يكون ذلك إلا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به ، وأما ما لا ابتلاء به بحسبها ، فليس للنهي عنه موقع أصلاً؛ ضرورة أنه بلا فائدة ولا طائل ، بل يكون من قبيل طلب الحاصل – كان الابتلاء بجميع الأطراف مما لا بد منه في تأثير العلم ، فإنه بدونه لا علم بتكليف فعلي؛ لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به.

ومنه قد أنقذ أن الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر ، وانقذ طلب تركه في نفس المولى فعلاً ، هو ما إذا صح انقذاح الداعي الى فعله في نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال ، ولو شك في ذلك كان المرجع هو البراءة؛ لعدم القطع بالاشتغال ، لا إطلاق الخطاب؛ ضرورة أنه لا مجال للتشبه به إلا فيما إذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحة الإطلاق بدونه لا فيما شك في اعتباره في صحته تأمل\* \* لعلك تعرف إن شاء الله تعالى)).

\*[ما ذكره المصنف في الحاشية الأولى: ((كما أنه إذا كان فعل الشيء الذي كان متعلقاً لغرض المولى مما لا يكاد عادة أن يتركه العبد وإن

لا يكون له داعٍ إليه، لم يكن الأمر به والبعث إليه موقع أصلاً، كما لا يخفى [المحقق الخراساني (قده سره)].

\*\* [ما ذكره في الحاشية أيضاً ((نعم لو كان الإطلاق في مقام يقتضي بيان التقييد بالابتلاء — لو لم يكن هناك ابتلاء مصحح للتكليف — كان الإطلاق وعدم بيان التقييد دالاً على فعليته، ووجود الابتلاء المصحح لهما، كما لا يخفى، فافهم [المحقق الخراساني قدس سره]).

### الثاني: خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.

هذا هو الشرط الثاني من شروط منجزية العلم الإجمالي، بعد الشرط المتقدم من عدم الاضطرار الى بعض الأطراف، وهذا الشرط هو أن يكون جميع الأطراف محلاً لابتلاء المكلف إذ لو كان بعضها خارجاً عن محل ابتلاء المكلف كما لو علم بأن أحد الإبناءين خمرأً ولكن كان أحدهما موجوداً في منطقة بعيدة جداً أو في بيت السلطان مثلاً فإنه في مثل ذلك لا علم للمكلف بالتكليف الفعلي إذ يحتمل أن الإبناء الخمري هو ذلك الإبناء الخارج عن محل الابتلاء ومع كونه هو الإبناء الخمري فلا علم بالتكليف الفعلي بالاجتناب عنه لأن من شروط صحة التكليف الفعلي بشيء أن يكون متعلقه محلاً للابتلاء لأن الغرض من التكليف التحريمي هو إحداث الداعي للمكلف نحو ترك ذلك الفعل المنهي عنه، فإذا فرض أن ذلك كان خارجاً عن محل الابتلاء فيكون النهي عنه لغواً وتحصيلاً للحاصل، إذ من دون النهي يكون للمكلف داعٍ نحو ترك ذلك الفعل لخروجه عن محل الابتلاء،



فإذا أريد إحداث الداعي للمكلف نحو ترك الفعل المنهي عنه فيكون ذلك إحداثاً للداعي لمن عنده داعٍ للترك (١٥).

ثم أن الميزان في كون الشيء مبتلىً به أو عدم كونه كذلك، هو أنه متى أمكن أن يحدث في نفس المكلف داعٍ لفعل الشيء المنهي عنه فذلك الشيء يصح أن يقال أنه مبتلىً به، وبالتالي يصح النهي عنه من قبل المولى ولا يكون النهي عنه - حينئذٍ - لغواً، وهذا واضح جداً.

ولكن لو شك في كون الشيء مما يصح أن ينقدح في نفس العبد داعٍ نحو فعله أو لا ينقدح ففي مثل ذلك ما هو الموقف من حيث الابتلاء وعدمه؟ ذهب الشيخ الأنصاري (قده) أنه يرجع إلى إطلاق الخطاب، مثل خطاب ((أجتنب عن الخمر)) بدعوى أن الشيء إذا جزم بكونه خارجاً عن محل الابتلاء فلا إطلاق للخطاب في مثل ذلك، وأما إذا شك بكونه خارجاً عن محل الابتلاء فيصح حينئذٍ التمسك بإطلاق الخطاب له إذ لا يعلم بخروجه عن الإطلاق.

ولكن الصحيح: هو عدم صحة التمسك بالإطلاق لأن التمسك به إنما يصح في الشيء الذي لا يتوقف صحة الإطلاق عليه كما في مثل أعتق رقبة فإطلاقه للكافرة مما يصح التمسك به باعتباره إطلاقه لها صحيح وممكن في نفسه، ومع الشك في خروجه عن الإطلاق وعدمه يرجع إليه فيتمسك به فتكون مشمولة بحكم الإعتاق وأما الإطلاق في الشيء الذي يكون أصل صحة الإطلاق وإمكانه متوقفاً عليه فلا يجوز، والمقام من هذا القبيل، فالتمسك بإطلاق ((أجتنب الخمر)) لإثبات شموله للمورد الذي يشك في تحقق الابتلاء فيه غير ممكن، لأن إطلاق الخطاب يتوقف على تحقق الابتلاء ومعه لا يصح التمسك به بل الصحيح هو الرجوع إلى البراءة عن وجوب الاجتناب لكون الشك في المقام شكاً في التكليف لا في المكلف به (١٦).





وأما ما ذكره المصنف في الحاشية بقوله «كما أنه إذا كان...»

إذ تعلق غرض المولى بفعل شيء من العبد وأنه مما لا يمكن تركه عادة من قبل العبد، وإن لا يكون هناك داعٍ آخر إلى هذا الفعل من قبل المولى، فإن الأمر به الذي يعني جعل الداعي في نفس العبد لامتنال الفعل مع تحقق الداعي عنده بحسب العادة لعدم تركه يكون من تحصيل الحاصل وبه يكون جعله لغواً. وبعبارة مختصرة أن جعل الداعي من المولى عند المكلف للفعل كما ذكره هنا أو للزجر كما ذكره في المتن مع كون الداعي لفعله أو تركه موجوداً عند المكلف، يصبح البعث نحوه فعلاً أو الزجر عنه تركاً من المولى تحصيلاً للحاصل.

وما ذكره في الحاشية بقوله: «نعم لو كان الإطلاق... إلخ»

استدراك من قبل المصنف بأنه لو أمكن الإطلاق كما لو كان المولى في مقام البيان من جهة ماله دخل في غرضه ولو لم يمكن تسرية حكمه إلى غيره، كما في التقييد بالابتلاء حيث لا يمكن للمولى تسرية الحكم إلى غير محل الابتلاء، ففي هذه الحالة يمكن التمسك بالإطلاق مع عدم بيان التقييد فإن عدم بيان التقييد بالابتلاء دال على فعلية التكليف ووجود الابتلاء، وهو شرح التأمل الذي ذكره في المتن.

المصحح للتكليف لأن الفرض دخله في غرض المولى، وقد أشار المصنف بأنه إطلاق مقامي وليس لفظياً، على ما أشار إليه المشكيني في حاشيته<sup>١</sup>. ولعل أمره بالفهم، أنه لا مجال للتمسك بالإطلاق اثباتاً بعد عدم صحة تسرية الحكم ثبوتاً.

أو لعله: أن التقييد بالابتلاء لبي والمصنف ذهب في مبحث العام إلى صحة التمسك بالإطلاق فيما لو كان القيد لبياً.

<sup>١</sup> (المشكيني - ج ٤ كفاية ص ٢٠٩)

أو لعله لا معنى للإطلاق كما سيأتي توضيحه في التعليقة رقم (١٦).

(١٥) إذا كان أحد الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء فلا يحصل علم بالتكليف فقد علق في العناية على ذلك: «هذا كله إذا كان أحد الأطراف الذي لا أثر له أو كان خارجاً عن تحت القدرة أو الابتلاء هو من قبل حصول العلم الإجمالي».

(وإذا كان) من بعد العلم الإجمالي فلا يكاد يمنع ذلك عن تأثير العلم الإجمالي في التنجيز بل يجب الاحتياط في الطرف الباقي لا محالة لعين ما تقدم قبلاً في الاضطرار الى بعض الأطراف معيناً أو مردداً من بعد العلم الإجمالي أو في فقد بعض الأطراف من بعد العلم الإجمالي أو الإتيان ببعض الأطراف في الشبهة الوجوبية من بعد العلم الإجمالي حرفاً بحرف كما أن جميع ما تقدم من طرو الاضطرار من قبل العلم الإجمالي يجري حرفاً بحرف في فقد بعض الأطراف أو الإتيان ببعض الأطراف في الشبهة الوجوبية من قبل العلم الإجمالي فلا يجب الاحتياط في الطرف الباقي إذ لا يحدث معه علم إجمالي بالتكليف أصلاً<sup>١</sup>.

هذا وقد تقدم ما في التعليق السابق: بيان الفرق بين الاضطرار والفقدان وإن ما ذهب إليه المصنف من الاشتغال في الفقدان دون الاضطرار هو الصحيح، والخروج عن محل الابتلاء هو كالفقدان لبعض الأطراف بل أولى بالاشتغال لإمكان تركه تعبداً وإن كان خارجاً تكويناً، فتأمل.

(١) العناية ج ٤ ص ١٧٥-١٧٦



(١٦) حرر المرحوم المشكيني ما ذكره المصنف من عدم جواز التمسك بالإطلاق بالقول: إن من شرائط التمسك بالإطلاق صحة تسرية المولى للحكم بجميع الجهات وتقييده بحيث له أن يطلق، وله أن يقيد، كما في مثل «اعتق رقبة»، وأما فيما لم يكن له إطلاق وإن أمكن التقييد، كما في المقام؛ حيث أنه لا يجوز له تسرية الحكم بحيث يشمل مورد غير الابتلاء وإن أمكن تقييده، أو فيما لم يكن له إطلاق ولا تقييد، كما في القيود الناشئة من قبل الأمر، مثل قصد امتثال الأمر، فلا مجال للتمسك بعد عدم صحة التسرية ثبوتاً.

قال (المصنف) في أثناء البحث في الدورة الأخيرة: نعم لو أحرز كون المولى في مقام البيان من جهة كل ماله دخل في غرضه؛ ولو لم يمكن أخذه في متعلق أمره، كما في الثاني، أو لم يمكن له تسرية حكمه الى غيره، كما في الأول، لصح التمسك، ولكنه ليس إطلاقاً لفظياً، بل إطلاق مقامي. انتهى.

وقد أجاب عليه بـ:

أولاً: أنه منافٍ لما تقدم منه في مبحث العام: من جواز التمسك بالعموم أو الإطلاق إذا خصص الأول أو قيد الثاني بأمر لبي عقلي أو غيره، وقد مثل له هناك بقوله (لعن الله...) ولا إشكال في كون المخصص فيه عقلياً، وليس لعدم الابتلاء خصوصية، لأن الملاك المذكور جاء في جميع القيود العقلية.

وثانياً: أنه لو كان صحة الإطلاق ثبوتاً شرطاً في صحة التمسك بالإطلاق إثباتاً لزم عدم صحة التمسك به في كل مقام؛ بناء على قول العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، لأنه إذا شك في قيديّة شيء فهو ملازم للشك في



تسرية الحكم الى حالة عدمه، إلا أن يدعى إن القادح القطع بعدم صحة التسرية، لا أن الاعتبار القطع بها، وهو كما ترى.

وثالثاً أن عدم صحة الإطلاق ثبوتاً لا يلزم عدم صحة التمسك إثباتاً إذ بإطلاق اللفظ الموضوع للطبيعة يستكشف أن المورد من موارد التي يصح الإطلاق الثبوتي فيها، مثلاً إذا شككنا في الابتلاء، فإنه وإن علم عدم صحة تسرية الحكم الى غيره إلا أنه بالإطلاق اللفظي، المنعقد عليه بناء العقلاء، يستكشف حال مقام الثبوت — أيضاً — بالنسبة الى هذا الأمر الثابت في هذا الإطلاق، وأما بالنسبة الى سائر الآثار فلا، وإن مال إليه الماتن في ذلك المبحث<sup>١</sup>.

والظاهر أن تعليق المشكيني (ره) على كلام المصنف الأخير وهو « نعم لو أحرز ..... مقامي » وليس هو تعليقاً على كلامه المتقدم قبل الفقرة المذكورة والصحيح ما عليه المصنف (قده) من كون الإطلاق مقامياً لا لفظياً، وذلك لأن الإطلاق اللفظي يتوقف على وجود لفظ له مفهوم واسع يشمل مورد القيد، كما في مفهوم الرقبة، حيث يدل على كون المقصود هو طبيعي الرقبة لا خصوص بعض الأفراد، من الرقبة المؤمنة أو الكافرة أو الصغيرة أو .. التي يتضمنها جميعاً مفهوم الرقبة، وحيث لم يذكر المتكلم قيداً للرقبة من القيود المخصصة للمفهوم يستكشف إرادته لمطلق الرقبة.

وفي محل كلامنا لا يوجد لفظ يمكن أن نتمسك بإطلاقه الى غير محل الابتلاء، بل لا معنى لتكليف غير مبتلى به، إذ مفهوم التكليف يتضمن معنى

(١) المشكيني - الكفاية ج ٤ ص ٢٠٩-٢١٠



الابتلاء، ولو لم يكن ابتلاء في البين فلا معنى لأن يقال بأنه مكلف، وإذا كان مفهوم التكليف لا يتحقق إلا ضمن نطاق الابتلاء فلا معنى للبحث بشمول التكليف لما هو خارج عن محل الابتلاء، فالابتلاء ليس قيداً بل هو منطبق التكليف.

”وإذا شئت القول: بأن التكليف لا يصح بدون داعٍ عقلائي، والداعي العقلاني في المقام هو إمكان كونه داعياً عادة، فإذا كان موضوع التكليف في غير محل الابتلاء لم يتحقق الداعي المذكور، فلا يصح التكليف.“  
والعبارة الأخيرة هو ما أشار إليها المشكيني نفسه<sup>١</sup>.

ومع ما تقدم يتضح أن ما ذكره من مناقشات ثلاثة غير تامة لأنها مبنية على الإطلاق، ولا إطلاق في البين، حتى ما ذكره المصنف من الإطلاق المقامي المبني على كون المتكلم في مقام البيان من جهة عدم الابتلاء، وحيث لم يحرز كون المتكلم في مقام البيان من الجهة المذكورة فلا معنى للإطلاق المقامي، أما لماذا لم يكن المتكلم في مقام البيان من تلك الجهة، لما تقدم أيضاً بأن الابتلاء هو مورد تحقق التكليف ليس إلا ولا معنى لتكليف بلا ابتلاء.

وقد يقال: بأن عدم الدخول في الابتلاء رافع للتكليف دعوى غير صحيحة، إذ لا يوجد دليل على سقوط الخطاب في الطرف البعيد.  
وهناك بعض الأدلة لإثبات ذلك.

---

(١) المصدر ص ٢٠٢



١- إن الخطاب في ذلك الطرف البعيد أمر مستهجن عند العرف إذ المكلف حسب الفرض، تارك تكويناً له فيستهجن تكليفه.

وأجيب عنه: أن الاستهجان ثابت في باب المحاورة والخطاب، فإذا توجه خطاب إلى المكلف بترك الطرف الذي تركه تكويناً يكون مستهجناً وهنا لا يراد من الخطاب محاورة المكلف وإنما يراد ثبوت الحرمة الشرعية في ذلك الطرف، وإن كان المكلف تاركة تكويناً وهذا لا استهجان فيه.

وهذا الجواب ليس بشيء، لأن الاستهجان هنا إنما هو في تكليف المكلف لما هو تارك له تكويناً، سواءً كان ذلك لإرادة ثبوت الحرمة في حقه أو مخاطبته إذ لا فرق بينهما غاية ما هناك أن ثبوت الحرمة هو مدلول الخطاب.

٢- أن يقال أن تكليف المكلف بذلك الطرف لغو محض فلماذا يكلف به مع أنه تارك له تكويناً والخطاب غرضه تحريك المكلف وبعثه، وهنا الطرف بعيد عن المكلف.

وأجيب عنه: أن اللغوية التي تستدعي البطلان إنما إذا كانت ثابتة لأصل الخطاب ولا تستدعي البطلان إذا كانت ثابتة لإطلاق الخطاب، إذ الإطلاق ليس فيه مؤونة زائدة لأنه عبارة عن عدم القيد، فاللغوية لإطلاق الخطاب لا تؤدي إلى البطلان ثم أنه لا لغوية في المقام لأن ثبوت التكليف في الطرف الآخر تمكن المكلف من قصد الامتثال والتقرب إلى المولى بالترك المقصود، أي ينسب الترك إلى المولى وإن كان تاركاً له تكويناً.

وسياتي عدم صحة التقرب به فأنْتَظِر.

قوله (قده): ((الثالث: أنه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف المعلوم، لا تفاوت بين أن تكون أطرافه محصورة وإن تكون غير محصورة.

نعم ربما تكون كثرة الأطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعية باجتناح حكمها أو ارتكابه، أو ضرر فيها، أو غيرهما مما لا يكون معه التكليف فعلياً، بعثاً أو زجراً فعلاً، وليست بموجبه لذلك في غيره، كما أن نفسها ربما تكون موجبة لذلك، ولو كانت قليلة في مورد آخر، فلا بد من ملاحظة ذاك الموجب لرفع فعلية التكليف، المعلوم بالإجمال أنه يكون أو لا يكون في هذا المورد، أو يكون مع كثرة أطرافه وملاحظة أنه مع أية مرتبة من كثرتها، كما لا يخفى.

ولو شك في عروض الموجب، فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان، وإلا فالبراءة لأجل الشك في التكليف الفعلي.

هذا هو حق القول في المقام، وما قيل في ضبط المحصور وغيره لا يخلو من الجفاف)).

### الثالث: في الشبهة غير المحصورة

قد عرفت فيما تقدم أنه مع فعلية التكليف بأن كان المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات بأن كان واجداً لما هو العلة التامة للبعث أو الزجر - أي الإرادة



والكراهة - وجب عقلاً موافقته وإن كانت أطرافه كثيرة غير محصورة، وإلا لم يجب الاحتياط وإن كانت أطرافه قليلة محصورة، إذ لا عبرة بكثرة الأطراف وقلتها، فالمناط في وجوب الاحتياط في تمام الأطراف للعلم الإجمالي هو فعلية التكليف من جميع الجهات، كما فسرهُ المصنف قبلاً.

نعم، ربما تكون كثرة الأطراف في مورد لزوم العسر- الموجب لسقوط التكليف المعلوم بالإجمال عن الفعلية، كما إذا كانت الأطراف كثيرة على نحو لو أجنب عن جميعها وقع في العسر الشديد أو الضرر فلا يجب الاحتياط.

وعليه فلا بد من ملاحظة الأطراف فقد تكون كثرتها في مورد موجبة لعسر الاجتناب عن جميعها بينما لا تكون الكثرة في مورد آخر موجبة لذلك، وقد تكون الموافقة القطعية العملية موجبة للعسر وإن كانت أطراف الشبهة قليلة بينما لا تكون موجبة لذلك في مورد آخر، وقد تكون الكثرة ببعض مراتبها موجبة للعسر وبعض مراتبها الأخرى غير موجبة لذلك، فكل ذلك لا بد من ملاحظته، ومع الشك في مورد أنه موجب للعسر- الراجع لفعلية التكليف أو لا، ففي مثل ذلك يتمسك بإطلاق دليل التكليف لو كان - مثل إطلاق أجنب الخمر- وإن لم يكن فيتمسك بأصالة البراءة لكون الشك شكاً في تحقق التكليف الفعلي وعدمه والأصل هو العدم.

هذا هو الصحيح في تحقيق الحال في الشبهة المحصورة وغير المحصورة، وما قيل في تحديدها من كون الأطراف متى ما عسر- عدها في الزمان القصير كانت الشبهة غير محصورة وإلا كانت محصورة، فهو باطل لم يرد في آية أو رواية حتى يقع الكلام في تحديد المراد منه كما لا يخفى (١٧).





(١٧) ذكر المرحوم المشكيني : أنه في التقارير الجديدة (ويقصد بها فوائد الأصول ج ٤ ص ١١٦-١١٩) على ما في هامش الكتاب - ذكر ميزاناً آخر، (وحاصله) : أن غير المحصور ما كان كل واحد من الأطراف محل الابتلاء، ولكن لا يكون المجموع كذلك، بحيث يكون عدم الابتلاء به لكثرة الأطراف، فلو كان لا لها لم يكن من باب غير المحصور، كما فرض إنشاء أن أحدهما في أقصى بلاد الهند، فالمعتبر في عدم الحصر أمران : عدم التمكن من الجميع استعمالاً، وكونه لكثرة الأطراف.

ثم فرّع عليه : أن العلم فيه ليس منجزاً، أما بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية فلأنها تحصل بإثبات الجميع ، وقد عرفت أنه غير ممكن عادة فكيف تحرم؟!

وأما بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية فلأنها كيف تجب بعد عدم حرمة المخالفة القطعية؟! انتهى.

وأجاب عنه وفيه أولاً : أن هذا الميزان لم يدل عليه دليل. وثانياً : أن ما ذكر في المثال لعدم الابتلاء بالجميع في غير المحصور ليس بصحيح ؛ لأن ذلك إنما هو لعدم الابتلاء بخصوص الإناء الذي في أقصى الهند، ومن المعلوم أن اللازم فرض الابتلاء بالنسبة الى كل واحد كما في غير المحصور، والظاهر أنه لا مورد لما لم يكن الجمع من محل الابتلاء مع قلة الأطراف فيكفي في الميزان الأمر الأول ؛ لكونه ملازماً مع كثرة الأطراف.



وثالثاً: منع الثمرة المذكورة، لأن حرمة المخالفة القطعية عقلية، لا شرعية والمفروض أن متعلق الحرمة الشرعية في محل الابتلاء؛ لفرض كون كل واحد من الأطراف كذلك، وحينئذٍ يكون فعلياً؛ لحصول شرطه، وإذا تعلق به العلم، والمفروض وجود القدرة — أيضاً — فلا بد من تنجيزه لحصول شرطه، وهما العلم والقدرة، وحينئذٍ يجب الموافقة القطعية أيضاً، لما تقدم من الملازمة<sup>١</sup>.

ونعلق على ما جاء في الميزان والجواب عنه :

أما ما جاء في الميزان، فهو مما لم يدل عليه دليل، وأنه أمر تبرعي من قبل القائل.

وأما ما جاء في جوابه الثالث، ففيه :

إن حرمة المخالفة شرعية، لكن كونها قطعية أو احتمالية، أي في سعتها وضيقها فهي عقلية، ولكن أساسها شرعي.

هذا مضافاً إلى أن صاحب الميزان قد ذكر الملازمة بين عدم حرمة المخالفة القطعية، وبين عدم وجوب الموافقة القطعية، وليست بين حرمة الأولى ووجوب الثانية، حتى إذا حرمت الأولى، وجبت الثانية.

مع أن وجوب الثانية إنما يتوقف على حرمة الأولى فيما لو كان العلم الإجمالي علة تامة للتنجيز، وأما إذا كان مقتضياً فحرمة الأولى لا تستلزم وجوب الثانية قطعاً.

(١) تعليقة المشكيني — الكفاية ج ٤ ص ٢١٢-٢١٤



قوله (قده): ((الرابع: أنه إنما يجب عقلاً رعاية الاحتياط في خصوص الأطراف؛ مما يتوقف على اجتنابه أو ارتكابه حصول العلم بإتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين في البين دون غيرهما، وإن كان حاله حال بعضها في كونه محكوماً بحكمه واقعاً.

ومنه ينقذ الحال في مسألة ملاقة شيء مع أحد أطراف النجس المعلوم بالإجمال، وأنه تارة يجب الاجتناب عن الملاقى دون ملاقيه؛ فيما كانت الملاقاة بعد العلم إجمالاً بالنجس بينها، فإنه إذا اجتنب عنه وطرفه اجتنب عن النجس في البين قطعاً، ولو لم يجتنب عما يلاقيه، فإنه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً آخر من النجس، قد شك في وجوده، كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر.

ومنه ظهر: أنه لا مجال لتوهم أن قضية تنجّز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضاً؛ ضرورة أن العلم به إنما يوجب الاجتناب عنه، لا تنجّز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه وإن احتمل.

وأخرى: يجب الاجتناب عما لاقاه دونه، فيما لو علم إجمالاً نجاسته أو نجاسة شيء آخر، ثم حدث العلم بالملاقاة والعلم بنجاسة الملاقى أو ذاك الشيء أيضاً، فإن الملاقى في هذه الصورة بعينها حال

ملاقاه في الصورة السابقة؛ في عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي، وأنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة أصلاً؛ لا إجمالاً ولا تفصيلاً، وكذا لو علم بالملاقاة، ثم حدث العلم الإجمالي، ولكن كان الملاقى خارجاً عن محل الابتلاء في حال حدوثه، وصار مبتلى به بعده.

وثالثة: يجب الاجتناب عنهما، فيما لو حصل العلم الإجمالي بعد العلم بالملاقاة؛ ضرورة أنه - حينئذٍ - نعلم إجمالاً: إما بنجاسة الملاقى والملاقى، أو نجاسة الآخر كما لا يخفى، فيتنجّز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين، وهو الواحد أو الاثنان)).

[قوله (قده) في الهامش "وإن لم يكن احتمال نجاسة ما لاقاه إلا من قبل ملاقاته"<sup>١٠</sup>] [المحقق الخراساني (قدس سره)]

### الملاقى لأحد أطراف العلم الإجمالي

الرابع: أنه هل يجب الاجتناب عن ملاقي أحد الأطراف للعلم الإجمالي بالنجاسة مثل ما يجب الاجتناب عن الملاقى (بالفتح) أو لا يجب؟ فلو أن إناءً أصاب أحد الإناءين يعلم إجمالاً بنجاسة أحدهما، فهل يجب الاجتناب عنه كما يجب الاجتناب عن ما لاقاه من أحد الإناءين أو لا يجب؟.

والجواب: أن يقال بأنه توجد صور ثلاث.

الصورة الأولى: أنه يجب الاجتناب عن الملاقى (بالفتح) دون الملاقى.



الصورة الثانية: أنه لا يجب الاجتناب عن الملاقي (بالفتح) ويجب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر).

الصورة الثالثة: أنه يجب الاجتناب عن الملاقي والملاقي (بالفتح) جميعاً. وقبل بيان هذه الصور الثلاث لا بد من الالتفات الى هذا الضابط وهو أن الأطراف التي يجب الاجتناب عنها بسبب العلم الإجمالي إنما هي تلك الأطراف التي يتوقف على تركها تحصيل العلم بالاجتناب عن النجس، وأما الأطراف التي لا يتوقف على تركها تحصيل العلم بترك النجس فلا يجب الاجتناب عنها، وتحقيق الصور الثلاثة.

أما الصورة الأولى: وهي فيما لو حصلت الملاقاة بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين السابقين، ففي مثل هذه الصورة لا يجب الاجتناب إلا عن الإناءين دون الإناء الثالث (الملاقي) لأنه بترك الإناءين يحصل العلم باجتناب النجس الذي يعلم بوجوده إجمالاً بين الإناءين ولا يتوقف تحصيل العلم بالاجتناب على ترك جميع الأواني الثلاثة، لأن الإناء الثالث وإن احتمل كونه نجساً من جهة احتمال نجاسة الملاقي (بالفتح) إلا أنه نجاسة الإناء الثالث وإن كانت ثابتة إلا أنها نجاسة أخرى مباينة للنجاسة التي كان يعلم بوجودها بين الإناءين، إذ لو كانت فهي مسببة عن نجاسة الملاقي (بالفتح) ومع كونها مسببة فلا بد أن تكون مباينة لها لأن السببية تستدعي الاثنينية، وهي تقتضي التمايز بين الأولى (السببية) والثانية (المسببية).

وعلى هذا فالاجتناب عن الإناءين الذي يعلم إجمالاً بنجاسة أحدهما يعلم بالاجتناب عن النجس، وأما نجاسة الإناء الثالث (الملاقي) فهي نجاسة أخرى وهي ليست بمعلومة كي يجب الاجتناب عنها فتجري البراءة عنها.



ومن خلال هذا البيان يتضح بطلان ما نسب الى السيد ابن زهرة (ره) من أنه إذا وجب الاجتناب عن الملاقى (بالفتح) وجب الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) أيضاً، وهذا لا يتم إلا إذا كانت نجاسة الملاقى هي عين نجاسة الملاقى، كما لو أريق نصف ماء أحد الإناءين في الإناء الثالث والأمر ليس كذلك فإن نجاسة الإناء الثالث هي نجاسة مباينة لنجاسة الإناء الملاقى (بالفتح). كما تقدم (١٨).

أما الصورة الثانية: فذكر لها المصنف موردان.

المورد الأول: ما إذا علم إجمالاً بأن النجس، أما هو الإناء الثالث - الملاقى بالكسر - الذي بعد لم تحصل ملاقاته، وإنما أطلق عليه ذلك مجازاً بعلاقة المشاركة مثلاً أو أخ الملاقى (بالفتح) ثم بعد ذلك علم بحصول الملاقاة بين الإناء الثالث وبين الإناء الأول الملاقى (بالفتح) ثم بعد ذلك علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين الأولين، وطبيعي أنه لا بد أن يفرض حينئذٍ إن نجاسة الإناء الثالث التي كان يحتمل ثبوتها فيما سبق ناشئة من ملاقاته الإناء الأول الذي يحتمل نجاسته، ففي مثل ذلك يكون العلم الإجمالي الأول هو المنجز حيث يجب الاجتناب عن طرفيه وهما الإناء الثالث، وعدل الملاقى (بالفتح).

وأما العلم الإجمالي الثاني فلا يكون منجزاً لتنجز أحد طرفيه بمنجز سابق وهذا الطرف هو عدل الملاقى (بالفتح) حيث تنجز بالعلم الإجمالي الأول وعليه فلا يكون العلم الإجمالي الثاني منجزاً له فتكون النتيجة هي وجوب الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) وعدل الملاقى (بالفتح) وهذا نظير الملاقى (بالكسر-) في الصورة السابقة، فإنه كان طرفاً للعلم الإجمالي، حيث كان يعلم بعد حصول الملاقاة بنجاسة أما الملاقى (بالكسر) وأما عدل الملاقى (بالفتح)، حيث تنجز أحد طرفيه بمنجز سابق ولذلك لم يجب الاجتناب عن الملاقى (بالكسر).



وحاصل هذا المورد: هو حصول العلم الإجمالي أما بنجاسة الملاقي (بالكسر) أو عدل الملاقي (بالفتح) ثم حصل العلم بالملاقاة والعلم الإجمالي أما بنجاسة الملاقي (بالفتح) أو عدله، فيجب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر-) دون الملاقي (بالفتح) فإن حال الملاقي (بالفتح) في هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه في الصورة السابقة في عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي وأنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة أصلاً لا إجمالاً ولا تفصيلاً (١٩).

هذا وقد ذكر المصنف مورداً آخر لهذه الصورة، وهو فيما لو حصلت الملاقاة ثم حدث العلم الإجمالي، ما بين الإناء الثالث، والملاقي (بالفتح) وعلم إجمالاً - أيضاً - أما بنجاسة عدل الملاقي (بالفتح) أو الملاقي (بالكسر-) ولكن، قد فرض أن الملاقي (بالفتح) قد خرج عن محل الابتلاء فيما لو حصل العلم الإجمالي الأول، ففي مثل ذلك لا يكون العلم الإجمالي الأول منجزاً ويكون الثاني هو المنجز، وذلك لأن أحد طرفيه، وهو الملاقي (بالكسر-) وبالتالي يجب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) وعدل الملاقي (بالفتح) ولا يجب الاجتناب عن نفس الملاقي (بالفتح) وإن عاد بعد ذلك إلى محل الابتلاء لسقوط العلم الإجمالي الأول عن المنجزية حسب الفرض بسبب خروج الملاقي (بالفتح) عن محل الابتلاء فصار العلم الإجمالي الثاني هو المنجز، فإذا عاد الملاقي (بالفتح) إلى محل الابتلاء فلا يعود العلم الإجمالي الأول إلى المنجزية لأن أحد طرفيه وهو الملاقي (بالكسر) قد تنجز بمنجز سابق وهو العلم الإجمالي الثاني.

أما الصورة الثالثة: كما لو فرض حصول الملاقاة أولاً بين الملاقي (بالكسر-) وبين الإناء الملاقي (بالفتح)، ثم بعد ذلك علم إجمالاً بنجاسة أما أخ الملاقي (بالفتح)، وإما الملاقي (بالفتح) مع الملاقي له، ففي مثل ذلك يجب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر-) والملاقي (بالفتح) وعن عدل الملاقي (بالفتح)، وهذا واضح،



فيكون العلم الإجمالي بطرفين أحدهما طرف واحد، والآخر مجموع طرفين من الثلاثة، وهو الملاقي والملاقى (بالفتح).  
وأما ما ذكره المصنف (قده) في الحاشية، فهي توضيح وأن نجاسة الملاقي (بالكسر) بسبب ملاقاته لأحد طرفي الشبهة وهو الملاقي (بالفتح).

(١٨) قد أشار الشيخ الأنصاري (قده) في الرسائل، من أن وجوب اجتناب الملاقي من آثار وجوب اجتناب الملاقي (بالفتح) شرعاً إما لدلالة أطلاقات وجوب اجتناب النجاسات على ذلك، كما أدعي، في قوله تعالى ((والرجز فاهجر)) أن معناه أجنب عنه وعن ملاقيه.

وأما لرواية عمرو بن شمر، عن جابر الجعفي، عن أبي جعفر - عليه السلام - : أنه أتاه رجل، فقال له : وقعت فأرة في خابية من سمن أو زيت، فما ترى في أكله؟

فقال : أبو جعفر - عليه السلام - : لا تأكله.

فقال الرجل : الفأرة أهون عليّ من أن أترك طعامي لأجلها.

فقال له أبو جعفر - عليه السلام - إنك لم تستخف بالميتة وإنما

استخفقت بدينك ؛ إن الله حرم الميتة من كل شيء).

وجه الدلالة : كون أكل ما لاقته الميتة استخفافاً بالدين، وقد علّل

بتحريم الله للميتة، وهذا لا يصح إلا بضم كبرى لهذه الصغرى ؛ بأن يقال :

«الميتة حرام، وكل حرام يحرم ملاقيه فالميتة يحرم ملاقيها»، فحينئذٍ يثبت

حرمة ما لاقى الفأرة ثم يُضم إليه قياس آخر مطوي، وهو : أن هذا الطعام حرام





شرعاً، وكل ما كان كذلك يكون أكله استخفافاً بالدين، فهذا يكون أكله استخفافاً بالدين، فيعلم - حينئذٍ - أن حرمة الملاقى من لوازم حرمة الملاقى (بالفتح) ببركة الكبرى الكلية المتقدمة؛ إذ قد عرفت عدم صحة التعليل من دون ضمها وضم قياس آخر.

وأجاب المشكيني (ره) عن الأول بوجوه..

الأول: منع دلالتها على ما ذكر.

الثاني: ولو سلم فإنما هو دلالة على وجوب اجتناب الملاقى موقوفة على ثبوت الملازمة بدليل آخر، وهو منتف.

الثالث: أنه لو سلم فإن الملازمة المذكورة بين وجوب الاجتناب عن النجس وبين وجوب الاجتناب عن ملاقيه، لا بين وجوب اجتناب الشيء وبين وجوب اجتناب ملاقيه، والملزوم الأول غير ثابت، فيكون التمسك به تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية بخلاف الثاني، فإنه ثابت.

الرابع: أنه لو سلمناه فلا ينفع أيضاً؛ إذ الملزوم هو وجوب اجتناب الشيء شرعاً، لا مطلق وجوب اجتنابه ولو كان عقلياً، فيكون من باب التمسك المذكور كما لا يخفى.

وما ذكره من منع دلالتها فصحيح إذ المراد من الرجس ليس هو النجس وإن كان هو أحد معانيه وعليه فالآية مجملة.



مضافاً الى منع الإطلاق المدعى، فإن صحة التمسك به فرع كون اللفظ ذات مفهوم شامل لما يراد شمول الإطلاق له، وهو هنا الملاقي (بالكسر) ولا مفهوم لكلمة الرجس لتشمله.

وما ذكره في الرابع: فإن وجوب الاجتناب عن الشيء لو كان عقلياً فلا معنى للقول بكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، إذ لا عمومية لحكم العقل ليشمل الملاقي أو لا يشمل، نعم لو كان الملاقي (بالكسر) من أطراف الشبهة أمكن شمول الحكم العقلي له.

وأجاب (قده) عن الثاني بوجوه

الأول: ضعف السند من دون جبر في البين<sup>١</sup>.

الثاني: إن ما ذكره من دلالة الرواية لو تمت فإنما هي بعد ضم الكبرى المتقدمة والقياس الآخر، ومع ضمهما فلا وجه لدالتهما على المطلوب بحيث لو جرد الدليل عن الكبرى أو عن القياس الآخر لما أنتج المطلوب، وهذا لم يذكره.

(١٩) أورد في العناية على صاحب الكفاية الذي حكم بعد وجوب

الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) .. بقوله (وفيه): إن الملاقاة للشيء مع أحد الأطراف للعلم الإجمالي ولو كانت بعد العلم الإجمالي هي مما يوجب انقلاب العلم الإجمالي بأحد الشئيين مثلاً الى العلم الإجمالي بأحد أشياء ثلاثة إما هذا وملاقيه أو ذاك الآخر كما في الصورة الثالثة الآتية عيناً وحينئذٍ فإذا أجتنب عن الملاقي (بالفتح) وعدله وإن كان قد أجتنب عن النجس الواقعي المعلوم بالإجمال

<sup>١</sup> المشكيني - الكفاية ج ٤ ص ٢١٩-٢٢٠



أولاً يقيناً ولكن لم يجتنب عن النجس المعلوم بالإجمال ثانياً كذلك يجب الاجتناب عنه رعاية للعلم الإجمالي الثاني الحادث<sup>١</sup>.

(وفيه): أن العلم الإجمالي لا ينجز إلا ما تعلق به دون سواه مما ليس طرفاً له، وإن فرض كونه مسبباً — على تقدير وجوده — عن تكليف موجود في بعض الأطراف، فحيث لم يكن طرفاً للعلم الإجمالي حين تعلقه، يكون حاله حال ما شك في تعلق التكليف به مستقلاً.

ثم إن ما ذكره من انقلاب العلم الإجمالي لا يمكن المصير إليه لأن ذلك يعني أن العلم المنقلب إليه قد تعدد أحد أطرافه فكان ذا طرفين بعد إن كان طرفاً واحداً، ومعنى ذلك إن احتمال التكليف في كل من هذين الطرفين هو نصف احتماله في الطرف الذي هو عدل الملاقى (بافتح)، وهذا ليس بعلم إجمالي الذي هو حاصل قسمة مقدار المعلوم بالإجمال على عدد الأطراف.

نعم يمكن أن يكون الطرف الملاقى (بالكسر) داخلاً لو لاقى الطرفين في آن واحد، حتى يصبح طرفاً للعلم الجديد له من احتمال التكليف مما للآخرين؛ ولكنه خلاف الفرض.

فلا علم إجمالي ثانٍ كما أدعاه بالمعنى المصطلح عندهم.

ثم أورد على المورد الثاني من الصورة الثانية، حيث قال: ولكن بعد ما دخل الملاقى (بافتح) تحت الابتلاء ثانياً كما فرض المصنف لا وجه لعدم الاجتناب عنه لما أشرنا إليه من انقلاب العلم الإجمالي الأول الى العلم الإجمالي

(١) العناية ج ٤ ص ١٨٩

الثاني الحادث أما بنجاسة هذا وملاقية أو نجاسة الشيء الآخر فيجب رعاية الاحتياط في الملاقى بالفتح مثل ما يجب في الملاقى بالكسر عيناً. وفيه ما عرفت في سابقه، ثم أن رجوعه تحت الابتلاء فلا يعود العلم الإجمالي الى المنجزية لأن أحد طرفيه قد تنجّز بمنجز سابق وهو العلم الإجمالي الثاني، وأقصد بأحد طرفيه هو الملاقى (بالكسر) على ما أوضحناه في الشرح.



## جريان الأصول المؤمنة في أطراف العلم الإجمالي

ويقع في مقامين: المقام الأول: في جريانها في تمام الأطراف  
المقام الثاني: في جريانها في بعض الأطراف  
المقام الأول: في جريانها في تمام الأطراف، ويقع البحث فيه تارة عن المانع  
الثبوتي، وأخرى عن المانع الاتباتي.  
أما الكلام في الثبوتي: فقد ذهب بعض المحققين، منهم المحقق النائيني (قده)  
والمحقق الخراساني (قده) وغيرهما إلى إن المانع من شمول أدلة الأصول المؤمنة لتمام  
أطراف العلم الإجمالي ثبوتي، بمعنى أنه لا يمكن جعل الترخيص الظاهري في تمام  
الأطراف، ويمكن ذكر محذورين..  
المحذور الأول: هو لصاحب الكفاية (قده) حيث يرى أن جريان الأصول  
المؤمنة في تمام الأطراف يلزم منه التناقض مع التكليف الفعلي المعلوم بالإجمال في  
أحد الأطراف واقعاً.  
لا يقال: يوجد نظير لذلك في موارد الشبهة البدوية، فإن جعل الترخيص  
فيها يناقض التكليف المحتمل.  
فأنه يقال: بأن التكليف في الأخيرة ليس فعلياً من جهة الشك وإن كان  
فعلياً من سائر الجهات.  
وأجيب عنه: بأنه ما المراد من فعلية التكليف في موارد العلم الإجمالي الذي  
يناقض الترخيص في جميع أطرافه؟



أن أريد به أن المولى يهتم بحكمه ويريده على كل حال، فهذا معناه إيجاب الاحتياط، إلا أنه من الواضح أن إيجاب الاحتياط ليس من مقتضيات نفس الخطاب الواقعي إنما يثبت بدليل آخر مستقل عنه.

وإن أريد به إن المولى يريد حكمه بعد تحقق موضوع التكليف فهذا صحيح، إلا أن هذا المعنى من فعلية التكليف لا يتناقض مع جعل الترخيص في الأطراف، لوضوح أن مرتبة الحكم الظاهري محفوظة مع فعلية التكليف كما تقدم في مباحث الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري.

المحذور الثاني: أن جعل الترخيص في تمام الأطراف غير ممكن لاستلزامه المخالفة القطعية العملية والتي استقل العقل بقبحها على أساس أنها معصية للمولى وهتك لربوبيته، وعلى هذا فلا يمكن صدور الترخيص من قبل نفس المولى إذ لا يمكن أن يرخص في العصيان، فلا محالة يقع التضاد بين الترخيص في الطرفين، وبين حكم العقل بقبح الترخيص في المخالفة القطعية.

وأجيب عنه: بأن حكم العقل بقبح المعصية، إنما هو بملاك حق الطاعة وهو حق له لا عليه، فإذا تنازل عن حقه في طاعته كان جعل الترخيص موافقاً لقراره، وهو عين طاعته، باعتبار أن حكم العقل تعليلي وليس تنجيزي فيمكن للشارع أن يرفعه بترخيصه لأن هذا الحكم من أجل المولى وليس عليه فكما أمكن للمولى أن يرخص مولوياً أرتفع حكم العقل.

وبهذا يتضح أن ترخيص المولى في تمام الأطراف لا يعتبر الترخيص في المعصية إذ ليس ذلك بمعنى رفع مولوية المولى أو الترخيص في هتك حرمة ومعصيته ليقال باستحالته<sup>١</sup>.

والجواب عن المحذور الأول لصاحب الكفاية.

(١) بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٧٨



أنه قد رجع عن كون التكليف منجز بنحو العلية التامة على ما ذكره في مباحث القطع من الفرق بين العلمين الإجمالي والتفصيلي، حيث يشوب الأول الشك والاشتباه فموضوع الحكم الظاهري فيه محفوظ بخلاف العلم التفصيلي إذ لا مجال للحكم الظاهري في موضوعه لعدم الموضوع له، فإذا كانت من ثمة مناقضة فإنما هي بين الحكم الواقعي مع الترخيص الواقعي، وأما بين الحكم الواقعي مع الترخيص الظاهري كما هو في مورد العلم الإجمالي فلا مناقضة على ما تقدم في مبحث الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي.

نعم نسلم بوجود المناقضة بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري الترخيصي- في حدود الجامع الذي هو متعلق المعلوم بالإجمال، إذ لا مجال للتخصيص في مورده لاستلزامه أحد المحذورين أما التناقض بنظر القاطع أو أنه يرى نفسه غير مشمول بهذا الخطاب الظاهري، وقد تقدم ذلك في بعض المباحث السابقة.

والوجه ما تبناه من أن القدر المتيقن من منجزية العلم الإجمالي هو بمقدار المعلوم بالإجمال، وفي حدود المخالفة القطعية العملية.

والنتيجة أنه يمكن جريان الأصل في بعض الأطراف بما هو أزيد من مقدار المعلوم بالإجمال، لقيام الأصل برفع الجهل وتركيز العلم في الطرف الباقي الذي لا مجال للتخصيص فيه.

وينفس البيان يمكن رفع ما ذكر من المحذور الثاني، من لزوم الترخيص في المعصية، لأننا نمنع جريان الأصل إلا في حدود المقدار الزائد عن مقدار المعلوم بالإجمال الذي بارتكابه أو تركه بتحقيق المعصية القطعية.

وأما ما ذكره المحيب (قده) من إمكان الترخيص، باعتبار أنه حق للمولى لا عليه، فلا يمكن الحكم عليه بالعقل لأن حكمه معلق على عدم ورود الترخيص فهو حكم تعليلي لا تنجيزي، فقد اجبنا عليه فيما سبق.



وحاصل ما ذكرناه هناك: أن المكلف بعد أن علم بالتكليف ولو إجمالاً وهذا التكليف هو بلحاظ حق الطاعة الذي لا كلام لأحد فيه، فإن المكلف لا يرى نفسه مشمولاً لخطاب الترخيص، بلحاظ هذا الحق كيف وقد تم عنده أن حق الطاعة بالتزامه بتكليفه الأول.

ولو قيل: لماذا لا يرى نفسه مشمولاً في احتمال التكليف عند الشبهة البدوية، بخطاب الترخيص، حيث يرى نفسه مشمولاً له.

فأنه يقال: للفرق بين الموردين، فإن تشريع الأحكام الظاهرية الترخيصية ليس هو الجهل المطلق ليجري في الموردين، بل هو خصوص الجهل الذي هو ليس مورداً لاحتمال التكليف الفعلي المنجز بالعلم الإجمالي ومثل هذا الاحتمال خارج تخصصاً على ما قيل.

وظاهر كلام السيد الشهيد (قده) أن المعصية الحقيقية غير حاصلة في مورد العلم الإجمالي، لأن التكليف المتعلق بكل طرف مشكوك فرفعه يجعل الترخيص بنفسه لا يقتضي إلا المعصية الظاهرية لا المعصية الحقيقية، بخلافه في مورد العلم التفصيلي فإن المعصية حقيقية ويترتب عليه عدم معقولة جعل الترخيص في مورد العلم التفصيلي لا الإجمالي.

ولكنك عرفت إن المعصية الحقيقية حاصلة في حال ترك جميع الأطراف إذ بترك جميعها يترك ما هو المعلوم بالإجمال يقيناً وبه تتحقق المعصية الحقيقية، وهذا عين ما قلناه.

هذا وقد بين المحقق العراقي (قده) المحذور الثبوتي بعدة بيانات نذكر واحداً منها.. هو إن للمولى غرضان:

أحدهما: تشريعي وهو يتحقق بصدور الفعل من المكلف.  
والآخر تكويني وهو البعث والتحريك نحو الفعل.





وهذا فعل للمولى يمارسه للوصول الى أغراضه التشريعية، فهو غرض مقدمي لذلك الغرض التشريعي.

والترخيص في تمام الأطراف ينافي غرض الشارع التشريعي الثابت في موارد العلم الإجمالي، وهو صدور الفعل - أو عدم ارتكابه الحرام - على حسب مبنى المحقق النائيني (قده) أو إن الترخيص في الطرفين يؤدي الى وقوع التنافي مع الغرض التكويني للمولى وهو البعث والتحريك للمكلف باتجاه الفعل، لأن مفاد الترخيص عدم البعث والتحريك ومفاد الغرض التكويني هو ذلك - أي البعث والتحريك - فيحصل التنافي على حسب تصورات العراقي (قده).

وقد أبطل بنفس طريقة إبطال المحذور الثاني المتقدم لأن حكم العقل تعليلي، معلق على عدم صدور الترخيص من المولى، وليس هو حكماً تحملياً عليه، بل هو لأجل المولى، فإذا رخص في المخالفة ارتفع موضوع حق الطاعة.

وإنحفاظ مرتبة الحكم الظاهري في موارد العلم الإجمالي على أساس ترجيح مصلحة الترخيص على مصلحة الإلزام في موارد التزام بين المصلحتين، فمرتبة الحكم الظاهري محفوظة في موارد العلم الإجمالي حيث يقع التزام في كل طرف، بخلافه في العلم التفصيلي فإنه لا يمكن الترخيص لا واقعاً لأنه مناف مع الحكم الواقعي المعلوم تفصيلاً حسب الفرض ولا ظاهراً لأنه لا التزام بين الملاكات في موارد العلم التفصيلي.

وهنا يتضح الإيراد على كلام المحقق العراقي (قده) القائل بعدم إمكان الترخيص في أطراف العلم الإجمالي للعلم بالإلزام وتردد الصورة الذهنية للخصوصية لا يمنع عن منجزيته للطرفين.

إذ فيه أن التردد في الخصوصية في موارد العلم الإجمالي معناه وجود التزام بين المصلحة الترخيصية والمصلحة الإلزامية، فيكون مشمولاً لأدلة البراءة الشرعية



التي ترجح المصلحة الترخيصية على المصلحة الإلزامية، بخلافه في العلم التفصيلي حيث لا تردد في متعلقه فلا تراحم بين الملاكات، فلا موجب لجعل حكم ظاهري في مورد العلم التفصيلي<sup>١</sup>.

وأنت خير بأن ما ذكره من تردد في الخصوصية التي هي زائدة عن مقدار الجامع المنجز لحزمة المخالفة القطعية، وحيث لا تكون معلومة ولم يقيم البيان عليها أمكن رفعها بالأصل هذا فيما زاد عن مقدار الجامع، وأما في مقداره حيث لا تردد في الخصوصية بعد رفع الإجمال من قبل الأصل الجاري فيما زاد عنها فيكون البيان في الجامع مع ما ينطبق عليه من الخصوصية تاماً لا مجال لجريان الأصل فيه.

على أن جريان الأصل في طرف يعني عدم ثبوت التكليف فيه خاصة و لا يعني عدم ثبوته مطلقاً، وما ذكره يعني الثاني لا الأول، وهو كما ترى، إذ كيف يعني عدم ثبوته مطلقاً ولو في الطرف الآخر مع كونه معلوماً ولو إجمالاً.

وبعبارة أخرى: إن الوضوح ثابت بالنسبة الى الجامع، والواقع الذي يقول العراقي بأنه متعلق العلم الإجمالي هو بمقدار الجامع، وهو واضح فيصدق عليه البيان وبه يتنجز، دون المقدار الزائد على الجامع.

وإذاً أتضح إمكان جريان الأصل المؤمن بمقدار ما زاد عن الجامع - المعلوم تفصيلاً -.

وقد يقال بأن المانع إثباتي لا ثبوتي لو صحت مناقشة المحذور الثبوتي وأنه لا وجود له.

فهل من ثمة مانع إثباتي لجريان الأصول في تمام الأطراف؟ قيل بوجود المانع الإثباتي. وهو:

(١) السيد الهاشمي - تقريرات بحثه للشيخ النوري ج ٤ ص ٣٤٩



إن العقلاء يرون إن الترخيص في جميع الأطراف مناف مع الغرض اللزومي المعلوم بالإجمال في الطرفين أو الأطراف، وإن هذا الطرف الإلزامي لا يرضى المولى بمخالفته إذ هو ليس بغير مهم كي يرضى بتركه فيما لو زاحم غرض ترخيصي- آخر، وقد استثنوا حالة الغرض اللزومي الموجود بين أطراف كثيرة كما في موارد الشبهة غير المحصورة حيث يمكن فيها ترجيح الغرض الترخيصي- على الغرض اللزومي الدائر بين أفراد غير محصورة، من جهة أهمية ملاك الترخيص على ملاك الإلزام.

وبهذا البيان يبرر الترخيص في الشبهة غير المحصورة، مع أنه بالإمكان القول بأنه لا فرق في قبح المعصية عقلاً بين كون الأطراف محصورة أو غير محصورة وهو ما حير الأصوليون.

ومع التسليم بهذا العرف العقلاني القائل بأنه كلما أجمع غرض لزومي مع آخر ترخيصي كان اللزومي متقدماً على الترخيصي إلا في المورد المار الذكر، وهذا العرف بنفسه يشكل قرينة لبية متصلة موجبة لصرف دليل الأصل الى خصوص الشبهة البدوية وعدم شموله للشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

وهذا البيان يجري في جميع الأصول المؤمنة بلا استثناء، ولعل القائل بالمانع الثبوتي أدرك ذلك وتصور أنه محذور ثبوتي حيث أرجعه إلى حكم العقل بقبح المعصية ولو للتكليف المعلوم بالإجمال.

والنتيجة: إن هذا البيان يرجع لباً إلى قصور في أدلة الأصول عن شمولها لجميع أطراف العلم الإجمالي.

وفيه: إن هذا الارتكاز العقلاني الذي يشكل قرينة مانعة عن انعقاد ظهور الأدلة الترخيصية في أطراف العلم الإجمالي، حيث يرجح الغرض اللزومي على الغرض الترخيصي، فما هو المانع عن عدم إعماله في مورد الشبهة البدوية، وحسب



تصورات المستدل أنه الأصل مجعول لأجل التحفظ على الغرض الترخيصي- في مقام التزام بينه وبين الغرض الإلزامي والمفروض وجوده في مورد الشبهة البدوية، فإذا أُعمل هناك فلم لا يعمل هنا. وسيتبين الفرق في البيان الثاني للمحذور الإثباتي.

حيث يقال: بأن أدلة الترخيص من البراءة الشرعية، ظاهرها إنها بصدد معالجة التزام الحفظي بين الغرض الإلزامي وبين الغرض الترخيصي- في مورد لا يعلم بوجود غرض إلزامي، يترجح الغرض الترخيصي على الغرض الإلزامي، وليس ظاهر تلك الأدلة إنها في مقام معالجة التزام بين الغرضين الذي يكون الغرض الإلزامي فيها معلوماً ولو إجمالاً، وبهذا تكون موارد العلم الإجمالي خارجة عن إطلاق الأدلة كموارد العلم التفصيلي.

ولو شملت موارد العلم الإجمالي فإن ذلك يعني رفع اليد عن الغرض الإلزامي المعلوم بالإجمال بين أطراف العلم الإجمالي، وهذا خلاف المستظهر من أدلة البراءة التي جاءت بلسان (رفع عن أمّتي ما لا يعلمون) أو بلسان الحجب (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)، وهي مختصة لمعالجة التزام بين الأغراض الترخيصية وبين الأغراض الإلزامية التي لا يعلم بها، وليس مع الأغراض الإلزامية التي يصدق عليها أن الله لم يحجبها عن العباد. وأورد على هذا البيان.

أولاً: أنه على هذا البيان تكون أدلة البراءة الشرعية في قوة البراءة العقلية أي مختصة بالشبهات البدوية وهذه النتيجة لا يلتزم بها صاحب القول (قده) بالتزام الحفظي حيث يرى إمكان جريان البراءة الشرعية لولا المانع الإثباتي، إذ البراءة الشرعية لها ميزات وخصائص لم تكن في البراءة العقلية، وهذا يعني إن



جعل البراءة الشرعية لمجرد الإمضاء أو الإرشاد للبراءة العقلية وهو خلاف الظهور في المولوية.

ثانياً: إن هذا البيان لا يتم في حديث الحلية (كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه) لأن ظاهرها إنها متعرضة لموارد العلم الإجمالي واختلاط الأغراض الترخيصية مع الالتزامية في موارد العلم الإجمالي فيكون مفادها الترخيص في جميع الأطراف لأنه يصدق على كل طرف منها أنه لا يعلم بالحرمة فيه عيناً. وقد يناقش هذا البيان، بعدم شمول إطلاقها لجميع الأطراف وذلك لأنه مع ارتكاب جميعها فإنه يعلم بارتكاب الحرام بعينه في النهاية وبالتالي لا يمكن استفادة الترخيص في جميع الأطراف منها.

ويمكن أن يقال: بأن دليلي البراءة من حديث الرفع والحجب يمكن تطبيقهما في بعض أطراف العلم الإجمالي بما هو زائد عن مقدار المعلوم بالإجمال، لصدق انطباق عنوان (ما حجب) وما لا يعلمون في هذه الأطراف بخلافه في الأطراف التي هي بمقدار المعلوم بالإجمال فإنه مما يعلمون، ومما لم يحجب، فلا تجري والنتيجة هي عين النتيجة المتقدمة في المحذور الثبوتي المتقدم. إلا أنه إشكاله هنا، هو لزوم الترجيح بلا مرجح، والذي قد أجبنا عليه فيما سبق.

وأما حديث ((كل شيء ..)) فليست ظاهره التعرض لموارد العلم الإجمالي، بقدر ما هي متعرضة لإباحة الأشياء عند الجهل في حرمتها حتى إذا عرف حرمتها كانت محرمة، نعم ورد في بعض الروايات ((لفظ كل شيء فيه حلال وحرام .. الح<sup>١</sup>) كانت متعرضة لموارد العلم الإجمالي إذا فهمنا من لفظ الشيء هو المنحصر-

(<sup>١</sup>) الوسائل ب ٤٤ من أبواب الوضوء ح ١ ص ٤٧٣



في مورد وقد قسم الى قسمين فعلاً ولا يدري أن هذا الشيء المشكوك هل هو حلال أو حرام؟.

وعلى فرض تعرضها لموارد العلم الإجمالي، فكما تكون متعرضة لها قد تكون متعرضة لغيرها، وبالتالي فهي مجملة من حيث المورد.

ولو صح الاستظهار المذكور من كونها متعرضة لموارد العلم الإجمالي، فتكون مؤيدة ومؤكدة لصحة ما قلناه من إمكان جريان الأصل فيما زائد عن مقدار المعلوم بالإجمال، لأنه مما لا يعلم ومانعة من جريانه من مقدار المعلوم بالإجمال لأنه مما يعلم بعينه.

وهذا هو بنفسه ما يكون جواباً عن إشكال الترجيح بلا مرجح. إذ يمكن أن يقال: بأن المهم هو صدق عنوان ما لا يعلم، وصدق عنوان ما يعلم، فلا يكون من الترجيح بلا مرجح، فتأمل. هذا كله في وجود المحذور الإثباتي بلحاظ أدلة البراءة، وأما بلحاظ دليل الاستصحاب، فهل يمنع جريانه أو لا يمنع جريانه؟.

وقبل الخوض في ذلك لا بد من بيان مقدمة، حاصلها: أن الأصل الجاري في الطرفين قد يكون مؤمناً وقد يكون منجزاً، ومثال الأصل المؤمن المراد جريانه في كلا الطرفين، إذا علم بنجاسة أحد إناءين كانت الحالة السابقة لهما هي الطهارة، ففي مثل هذه الحالة لو أجري الاستصحاب في كل طرف باعتبار أن الاستصحاب بحسب دليبيه هو إبقاء الحالة السابقة وهي في المثال الطهارة، وقد أجريت في كلا الطرفين، فإن استصحابها يسمى بالأصل المؤمن لأنه يرخص في ارتكاب الطرفين ويؤمن من العقوبة.

وقد يكون الأصل الجاري منجزاً، كما لو كانت الحالة السابقة هي النجاسة وقد علم بطرو الطهارة على أحد طرفي العلم الإجمالي، فلو أجري الأصل والحال



هذه وهو استصحاب النجاسة - يسمى الأصل حينئذٍ - بالأصل المنجز لأنه ينجز التكليف على المكلف ويجعله مسؤولاً عنه بوجوب الاجتناب.

وعلى هذا فإذا قيل بعدم إمكان شمول الأصل لتمام أطراف الشبهة للمحذور العقلي أو العقلاني المتقدمين، إذا كان الأصل الجاري مؤمناً كاستصحاب الطهارة إذ يلزم من جريان استصحاب الطهارة في كلا الطرفين اللذين يعلم بطرو النجاسة على أحدهما الترخيص في ارتكابها والوقوع بالمعصية وهي قبيحة عقلاً، بخلاف ما إذا كان الأصل الجاري في الطرفين منجزاً، فلا يلزم محذور سواء أكان عقلياً أو عقلاً، وذلك: إن جريان استصحاب النجاسة في الطرفين لا يلزم منه الترخيص في المعصية بارتكاب النجس، إذ غاية ما يلزم عن جريان الأصل فيهما هو لزوم الاجتناب عن الطاهر، ومن الواضح إن هذا لا محذور فيه لأنه لا يتعين على المكلف ارتكاب الطاهر.

وأما المحذور العقلاني - الإثباتي - فلأن العقلاء بحسب مرتكزاتهم لا يقدمون الغرض الترخيصي على الغرض اللزومي، وأما العكس وهو تقديم الغرض الإلزامي على الترخيصي، فهو مما لا بأس به ومناسب لما تعارفوا عليه، وتقديم استصحاب النجاسة في الإناءين موافق لذلك.

ولكن قد يقال: بأن جريان الأصل المنجز في هذه الحالة، قد يمنع عنه الفهم العقلاني، كما منع من جريان البراءة في جميع الأطراف للزوم التناقض، فكما هو مانع عن جريان البراءة كذلك هو مانع عن جريان الاستصحاب، وهذا المحذور يمكن بيانه، بأن اللازم عن جريان الأصل المنجز في كلا الطرفين مع فرض العلم بطهارة أحدهما هو اجتماع الطهارة والنجاسة في أحد الإناءين وهو غير ممكن، لأن الطهارة والنجاسة حكمان متضادان إذ النجاسة هي عبارة عن وجوب الاجتناب



والطهارة عبارة عن عدم وجوب الاجتناب، وهذان حكمان متضادان لا يمكن اجتماعهما في شيء واحد تشريعاً.

أو يقال: أن النجاسة المراد استصحابها في كلا الطرفين تستدعي تضيق العنان وعدم الارتكاب بينما الطهارة تستدعي إطلاق العنان، ولا يمكن اجتماعهما فتلزم المنافاة في مقام العمل وامتنال التكليف.

ويمكن دفعهما: أما الأول: وهو اجتماع الطهارة والنجاسة في إناء من الإناءين وهو غير ممكن، إنما يكون كذلك إذا كانا حكمين واقعيين وأما لو كان أحدهما واقعي - وهو الطهارة - والآخر ظاهري - وهو النجاسة - فلا محذور فيه إذ لا منافاة بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، على ما تقدم إمكان الجمع بينهما.

وأما الثاني: أن الطهارة حيث تكون مرددة بين الإناءين فهي لا تقتضي إطلاق العنان، إذ لو كانت تقتضيه لجاز ارتكاب كلا الإناءين، وهو باطل جزماً لأن أحدهما نجس لا يجوز ارتكابه وإذا اقتضت جواز ارتكاب أحدهما، وهو باطل أيضاً لأنه ترجيح بلا مرجح، وقد عرفت اندفاع الأخير فيما سبق. نعم يبقى التنافي في إطلاق أو تضيق العنان بالنسبة لأحدهما وهو مقدار المعلوم بالإجمال، على أنه محذور إثباتي لا ثبوتي، هذا كله في المحذور الثبوتي، وأما الإثباتي.

فهل تشمل روايات الاستصحاب أطراف العلم الإجمالي أو أنها تختص بالشبهات البدوية - كأدلة البراءة - ولا تشمل الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي؟ فيه قولان:

ذهب الشيخ الأنصاري (قده) إلى عدم شمولها للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، وإنها قاصرة الدلالة عن الشمول لجميع الأطراف للزوم التهاافت بين صدر الدليل وبين ذيله، فإن بعض روايات الاستصحاب ورد فيها هذا الصدر<sup>(١)</sup> لا تنقض اليقين بالشك<sup>(٢)</sup> وذيلها هكذا<sup>(٣)</sup> ولكن انقض اليقين باليقين<sup>(٤)</sup>.





ولو أريد تطبيق هذه الرواية على أحد الطرفين، كالإناء الأول بالخصوص، فإن فيه يقين سابق بالنجاسة، وشك لاحق بالطهارة، والشيء نفسه مع الإناء الثاني.

فإذا نظرنا الى الصدر فمقتضاه جريان استصحاب النجاسة في كلا الإناءين بينما النظر الى الذيل، فمقتضاه عدم جريانها في كليهما، وإنما يجري الأصل في أحدهما فقط، لأن الذيل القائل «انقض اليقين باليقين» ومن الواضح أن اليقين بأحدهما لا بكليهما، وهذا الإناء كما فيه يقين بالنجاسة فيه أيضاً يقين بالطهارة، فيلزم اجتماعهما في أحد الطرفين وبالتالي لا يمكن الجمع بين صدر الرواية وذيلها، لأن مفاد الأول هو استصحاب النجاسة في كلا الطرفين، ومفاد الثاني هو عدم جريانها في كليهما بل في أحدهما خاصة، فالصدر مؤداه موجبة كلية، والذيل مؤداه سالبة جزئية وهما متناقضان، ولهذا اختار الأنصاري (قده) عدم جريان الاستصحاب مطلقاً لا في بعض الأطراف ولا في جميعها، لأنه في البعض يلزم محذور الترجيح بلا مرجح و في الكل يلزم محذور التهافت.

ولم يفرق بين كون الاستصحاب مؤمناً أو منجراً، نعم خص هذا الإشكال بالأصل المنجز من جهة إن المؤمن فيه محذور ثبوتي يمنع من جريان الأصل وهو الترخيص في المعصية القبيحة.

وأجيب عنه:

أولاً: إن الذيل المذكور غير موجود - وهو ولكن أنقض اليقين باليقين - في روايات الاستصحاب الأخرى، بل هو موجود في رواية واحدة دون غيرها وعلى هذا فالإجمال في هذه الرواية التي تشتمل على الذيل، وأما بقية الروايات المشتمة على الفقرة الأولى وهي فقرة «لا تنقض اليقين بالشك» لا إجمال فيها



ويمكن أن يتمسك بإطلاقها، لعدم سريّة الإجمال في الرواية المذيلة الى بقية الروايات، بمعنى أن إجمالها ليس بمانع عن التمسك بالروايات الأخرى غير المجملة. وليس ذلك من قبيل الإطلاق والتقييد ليطبق في هذا المورد، حيث تكون الرواية المذيلة مقيدة للروايات غير المذيلة، وذلك لأن الرواية الأولى قد ذكرت فقرتين - جملتين - بينما الروايات الأخرى فقد ذكرت فقرة واحدة وهي الصدر وعليه فلا معنى لتكون الأولى مقيدة للأخريات، غاية ما هناك بأن الرواية الأولى قد ذكرت مطلباً، أحدهما في الصدر والآخر في الذيل، بينما الروايات الأخرى ذكرت مطلباً واحداً وهو الصدر، فلا تعد الأولى تقييداً للآخر.

ثانياً: أنه لا تهافت في المقام لأنه باطل من الأساس، لأن اليقين الناقض في قوله (عليه السلام) "ولكن أنقض اليقين باليقين" هو اليقين التفصيلي، وأنه لا بد أن يكون على شاكلة اليقين المنقوض، وحيث يكون اليقين المنقوض تفصيلياً، لا بد أن يكون الناقض كذلك.

والمقام ليس كذلك، فإذا كان عندنا يقين بالطهارة لشيء معين فاليقين الناقض لا بد وأن يكون هو اليقين بالنجاسة لهذا الشيء المعين أيضاً، وفي المقام نجد أن لنا يقين بالنجاسة للإناء الأول بخصوصه كما ولنا يقين بنجاسة الإناء الثاني بخصوصه، بينما اليقين الطارئ بالطهارة هو اليقين بطهارة أحدهما على سبيل الإجمال، فاختلف اليقينان لأن اليقين الناقض إجمالي، واليقين المنقوض تفصيلي واحدهما غير الآخر فكيف يكون ناقضاً للآخر، فإن كلمة النقض في الذيل قرينة على إن المراد من اليقين في الذيل هو اليقين التفصيلي لا الإجمالي أو الأعم منه ومن الإجمالي.

هذا هو الكلام في المقام الأول.



أما الكلام في المقام الثاني: وهو جريان الأصول المؤمنة في بعض الأطراف والبحث فيها من جهتين، ثبوتية وإثباتية.

الجهة الثبوتية: وأنه هل يمكن الترخيص في بعض الأطراف وأنه مما لا محذور فيه، أو أنه غير ممكن في نفسه، هذا كله بغض النظر عن دلالة الدليل كي يقال بأن ذلك- أي جريان الأصل في البعض دون البعض الآخر من الأطراف من الترجيح بلا مرجح، لأنه مانع إثباتي وكلامنا في المانع الثبوتي، مع إمكان القول بأن الأصل يقتضي جريانه في بعض الحالات- ببعض الأطراف بدون معارضة كما سيوضح.

ومن الواضح أنه لا معنى لهذا البحث على مختار من يقول بإمكان الترخيص في كلا الطرفين، فإنه بنفسه يستلزم الترخيص ببعض الأطراف بطريق أولى، فلا معنى للبحث عن المانع الثبوتي في بعض الأطراف بعد إن لم يكن في تمام الأطراف.

كما أنه لا معنى للبحث هنا على أحد قولي المحقق النائيني (قده) وهو القول بأن العلم الإجمالي لا يقتضي- بنفسه الموافقة القطعية العملية إلا بعد تساقط الأصول في أطرافه لتعارضها.

(والوجه فيه): أن تعارض الأصول وتساقطها في أطراف العلم الإجمالي إنما هو لأجل استلزام جريانها المخالفة القطعية العملية للعلم الإجمالي، وهذا المحذور يختص بحالة جريان الأصول في تمام الأطراف، وأما لو جرت في بعض الأطراف دون البعض الآخر فلا يلزم المحذور المتقدم حتى يمنع عن ذلك.

فالبحت: يقع عند القائل بأن العلم الإجمالي هو منجز لوجوب الموافقة القطعية العملية، على نحو الاقتضاء لا العلية التامة كما هو مختار المحقق العراقي (قده) والقائل باقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية قد يمنع عن



جريان الأصول ولو في طرف واحد لأن ذلك قد ينافي وجوب الموافقة القطعية التي يقتضيها العلم.

وعلى هذا فالبحث ينفتح أولاً بأن العلم الإجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية، أو أنه مقتض لها، وقد فصلنا القول فيه بمباحث العلم الإجمالي، والمختار هو كونه مقتضياً لوجوبها لا علة تامة للوجوب، فعلى الأول لا يمكن للشارع الترخيص ولو في طرف واحد، وعلى الثاني يمكن للشارع الترخيص، والبحث – بعدئذٍ – يكون في وقوع الترخيص منه وعدم وقوعه.

ونشير الى هذا البحث إشارة.

فقد ذهب المحقق العراقي الى أن العلم الإجمالي علة تامة للتنجيز وأنه منجز لجميع الأطراف فلا يمكن الترخيص في جميعها بل وفي بعضها إذ لا مجال لجريان الأصل مع وجود منجزية العلم الإجمالي، وعليه فالعلم الإجمالي يكون مانعاً من جريان الترخيص في أحد لأطراف فضلاً عن جميعها.

أما الدليل الذي قدمه (قده) لإثبات ذلك.

أنه لا فرق في حكم العقل بمنجزية العلم للتكليف بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي، غاية الفرق بينهما إن الأول متعلقه معلوم تفصيلاً ومتعلق الثاني هو الجامع كما يرى المحقق النائيني (قده) ولذا رتب عليه إن ترك الجامع معصية بخلاف ترك بعض الأطراف، فإنه ليس معصية للتكليف المنجز، ومتعلقه هو الواقع على رأي المحقق العراقي (قده) وليس الجامع، فإن الواقع حيث يتردد بين طرفين، فإنه لا بد من امتثالهما معاً، إذ المخالفة الاحتمالية من ترك أحدهما مخالفة يستحق عليها العقاب، لأن الواقع قد تنجز عليه بالعلم – ولو إجمالاً – ويحتمل أن يكون هو الطرف المتروك، فالواقع المعلوم بالإجمال موجود في الطرف الواحد احتمالاً وعليه فلا يمكن الترخيص فيه لأنه ترخيص بالمخالفة القطعية وهو قبيح عقلاً.



وهذا البيان مبني على عدم الفرق بين العلمين التفصيلي والإجمالي من حيث التجيز، باعتبار أنه تعلق بالواقع لا بالجامع، وتردده بين طرفين لا يرفع منجزيته لهما أو لأحدهما، لاحتمال كون الواقع الذي هو متعلق العلم في الطرف المتروك وبالتالي تكون مخالفته الاحتمالية معصية يستحق عليها العقاب.

لكن ذلك لا يستقيم لأن العلم الإجمالي المتعلق بالواقع ليس واضحاً كوضوح العلم التفصيلي المتعلق بالواقع، إذ فيه خلط من الوضوح والخفاء أي فيه حيثيتان، حيثية الوضوح المتمثلة بالجامع وهو متعلق بالمعلوم بالإجمال - الواقع - وحيثية الخفاء المتمثلة فيما زاد عن الجامع، ومن الواضح أن التنجز إنما يكون بمقدار الوضوح دون الخفاء، لعموم صدق البيان إلا بمقدار الوضوح والواقع بمقدار الجامع لما كان واضحاً فيصدق عليه البيان و يتنجز وأما ما زاد عن الجامع فلم يكون واضحاً فلا يصدق عليه البيان ومن ثمة لا ينجز وهو معنى كونه منجزاً للموافقة القطعية على نحو الاقتضاء لا العلية<sup>١</sup>.

وقد أجبنا على ذلك في مباحث القطع، وقلنا إن هذا البيان مبني على عدم الفرق بين الجامع للأحكام الشرعية والجامع الذي متعلق العلم الإجمالي ووقوف التنجز إنما هو في الأول - أي في الأحكام الشرعية - لا في الجامع متعلق العلم الإجمالي، إذ الأخير هو عبارة عن المهية بوصف موجوديتها وتعيينها في الخارج والتزدد إنما هو بنظر القاطع ولذا لم يكن له قابلية الانطباق على كل طرف إلا احتمالياً محضاً وهو معنى تنجز كل طرف لسراية التنجز من الجامع الى الأطراف. وأما جامع الأحكام الشرعية فهو عبارة عن المهية بوصف عدم موجوديتها وإنما يراد وجودها وتعيينها خارجاً بالامثال فهو منطبق على كل طرف بشكل تام فيقال: هذا هو متعلق الحكم أو هذا أو ذاك.

<sup>(١)</sup> شرح الحلقة الثالثة - مباحث العلم الإجمالي ص ١٩٩



مع ما ذكرنا من أن قاعدة القبح لا تجري في حال كون الخصوصية مجهولة، وأما ذاتها فهي غير مجهولة، لأنها معلومة للمكلف بالوجدان وإن لم تكن محدودة لفرض كون العلم إجمالياً لا تفصيلاً لتكون محدودة، وهذا المقدار من البيان لواقع الخصوصية يمنع من جريان قاعدة القبح في موردها.

ولا يقاس بالشبهة البدوية لما ذكرناه من الفرق.

والجواب هو أن قياس العلم الإجمالي بالتفصيلي، هو مع الفارق لأن مرتبة الحكم الظاهري محفوظة في أطراف العلم الإجمالي، بخلافه في العلم التفصيلي، ولذا فقياس أحدهما على الآخر مع الفارق.

وذلك أن تقول بأن الانكشاف في العلم التفصيلي تام فلا مجال لجعل الأصل بخلافه في العلم الإجمالي فإنه انكشاف مشوب ومخلوط وعليه فمجال الحكم الظاهري متوفر.

وفي قبال مسلك العلية للمحقق العراقي (قده)، مسلك الاقتضاء للمحقق النائيني (قده) وبعض تلامذته كالسيد الخويي (قده)، وهو يرى إن العلم الإجمالي منجز لحرمة المخالفة القطعية على نحو العلية التامة، وأما الموافقة القطعية العملية فهو منجز لها على نحو الاقتضاء، بمعنى أن منجزيته معلقة على عدم ورود الترخيص من الشارع.

(وبيانه): أن الترخيص في المخالفة القطعية قبيح عقلاً، وهي لا تحصل إلا بالترخيص بتمام أطراف العلم الإجمالي، وإما الترخيص في بعضها فهو ليس ترخيصاً بالمعصية القطعية فلا يكون قبيحاً.

وأجيب عنه كما مر: بأن حكم العقل بجرمة المخالفة حكم من أجل المولى، وليس حكماً على المولى، فإذا أذن في ترك جميع الأطراف، فقد ارتفع موضوع الحكم العقلي، فهو حكم تعليلي حتى في موارد العلم التفصيلي، بمعنى إن للمولى حق



الطاعة، فإذا أذن في المخالفة ارتفع ذلك الحكم، غاية الفرق بين العلمين أنه في مورد العلم الإجمالي مرتبة الحكم الظاهري محفوظة، وفي العلم التفصيلي غير محفوظة. وقد أجبنا على ذلك فيما سبق: بأن التكليف بعد تنجزه بالعلم به ولو إجمالاً لا يرى المكلف نفسه مشمولاً بالترخيص، بل لا يراه ممكناً وليس في ذلك تجاوزاً لحق الطاعة الثابت للمولى، بل هو احترام لهذا الحق ومراعاة له.

وبعد وصول التكليف يرى العقل ضرورة الحفاظ على حق طاعة المولى وهو نفي معنى عدم إمكان الترخيص في مورد العلم التفصيلي، ويقصد عدم وقوعه. وقد جرت منازعات علمية بين العلمين العراقي والنائيني (قدهما) في مسألة إمكان الترخيص في بعض الأطراف فقد أورد النائيني (قده) على مسلك العلية القائل بعدم إمكان الترخيص في بعض الأطراف.

أنه بعد أن ثبت الترخيص في مورد العلم التفصيلي، كما هو الحال في مورد الشك بالامتنال بعد الفراغ منه، حيث تجري قاعدة الفراغ وهذا معناه الترخيص في المخالفة في مورد العلم التفصيلي، فإذا أمكن الترخيص في مورد العلم التفصيلي أمكن في مورد العلم الإجمالي بطريق أولى، والعلم التفصيلي ليس بعلة تامة لوجوب الموافقة القطعية، فكذا العلم الإجمالي. وأجاب عنه العراقي:

إذا ثبت العلم التفصيلي كان علة تامة لوجوب الموافقة القطعية، ولا ينفك عن ذلك، والمثال المذكور من جريان قاعدة الفراغ والتجاوز لا انفكاك فيه، لأن المكلف إذا طبق قاعدة الفراغ فالموافقة القطعية حاصلة منه ومحركة ولكن تعبداً، ففي جريانها تحرز الموافقة القطعية، وهي وإن لم تكن مقطوعة بالوجدان إلا أنها ثابتة تعبداً، وهذا المقدار يكفي لمسلك العلية فإن هذا المسلك لا يقول أن العلم



التفصيلي أو الإجمالي علة لخصوص وجوب الموافقة القطعية بالقطع الوجداني بل هو علة لوجوبها أعم من أن تكون مقطوعة بالوجدان أو بالتعبد. وهذا بخلاف الحال في موارد العلم الإجمالي، فإن جريان الأصل المؤمن في طرف ليس فيه إحراز للموافقة القطعية التعبدية.

وإن ما ذكره المعارض قد خلط فيه بين الأصول الجارية في موارد الشك في الامتثال والأصول الجارية في موارد الشك في التكليف، حيث إن الأولى ليس مفادها الترخيص في ترك الموافقة القطعية العملية وتجوز المخالفة الاحتمالية كي ينافي العلم الإجمالي في كونه علة تامة لوجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة، بل مفادها إحراز تعبدية للموافقة وهو كإحرازها وجداناً، فهي تقيد توسعة دائرة الموافقة القطعية العملية وجعلها أعم من التعبدية والوجدانية.

وأما الأصول المؤمنة الجارية في موارد الشك في التكليف كالبراءة فهي تفيد الترخيص في المخالفة الاحتمالية وترك الموافقة القطعية فجريانها في بعض الأطراف ينافي كون العلم الإجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية.

ولو أريد النقض على مسلك العلية فلا بد من النقض في موارد العلم التفصيلي أو الإجمالي إذا كان ثابتاً واكتفى الشارع بموافقته الاحتمالية دون تنزيلها منزلة الموافقة القطعية، كما لو فرض إن الشارع أجرى البراءة في موارد العلم التفصيلي أو الإجمالي، فإن لسان رفع التكليف وليس لسان التوسيع في الموافقة القطعية تعبداً وتنزيلاً، كما في قاعدة الفراغ فإن لسانها يقول بتحقيق الموافقة تعبداً، وتصح صلاتك، فإذا شك في جزء من الصلاة بعدها فإن اللسان يحكم بتحقيق هذا الجزء من المكلف الشاك بعد الصلاة.

ويتابع المحقق العراقي (قده): بأن البيان الذي أبرزه النائيني (قده) صحيح فيما لو جرت أمانة شرعية مؤمنة في أحد الأطراف، كما لو قامت على نفي وجوب





التكليف في طرف معين، فإن لازم ذلك ثبوت الوجوب في الطرف الآخر لأن لوازم الأمانة حجة، وهذا لا يصح فيما لو قام الأصل العملي المؤمن في أحد الأطراف لأن مداليه الالتزامية ليست بحجة.

هذا وقد فسر- الشيخ الفياض (حفظه الله) كلام العراقي<sup>(١)</sup> بأن جريان الأمانة في بعض الأطراف - الأمانة النافية للتكليف - فإنها تثبت أن العمل بها موافقة قطعية تعبداً في سائر الأطراف، وتكون حالها حال قاعدة الفراغ من عدم منافاتها للعلم الإجمالي في كونه علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، بخلاف الأصل فإن جريانه في بعض الأطراف لا يثبت كون الطرف الآخر حال العمل به موافقة قطعية تعبداً.<sup>(٢)</sup>

وأجابت مدرسة الميرزا على هذا البيان بالقول:

إذا قبلنا إمكان رفع اليد عن الموافقة القطعية الوجدانية بالموافقة القطعية التعبدية كما هو الحال في مورد قيام الأمانة الترخيصية في بعض الأطراف، حيث يثبت التكليف الواقعي تعبداً في الطرف الآخر، فلماذا لا يجري نظيره في مورد قيام الأصل العملي في أحد الأطراف إذ دليل الأصل في الطرف يدل على أن الشارع اكتفى بالاحتياط في الطرف الآخر، ويكون ذلك الطرف الآخر - بدلاً - عن الواقع إذ إطلاق الأصل في أحد الأطراف محكم ولا موجب لرفع اليد عنه، وبالمدلول الالتزامي لدليل هذا الأصل يثبت التكليف في الطرف الآخر أو أن الشارع جعل ذلك الطرف بدلاً عن التكليف الواقعي.

وهذا البيان تام على ما تقدم منا من أن جريان الأصل في بعض الأطراف لا يرفع التكليف مطلقاً بل يرفع احتمال التكليف في الطرف الذي يجري فيه

(١) المباحث ج ٩ ص ٦٠٦



الأصل وينفي طرفيته للعلم، وعليه يكون الطرف الآخر هو المنجز كلية حيث يكون التكليف به مقطوعاً.

وكون مفاد الأصل هو النفي الظاهري للوجوب في مورد جريانه، إنما يصح في مورد الأصل غير المقترن بالعلم الإجمالي، ولذلك لا يمكن إثبات لوازمه، وأما على ما بيناه من نفي الوجوب في مورد الطرف الذي يجري فيه الأصل، وأنه خرج عن طرفيته للعلم الإجمالي يكون التكليف في الآخر منجزاً. جواب العراقي (قده) على هذا الاعتراض.

أن أريد نفي الوجوب في أحد الأطراف إثبات الوجوب في الطرف الآخر على أساس وجود الملازمة الواقعية بينهما، ففيه أن مفاد دليل الأصل نفي ظاهري للوجوب في مورد جريانه، وبالأصل لا يمكن إثبات لوازمه، إذ الأصل لا يثبت اللوازم الواقعية لمجراه.

وإن أريد التمسك بدليل الأصل - وليس بالأصل بنفسه - وهو دليل اجتهادي، فيقال أن لازم ذلك - نفي وجوب أحد الأطراف - إن الشارع اكتفى بامتنال الطرف الآخر بدلاً عن الطرف الذي جرى فيه الأصل، وهذا اللازم مدلول الأمانة، وهو حجة.

والجواب عنه: بأننا نختار الشق الأول ولا يرد عليه ما ذكر (إن هذا صحيح إذا كان مدلول دليل الأصل الالتزامي أمر واقعياً أما لو قيل بأنه أمر علمي، وهو الامتنال البدلي الواصل، وليس هو الامتنال البدلي واقعياً، أي أن حكم العقل هو وجوب العلم بأن ما جاء به المكلف بدلاً عن الواقع، فمن الواضح إن المكلف مع قطع النظر عن جريان الأصل لا يعلم أن ما جاء به بدلاً عن الواقع، فلا يكون شرط جريان الأصل موجوداً). لما تقدم آنفاً بأن جريان الأصل في أحد الطرفين هو رفع طرفيته للعلم الإجمالي وتضييق دائرته ليكون الطرف الآخر هو المنجز



خاصة، وهذا ليس بدلاً عن الطرف الآخر بل هو مقدار المعلوم بالإجمال، وهو منجز قطعاً.

والشق الثاني في كلامه غير تام، لأن الطرف الآخر حجة بالعلم الإجمالي، ومعه فلا معنى للقول بأنه حجة لكونه مدلولاً التزامياً لدليل الأصل، حتى يكون حجة، فلا أثر للمدلول الالتزامي.

**وأجيب عن كلام العراقي (قده)،** لو أريد النقض على مسلك العلية .. الخ، بأن قاعدة الفراغ إذا اكتفى بجريانها في موارد العلمين، فيلزم قبول جريان أصل البراءة أيضاً، فإن قاعدة الفراغ وأصل البراءة من واد واحد إذ كلاهما حكم ظاهري، وقد تقدم أن حقيقة الحكم الظاهري حقيقة واحدة وهي عبارة عن الحكم الناشئ من تقديم الغرض الأهم وهو الغرض الترخيصي- في مثل قاعدة الفراغ وأصل البراءة، ولا يؤثر في تلك الوحدة اختلاف اللفظ للدليل ولسانه، فإن اللسان قد يكون لسان رفع الحكم كما في البراءة، وقد يكون لسان التعبد بحصول الموافقة كما في لسان قاعدة الفراغ وإذا كان الحكم الظاهري واحداً فاللازم من قبول قاعدة الفراغ في مورد العلمين قبول تطبيق أصالة البراءة أيضاً فإن لسان الدليل غير مهم<sup>١</sup>.

وهو غريب، لأن الحكم الظاهري على قسمين، قسم بمستوى الأمانة، وقسم بمستوى الأصل العملي، وقاعدة الفراغ من الأول والبراءة من الثاني. وإن قاعدة الفراغ تفيد حكم الشك بعد الاشتغال بخلاف أصل البراءة فأنها تفيد الشك في أصل الاشتغال.

**وأجيب عنه** من قبل شيخنا الفياض (حفظه الله)

<sup>١</sup> شرح الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ص ٢٢٣



أن ما أورده العراقي (قده) غير تام لأن العلم الإجمالي إذا كان علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية بحكم العقل وهو هنا حكم تنجيزي مطلقاً فلا يتصور التصرف فيه لا سعة ولا ضيقاً.

والأول: كما في قاعدتي الفراغ والتجاوز، فإن جعل هذه القواعد في موارد الشك في امتثال التكليف المتيقن تفصيلاً فضلاً عن كونه متيقناً إجمالاً يدل على إن الشارع قد اكتفى بالامتنال الاحتمالي ورخص المخالفة الاحتمالية، لأن هذه القواعد قواعد ظاهرية ومفادها الاكتفاء بالمشكوك في مقام الامتنال وعدم وجوب تحصيل اليقين به، ومع فرض أن حكم العقل تنجيزي ومطلق فكيف يجوز الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية وترك الموافقة القطعية العملية، وهذا الجعل من الشارع يكشف عن أن العلم الإجمالي لا يكون علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية وأنه معلق على عدم تصرف الشارع، وأما مع تصرفه وحكمه بالاكتفاء بالامتنال الاحتمالي ينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه.

نعم لا يمكن التصرف في حكم العقل مع ثبوت موضوعه، وإلا لزم انفكاك الحكم عن الموضوع وهو خلف، ويقصد بموضوعه حق الطاعة الثابت في المرتبة السابقة.

ومع تعليقه حكم العقل على عدم ترخيص الشارع والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية، وإلا فينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه لأنه يدور مدار حق المولى نقياً وإثباتاً وللمولى أن يتصرف في حقه، وحينئذ لا مانع من الاكتفاء في مرحلة الامتنال بالموافقة الاحتمالية لمصلحة ما بديلاً عن الموافقة القطعية العملية... الخ<sup>١</sup>.

وقد مر توجيه كون موضوع العقل هو حق الطاعة الثابت للمولى من دون تكبير وقلنا أن هذا الحق إنما يتنجز مع وصول التكليف لا مطلقاً.

(١) المباحث ج ٩ ص ٦١٧-٦١٨



ثم أنه بالإمكان القول بأن جعل قاعدتي الفراغ والتجاوز هو من باب التسهيل واليسر على المكلفين، حيث يكتفي الشارع بما وقع من المكلف باقتضاء حكم العقل وجوب الموافقة القطعية، وجعل القاعدة لا يلامس موضوع حكم العقل بذلك لا من قريب ولا من بعيد بقدر ما تفيد جعل مصداق آخر للامتثال في حال شك المكلف بطروء نقص في امتثاله، حيث يرفع الشارع أثر هذا الشك في مرحلة الامتثال، وعدم الاعتناء به.

### الجهة الثانية: البحث الإثباتي

بعد أن ثبت إمكان جعل الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي - ثبوتاً - ينفتح البحث في مقام الإثبات، وأنه هل يمكن استفادة الترخيص في بعض أطراف العلم - بعد ثبوت إمكانه واقعاً - من دليل الأصل كالبراءة، فإن إمكان الترخيص ثبوتاً لا يلزم وقوعه، فهل يستفاد من أدلة البراءة وقوع الترخيص في بعض الأطراف أو لا يمكن؟

ذهب المحقق النائيني (قده) الى انه لا يمكن جريان الأصول المرخصة في جميع أطراف العلم الإجمالي لقصور أدلة الترخيص، إذ جريانها في تمام الأطراف يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية العملية وهو باطل لقبح ذلك عقلاً.

وجريانها في بعض الأطراف دون البعض الآخر باطل أيضاً لأنه ترجيح بلا

مرجح.

وجريانها في الفرد المردد وهو باطل أيضاً، لعدم وجود الفرد المردد خارجاً، والموجود هو فردان مشخصان.

وجريانها في عنوان إجمالي كعنوان (أحدهما) غير ممكن إذ لا يمكن جريان الأصل للتأمين في مثل هذا العنوان، إذ لو أريد أجرأؤه في هذا العنوان فلا



تكليف، وإن أريد أجراؤه في واقع عنوان أحدهما فلا فائدة فيه لأنه كالعلم بالإباحة الواقعية في أحدهما.

ولا يجري هذا البيان لو كان لأحد أطراف العلم منجز للتكليف فإن الأصل يجري في الطرف الآخر بلا معارض فينحل العلم الإجمالي في مورد جريان الأصل وثبت التكليف في الطرف الآخر الذي قام فيه أصل منجز.

وذهب العراقي (قده) الى عدم الإمكان، حيث أختار أن المانع عن جريان الأصل في الطرف فضلاً عن الجميع ثبوتي، وهو منجزية العلم الإجمالي بلحاظ الموافقة القطعية العملية وبلحاظ المخالفة القطعية العملية.

ولا يفرق في مانعية العلم عن جريان الأصل في طرف واحد أو في جميع الأطراف، ومن هنا أورد على المحقق النائيني (قده) بأمرين:  
الأمر الأول: وهو ما ذكرناه في تقارير بحثه، "وحاصله"

لو لم يكن العلم الإجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية فلماذا لا يتمسك بالبراءة لنفي التكليف في مورد الشك بالامتنال، إذ لا فرق في جريان البراءة لنفي التكليف حدوثاً وبقاءً - أي بقاء التكليف المعلوم بالتفصيل حدوثاً - فعدم جريانها في هذا المورد إنما هو لعلية العلم لوجوب الموافقة القطعية، لما قلناه بأن العلم الإجمالي علة تامة للمنجزية.

والوجه في عدم الفرق في جريانها هو أن الملاك في كلا الموردين واحد وهو الترخيص في الموافقة الإحتالية، فإذا أمكن جعل الترخيص الظاهري ثبوتاً في موارد الشك في بقاء التكليف المعلوم بالتفصيل حدوثاً، فلا مانع من التمسك بإطلاق أدلة البراءة في مقام الإثبات في هذه الموارد.



لا يقال: يمكن التمسك باستصحاب فعلية التكليف في موارد الشك في الامتثال، وهو يرفع موضوع أصالة البراءة، إذ هي محكومة له، حيث يستصحب بقاء التكليف المتيقن سابقاً.

فأنه يقال: أنه لا تجري البراءة هنا حتى عند القائل بعدم جريان الاستصحاب هنا، وإن عدم جريان البراءة ليس هو وجود الرفع لموضوعها وهو الاستصحاب، إنما السبب في عدم جريانها في ذلك الطرف الذي قام الاستصحاب فيه إنما هو علية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة ووجوبها يعني البيان التام المنجز في كل طرف، فلا تجري البراءة بعد عدم جعلها ثبوتاً.

ويرد على هذا النقض: أن عدم إمكان جعل البراءة في موارد الشك في الامتثال إنما هو لقصور أدلتها الإثباتي لمورد العلم الإجمالي، وليس علة عدم جريانها علية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، لما عرفت بأنه ليس علة تامة لوجوب الموافقة القطعية بل هو مقتضى لها.

والمانع عن جريان البراءة يمكن بيانه بأحد بيانين:

البيان الأول: أنه في موارد الشك في الامتثال لا شك في التكليف أصلاً، إذ لا يسقط التكليف عن الفعلية في هذه الموارد وإنما تسقط فاعليته وأما فعليته فلا تسقط في موارد الشك في الامتثال، وعليه لا تجري البراءة إذ لا شك في فعلية التكليف كي يرفع بأصالة البراءة.

ويمكن تقريبه: أن صدور الفعل من المكلف بعد الأمر به وارتكاب الفعل الحرام عند النهي عنه لا يوجب ارتفاع الحب عن الفعل المأمور به والبغض عن الفعل المنهي عنه، إذ لا وجود لشيء يخرج به عن كونه محبوباً أو مبغوضاً، إنما يسقط فاعليته، أي محركته الفعلية.



والبيان الثاني: أن فعلية التكليف في موارد الشك في الامتثال معلومة حدوثاً والشك هو في بقاءها، وحينئذٍ: لو قيل بجريان البراءة في الحصة الحدوثية من فعلية التكليف، فلا تجري البراءة لنفيها لكونها معلومة تفصيلاً، ولو قيل بجريانها في الحصة البقائية من فعلية التكليف فإن جريانها لا يؤمن عن منجزية الحصة الحدوثية المعلومة يقيناً.

**ويرد عليه:** أما الحصة الحدوثية فقد انتهى زمانها فلا محركة لها. وأما الحصة البقائية: فحيث تكون مشكوكة الحدوث فيمكن رفعها بأدلة الرفع، وعليه فعدم جريان البراءة الشرعية عند الشك في الامتثال ليس لعلية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية بل هو لقصور أدلة البراءة عن الشمول لهذا المورد، ولو ورد دليل على ذلك فإنه يمكن التمسك به. والصحيح في الجواب أن يقال: بالفرق بين مورد الشك في التكليف المنفتح لموضوع للبراءة إذ متعلق الشك هو في اشتغال الزمة وعدمها وبين الشك في حال الامتثال بعد اشتغال الزمة بالتكليف المعلوم تفصيلاً، وإذا تعلق الشك بعد الاشتغال فلا مورد للبراءة الشرعية لتجري فيه. وبه يظهر ما ذكره الشيخ الفياض (حفظه الله) من الجواب وإنه مبني على الخلط بين أن يكون الشك في بقاء الحكم بعد اليقين به في مرحلة الجعل، وبين أن يكون الشك في بقاءه في مرحلة الامتثال.

حيث الشبهة على الأول حكمية، فهو شاك بأصل الاشتغال فتجري البراءة وإما على الثاني فهي موضوعية، والشك تعلق بفراغ الزمة بعد اشتغالها<sup>١</sup>. ووجه الظهور كان ينبغي أن يقول: أن يكون الشك في أصل الحكم في مرحلة جعله، وإنه مجعول أو ليس بمجعول، وإلا إذا شككنا في بقاء الحكم بعد

<sup>١</sup> (المباحث ج ٩ ص ٦٢٢).





اليقين به في مرحلة الجعل، فلا معنى للبراءة فيه بعد كونه مورداً للاستصحاب الرافع لموضوع البراءة.

الأمر الثاني: الذي ذكره العراقي (قده) لإثبات جريان البراءة الشرعية في احد الأطراف بحيث لا يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية، الذي يؤدي الى سقوط أدلة البراءة؛ لأن تطبيق أدلة البراءة على أطراف العلم الإجمالي فيه احتمالات

الاحتمال الأول: تطبيقها على كلا الطرفين يلزم منه المخالفة القطعية العملية، وهو باطل.

الاحتمال الثاني: تطبيقها على طرف معين دون الآخر، وهو ترجيح بلا مرجح فهو باطل.

الاحتمال الثالث: تطبيقها على الفرد المردد، وهو غير متحقق خارجاً فهو باطل.

الاحتمال الرابع: وهو ما اقترحه المحقق العراقي (قده)، وأنه بالإمكان تطبيق أصل البراءة في كل واحد من الطرفين دون أن يلزم منه المحاذير المتقدمة، خصوصاً المحذور الأول وهو المخالفة القطعية العملية، بأن يكون تطبيقها في كل طرف مشروطاً بامتنال التكليف في الطرف الآخر، وحينئذ لا يلزم محذور الترخيص في المخالفة القطعية. فلو علم بخموية احد الإناءين وأردنا تطبيق البراءة تطبيقاً مشروطاً بترك الطرف الآخر، فيقال أنت مرخص في الطرف الأول بشرط ترك الطرف الثاني وتركه (امثاله)، ومرخص في ترك الطرف الثاني بشرط ترك الأول.

وبهذا النحو من التطبيق لا يلزم محذور المخالفة القطعية ولا محذور الترجيح بلا مرجح، نعم يلزم محذور المخالفة القطعية لو طبق أصل البراءة على كل طرف



تطبيقاً مطلقاً، بأن يقال: أنت مرخص في الطرف الأول مطلقاً أي سواء تركت الثاني أم لا، وكذلك مرخص في الطرف الثاني سواء ارتكبت الأول أم لا، وإما لو طبقهما مشروطاً، فإن الترخيص بارتكاب الطرف الآخر ينتفي بانتفاء شرطه، ومن هنا يستحيل أن يؤدي الترخيص المشروط الى المخالفة القطعية العملية.

واستفادة هذا النوع من البراءة المشروطة من دليل الرفع حيث المستفاد منه البراءة المطلقة دون المشروطة، لأنه يفيد رفع وجوب الاجتناب عن الطرف الأول من دون تقييده بترك الطرف الثاني؟

فيقال في جوابه: أن نطبق أصل البراءة فيه احتمالات ثلاثة..

الأول: أن لا نطبق لا على الطرف الأول ولا على الطرف الثاني.

الثاني: أن نطبق على احدهما دون الثاني.

الثالث: أن نطبق على كل منهما مشروطاً بترك الآخر كما هو مراد المحقق

العراقي (قده).

والاحتمال الثالث هو المتعين، لأن الأول طرح للدليل من أساسه والثاني، تطبيقه على احدهما ترجيح بلا مرجح، فيبقى الاحتمال الثالث، فإن تطبيقه وإن كان فيه رفع اليد عن إطلاق دليل البراءة ولكنه لا يرفع الدليل من أساسه كما هو الاحتمال الأول، وإذا دار الأمر بينهما فإن رفع إطلاقه أولى من رفعه رأساً لأن الضرورات تقدر بقدرها، وهي تقتضي عدم تطبيقه تطبيقاً مطلقاً ولا تقتضي إلغاؤه رأساً في كليهما أو في احدهما.

وأما ما أراد به العراقي (قده) من هذا الاعتراض، هو إن كل من الالتزام بعدم عليّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية أن لا يحكم بوجوبها في باب العلم الإجمالي، لأن تنجيز العلم الإجمالي لكلا الطرفين فرع عدم إمكان إجراء البراءة في أطراف العلم الإجمالي ومع جريانه بالشكل المقترح فإن النتيجة هي جواز



ارتكاب بعض الأطراف وترك الباقي، فلا وجوب للموافقة القطعية العملية وإن الالتزام بعدم وجوبها أمر مخالف للارتكاز المتشعري والحس الشرعي. فإذا لم يلتزم بمسلك العلية، والالتزام بمنجزية العلم الإجمالي بوجوب الموافقة القطعية موقوفاً على تعارض الأصول في أطرافه. وقد رفعنا التعارض بهذا النحو المتقدم، لم تجب الموافقة القطعية، فالجمع بين الالتزام بمنجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية بنحو الاقتضاء، ووجوبها غير ممكن وهذا منه على بطلان مسلك الاقتضاء، الذي ذهب إليه المحقق النائيني (قده) ويتبعه السيد الخوئي (قده)، وأن العلم الإجمالي لا يقتضي وجوب الموافقة بنفسه بل بواسطة تساقط الأصول بعد تعارضها في أطرافه.

وأما البرهان الذي ساقه لإثبات ذلك، فهو ما تقدم آنفاً، وبعبارة إن التعارض في جريان الأصل الترخيصي ليس تعارضاً في إطلاق الأصل الإفرادي، إذ لا تعارض في جريان الأصل في هذا الطرف في نفسه مع جريانه في ذلك الطرف في نفسه، إنما التعارض بين إطلاق الأصل الأحوالي لهذا الفرد الذي تجري فيه البراءة حتى على تقدير ترك الطرف الآخر مع إطلاق الأصل الآخر الأحوالي حتى على تقدير ترك هذا الطرف، فيقع التعارض بين الإطلاق الأحوالي للأصل في كلا الطرفين لأدائه إلى الترخيص بالمخالفة القطعية العملية.

وقد استحکم هذا الإشكال وعرضت عدة إجابات عنه، والتي نذكر منها:

**الجواب الأول:** ما ذكره المحقق الخوئي (قده): إن جعل الترخيص في كل طرف من طرفي العلم الإجمالي مشروطاً بترك الطرف الآخر وإن كان يؤدي إلى الترخيص القطعي في مخالفة أمر المولى ولكنه لا يؤدي إلى المخالفة القطعية العملية، فلو كان لدينا إناء علم بنجاسة أحدهما، فلا يمكن الترخيص في ارتكاب الأول بترك الثاني، ولا الترخيص في ارتكاب الثاني بترك الأول.



والوجه فيه: إن المكلف لو فرض تركه لكلا الإناءين وعدم ارتكابه أيّاً منهما فاللازم على القول بالترخيص المشروط انه يكون مرخصاً في تركها معاً ترخيصاً فعلياً، فهو مرخص في ارتكاب الأول، لتحقيق شرطه وهو ترك الثاني، وهو مرخص في ارتكاب الثاني، لتحقيق شرطه وهو ترك الأول، فالمكلف مرخص بالفعل في ارتكاب الأول وارتكاب الثاني معاً، وهذا ترخيص من المولى في المعصية وهو قبيح وإن كان لا يؤدي الى ارتكابهما في الخارج.

**لا يقال:** إن هذا الترخيص الفعلي في ارتكاب كلا الإناءين الذي يعلم بنجاسة احدهما إلا انه لا يؤدي الى تحقق المخالفة القطعية العملية خارجاً فلا محذور فيه.

وعدم أدائه الى حصول المخالفة واضح لأن المكلف إذا أراد ارتكاب احد الإناءين وشربه مثلاً فإنه بمجرد تناوله يصير الثاني محرماً عليه لا يجوز له ارتكابه لعدم تحقق شرطه وهو ترك الآخر وقد فرض ارتكابه، فإذا الترخيص في الثاني غير ثابت وعليه يكون محرماً، وعليه يستحيل تحقق المخالفة القطعية العملية خارجاً.

إذن ثبوت الترخيصين الفعليين في كلا الإناءين لا محذور فيه لأن المحذور هو في تحقق المخالفة القطعية العملية، وهي غير متحققة.

إلا أن السيد الخوئي (قده) قال بأن نفس ثبوت الترخيص الفعلي في كلا الإناءين قبيح وإن لم يؤد الى تحقق المخالفة القطعية خارجاً، فإن العقل لا يقبل من المولى أن يقول لعبده أنت مرخص في ارتكاب كلا الإناءين اللذين يعلم بأن احدهما نجس، وإن لم تقع منه المخالفة القطعية العملية.



وقد مثل له، بحرمة المكث على المكلف إما في هذا البلد أو ذاك وفرض إن المكلف لا يمكنه في وقت واحد المكث في كلا البلدين، فإن الترخيص بالمكث فيهما قبيح وإن كان لا يمكنه المكث فيهما معاً ولا تتحقق منه المخالفة القطعية خارجاً. والنتيجة: إن إطلاق دليل المؤمن كما لا يشمل تمام الأطراف ولا بعضها ولا الفرد المردد كذلك لا يشمل كل طرف مشروطاً بترك الطرف الآخر، فإذاً يكون العلم الإجمالي منجزاً لوجوب المخالفة القطعية العملية. وأجيب عنه:

أولاً: ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله): بأن استقلال العقل بقبح المعصية أمر فطري وجداني على أساس أنها ظلم وتعدي على المولى وتفويت لحقه- حق الطاعة- وإما حكم العقل بقبح الترخيص في المعصية الذي يستحيل أن يؤدي إلى المعصية خارجاً فهو غير معلوم لأن حكم العقل بقبح الشيء لا يكون جزافاً وبلا ملاك، وإما ملاك حكمه بقبح المعصية لأنها مصداق للظلم والتعدي على حق المولى، وإما الترخيص الظاهري الفعلي بفعلية شرطه في المعصية مع استحالة كونه مؤدياً إليها خارجاً فلا ملاك لحكم العقل بقبحه، إذ هو ليس مصداق للظلم الذي هو عبارة عن سلب ذي الحق حقه، والمفروض استحالة أدائه إلى سلب حقه كي يكون مصداق للظلم.

فلا يوجد ملاك لحكم العقل بالقبح.

وثانياً: أن جعل الترخيص الظاهري لا ينافي الحكم الواقعي لما ذكرنا في مبحث الظن من إمكان الجمع بين الحكيم الظاهري والواقعي إذ لا تنافي بينهما أصلاً على ما تقدم تفصيله في محله.

فالنتيجة: إن ما ذكره السيد الخوئي (قده) من إن العقل لا يفرق في الحكم بالقبح بين الترخيصين في الجمع بين أطراف العلم الإجمالي وبين الجمع في الترخيصين



المشروطين، فكما يحكم بقبح الأول فكذلك يحكم بقبح الثاني، لا يمكن المساعدة عليه<sup>١</sup>.

وللسيد الخوئي (قده) أن يقول: بأن الترخيص بالمعصية غير المؤدي إليها خارجاً لا يمكن أن يقع من المولى الحكيم، وبالتالي فإن حكم العقل بقبح ذلك من جهة إدراكه لعدم وقوع ذلك من المولى الحكيم.

أو أن يقول بأن مبادئ الحكم الظاهري هي في نفس جعله لا بمتعلقه وليس حاله حال الحكم الواقعي، وإذا كانت بنفس جعله، فمن غير الممكن جعل الترخيصين المشروطين من قبل المولى، ولعل مراد السيد الخوئي (قده) واقعاً هو هذا.

كما وبإمكانه دفع الثاني بالقول: بأن عدم التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري، وإن كان تاماً لكنه إنما يكون بين الحكم الواقعي غير المعلوم ولو إجمالاً وبين الحكم الظاهري، وإما الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال فلا مجال فيه للحكم الظاهري إلا على مستوى المخالفة الاحتمالية العملية لا أكثر.

وبعبارة أخرى: انه قام الدليل على إمكان الجمع بينهما، وإما إمكان الجمع بين الحكمين الظاهريين، والحكم الواقعي المخالف لها فلم يقدّم دليل عليه.

وأجاب الشهيد الصدر (قده): إن ما ذكره في مثال المكث لا يقاس بالمورد، لأن ما هو قبيح عقلاً أن يرخص المولى ترخيصاً يحصل بسببه المخالفة القطعية العملية للتكليف الواقعي، وهذا في مورد الفعلين الضدين حاصل، لأن الترخيصين المطلقين عن كلا الفعلين يلزم منه مخالفة المولى مع خطابه الواقعي المعلوم بالإجمال في أحد الفعلين.

<sup>١</sup> (المباحث الأصولية ج ٩ ص ٦٢٧).



أو قل يلزم من الترخيصين المطلقين عن الضدين التناقض - إما عقلاً أو عقلاً - مع التكليف الواقعي في احد الضدين، وهذا بخلافه المقام، فإن الترخيص المشروط لا يتعارض - لا عقلاً ولا عقلاً - مع الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال، إذ لا يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية إذ مع ترك الامتثال في احد الطرفين ترتفع البراءة في الطرف الآخر فلا تجري في كلا الطرفين، ومع عدم ثبوت الترخيص في الطرف الآخر لا مخالفة قطعية.

بل يمكن أن يقال إن الترخيصين في قوة ترخيص واحد نظير ما في الواجب التخييري، فإن وجوب احدهما مشروط بترك الآخر، وفعليتهما معاً تحول مقام التكليف خارجاً في قوة واجب واحد، بخلافه في مورد النقض، فإن نفس الترخيص يؤدي الى الوقوع في المخالفة القطعية غاية الأمر إنها غير ممكنة لأن المكلف لا يستطيع أن يفعل الضدين معاً<sup>١</sup>.

وفيه لا نسلم بالفرق بين المسألتين، لأنه في مسألة الترتب فإن فعلية كلا الحكمين في الضدين بنحو الترتب، إلا أن مقتضاهما ليس هو طلب الجمع بين الضدين، بل هو مستحيل لأن المكلف مع إتيانه بأحدهما خارجاً سقط التكليف عن الآخر، إذا كانا متساويين، فإذا كان المكلف تاركاً لهما معاً فلا أن كليهما فعلي بفعلية شرطه، وإما إذا كان احدهما أهم فمع الإتيان به سقط التكليف عن المهم بسقوط شرطه - وهو ترك الأهم - فما هو لازم هذه المسألة وهو فعلية كلا الفعلين - ليس بمحال - لعدم استلزامه طلب الجمع بين الضدين، وما هو محال وهو طلب الجمع بينهما فليس بلامزم للمسألة، والمقام من هذا القبيل، فإن استلزام الترخيص المشروط للجمع بين الترخيصين لا محذور فيه وما فيه محذور وهو الترخيص في الجمع غير لازم.

(١) انظر الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ص ٢٣٤، وتقريرات الهاشمي ج ٤ ص ٣٦٨ لنوري الساعي.



وعليه لا وجه للقول بأن الترخيص بالملك في كلا المكانين يمكن أن يؤدي الى تحقق المخالفة القطعية خارجاً.

الجواب الثاني: ما ذكره الشهيد الصدر الأول (قده): من أن الإشكال يمكن تصويره على نحو آخر لا تصبح الترخيصات في الأطراف فعلية وفي وقت واحد، ليلزم الترخيص القطعي في المخالفة القطعية العملية، كما إذا كان أطراف العلم الإجمالي ثلاثة، وفرض إن الترخيص في كل طرف مقيد بقيدتين، أحدهما ترك أحد الآخرين وفعل الثاني منهما، وحينئذٍ فإذا علم أنه ترك أحدهما وفعل الآخر يجوز له ارتكاب الأول، ولا يلزم منه الترخيص القطعي الفعلي في المخالفة القطعية العملية. إذ عند ترك الأواني الثلاثة لا يلزم اجتماع الترخيصات الفعلية، لأن المفروض اشتراط كل ترخيص بارتكاب أحد الأواني وعدم هجر الجميع، ومع هجرها لم يتحقق الترخيص الفعلي<sup>١</sup>.

ولكنه خارج عن محل البحث، لأن البحث في الترخيص المشروط سواء كان المتروك طرفاً واحداً أو أطرافاً إذا كان عدد أطراف العلم الإجمالي أكثر من اثنين، وعند ترك الجميع يلزم اجتماع الترخيصات الفعلية في تمام الأطراف. وقد يقال كما قيل بأن النكتة في اعتبار كون الأوامر ثلاثة بدلاً من كونها اثنين، لأنها لو كانت اثنين فاشتراط الترخيص في الأول بعدم هجر الاثنين وترك الثاني يرجع الى كون الترخيص في الأول مشروطاً بفعل نفس الأول، فإن عدم هجر الجميع المنضم إليه ترك الثاني ينحصر في فعل الأول، وجعل الترخيص في شيء مشروطاً بفعل نفس ذلك الشيء أمر غير معقول.

وهذا انعكاس لحالة الثلاثة أطراف وتطبيقها على الاثنين، والكلام في الاثنين أو الثلاثة المحققة لفعلية التكليف في كل طرف.

<sup>١</sup> (بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٩١).





**الجواب الثالث:** ما ذكره السيد الشهيد (قده) على ما في تقارير بحثه. وتقريبه: أن الحكم التخييري سواء أكان إلزامياً أم ترخيصياً، إذا كان واقعياً، فكما يمكن أن يكون مجموعاً على الجامع، يمكن أن يكون مجموعاً على كل طرف مشروطاً بترك الطرف الآخر، فكذلك ملاكه ومدلوله الالتزامي فكما يمكن أن يكون في الجامع، يمكن أن يكون في كل طرف مشروطاً بترك الآخر.

وأما إذا كان الحكم التخييري حكماً ظاهرياً، فهو بلحاظ المدلول التصديقي الإنشائي وهو الحكم وإن كان يعقل جعله تارة على الجامع وأخرى جعله على كل طرف مشروطاً، لكن بحسب مفاده الحكائي- أي بحسب ملاكه- فلا يمكن جعله إلا على الجامع، وذلك لأن ملاك الحكم الظاهري ليس في نفس جعله حتى يقال قد تكون المصلحة في جعله مشروطاً، بل ملاكه ترجيح الأهم من الملاكات الواقعية المتزاحمة في مقام الحفظ على المصلحة الأخرى المهمة أو تحتل الأهمية، فإن قدم الملاك الإلزامي على الترخيصي، حتى في مرتبة الموافقة القطعية حكم بالاحتياط التام، وإن قدم الملاك الترخيصي على الإلزامي حتى في مرتبة المخالفة القطعية رخص حتى في المخالفة القطعية، وإن قدم الإلزامي على الترخيصي في مرتبة المخالفة القطعية والترخيصي في مرتبة الموافقة القطعية رخص في أحدهما المخير إن لم يكن في البين مزية لأحد الطرفين وإلا فالمعين.

وبهذا يعرف أن الاحتمالات المتصورة في أهمية الملاك واقعاً لا يناسب شيء منها والترخيص المشروط، إذ لازم الترخيص المشروط أن يكون عدم الاهتمام في كل طرف مشروطاً بترك الآخر وبالتالي يلزم عند ترك كلا الطرفين أن لا اهتمام رأساً، وهذا لا يتلاءم مع الأشكال المحتملة لأهمية الملاك.

وعلى هذا فالتفاهم من دليل الجعل هو إن إرادة الإلزام متعلقاً بالجامع لا بالفرد مشروطاً بترك الفرد الآخر، أما مطلقاً أو في خصوص مرتبة المخالفة القطعية



العملية، ناشئة من درجة اهتمام المولى بالملاكات الإلزامية في حالات التزام الحفظي، وكذلك إرادة الترخيص متعلقاً بالجامع لا بالفرد مشروطاً بترك الآخر أما مطلقاً أو في خصوص مرتبة الموافقة القطعية العملية، ناشئة من اهتمام المولى بالملاكات الترخيصية الواقعية في حالات التزام الحفظي، ومتعلق كلا الحكمين اللزومي والترخيصي هو الجامع، باعتبار أن منشأهما اهتمام المولى بملاكات الأحكام الواقعية في حالات التزام الحفظي، وهو يقتضي جعل الحكم على الجامع لا على الفرد مشروطاً بترك الآخر، لوضوح أن ترك الفرد الآخر ليس له دخل في ملاك هذا الحكم التخيري الظاهري الذي هو درجته اهتمام المولى بالملاك الواقعي، وهذا فرق أساسي بين الحكم الظاهري واختلافه عن الواقعي.

والفرق هو أن الترخيص المجعول على الجامع ترخيص واحد يقتضيه درجة الاهتمام بالملاك الواقعي، وهذا بخلاف الترخيص المجعول لكل طرف مشروطاً بترك الآخر، فإنه ترخيصان مشروطان ودرجة الاهتمام بالملاك لا تقتضي إلا جعل ترخيص واحد متعلقاً بالجامع بينهما ولا دخل لترك الطرف الآخر في الملاك، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات: فإن ورد دليل للترخيص التخيري في موارد العلم الإجمالي يدل على جعل الترخيص لكل من طرفيه مشروطاً بترك الآخر فهو المتعين، كما إذا قال: رخصتك في أحدهما أو في كل منهما مشروطاً بترك الآخر، استفيد منه لا محالة الترخيص التخيري ولكن مثل هذا الدليل غير موجود، والموجود هو إطلاق أدلة الأصول المرخصة كدليل البراءة ونحوها، ومفاده جعل الترخيص لكل طرف تعيناً وهو لا يمكن لاستلزامه المخالفة القطعية العملية، ودفعه بتقييد الترخيص في كل طرف مشروطاً بترك الآخر على مستوى المدلول المطابقي، وهو جعل الحكم الظاهري الترخيصي حيث لا يحتاج هذا التقييد إلى

مؤنة زائدة غير مؤونة التقييد وهو لازم على كل حال إلا أن هذا لا يمكن بلحاظ المدلول المطابقي التصديقي وهو الملاك والمبادئ في الواقع، وذلك لأن الأهمية تقتضي الترخيص لأحدهما أو لأحدها وهو الجامع، إذ بعد ما لا يمكن جعله للجميع للزوم محذور المخالفة القطعية العملية، فبطبيعة الحال تقتضي جعله للجامع، إذ لا خصوصية للفرد حيث لا دخل لها فيه ولا لترك الفرد الآخر على أساس أن نسبة الملاك الى كل واحد من الطرفين على حد سواء، فإذن لا محالة يقتضي جعل الترخيص على الجامع بينهما لا جعل ترخيصين مشروطين فإنه يتطلب أن يكون هناك ملاكين مشروطين مع أن الأمر ليس كذلك.

والنتيجة: أن مقتضى الملاك هو ثبوت الترخيص للجامع فلا يمكن استفادة ذلك من أطلاقات أدلة الأصول المؤمنة لأن استفادته منها بحاجة الى مؤونة زائدة وذلك باعتبار أن تحويل الترخيص من كل طرف بعينه كما هو مقتضى أطلاقات أدلة الأصول الى ترخيص للجامع بحاجة الى مؤونة زائدة لا يمكن استفادتها من أطلاقات الأدلة الترخيصية العامة<sup>١</sup>.

**لا يقال:** إذا أمكن استفادة الترخيص المشروط من أطلاقات أدلة الأصول وقد قبلتم ذلك، فأقبلوا إمكان استفادة الترخيص في الجامع أيضاً، لعدم الفرق بينهما.

**فأنه يقال:** أنه مع الفارق فإن الترخيص المشروط الذي أمكن استفادته من الدليل المطلق باعتبار أنه يدور الأمر بين رفع اليد عن الدليل رأساً وبين رفع اليد عن أطلاقه فقط دون أصله، والتقديم للثاني لأن الضرورة تقدر بقدرها، وأما الترخيص في الجامع فإنه لا يمكن استفادته لعدم تطبيق البيان المذكور فيه.

(١) بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٩١-١٩٣.



وفيه: أنه لا يمكن تطبيق الدليل على الجامع لفرض كونه معلوماً والبيان تام عليه فلا مورد لدليل الأصل فيه، وعليه فإن عدم الجريان لتامة البيان لا لعدم تطبيق ما ذكره من البيان.  
وأجيب عنه..

الأول: ما ذكره السيد الهاشمي في الهامش: أن هذه النكتة أن تمت في دليل أصل ترخيصي واحد في الطرفين كالبراءة فلا تتم قطعاً إذا كان في كل طرف ترخيص غير مسانخ مع الأصل الترخيصي في الطرف الآخر كما إذا كان في أحد الطرفين استصحاب الطهارة وفي الآخر أصالة الطهارة لأن التعارض عندئذ بين دليلين منفصلين قد انعقد ظهرهما في الإطلاق، وإنما المقدار الحجة في كل منهما نقيض الترخيص المشروط في كل طرف المستلزم للترخيص التخييري من دون لزوم تحميل عناية زائدة على مفاد دليل الأصل المطابق.

هذا مضافاً الى عدم تامة أصل النكتة لأن الترخيص في الجامع إنما يكون فيه مؤونة زائدة لو أريد استفادتها من أدلة الترخيص بالمطابقة وبلحاظ المدلول الإنشائي لا ما إذا كان ذلك مدلولاً إلزامياً تصديقاً للترخيص المشروط في كل طرف بعينه.

وفيه: أولاً: أنه لا يعرف الحال بين كون الدليل الترخيصي واحداً وبين كونه أكثر من واحد كما مثل له، لأن الترخيص التعيني في كل طرف يبقى مشروطاً بترك الطرف الآخر وإلا لزم المخالفة القطعية العملية، وهو ما دفع صاحب الترخيص المشروط إليه.

وتحميل عناية زائدة على دليل الأصل لازم على كل حال وإلا لو ترك كلا الطرفين فعناه أن الاهتمام بأصل التكليف المتعلق بالملاك وقد فرض أهميته على مستوى المخالفة القطعية، حيث قدم الملاك الإلزامي على الملاك الترخيصي فيها.



وثانياً: أنه من الواضح فإن استفادة الترخيص في الجامع إنما تكون بلحاظ المهم من الملاكات المتزاحمة، وليس مستفاداً من دليل الأصل.

الثاني: للسيد الهاشمي: أن البراءة التعيينية المستفادة من أدلة الترخيص في كل طرف وليس جريان البراءة فيه بنحو التخييرية والبديلة مع الطرف الآخر، وليست براءة تفصيلية في كل طرف بنفسه أي براءة عن وجوب الموافقة القطعية، والاكتفاء بامتنال الجامع في أحد الطرفين، هذه البراءة وإن كانت ترجع الى البراءة البديلة في مورد العلم الإجمالي بالتكليف (كي لا يقع تنافي بين عالم الثبوت وعالم الإثبات) وذلك الرجوع خلاف ظهور أدلة البراءة في التعيينية، إلا أن هذا البيان صحيح على أساس الحسابات البرهانية والدقة المنطقية أما إذا قلنا أنه غير مألوف لدى العرف، فلا يوجد مانع من جريان البراءة التعيينية في كل من الطرفين.

فإذن أن هذه البراءة التعيينية في قوة البراءة البديلة وهو خلاف ظاهر الأدلة الترخيصية، فالبيان ليس تاماً رغم فنيته.

**وفيه:** أنه لا يمكن استفادة البراءة التعيينية في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي، لما ذكرناه مراراً بأن جريان الأصل في طرف معناه رفع الشك والاشتباه لا رفع احتمال التكليف المتوفر في الطرف، وعليه لا بد من براءة بديلة.

الثالث: ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله) من أن الأحكام الظاهرية الإلزامية طريقية ولا شأن لها غير تنجيز الواقع ولا ملاك لها غير اهتمام الشارع بالحفاظ على الملاكات الواقعية، كإيجاب الاحتياط والاستصحاب المثبت للتكليف الإلزامي والأمارات المعتبرة المتكفلة للأحكام الإلزامية، والغرض من جعلها هو التحفظ على الملاكات الواقعية بما لها من الملاكات حتى في موارد الاختلاط وعدم رضا الشارع بتفويتها واهتمامه بها هو الداعي لجعلها، وليس جعلها مبني على

## الوسيط في علم الأصول.....(٢٠٦)

حالات التزام الحفظي وترجيح الملاكات الأهم، لأن ذلك متوقف على أمرين خاطئين.

أولهما: أن تكون للأحكام الترخيصية ملاكات ومبادئ في متعلقاتها وهي الداعية الى جعلها.

ثانيهما: أن المبادئ والملاكات الترخيصية بدرجة تزام الملاكات الإلزامية في حالات وقوع التزام الحفظي بينهما في موارد الاشتباه.

إذ لا جعل على الأول بعنوان الإباحة للأشياء في أصلها لأنها ثابتة بغير تشريع ولا داعي لجعلها لأن الشريعة جاءت لتحديد دائرة هذه الإباحة، وتحديد إطلاق عنان الإنسان.

ولا تزام الملاكات الإلزامية على الثاني إذ لا يبلغ درجة تصلح لها لمزاومة الملاكات الإلزامية فضلاً عن تقدمها عليها والكاشف عن ذلك هو اهتمام الشارع بالحفاظ على أغراضه اللزومية ولا يظهر هذا الاهتمام للأغراض الترخيصية.

وأما الأحكام الظاهرية الترخيصية فهي مجعولة لمصلحة التسهيل لنوع المكلفين من باب الامتنان واليسر، وهي التي تدعو المولى لجعلها فلا يكون جعلها مبنياً على أساس الترجيح لها في مقام التزام مع الملاكات الإلزامية.

وعلى هذا فالحكم الظاهري في أطراف العلم الإجمالي يمكن أن يكون مجعولاً على الجامع ويكون التخيير بين أفرادها، ويمكن أن يكون مجعولاً لكل طرف مشروطاً بترك الآخر باعتبار إن ملاكه الفعلي مترتب عليه بعد جعله وهو لا يقتضي جعله على الجامع، فإنه يترتب عليه سواء أكان مجعولاً على الجامع أم على الفرد مشروطاً بترك الفرد الآخر، وليس ناشئاً من الملاك والمبادئ في الواقع حتى يقال بأنه يقتضي جعله على الجامع لا على الفرد مشروطاً بترك الآخر، لأن ترك

الفرد الآخر غير دخیل فی الملائک، وهو یقتضی جعل الترخیص لأحدهما بعدما لا یمكن جعله لکلیهما معاً.

وإما إذا کان الملائک مترتباً علی الترخیص بعد جعله فهو لا یقتضی جعله بنحو خاص، لأنه مترتب علیه بکلاً نحوه من الجعل بدون أن یقتضی جعله علی الجامع أو الفرد مشروطاً بترك الفرد الآخر.

فإذا أمکن جعل الترخیص بأحد النحویین ثبوتاً وهو لا یقتضی جعله علی نحو واحد- علی الجامع- هذا کله بحسب مقام الثبوت، وأما بحسب مقام الإثبات، فقد تقدم انه لا یمكن التمسک بإطلاق دلیل الأصل فی أطراف العلم الإجمالي، لأن مقتضاه الترخیص فی الجميع وهو غیر ممکن للزوم المخالفة القطعية العملية، ولكن لا مانع من تقييد الترخیص فی کل طرف بترك الآخر لدفع المحذور المتقدم، لا إن ملاکة لا یقتضی جعله علی الجامع وتحويله من الفرد إلیه، لأنه مبني علی كون ملاکة هو ترجیح الأهم من الملائکات الواقعية المختلطة فی حالات التزام الحفظی.

وإما بناء علی ما ذکرناه من إن ملاکة يدعو المولى إلی جعله مترتب علی فعلية المجعول وهو یقتضی جعله، إما كيفية جعله علی الجامع أو علی الفرد فهو ساکت عنه، ولا یقتضی احدهما، لأن الغرض منه التسهيل وهو مترتب علی ثبوته بنحو الأول أم الثاني.

ومع الإغماض وتسليم نظرية الترجیح فی مقام التزام الحفظی فما ذکرناه من إمكان تقييد إطلاق کل طرف بترك الآخر لا یحتاج إلی مؤنة زائدة غیر مؤونة التقييد اللازم علی کل حال.



ولكن بلحاظ مدلوله التصديقي - وهو الملاك - يقتضي جعله - الترخيص - على الجامع وهذه مؤونة زائدة لا يمكن استفادتها من إطلاق دليل الأصل العام، وهذا ما لا يمكن المساعدة عليه.

لأن استفادة الترخيص للجامع إنما هو بالالتزام، الذي يعني ترجيح ملاك للجامع وتحويله من كل طرف بحده الخاص الى الجامع، وهذه الدلالة الالتزامية تصلح أن تكون قرينة على ثبوت الترخيص للجامع وتحويله من الأطراف بحدها الخاص الى الجامع، لأن ملاكه يقتضي ثبوت الترخيص له على أساس انه لا خصوصية للفرد بحده الفردي.

ولك أن تقول: إن أدلة الأصول العامة تدل بالالتزام على ترجيح الملاك الترخيصي على الملاك الإلزامي في موارد العلم الإجمالي، ومن الواضح إن هذا الترجيح يقتضي الترجيح لأحدهما وهو الجامع العنواني لتبعية الحكم للملاك وحيث يكون الملاك الترخيصي واحداً كما هو المفروض في المقام فهو لا يدعو إلا الى جعل واحد وهو الترخيص للجامع دون الترخيص لكل طرف بعينه مشروطاً بترك الطرف الآخر، إذ على هذا يكون المجمعول ترخيصين مشروطين، ولا مبرر له، واحتمال إن لخصوصية الفرد بعينه وترك الآخر كذلك دخل في الملاك غير محتمل لتساوي نسبة الملاك الى كل واحد من الفردين على حد سواء، فإذاً لا محالة يكون المؤثر فيه واحداً وهو الجامع.

فإن قلت: أن مقتضى المدلول المطابقي لأدلة الأصول يفيد ثبوت الترخيص في كل طرف مشروطاً بترك الطرف الآخر، وهذا يعني ثبوت ترخيصين مشروطين لهما بديلاً عن الترخيصين المطلقين، ومقتضى المدلول الإلزامي لأدلتها إن الترخيص المجمعول واحد على الجامع لا ترخيصان مشروطان، وحينئذ لا يمكن الجمع بين المدلول المطابقي والمدلول الإلزامي.



قلت: الأمر وإن كان كذلك ولكن لابد من الأخذ على طبق المدلول الالتزامي لأن حقيقة الحكم وروحه هو الملاك، وإما الحكم بما هو اعتبار فلا قيمة له، فإذا كان ملاك الحكم الظاهري الترخيصي في المقام الواحد فلا محالة يكون الحكم واحداً فلا يكون متعدداً ومن أجل هذه النكته لابد من الأخذ بالمدلول الالتزامي وإنه قرينة على تحويل الترخيص من الفرد الى الجامع<sup>١</sup>.

والجواب على هذا الدليل بطوله ضمن عدة نقاط:

النقطة الأولى: إننا نقبل تصويره للحكم الظاهري بناءً على مصلحة التسهيل النوعية وهذا النوع من المصلحة كما يقتضي جعلها على كل طرف مشروطاً بترك الآخر، يقتضي جعله على الجامع، صحيح، ولكن هذا جامع الأحكام الشرعية، لا جامع العلم الإجمالي كما بيناه سابقاً، باعتبار إن الجامع في الأول هو الطبيعة لا بوصف تعيينها وموجوديتها خارجاً بل في ظرف عدمها بنحو يكون الطلب محركاً لإيجادها خارجاً ويكون تعيينها بإيجادها في الخارج، وهي قبل إيجادها لها قابلية الانطباق على كل فرد فرد.

وهذا بخلاف جامع العلم الإجمالي فهو الطبيعة بوصف موجوديتها وتعيينها خارجاً والتعدد إنما هو في نظر القاطع ولذا لم يكن لها قابلية انطباق على كل فرد إلا احتمالياً محضاً لتعين الخصوصية الفردية واقعاً وهي لا تخرج عن إحدى الخصوصيتين.

وما ذكره يصح في جامع الأحكام الشرعية لا في جامع العلم الإجمالي وحيث يكون انطباق الجامع هنا احتمالياً، فلا يكون الترخيص المجمعول على الفرد مشروطاً بترك الآخر بمستوى الترخيص المجمعول على الجامع، وعلى هذا تبقى الحاجة الى

<sup>١</sup> (المباحث ج ٩ ص ٦٢٣ - ٦٤٣. مع الاختصار



المؤونة الزائدة في حال تحويل الترخيص من الفرد الى الجامع، وهذا ما لا تنفي به أدلة الترخيص العامة.

النقطة الثانية: إن المستفاد من أطلاقات الأدلة العامة وإن كان هو الترخيص المشروط في كل طرف دفعاً لمحذور المخالفة القطعية، باعتبار إن الأمر يدور بين رفع اليد عن دليل الأصل رأساً وبين رفع اليد عن إطلاقه ولا إشكال في تعين الثاني لأن الضرورات تقدر بقدرها، بناءً على ما ذكره المحقق العراقي، ولكن ليس هو الترخيص المجهول على الجامع، لوضوح أن اهتمام المولى بتكليفه الواقعي المعلوم بالإجمال يقتضي التحفظ عليه ولو إجمالاً، أي بمستوى المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية، بمعنى انه ترخيص في احد الطرفين على نحو البديل، بعنوان احدهما أي إما هذا وإما ذاك، وهذه براءة بدلية تمثل روح الحكم الظاهري المتعلق بالجامع، وهذا المعنى هو ما يراد الحفاظ عليه في مقام الإثبات من خلال أدلة البراءة العامة، الظاهرة في البراءة التعيينية الشاملة في كل طرف، باعتبار إن موضوع الأصل متوفر في كل طرف طرف، بلا دخل للطرف الآخر فيه، وإرادة البراءة المشروطة بترك الطرف الآخر، التي ترجع الى براءة تخيرية في مقام تطبيق الأصل وإن كان صحيحاً دفعاً لمحذور الوقوع في المخالفة، ولكنه خلاف الظاهر من هذه الأدلة، الظاهرة في البراءة التعيينية في كل طرف تفصلاً.

واستفادة البراءة المشروطة في الطرفين إنما في عالم صياغة الحكم وتقنيته ولكنه خلاف ظهور الأدلة في التعيينية، في مقام الإثبات وهي تنافي البدلية المستفادة ثبوتاً.

النقطة الثالثة: إن استفادة ثبوت الترخيص للجامع من الدلالة الالتزامية لدليل الأصل غير ممكن باعتبار إن مقتضى الدليل يثبت البراءة الشرعية لكل طرف لكونه مشكوك الحكم الواقعي، وهذه براءة تعيينية عن هذا الطرف، وبراءة



تعيينية عن ذاك الطرف، وأما عنوان احدهما، الذي عبر عنه الجامع العنواني، فهو ليس طرفاً كبقية الأطراف لتتعين فيه البراءة بهذا العنوان، الذي يرجع إلى التخييرية والبدلية، والدلالة الالتزامية تعني ثبوت ملاك الترخيص في هذا الطرف، وثبوته في ذاك الطرف فيثبت ملاك ترخيصي تعيني، لكل طرف طرف لا لعنوان احدهما.

وما ذكره مبني على استفادة البراءة المشروطة الراجعة لبأ الى براءة تخيرية في هذا أو ذاك، وهذا خلاف الظهور.

النقطة الرابعة: أن كون نسبة الملاك الى كل واحد من الفردين على حد سواء، فإذا لا محالة يكون المؤثر فيه الجامع وهو احدهما إنما يفيد لو كان مستوى الترخيص في احدهما بمستوى الترخيص في كل طرف، وهذا غير ممكن، لأن احدهما عنوان انتزاعي غير عنوان هذا الفرد أو ذاك الفرد فلا يشمل دليلاً الأصل ولو التزاماً.

النقطة الخامسة: إن الأخذ بالمدلول الالتزامي بنكتة إن روح الحكم هو ملاكه ومبادئه فإذا كان واحداً فلا يمكن أن يكون الحكم إلا واحداً لا متعدداً، ومن أجل هذه النكتة لابد من الأخذ بالمدلول الالتزامي وإنه قرينة على تحويل الترخيص من الفرد إلى الجامع، وهذا خير شاهد على صحة ما قلناه فقد اضطر الى إرجاع الترخيصين المشروطين الى ترخيص واحد متعلق بالجامع، الأمر الذي يعني إن استفادتها من الدليل للأصل غير متعين لكونه خلاف الظهور، والتشبت بجعله المدلول الإلزامي قرينة على التحويل غير ممكن لتقدم ما هو متأخر حيث تكون الدلالة الالتزامية تابعة للمطابقة وجوداً فجعلها قرينة على المدلول المطابقي المتقدم، والمفروض إن القرينة متقدمة على ذبها، فما كان متأخراً أصبح متقدماً وهو غير ممكن.



النقطة السادسة: انه يمكن الجواب عن أصل الشبهة بأن تقول: بأن الجاري في أطراف العلم الإجمالي هو البراءة العقلية وليست الشرعية لعدم شمولها إطلاقاً لموارد العلم الإجمالي واختصاصها بموارد الشبهة البدوية، فلا مقتضى لجريانها في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي لبحث عن المانع أو التقييد لهذا الجريان وما ذكره السيد الشهيد (قده) من جريان البراءة الشرعية التعيينية في كل طرف مبني على عدم ارتباطه مع الآخر والأمر ليس كذلك لأن كل منهما يحتمل أن يكون منطبق الطبيعة المعلومة إجمالاً المتعلقة بالجامع ودليل البراءة يرفع ما هو محتمل التكليف واقعاً لا ما هو محتمل التكليف تطبيقاً بعد ثبوت الواقع ولو إجمالاً.

وإن شئت أن تقول: إن مورد الشبهة البدوية هو احتمال التكليف غير المعلوم، ومورد الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي هو احتمال التكليف المعلوم، واحدهما نقيض الآخر، لا يجتمعان ولا يرتفعان، فلا محالة تختص أدلة البراءة بالشبهة البدوية، ولا إطلاق لها لتشمل الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي لقيام الاتفاق على الأولى دون الثانية التي هي محل خلاف بين الأصوليين.

وإذا لم تجر البراءة الشرعية، فإن البراءة العقلية جارية لا محالة بحدود ما زاد عن الجامع- متعلق بالمعلوم بالإجمال- لفرض قيام البيان الذي عدمه هو موضوعها. ومن الواضح أنها براءة محكمة للأدلة في المقام، وهي تقتضي الإتيان بكلا الطرفين على ما سنذكره.

الجواب الرابع- عن الشبهة:- النظر في أدلة الأصول المرخصة، هل لها إطلاق تشمل به أطراف العلم الإجمالي أو لا؟ وتصنف الى ثلاثة:

الصنف الأول: ما جاء بلسان (الرفع والحجب) وغيرها.

الصنف الثاني: روايات الحل.

الصنف الثالث: روايات الاستصحاب.



أما الصنف الأول فهو غير شامل لموارد العلم الإجمالي للارتكاز القائم في أذهان العرف والعقلاء وإن الشارع في مقام تزام الأغراض الترخيصية والإغراض الزوومية يقدم الثانية على الأولى، وحيث يكون الغرض الزوومي في موارد العلم الإجمالي موجوداً فلا يمكن رفع اليد عنه بالغرض الترخيصي لدليل البراءة الشرعية، فهو لا يبلغ درجة الاهتمام المطلوب ليقدّم على الغرض الزوومي، وعليه فلا يمكن جعل الترخيص في تمام أطراف العلم الإجمالي لاستلزامه تفويت الغرض الزوومي، وهذا الارتكاز هو بمثابة القرينة المانعة عن انعقاد ظهور أدلة الأصول في الإطلاق والشمول لأطراف العلم وعليه فالمانع إثباتي، وأما شمولها لبعض الأطراف دون الآخر فهو ترجيح بلا مرجح.

والحق إن المانع ثبوتي لا إثباتي على ما تقدم فنفس الدليل مبتلى بالمناقضة لو تمسك بالإطلاق فيرفع اليد عنه بمقدار رفع المناقضة، ويكون دليل الأصل مختصاً بالشبهة البدوية ويمكن توجيه عدم شمول دليل الرفع والحجب لموارد العلم الإجمالي بأنه في هذا المورد إنهم يعلمون، وأنهم غير محبوب عنهم التكليف فلا موضوع لدليل البراءة هذا في موارد العلم الإجمالي.

**علق السيد الهاشمي** في هامش البحوث بعد جواب السيد الشهيد بأن هذه الروايات في نفسها لا تشمل فرض العلم الإجمالي بالإلزام مع قطع النظر عن مسألة الابتلاء بالمعارض فأجاب عنه: أن شموله لكل طرف لا يؤمن إلا عن الإلزام المحتمل لا الإلزام المقطوع به في مجموع الطرفين فهو لا يرخّص بالمخالفة القطعية، وأما الإطلاق المشروط الذي يؤمن عن احتمال الإلزام في كل طرف، ولو كان هو الإلزام المعلوم بالإجمال فلا محذور فيه لأن ملاك الترخيص فيه نفس ملاك الترخيص في الشبهات البدوية بخلاف الترخيص في تمام الأطراف<sup>١</sup>.

(١) البحوث ج ٥ ص ١٩٤.



وفيه: إن كان المراد من المجموع الذي هو ضم لبعض الأطراف إلى البعض على نحو المجموع الدفعي، الذي يراد جريان الأصل فيه، فهو لا يؤمن، ولكن هذا المعنى لم يقم عليه دليل ولا قائل به من أحد، إذ نتيجته عدم جريان الأصل ووجوب الموافقة القطعية العملية.

وإن أريد به، ضم جريان الأصل في هذا الطرف إلى الأصل في الطرف الآخر على نحو المجموع التدريجي لا الدفعي، فمعناه عدم وجوب شيء من الأطراف لوجود ملاك الجريان في كل طرف، وهذا مناف للإلزام المعلوم بالإجمال.

وظاهره يريد الثاني، ولكنه يمنع جريان الأصل في تمام الأطراف بعد عدم منعها من البعض، بحيث يكون وصف التمام هو ما يمنع من جريان الأصل ومعنى ذلك وجود ملاك الترخيص في بعض الأطراف دون البقية أي ما تتم به الأطراف لتصبح مجموعاً، وهذا عين ما قلناه سابقاً وهو مقدار المعلوم بالإجمال، ومعناه ضم احتمال التكليف للطرف الذي يجري فيه الأصل للطرف الآخر الذي لا يجري فيه، إذ بعد ضم احتمال التكليف إلى الطرف الذي يوصف بالتمام فلا يجري الأصل فيه، ومع عدم الضم يبقى حتى الطرف الأخير محتمل التكليف وفيه يجري الأصل، وبقاء الاحتمال على ما هو عليه، دون زيادته بعد ضم احتمال ما في الطرف الذي جرى فيه الأصل، فذلك يكون للشبهة البدوية لا المقرونة بالعلم الإجمالي.

هذا غاية ما يمكن توجيه هذا التعليق، وهو عين ما استنتجناه سابقاً، بالشكل الرياضي.

ومنه يظهر ما في كلامه من تساوي أو عينية ملاك الشبهتين البدوية والمقرونة بالعلم الإجمالي، لأن الأولى تؤمن عن التكليف المشكوك واقعاً والثانية



تؤمن عن احتمال التكليف المعلوم واقعاً وأحدهما غير الأخرى، ومن هنا قلنا أن الصحيح عدم جريان البراءة في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

الصف الثاني: وهي روايات الحل، والصحيح منها سنداً حديث عبد الله بن سنان، وهو قوله (عليه السلام): كل شيء فيه حلال وحرام هو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه<sup>١</sup>. فقد قيل بشمولها لموارد العلم الإجمالي بقريضة ذيلها (حتى تعرف الحرام فتدعه) الظاهر في العلم التفصيلي لا مطلق العلم ولو كان إجمالياً، فالمانع عن الارتكاب هو خصوص العلم التفصيلي وهو مما لا يحتمل وجوده في شيء من الأطراف.

فالغاية التي ينتهي إليها ارتكاب المتشابه هو العلم التفصيلي بالحرام وهي مفقودة في أطراف العلم الإجمالي فلا تأتي هذه الرواية عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي، ولا يكون التمسك بهذه الأصالة في كل طرف تمسكاً بالعام في الشبهة المصادقية بعد كون المانع هو خصوص العلم التفصيلي لا مطلق العلم ولو كان إجمالياً.

والإنصاف أن هذا الظهور غير معمول عند الأصحاب فلا يمكن الإفتاء به والحكم عليه في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي، إذ لم يعلم من الأصحاب ممن أفتى به.

وأجيب عنها: من قبل الشيخ الفياض (حفظه الله)

بأن في قوله (عليه السلام) «كل شيء فيه حلال وحرام... الخ» احتمالين الاحتمال الأول: أن يراد من الشيء هو الشيء المركب الذي يكون بعض أجزائه حلالاً وبعضها حراماً، ويخلط الحلال والحرام، فيكون النظر الى كل مركب اختلطت أجزاؤه الحلال مع الحرام، ومع الشك في جزء أنه حلال أو حرام فهو

(١) الوسائل ب ٤ من أبواب ما يتكسب به.



لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه، والمراد من المعرفة هي المعرفة التفصيلية، لأن المعرفة الإجمالية موجودة في ضمن المجموع، والمراد من المعرفة التي هي غاية للحلية، معرفة الجزء المشكوك أنه الجزء الحلال أو الحرام، ومعرفته بما أنه الجزء الحرام فلا محالة تكون المعرفة تفصيلية، فتكون كلمة بعينه لتؤكد معرفة الجزء الحرام لا تأسيس واحتراز.

الاحتمال الثاني: أن المراد من الشيء الكلي الذي بعض أفراده ومصاديقه حلال وبعضها حرام، فالصحيحة تقول أن كل شيء إذا شك في حلية فرد منه من جهة الشك أنه من قسم الحلال أو الحرام فهو لك حلال حتى تعرف أنه من القسم الحرام بعينه، ومن الواضح أن المعرفة هنا تفصيلية، وكلمة بعينه تؤكد لا تأسيس، أي تأكيد أن هذا القسم من قسم الحرام.

والظاهر أن المتفاهم العرفي الاحتمال الثاني لا الأول.

ثم رتب عليه عدم شمول الرواية بإطلاقها لأطراف العلم الإجمالي لأن منشأ الشك في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي هو التردد للمعلوم بالإجمال بين هذا الطرف وذاك، وأما منشأ الشك في الرواية هو وجود القسمين من الحلال والحرام، فإذا علم إجمالاً بجرمة إكرام زيد أو عمر فمنشأ الشك في حرمة إكرام كل منهما وحليته هو العلم الإجمالي وهذا لا ينطبق على مفاد الصحيحة التي منشأ الشك فيها هو وجود القسمين.

ولو سلمنا أن لها إطلاق يشمل أطراف العلم الإجمالي ولكن لا بد من رفع اليد عنه والاكتفاء بتقييده فقط، لاستلزام ذلك المخالفة القطعية العملية وشمولها لطرف دون آخر من الترجيح بلا مرجح، وثبوت الترخيص لكل طرف مشروطاً بترك الآخر فهو وإن كان ممكناً إلا أن الصحيحة لا تدل عليه لأن مدلولها ثبوت الحلية المغية بالعلم بالحرمة لا مشروطة بترك الآخر.





وفيه: أن احتمال إرادة الكل خلاف الظاهر ، وإن هذا الكل بعض أجزاءه حلال وبعضها حرام إذا كان مركباً، وإنما الوصف حينئذ يكون للكل وأنه أما حرام بلحاظ حرمة بعض أجزائه أو حلال وهذا يؤيد الاحتمال الثاني، وهو إرادة الكل ومصدايقه، لأن الملحوظ هو الشيء لا جزؤه.

إذ يصدق على الكل أنه حلال بلحاظ مصداقه الحلال وأنه حرام بلحاظ مصداقه الحرام، بخلاف الكل فإنه لا يصدق عليه إلا أنه حرام، ومع ضم بعض المصاديق الى بعض يختلط الحرام مع الحلال، فهي حلال ظاهراً إلا بعد معرفة الحرام بعينه، فيكون حراماً، فهي حلية مغيرة بالعلم بالحرمة، وظاهره العلم التفصيلي بناءً على شمولها لمورد العلم الإجمالي.

وقد يكون منشأ توهم البعض من إرادة الكل هو حرف الجر (منه) الوارد في الصحيحة، فتوهم أن في هذا الكل حرام وجلال على شكل أجزاء، باعتبار أن الكل ظرف للأجزاء.

ولكنه توهم فاسد، لأنه لا معنى لتحقيق الغاية لو أريد الأجزاء لا الأفراد والمصاديق، لأن الكل سيوصف بالحرام.

ويؤيد هذا المعنى رواية (مسعدة) في نفس المصدر من الوسائل، الذي يقول الإمام (عليه السلام) فيها كل شيء هو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه، ومثل له الإمام بالزوجة، والعبد فيما هو خارج مورد العلم الإجمالي.

ولكن عدم شمولها لمورد العلم الإجمالي من جهة اختلاف منشأ الشك في الصحيحة ومورد العلم الإجمالي غير سديد، لإمكان القول ، أنه مع اجتماع المصاديق في مورد محصور يكون المورد من موارد العلم الإجمالي، وإذا تفرقت ولم تكن تحت محل الابتلاء للمكلف، فلا تشمله.



والتفريق في ما بين ملاك الرواية وملاك العلم الإجمالي غير صحيح لأن القسمين اللذين هما ملاك الرواية، يمكن تصويرها في العلم الإجمالي كما لو علم إجمالاً بجرمة أحدهما، فحرمة أحدهما يعني أن الثاني ليس بمحرم فهما قسمان حلال وحرام، ولو كانت أطراف العلم أكثر من اثنين فالقسمان موجودان أيضاً، وكل منهما مشكوك الحلية، فهو حلال، ولكن هذه الحلية مغياة بالعلم التفصيلي للحرام، وهو ما يحصل بمقدار المعلوم بالإجمال، فمقدار المعلوم بالإجمال كالطرف من الطرفين، هو الغاية التي ينتهي عندها الحكم بالإباحة، وهذا عين ما قلناه فيما سبق.

وعلى هذا فهي تشمل مورد العلم الإجمالي كما تشمل مورد الشبهة البدوية إلا أن شمولها لمورد العلم الإجمالي يصادمها مع المخالفة القطعية العملية وما ذكر بأنه غير معمول به عند الأصحاب، أي العمل بظهورها وشمولها لمورد العلم الإجمالي لا عامل به فيرفع اليد عن ظهورها في ذلك، والنتيجة أنها لا تشمل مورد العلم الإجمالي.

الصنف الثالث: روايات الاستصحاب، وقد مر فيما سبق عدم شمولها لأطراف العلم الإجمالي، وسيأتي التعرض لها تفصيلاً وما هو المراد منها في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

وبهذا يتضح أن الأصناف الثلاثة لا إطلاق لها لتشمل مورد العلم الإجمالي، ومع عدم الإطلاق ينتفي موضوع تقييد كل طرف من أطراف العلم بعدم ترك الآخر.

وهناك وجه آخر هو ما ذكره السيد الشهيد (قده)، التمسك ببعض الأخبار الواردة في مورد العلم الإجمالي وهي متفرقة، وتدل على وجوب الموافقة



القطعية العملية، وعدم جواز الرجوع الى الأصول المرخصة في أطراف العلم لا كلاً ولا بعضاً مطلقاً ولا مشروطاً، وقد ذكر روايتين:  
الأولى: ما ورد من لزوم الاجتناب عن قطع الأغنام الذي يكون أحدها موطوءة الإنسان.

الثانية: ما ورد من الأمر بإزالة الماءين اللذين يعلم بنجاسة أحدهما.  
فإن هاتين الروايتين بعد ظهورهما أنها ليست في مقام تخصيص في الحكم الواقعي تدل على عدم جريان الأصل الترخيصي في أحد الطرفين ولو مشروطاً بترك الطرف الآخر، وإلا لم يجوز إزالتها والتيمم وجاز شرب أحدهما أو أكل أحد الأغنام، وبعد إلغاء خصوصية المورد، إذ احتمال خصوصية لموردها غير محتمل، لأنها ظاهرة في وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف من جهة العلم الإجمالي.  
ومع إلغاء خصوصية مورد التكليف المعلوم بالإجمال يستفاد منها كبرى كلية هي عدم جريان الأصول المرخصة في شيء من أطراف العلم الإجمالي عند تساويها بالنسبة الى أدلة الترخيص، فتكون مخصصة لإطلاق أدلة الأصول العامة لإثبات الترخيص المشروط في أطراف العلم الإجمالي لو تم مثل هذا الإطلاق.  
نعم لو فرض عدم جريان الأصل المرخص في نفسه في أحد الأطراف أو قيام أصل إلزامي حاكم عليه أمكن جريان الأصل في الطرف الآخر وكان ذلك خارجاً عن منصرف تلك الأخبار كما أن فرض قيام أمانة على طهارة أحدهما بالخصوص خارج عن منصرفها أيضاً<sup>١</sup>.

**وأجاب الشيخ الفياض** عن ذلك، أن المستفاد منها بحسب التفاهم العرفي مبني على عدم الخصوصية لمواردها وإنها ملغية بمقتضى الارتكاز العرفي، وذلك لا يخلو من إشكال بل منع.

(١) بحث في علم الأصول ج ٥ ص ١٩٥.



أما الطائفة الأولى: فإن المستفاد منها شدة اهتمام المولى بالاجتناب عن أكل موطوءة الإنسان من الشياه ونفيها عن ساحة الوجود بإحراقها، ويفهم من ذلك أن الشارع لا يرضى بأكلها من السباع فضلاً عن أكلها من الإنسان، فلهذا أمر بإحراقها حتى تخرج عن قابلية الاستفادة من لحومها مطلقاً، وهذه الخصوصية الموجودة في مورد الرواية وغير موجودة في سائر موارد العلم الإجمالي المتعارف. والخلاصة أن المحتمل قوياً إن أمر الشارع بوجوب الاجتناب عن أطراف العلم الإجمالي في مورد هذه الروايات بنكتة اهتمام الشارع وتشديده عن أكل موطوءة الإنسان من الشياه والأمر بإحراقها ونفيها عن ساحة الوجود نهائياً، ومع ذلك لا يمكن التعدي عن موردها الى غيره.

وأما الطائفة الثانية: وهي متمثلة في موثقتي عمار وسماعة وموردهما هو الماءان المشتبهان وقد علم بوقوع القذر في احدهما إجمالاً وليس عنده ماء آخر وقد حضرت الصلاة، فقال يهرقهما ويقيم وقد فصل الكلام فيهما في مقامين

مقام اقتضاء القاعدة  
مقام اقتضاء النص

أما المقام الأول: إن المكلف متمكن من الصلاة مع الطهارة المائية ومعه لا تصل النوبة الى الصلاة مع الطهارة الترايية، كما لو توضأ بأحدهما وصلى ثم غسل موضع الوضوء بالماء الثاني وتوضأ ثم صلى فإذا فعل ذلك فقد يتيقن انه صلى مع الطهارة المائية.

وعلى هذا فالعلم الإجمالي بنجاسة احدهما لا يكون منجزاً ومانعاً عن وجوب الوضوء، لأن المكلف متمكن منه فلا تنتقل وظيفته الى التيمم، وعلى هذا فمقتضى القاعدة عدم وجوب إراقة المائين، بل لا يجوز له ذلك لأنه تفويت للصلاة

مع الطهارة المائية اختياراً فوظيفته وهو ما ذكر وبذلك يعلم إجمالاً بأنه صلى مع الطهارة المائية، والتيمم لا يكون مشروعاً بحقه.

وأما الكلام في مقام اقتضاء النص، فالروايات تدل على حكمين

الأول: الأمر بإراقة المائتين المشتبهين

الثاني: الأمر بالتيمم

والأمر الأول لا يخلو إما نفسي وهو غير محتمل، وإما شرطي فهو كذلك لوضوح أن إراقة الماء لا يحتمل أن يكون شرطاً لوجوب التيمم بأن يكون أمر المولى بإراقة الماء لتحقيق موضوع وجوب التيمم، وهو العاجز وتفويت موضوع وجوب الوضوء، وهو الواجد للماء لعدم احتمال أمر الشارع بذلك بل لا يجوز للمكلف بتعجز نفسه عن الوضوء اختياراً بعد دخول الوقت كما هو المفروض في مورد الرواية.

فلا محالة يكون الأمر بالإراقة إرشادياً الى عدم الانتفاع بالماء بنكتة التسهيل والإرفاق على المكلفين نوعاً فلا يكون إرشاده لزومياً إن معنى كون إرشاده لزومياً انه لا يمكن الانتفاع به في الوضوء والغسل ونحوهما مع إن المكلف متمكن من الوضوء بهما بالكيفية المذكورة.

وإما الأمر بالتيمم: فهو لا يدل على تعيينه بنحو لا يكون الوضوء مشروعاً في حقه حتى بالكيفية المتقدمة، لأن الأمر قد ورد في مظان توهم الخطر فلا يدل على الوجوب، فلا يكون التيمم متعيناً على المكلف في المقام بل هو مخير بين الطهارة المائية والتراية.

فالنتيجة إن العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما لا يكون منجزاً للمعلوم بالإجمال وهو نجاسة أحدهما بالنسبة الى وجوب التيمم وعدم جواز الوضوء باعتبار إن المكلف متمكن من الوضوء وليس عاجزاً عنه حتى تنتقل وظيفته الى التيمم، فإذن

لا بد من حمل الأمر بالتيمم على مطلق المشروعية لا على وجوب التيمم لفرض انه لا دليل إن الوضوء بالكيفية المذكورة غير مشروع فتمكن المكلف من الطهارة المائية قرينة على حمل الأمر بالتيمم على مطلق المشروعية لا على وجوب التيمم التعيني.

أو إن الأمر ورد في مقام توهم المنع عنه من جهة تمكن المكلف من الطهارة المائية فلا تدل على الوجوب التعيني، وعليه فالمستفاد من الرواية إن وظيفة المكلف هي التخيير بين الطهارة المائية والطهارة الترابية فتكون الرواية مقيدة لإطلاق دليل وجوب الوضوء في التعيين.

فالروايات جميعاً لا تدل على وجوب الموافقة القطعية العملية وعدم جواز الرجوع الى الأصول المرخصة في أطراف العلم الإجمالي لا كلاً ولا بعضاً، فلا مانع من جعل الترخيص لكل طرف مشروطاً بترك الطرف الآخر ثبوتاً، وإما إثباتاً فلا يمكن كما تقدم.

### وفيه عدة وجوه للنظر

الرواية الأولى: فإن الأمر بإحراق الموطوءة وعدم جواز الانتفاع بها حكم آخر لا يلزم عدم وجوب الموافقة القطعية العملية وعليه فلو كان احد القطيع مسروقاً لكان الأمر باجتناب الجميع على ما هو عليه.

فالحكم بالاجتناب ثابت سواء لمورد الرواية أو لغيرها فلا خصوصية للمورد باعتبار كون احدها موطوءة الإنسان والحكم بإحراقها هو حكم آخر مترتب على وجوب الاجتناب في مورد الرواية لا إن له خصوصية من حيث عدم وجوب الاجتناب عن الجميع، كي يمنع من تعميم الحكم.



ثم إن الخصوصية إنما تفهم من كلام الشارع لا من كلام السائل كما هو مفروض الرواية، حيث سأل عن القطيع مع العلم إجمالاً بوطأ أحدها من قبل الإنسان.

وأما الرواية الثانية: ففيه

أولاً: إن ما ذكره كون الأمر بالإراقة إما نفسي أو شرطي أو إرشادي، غير حاصر لاحتمال كونه مقدمة وجودية للأمر بالتيمم، حيث يكون التيمم واجباً لظهور صيغة الفعل المضارع فيه بشكل أكد من ظهور صيغة الأمر فيه على ما هو محقق في محله، وعليه تكون الإراقة واجبة لوجوب ذمها، وهذا الاحتمال دافع لما جعله محصوراً في الثلاثة ونكتة ذهابه إلى الثالث، موجودة في هذا الاحتمال وهي التسهيل والإرفاق بنوع المكلفين.

وثانياً: إن ما ذكره من كيفية تحصيل الطهارة المائية لم تخطر في بال السائل ولم يعهد ممارستها بهذه الكيفية لتقع في محل الطلب وتكون قريبة على كون الأمر بالتيمم يراد به مطلق المشروعية ولو كانت تخطر في باله أو مما تعاهد وتعارف ممارستها لأرشدته إليه الإمام ولا يأمره بالتيمم لفرض أنه واجد للماء المحصل للطهارة. وثالثاً: أن تمكن المكلف من الطهارة المائية فرع معرفته بها والتفاتة إليها، ومع عدم الالتفات أو المعرفة فهو غير متمكن منها وبالتالي فالعلم الإجمالي منجز بالنسبة لوجوب التيمم.

ورابعاً: أنه لو كان قد قال عليه السلام: فله أن يهرقها ويتيمم لكان لما استظهره وجهه، وإما لو كان عليه السلام قد قال (إذن).. يهرقها ويتيمم، فإنها ظاهرة في وجوب الإهراق والالتزام به كمطلوب، ثم يتيمم. فتبين إن دلالة الروايات في موارد مختلفة للعلم الإجمالي تامة من حيث وجوب الموافقة القطعية العملية.







## أركان منجزة العلم الإجمالي

اتضح من خلال الأبحاث السابقة انه لكي يكون العلم الإجمالي منجزاً فله أركان وهذه الأركان هي:

الركن الأول: العلم بجامع التكليف- وهو ما سميناه متعلق المعلوم بالإجمال- فالمكلف لابد وأن يعلم بثبوت احد تكليفين إما وجوب الاجتناب عن الإناء الشمالي أو وجوب الاجتناب عن الإناء الجنوبي هذا في الشبهة التحريمية، أو يعلم بثبوت احد وجوبين إما الجمعة أو الظهر في ظهر يوم الجمعة هذا في الشبهة الوجوبية، ولو لم يعلم بذلك، فهو إما إن يعلم بخصوص احدهما كوجوب الجمعة- مثلاً- وهذا معناه إن علمه تفصيلي وليس إجمالي، وهذا خارج عن محل الكلام، أو انه يكون شاكاً في أصل ثبوت احد الوجوبين، فالشبهة تكون بدوية، وليست مقرونة بالعلم الإجمالي فتجري فيها البراءة.

فالعلم بالجامع برزخ بين العلم بالمتعلق بشكل تفصيلي وبين الشك في احدهما، ومر أن الجامع هو الكلي المعلوم القابل للانطباق على كل طرف. وهذا الركن ينشأ من إن انتفاء العلم بالجامع يعني انتفاء العلم الإجمالي وبذلك تكون الأطراف مشكوكة بالشك البدوي وهو مجرى البراءة.

والعلم الإجمالي المتعلق بالجامع، يجعل أطراف العلم مجمعة، حيث يكون احدهما هو متعلق التكليف واقعاً، وهذا هو العلم بالجامع، وأما إذا لم يعلم تعلق التكليف بأحدهما تظل الأطراف متفرقة وهي بهذا اللحاظ مشكوكة بالشك البدوي وإن كانت مجمعة ولكن بدون علم يتعلق التكليف بأحدهما.



الركن الثاني: عدم سرية العلم بالجامع الى الأفراد، إذ لو سرى الى الفرد لانقلب الى علم تفصيلي بالفرد المذكور فإذا علمنا بوجود إحدى الصلاتين من الجمعة أو الظهر، فالمنجزية هنا ثابتة للعلم الإجمالي لأن الجامع وهو أحدهما غير سارٍ الى أحد أفرادهم، فلو اتفق وعلمنا بأن منطبق هذا الجامع هو صلاة الجمعة مثلاً فهذا يعني سرية الجامع الى صلاة الجمعة وحينئذٍ نجد إن العلم الإجمالي تحول الى علم تفصيلي بوجود صلاة الجمعة، وإما الطرف الآخر فلا يكون منجزاً لأن منجزيته كانت بسبب العلم الإجمالي ومع انتفائه ينتفي تنجزه.

وبعيد عن سرية العلم الإجمالي إلى أحد أطرافه ووقوفه عنده بالتحلل العلم الإجمالي إلى العلم بالفرد.

الركن الثالث: هو تعارض الأصول في أطرافه وتساقطها حتى تجب الموافقة القطعية العملية، وأما إذا لم تتعارض الأصول في الأطراف كما لو لم يجر الأصل في طرف، حيث يكون معلوم النجاسة سابقاً وشك في بقائها فإن أصل الطهارة في هذا الطرف لا يجري لوجود أصل ملزم حاكم عليه وهو استصحاب النجاسة، وإذا لم يجر الأصل في هذا الطرف جرى في الطرف الآخر بدون معارض، وحيث تكون منجزية العلم الإجمالي في طول تعارض الأصول وتساقطها على مبنى النائي والخيوي (قدهما).

ومسألة عدم منجزية العلم في صورة جريان الأصل في أحد الأطراف بلا معارض قضية مسلّمة بين الجميع ولا تختص بمسلك دون آخر.

ولكن تعارض الأصول وتساقطها إنما يكون على مسلك الاقتضاء لا على مسلك العلية التامة لوجوب الموافقة القطعية، لأن المسلك الأول تكون منجزية العلم معلقة على عدم الترخيص، ومع الترخيص بدون معارضة له في الطرف الآخر لم يكن العلم الإجمالي مستلزماً لوجوب الموافقة القطعية.



وأما بناء على مسلك العراقي (قده) القائل بالعلية التامة، فهذه الصياغة غير تامة إذ يستحيل على مسلكه الترخيص ولو في طرف، لأن المفروض إن العلم علة تامة بذاته وبدون توقفه على شيء لوجوب الموافقة القطعية وهذه المنجزية السابقة تمنع عن جريان الأصل ولو في طرف.

ومن هنا كانت الحاجة لصياغة هذا الركن حيث يسقط العلم الإجمالي عن المنجزية في المرتبة السابقة ليتاح للأصل الجريان في الطرف الآخر بلا معارض، والصياغة هي اشتراط عدم منجزية أحد الطرفين بمنجز سابق على منجزية العلم الإجمالي، حيث تكون منجزية كل طرف حاصلة بسبب العلم الإجمالي.

فإذا كان إناء أن يعلم بنجاسة أحدهما فالمنجز للنجاسة هو العلم الإجمالي على كلا التقديرين، أي على تقدير وجود النجاسة في الإناء الأول وعلى تقدير وجود النجاسة في الإناء الثاني، وإن المنجز لها هو العلم الإجمالي، وهنا قال العراقي (قده) أن العلم الإجمالي يكون منجزاً ويجب الاجتناب عن الطرفين.

ولو فرض أن أحد الإناءين كان منجزاً بمنجز سابق فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً، كما لو كان أحد الإناءين خمراً وعلمنا بعد وقوع قطرة بول في أحد الإناءين من الخمري وغيره، وحيث يكون الإناء الخمري بمنجز سابق وهو العلم التفصيلي بالخمير، ومع تنجزه فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً لوجوب الاجتناب عنه لو كانت قطرة النجس وقعت فيه، لأن المنجز لا يتنجز ثانية.

وبعبارة أن العلم الإجمالي إنما يكون منجزاً لو كان محدثاً للتكليف على سبيل الجزم.

ومن هنا فإنه في المثال يعلم بخمرية أحدهما وعلم إجمالاً بسقوط قطرة بول في أحدهما، فالعلم الإجمالي لا يكون منجزاً لأنه لا يكون منجزاً لوجوب النجاسة على كلا التقديرين إذ على تقدير وقوعها في الإناء الأول يكون وجوب الاجتناب



ثابتاً بسبب العلم التفصيلي، أو كانت حالة الإناء السابقة هي النجاسة حيث تستصحب، وليس منجزاً بسبب العلم الإجمالي، نعم غاية ما يولده العلم الإجمالي بوقوع قطرة البول هو الشك في حدوث وجوب الاجتناب دون العلم، وهذا الشك غير منجز وإنما المنجز هو العلم بحدوث التكليف.

وعلى هذا فالنكته في جريان الأصل في أحد الطرفين على هذا المسلك هي أن العلم الإجمالي لم يكن منجزاً في نفسه في المقام لأنه لا يولد علماً بحدوث التكليف بوجوب الاجتناب فلا يكون مانعاً عن جريان الأصل في الطرف الثاني إذ المانع هو العلم الإجمالي بحدوث التكليف والمفروض عدمه، والفارق العملي بين الصياغتين فلو فرض العلم إجمالاً بطرو نجاسة على أحد الإناءين ولا منجز غير العلم الإجمالي لا في الإناء الأول ولا في الإناء الثاني، لكن أحد الإناءين كان يجري فيه الأصل المؤمن دون الآخر، فهنا تظهر الثمرة بين الصياغتين، فلو كان إناءان يعلم إما الأول منهما خماً أو الثاني منهما ماء ووقعت قطرة بول، فهناك نجاسة معلومة بالإجمال مرددة بين كونها نجاسة ذاتية في الأول أو نجاسة عرضية في الثاني.

وهنا لا يوجد أصل منجز لا في السائل الأول ولا في الثاني بل يوجد أصل مؤمن-وهو أصالة الطهارة- حيث تجري في الثاني دون الأول إذ النجاسة المحتملة في الأول نجاسة ذاتية وأصل الطهارة لا يجري في مورد الشك في النجاسة الذاتية على رأي بخلاف الثاني حيث نجاسته المحتملة عرضية يجري بها الأصل، .... .  
فالعلم هنا ليس منجزاً على رأي الميرزا لعدم تعارض الأصول في الأطراف بل يجري الأصل في الطرف الثاني-إناء الماء- دون معارضة، وهذا بخلافه على



رأي العراقي فإن العلم الإجمالي منجز لتامة الصياغة الثانية إذ المفروض عدم وجود أي منجز آخر في أحد الطرفين غير العلم الإجمالي<sup>١</sup>.  
ويمكن مناقشة العراقي على ما سيأتي.

الركن الرابع: أن يؤدي جريان الأصل في الطرفين الى الترخيص في المخالفة القطعية، وهذا لا بد منه على مسلك الاقتضاء وإلا لو لم يستلزم الترخيص ذلك فلا مانع من جريانها، وأما على مسلك العلية فلا حاجة الى هذا الركن إذ حتى لو لم يؤد جريان البراءة الى الوقوع في المخالفة القطعية، يمتنع جريانها في أحد الطرفين وما ذلك إلا لكون العلم الإجمالي علة تامة التنجيز، ومع تامة العلة لا مجال للترخيص، بحيث لو جرى الأصل المرخص كان ذلك خلف كون العلة التامة للعلم. فلو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين فيكون العلم الإجمالي منجز لأن جريان الأصول في طرفيه يلزم منه المخالفة القطعية العملية، وهي ممكنة للمكلف كما لو استعمل كلا الإناءين.

وأما في حال عدم تمكنه من المخالفة القطعية فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً لأن جريان الأصل في تمام الأطراف لا يلزم منه تحقق المخالفة القطعية كما هو الحال في الشبهة غير المحصورة، حيث تكون الأطراف غير المحصورة فلا يمكن ارتكابها جميعاً، فإذا أمكن جريان الأصل في جميع الأطراف بلا محذور تحقق المخالفة القطعية لم يكن العلم الإجمالي منجزاً وجاز ارتكاب المكلف لأي طرف يختاره.

وهذا الركن تام على مسلك الاقتضاء دون العلية إذ على الأول يكون استلزام العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية متوقفاً على عدم ثبوت الترخيص في ارتكاب بعض الأطراف، فإذا لزم المخالفة القطعية من جريان الأصل في الجميع

<sup>١</sup> (ذكر في شرح الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ص ٢٨٠).

## الوسيط في علم الأصول.....(٢٣٠)

لم يجر وإذا لم يجر ولم يثبت الترخيص فلا يجوز ارتكاب أي طرف لعدم المؤمن لأن ارتكاب أي الأطراف يحتاج لمؤمن.

وأما بناءً على مسلك العلية فمن الواضح أن الأصول لا تجري في الأطراف حتى مع عدم لزوم محذور المخالفة القطعية فجريان الأصول في أطراف الشبهة غير المحصورة باطل، إذ بجريان بعض الأصول سوف يرتكب المكلف بعضها وإن لم يرتكبها جميعاً لفرض عدم الانحصار، وعلى هذا المسلك لا يمكن الترخيص حتى في ارتكاب البعض لمنافاة الترخيص لعلية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، فالعلم الإجمالي منجز على هذا المسلك وإن لم يتوفر فيه هذا الركن.



## تنبيهات تطبيقية

**التنبيه الأول:** فيما إذا زال العلم بالجامع، فإن تنجيز العلم الإجمالي على المسلكين من الاقتضاء والعلية التامة يدور مدار وجود العلم بالجامع حدوثاً وبقاءً، لوضوح أن بقاء المعلول بدون علته مستحيل والتنجيز معلول للعلم الإجمالي ويدور مداره حدوثاً وبقاءً، فإذا زال العلم الإجمالي زال تنجيزه أيضاً، غاية ما هناك أنه على القول بالاقتضاء فإن العلم الإجمالي علة للتنجيز لا بالمباشرة وإنما هو في طول تساقط الأصول بعد تعارضها في أطراف العلم، ولكن حيث ينسب التعارض الى العلم الإجمالي فإنه علة له فهو علة للتنجيز، بخلاف الحال على مسلك العلية فإن العلم الإجمالي يكون سبباً مباشرة وعلة تامة للتنجيز.

وأما كيفية زوال العلم بالجامع؟ فذلك يتحقق في صور:

الصورة الأولى: بظهور الخطأ والاشتباه للعالم، حيث يتضح بعد مدة إنه كان مخطئاً في علمه بأن أحد الإناءين كان نجساً وإنما طاهران وليس أحدهما نجس.

وفي هذه الصورة تزول المنجزية لاختلال الركن الأول من أركان المنجزية الأربعة التي تقدم الحديث عنها، وهو العلم بالجامع.

الصورة الثانية: أن يتبدل علم المكلف بالشك كما لو علم بنجاسة أحد الإناءين ثم بعد مدة حصل له الشك في ذلك، الشك في أصل النجاسة فعلمه بنجاسة أحدهما أنقلب الى الشك فيه، فيحصل له احتمال عدم ثبوت النجاسة لأحد الطرفين، لا الأول ولا الثاني.



وهنا أيضاً تزول المنجزية عن العلم الإجمالي لنفس العلة في الصورة السابقة لأنه بطرو الشك لا يبقى العلم بالجامع ومعه لا تبقى منجزيته، وإذا زال العلم بالجامع زال تنجزه مطلقاً أي على القولين من الاقتضاء والعلية معاً ولا وجه لتوهم بقاء تنجز الأطراف بعد زوال العلم، حيث يتوهم بقاء المنجزية بعد طرو الشك باعتبار أنه قبل طرو الشك كان العلم الإجمالي منجزاً وثابتاً لتعارض الأصول وتساقطها، وإذا سقطت الأصول فهي لا تعود بعد ذلك لأن الساقط لا يعود، ومع عدم جريان الأصل كالطهارة مثلاً فلا يجوز ارتكاب أحدهما أو كلاهما لأن المجوّز هو أصل الطهارة وقد سقط حسب الفرض.

ولكنه توهم فاسد، لأن علة تعارض الأصول وتساقطها وهي العلم الإجمالي قد زالت وحدث بدله موضوع جديد، فإن الموضوع الذي أوجب تعارض الأصول وتساقطها هي الشك في طهارة كل طرف المقترن بالعلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، وهذا الموضوع قد زال وحدث بدله الشك في طهارة كل إناء شكاً غير مقترن بالعلم الإجمالي، أي شك بدوي، وهذا لا يوجب تعارض الأصول وتساقطها فهي تجري بلا معارض.

وهناك صورة ثالثة: وهي زوال العلم الإجمالي في مرحلة البقاء دون مرحلة الحدوث على خلاف الصورتين السابقتين حيث زال العلم منهما حدوثاً وبقاءً، ويمكن تصوير زواله في مرحلة البقاء بـ

أولاً: أن يكون للجامع المعلوم بالإجمال أمد خاص وفترة محدودة من الأول فإذا انتهت الفترة زال العلم الإجمالي بقاءً لأن العلم الإجمالي ينتهي بانتهاء تلك الفترة {كما لو علم إجمالاً بوجوب صلاة في يوم الجمعة أما الجمعة أو الظهر من زوال الشمس الى سقوط القرص، وبانتهاء هذا الوقت ينتهي العلم الإجمالي}؟





أو علم إجمالاً بأنه قد نذر نذراً واحداً ولكنه لا يدري هل نذر ترك شرب الماء الى الظهر أو نذر ترك شرب الشاي الى الظهر أيضاً، فهو قد نذر ترك أحدهما جزماً وإن نذره بأحدهما الى الظهر لا أكثر ومع زوال الشمس يزول علمه الإجمالي لأنه محدد الى الظهر من الأول.

وثانياً: كما لو نذر ترك أحدهما ولكن على نحو جديد غير السابق كما لو نذر ترك أحدهما ولكنه لا يدري هل نذر ترك الماء الى الظهر أو مستمراً الى الغروب، وكذلك هو لا يدري أنه نذر ترك شرب الشاي الى الظهر أو مستمراً الى الغروب.

وهنا يزول العلم بالجامع الى الظهر كما هو واضح، ولكن هل يمكن استصحاب بقاء الجامع بعد الظهر، باعتبار إن الاستصحاب يقوم مقام القطع الطريقي، وبذلك يثبت بقاء الجامع الى ما بعد الظهر.

ويترتب عليه أثر العلم من حرمة المخالفة القطعية العملية ووجوب الموافقة القطعية العملية، غاية ما هنالك أنه على القول بالافتضاء يتوقف تنجيز الاستصحاب على تساقط الأصول المؤمنة في أطرافه جميعاً من جهة المعارضة، وعن البعض لأنه ترجيح بلا مرجح، وأما على القول بالعلية التامة فهو منجز للتكليف المعلوم بالإجمال مباشرة ولا معنى لجريان الأصول في أطرافه، وهذا كله بناء على عدم الفرق بين العلم الإجمالي بالحكم الواقعي وبين العلم الإجمالي بالحكم الظاهري.

ومثاله: ما لو علم المكلف بالحدث ولكنه لا يدري هل هو الأكبر الذي ينتهي بالغسل أو الأصغر الذي ينتهي بالوضوء، فلو أتى بأحدهما فتارة لا يعلم بماذا أتى منها وأخرى يعلم بأنه أتى بالوضوء، وعلى كلا التقديرين فهو يشك في بقاء الحدث، فإنه قبل الإتيان بأحدهما كان يعلم بأنه محدث وبعد الإتيان يشك في بقاء



الحدث، وهنا يمكن استصحاب كونه محدثاً ويترتب عليه في الفرض الأول وجوب الإتيان بالغسل والوضوء معاً وفي الفرض الثاني وجوب الإتيان بالغسل. ولكن هنا لم ينقلب العلم الوجداني بالواقع إجمالاً الى العلم الإجمالي التعبدي بل هو يظل ثابتاً وقد ينجز متعلقه واشتغلت الذمة به وإما الشك في بقاء الجامع فهو من جهة الإتيان بأحد فردي الجامع وبعد الإتيان به يشك في بقاءه واشتغال الذمة به وجريان الاستصحاب هنا على القاعدة ولو لم يجر فالمرجع قاعدة الاشتغال لأن الشك هنا في فراغ الذمة بعد اشتغالها وليس وجوب الإتيان بالجامع من جهة الاستصحاب الذي يقوم مقام القطع الطريقي وإن العلم الإجمالي التعبدي كالعلم الإجمالي الوجداني<sup>١</sup>.

ذكره الشيخ الفياض، ولا يخلو من مناقشة، من جهة إن المنجزية للعلم تبقى حتى بعد الإتيان بفرد من فرديه فضلاً عن الشك في أي منهما أتى به. وثالثاً: كما لو نذر ترك شرب الماء فإن نذره ينتهي الى الزوال ولو كان قد نذر ترك شرب الشاي فإن نذره الى المغرب، فالجامع هنا مردد بين فردين قصير الى الظهر وطويل الغروب، إذ لو كان النذر المتحقق منه هو الأول فهو مقيد بالظهر، ولو كان المتحقق منه هو الثاني فهو مستمر الى الغروب، ولكنه لا يعلم أي النذرين هو المتحقق ولهذا سوف يشك في بقاء الجامع بعد حلول الظهر. وقد مُثل له، بأن لو نذر شخص أما زيارة الحسين عليه السلام في كل يوم لمدة شهر أو زيارة الجامعة لمدة ستة أشهر فما هو حكمه.

وهنا يقال بوجوب الموافقة القطعية العملية عليه، ويتحقق بلزوم زيارة الحسين عليه السلام لمدة شهر واحد ولزوم زيارة الجامعة لمدة ستة أشهر لعلمه إجمالاً بوجوب أحدهما عليه، وانتهاء فترة الشهر وهي فترة زيارة الحسين عليه

(١) المباحث ج ١٠ ص ١٥٣.



السلام فإن ذلك لا يعني انتهاء العلم الإجمالي بل يعني تحقق أحد فرديه وتحقيق أحد فرديه لا يقتضي زوال العلم الإجمالي، وإلا لزم سقوط كل علم إجمالي عن المنجزية لو تحقق أحد طرفيه، ففي مثال العلم بوجوب إحدى الصلاتين من الظهر والجمعة زوال منجزية العلم بالإتيان بالظهر حيث أنه بعد تحققها لا يقطع بوجوب آخر يتوجه إليه.

ولو قيل بكفاية ثبوت العلم الإجمالي قبل الإتيان بالظهر في ثبوت منجزية العلم، قيل به هنا أيضاً.

**لا يقال:** أنه على القول بالاعتضاء فإن الأصول في المقام ليست متعارضة بل تجري البراءة عن حرمة شرب الثاني بدون معارض عن البراءة عن شرب الماء لانقضاء فترة وقته المحتملة بعد الظهر فلا موجب لجريان البراءة.

فأنه يقال: ليس الأمر كذلك، لأن المعارضة ليست بين الأصلين بعد الظهر ليقال بعدم جريان أحدهما، وإنما المعارضة هنا بين البراءة عن حرمة شرب الماء قبل الظهر وبين البراءة عن حرمة شرب الشاي بعد الظهر وهذه المعارضة ثابتة ولا تزول بتحقيق الظهر لأنه حتى لو تحقق الظهر يبقى المكلف عالماً بأن أحد الحرمتين - حرمة شرب الشاي بعد الظهر وحرمة شرب الماء إلى الظهر - ثابتة ومع العلم بثبوت أحدهما فلا يمكن أن يجري الأصل لنفيهما معاً.

وبعبارة أخرى: أن منجزية العلم الإجمالي بسبب التعارض يدور مدار العلم الإجمالي حدوثاً وبقاءً لأن التنجيز معلولاً له، وحيث أن العلم في المقام بين حرمة شرب الماء إلى الظهر وحرمة شرب الشاي إلى الغروب باقياً وثابتاً بعد انتهاء أمد الفرد القصير فهو منجز ومانع عن جريان الأصلين المؤمّنين في المقام لأن الأصل في الفرد الطويل يعارض الأصل في الفرد القصير في ظرفه، فتبقى المعارضة وإن



انتهى أمد الفرد القصير، لعدم مدخلية كون الطرفين غير متساويين من حيث الزمان.

وهنا صورة رابعة: أن يفرض علم المكلف بتحقيق أحد الفردين ويفرض أيضاً علمه بأن لو كان قد نذر ترك شرب الماء فهو قد نذره الى الظهر جزماً وإن كان قد نذر ترك شرب الشاي فتقييده بالظهر مشكوك وليس بمجزوم لعدم كما هو الحال في الصورة السابقة.

ولا إشكال في منجزية العلم قبل حلول الظهر وإنما الإشكال في وجوب ترك شرب الشاي بعد الظهر، فيه وجهان

**الوجه الأول:** عدم الوجوب لأن المكلف من الابتداء أي قبل الظهر - لا يعلم بأكثر من وجوب الترك الى حد الظهر، وأما الزائد فهو غير معلوم. وجوابه: إمكان إثبات وجوب الترك الى ما بعد الظهر بطريق أخذ غير العلم الإجمالي وهو الاستصحاب، حيث أنه قبل الظهر كان يجب الترك وإذا شك في بقاء الوجوب الى ما بعد الظهر أستصحاب.

ولكن: إن كان المقصود استصحاب ترك شرب الماء فهو باطل للقطع بارتفاع ذلك بعد الظهر، فلا يتوفر ركن الاستصحاب الثاني.

وإن كان المقصود استصحاب ترك شرب الشاي فهو باطل أيضاً، لأن ثبوت الوجوب لترك شرب الشاي ما بعد الظهر وإن كان محتملاً إلا أنه لا يقين به قبل الظهر ليستصحب بقاءه، إذ من المحتمل إن النذر الذي حصل واقعاً هو نذر ترك شرب الماء لا نذر ترك شرب الشاي.

اللهم إلا أن يقال، باستصحاب الجامع، حيث يقوم الاستصحاب مقام القطع الطريقي.



الوجه الثاني: أنه بالإمكان إجراء الاستصحاب لوجوب ترك الشاي الى ما بعد الظهر على تقدير ثبوته قبل الظهر، فيقال بأن ترك شرب الشاي لو كان ثابتاً قبل الظهر فهو باقٍ الى ما بعد الظهر.

ومثل هذا الاستصحاب لا يتوقف على وجود اليقين السابق بل على ثبوت الحالة السابقة وإن لم تكن متيقنة، وتحقيقه في مبحث الاستصحاب. فبناء على هذا يجري استصحاب بقاء وجوب ترك الشاي الى ما بعد الظهر على تقدير ثبوته ما قبل الظهر.

**وقد يقال:** إن جريان هذا الشكل من الاستصحاب لغو وبلا فائدة، فإن الاستصحاب المذكور لا يثبت بقاء حرمة شرب الشاي بالفعل ليرتب آثارها عليها، وإنما يثبت بقاءها على تقدير حدوثها.

فأنه يقال: يمكن رفع محذور اللغوية بافتراض ضم ضمنية وهي أن يقال: أنه بناءً على جريان الاستصحاب بالشكل المذكور يحصل لنا علم إجمالي بأنه يجب علينا إما ترك شرب الماء الى الظهر أو ترك شرب الشاي الى ما بعد الظهر بالاستصحاب، وهذا العلم الإجمالي منجز لطرفيه أي لوجوب تركهما معاً أحدهما الى الظهر والآخر الى الغروب، وهو ضعيف الى الغاية.

التنبية الثاني: الثمرة العملية بين العلية والاقتضاء

قالوا بترتب الثمرة على القولين فيما لو جرى أصل مرخص ولم يوجد أصل إلزامي أو أصل ترخيصي في الطرف الآخر، إذ على مسلك الاقتضاء يمكن جريان الأصل الترخيصي في مورده، ولا يمنع العلم الإجمالي من ذلك، لأن منجزية العلم الإجمالي متوقفة على عدم ورود إذن من الشارع، فإذا ورد الإذن كما هو المفروض ارتفعت منجزية العلم لذلك الطرف الذي رخص فيه، وأما الطرف الآخر فيجب الاحتياط فيه.



وإما على مسلك العلية، فيجب الاحتياط في الطرفين، لأن العلم الإجمالي علة تامة للمنجزية وهو مانع عن جريان الأصول الترخيصية في طرفه أو أطرافه، ومع كونه علة تامة للتنجيز فلا يعقل الترخيص في طرفه، لأن معناه وجود المانع عن المنجزية وهذا خلف.

هذا وقد ناقش الميرزا في ذلك، بأن هذا مجرد فرض نظري لا واقع له خارجاً، إذ لا يتفرد طرف من أطراف العلم الإجمالي بالأصل الترخيصي إلا وكان في الطرف الآخر أصل شرعي إلزامي أو عقلي وهو يوجب تنجيز ذلك الطرف ويرفع منجزية العلم الإجمالي له لأن المنجز لا ينتجز ثانية، بناء على مسلك العلية التامة.

أو كان في الطرف الآخر أصل ترخيصي ومع جريانه فيتعارض الأصل الترخيصي في الطرف الأول فيتساقطان.

إذن لا يوجد علم إجمالي لا تكون أطرافه مورداً لأصل ترخيصي أو أصل إلزامي، ف دائماً تكون أطرافه مورداً لأصل ترخيصي أو إلزامي، فالثمرة المذكورة وإن كانت صحيحة من الناحية النظرية ولكن لا وجود لها في الخارج.

وبعبارة أخرى: أن الطرف الآخر وهو غير ما قام فيه الأصل لا يخلو من حالتين لا ثلاثة لهما إما أن يكون الشك فيه شكاً في التكليف وإما أن يكون شكاً في الاشتغال، فعلى الأول تجري البراءة فيه فتقع المعارضة مع الأصل الترخيصي في الطرف الأول، وعلى الثاني فينحل العلم الإجمالي انحلالاً حكماً كما سيأتي، فلا فرق عملي بين المسلكين.

وأما بناءً على ما ذكرنا من عدم شمول أدلة الأصول العملية لأطراف العلم الإجمالي واختصاصها في الشبهة البدوية، فلا مانع من جريان الأصل في الطرف الذي قام فيه، لأنه بمنزلة الطرف المنفرد غير المقترن بغيره من الأطراف بلحاظ



العلم الإجمالي، حيث يقال أن شموله لطرف دون غيره من الترجيح بلا مرجح، وشموله للجميع فيه مخالفة قطعية علمية، وإما شموله للبعض دون الآخر فلا مانع منه إلا باعتبار الترجيح بلا مرجح وهو مفقود هنا لأن الأصل الترخيصي قام على هذا الطرف دون غيره، فلا مانع من جريانه فيه، ويجب الاحتياط في الطرف الآخر، وبذلك تظهر الثمرة بين ما ذهبنا إليه ومسلك العلية التامة.

ولكن المحقق العراقي (قده): بين وجود الفارق بين المسلكين من العلية والاقتضاء لبيان وجود الثمرة.

وحاصل بيانه (قده): هو إثبات مصداقية هذا الفرق فيما إذا كان في كل من الطرفين أصل ترخيصي في عرض واحد وامتناز أحد الطرفين بوجود أصل ترخيصي طولي فيه، بمعنى أنه في طرف أصل ترخيصي وفي طرف آخر أصلان طوليان كما لو علم بنجاسة هذا الماء أو ذلك الثوب فهو بالنسبة الى الطرف الأول يوجد فيه أصلان ترخيصيان الأول هو أصالة الطهارة لإثبات طهارة الماء والآخر أصالة الإباحة لإثبات جواز شربه، والأصل الثاني في طول الأصل الأول لأن الأول أصل موضوعي والثاني أصل حكمي، وهنا تظهر الثمرة.

إذ على مسلك الاقتضاء تقع المعارضة بين أصالة الطهارة في الطرفين ويتساقطان وتجري أصالة الإباحة الطولية في الماء بلا معارض.

فهنا أصلان سببي ومسببي، وبعد سقوط الأصل السببي يجري الأصل المسببي بلا مانع، ويحتاط في الطرف الآخر.

إما على مسلك العلية، فلا بد من الاحتياط في كلا الطرفين، لأنه وإن كان الأصل المسببي ليس طرفاً للمعارضة، فلا يسقط إلا إن هنا لا يمكن أن يجري الأصل السببي لعلية العلم الإجمالي للمنجزية غير المعلقة على ورود الترخيص من المولى فهي كما تمنع عن الأصل السببي تمنع عن الأصل الطولي المسببي.



وقد جعل المحقق العراقي عدم جريان الأصل المسببي مع وجود العلم الإجمالي وهو متسالم عند الجميع قرينة على تمامية النقض الذي وجهه على مسلك الاقتضاء.

**وقد ذكروا** ثلاث صور لوجود أصل ترخيصي في أحد الأطراف لاستيعاب البحث في الفرق بين المسلكين:

الصورة الأولى: أن يكون الأصل المؤمن في طرف جارياً ولا يجري في الطرف الآخر إذ تجري فيه أصالة الاشتغال، كما لو علم إجمالاً بنجاسة هذا المانع أو إضافة المانع الآخر-كماء الورد مثلاً- فإنه في مثل هذه الحالة لا تجري البراءة في المانع المشكوك أنه ماء مضاف لإثبات جواز الوضوء به، لأنه قد اشتغلت الذمة بوجود الوضوء بماء مطلق، لا بماء مشكوك الإضافة، فتجري أصالة الطهارة فيه بلا معارض.

ففي هذه الصورة لا ثمة بين المسلكين إذ على الاقتضاء تجري البراءة في المانع المشكوك بنجاسته، ولا تجري في الطرف الآخر لجريان أصالة الاشتغال فيه.

أما على مسلك العلية فإن المانع المشكوك إضافته يكون مورداً للاشتغال وتنجز التكليف فلا يتنجز ثانية بالعلم الإجمالي بناءً على هذا المسلك، وحينئذ تجري البراءة في الطرف الآخر بلا مانع لسقوط منجزية العلم الإجمالي، فلا فرق بين المسلكين.

وتمامية هذا البيان متوقف على إن قيام أصل إلزامي في أحد الطرفين يوجب انحلال العلم الإجمالي انحلالاً حكماً.

وأما إذا قلنا بأن جريان الأصل المؤمن هو ما يؤدي إلى انحلال العلم الإجمالي، وليس قيام أصل إلزامي فالثمة هنا تامة لعدم جريان الأصل المؤمن على





مسلك العلية التامة، بخلافه على مسلك الاقتضاء فإن الأصل الترخيصي يجري ويوجب انحلال العلم الإجمالي فتتم الثمرة على أحد القولين دون الآخر.

الصورة الثانية: أن يوجد في أحد الطرفين أصل إلزامي شرعي حاكم على دليل الترخيص في نفس الطرف، ويوجد أصل ترخيصي في الطرف الآخر، فهنا يجري الأصل الترخيصي في هذا الطرف، بدون معارضة الأصل الترخيصي الطولي في الطرف الآخر لكونه محكوماً بالأصل الإلزامي.

وفرق هذه الصورة عن الصورة السابقة هو كون الأصل الإلزامي الجاري في الصورة السابقة أصل عقلي لا يثبت الترخيص في هذا الطرف في نفسه وهو أصالة الاشتغال، وهنا الأصل الإلزامي أصل شرعي يجري الأصل المرخص فيه ولكنه محكوك بالأصل الإلزامي كالاستصحاب المثبت للتكليف الحاكم على أصالة الحل.

إلا أنه هنا شبهة لا بد من معالجتها، وهي: إن دليل الترخيص كأصالة الطهارة الجارية في الطرفين محكومة لاستصحاب النجاسة- لو كان جارياً في أحد الطرفين لا ينعقد له ظهور في الطرفين، بناء على إن المحذور إثباتي- كما اختاره البعض- أو بناء على إن المحذور ثبوتي كحكم العقل إن كان بديهيّاً كالتناقض، إلا أنه بمثابة القرينة اللبية المتصلة المانعة من انعقاد الظهور- أصالة الطهارة- فيبتلى بالإجمال ومعه لا يمكن التمسك به في الطرف الآخر لإجماله، فلا ينحل العلم الإجمالي، إذ لا مجال للأصل الترخيصي في الطرف الآخر لانهدام مقتضيه وهو الظهور.

نعم لو انعقد ظهور للدليل الترخيصي في الطرفين كان الأصل الإلزامي الشرعي مفيداً ومؤدياً إلى انحلال العلم الإجمالي، حيث يكون الاستصحاب حاكماً



على أصالة الطهارة في مورده فلا تجري في حين تجري في الطرف الآخر بلا معارض.

وهذه الشبهة لا تأتي فبناءً على ما ذكرناه من عدم شمول دليل الأصل الترخيصي للشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، إذ لا مقتضي لشموله لها لا أن المقتضي موجود والمانع موجود، وهو ما ذكر هنا من كون المحذور بمثابة القرينة اللبية المتصلة حيث يبتلى دليل الأصل بالإجمال.

ولو وجدت الشبهة، فأنها لا تجري في أربع حالات:

الأولى: أن لا يكون المحذور الثبوتي بمثابة القرينة المتصلة للخطاب بحيث تمتنع عن انعقاد أصل الظهور، فإن القرينة المنفصلة لا تؤدي إلى إجمال قاعدة الطهارة في الطرفين، فيعتقد لها ظهور في الطرفين ومع ثبوت عدم حجية أحد الظهورين لكونه محكوماً بالأصل الإلزامي، فيظل ظهور القاعدة بالطرف الآخر على حجيته، ولم يبتلى بالمعارضة فيمكن التمسك به.

الثانية: أن يكون الأصل الحاكم مدلولاً لنفس دليل الأصل الترخيصي الجاري في الطرفين، كما لو علم إجمالاً بنجاسة الماء أو الثوب، حيث يجري في كل منهما أصالة الطهارة، فلو فرض أن الحالة السابقة للماء هي النجاسة، وشك في طهارته حيث يكون مجرى لاستصحاب النجاسة ولو فرض أنه غسل الثوب المشكوك طهارته بهذا الماء، فإن استصحاب نجاسة الماء الملاقي بالكسر - حاكم على استصحاب طهارة الثوب الملاقي بالفتح - وهذا معناه أن الأصل الحاكم وهو الاستصحاب مدلول لنفس دليل الترخيص وهو استصحاب الطهارة وحينئذ لا ينعقد ظهور لاستصحاب الطهارة في الطرف الآخر الذي ليس فيه أصل حاكم أي الثوب المشكوك أصلاً لوجود الأصل الحاكم عليه وهو استصحاب نجاسة الماء المشكوك، فيجري فيه أصل الطهارة بلا معارض.



الثالثة: أن يكون الأصلان الترخيصيان في الطرفين ثابتين بدليلين مستقلين كما لو جرى في أحدهما استصحاب البراءة والآخر أصالة الطهارة وكان هذا مورداً لأصل حاكم، إذ في هذه الحالة يجري الأصل الترخيصي في الطرف الآخر بلا معارض لأن المعارض له، وهو الأصل الترخيصي الطولي معارض منفصل فيكون الظهور في الدليل الترخيصي في الطرف الآخر منعقداً إلا أنه غير حجة لوجود المعارض له وهو الأصل الطولي، فإذا سقطت حجة الأصل الطولي لوجود الحاكم عليه في الطرف الآخر أمكن جريان الترخيص في الطرف الآخر بلا معارض.

الرابعة: أن يكون الأصل الحاكم وارداً على الأصل الترخيصي في مورد اجتماعهما حيث يرفع موضوعه حقيقة، فإذا أرتفع موضوعه بالأصل الإلزامي الوارد عليه، فلا انعقاد لدليل الأصل الترخيصي في الطرف الذي قام عليه أصل إلزامي، فلا يبتلى دليل الأصل بالإجمال إنما يبتلى بالإجمال لو كان له موضوع في الطرفين، وأما مع ارتفاع موضوعه بورود الأصل عليه فلا ينعقد إطلاق الدليل الترخيصي فيه من حين انعقاده، إذ لا موضوع له، وحينئذٍ ينعقد الإطلاق في الطرف الآخر ولا معارض له في الفرد الآخر الذي ورد عليه الأصل الإلزامي، فيمكن التمسك بالدليل الترخيصي في الطرف الخالي من الورود إذ لا معارض له.

فلو ورد <sup>(١)</sup> كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه نجس <sup>(٢)</sup> وقلنا بأن المراد من العلم هنا الحجة، فإذا جرى استصحاب نجاسة الإناء في أحد طرفي علم إجمالي بطهارة أحدهما، فهذا الاستصحاب وارد على أصالة الطهارة ورافع لموضوعها، فلا ينعقد لها إطلاق لموردها حقيقة، فلا يبتلى دليل أصالة الطهارة بالإجمال، لأنه لا يجري إلا في طرف واحد لا في طرفين ليبتلى بالتعارض الداخلي المفضي إلى إجمال الدليل.



فقد تبين إن الشبهة القائمة على إجمال دليل الأصل الترخيصي في الطرفين، ومع ارتفاع أحدهما لا يرتفع الإجمال بل يبقى على إجماله بعد قيام دليل على أحد فرديه، لا تأتي في الحالات الأربعة المتقدمة لعدم إمكان جريان الأصل الترخيصي الطولي لعدم انعقاد له أصلاً.

هذا والشبهة على كلا المسلكين قائمة فيما عدا الحالات الأربع.

ويمكن الجواب عنها: إن قبح المخالفة القطعية العملية بالفعل، هو ما تكون صيغته<sup>(١)</sup> إن الأصل الترخيصي لا يجري في كل مورد يوجد فيه أما علم تفصيلي بالتكليف وأما علم إجمالي لا موجب لاختصاص الترخيص في أحد طرفيه دون الآخر<sup>(٢)</sup> فإذا كان في أحد الطرفين موجب لجريان الأصل الترخيصي فيه دون الطرف الآخر، وهو فيما إذا وجد أصل إلزامي فيه فإن الطرف المجرد بكونه هو الداخل في الصيغة المتقدمة لمحدور قبح الترخيص في المخالفة القطعية، وليس داخلاً في المطلق، لأن الأصل الإلزامي سيكون مرجحاً لجريان الترخيص في الطرف الآخر، فلا تتم الشبهة المذكورة في صورة وجوده لاختصاص الترخيص بطرف دون آخر.

<sup>(١)</sup> ذكرها الهاشمي ج ٥ ص للساعدي



## العلم الاجمالي

الصورة الثالثة: وهي ما أبرزه المحقق العراقي (قده) لإثبات وجود الثمرة بين المسلكين، بعد عدم ترتيبها على الصورتين الأوليتين.

- في هذه الصورة- يفرض وجود اصليين ترخيصيين طويلين مع امتياز احدهما بوجود اصل ترخيصي آخر، كما لو فرض أن احد الإناءين تجري فيه استصحاب الطهارة، للعلم بطهارته السابقة، وتجري فيه قاعدة الطهارة التي هي في طول الاستصحاب على المشهور، في حين تجري في الطرف الآخر قاعدة الطهارة فقط.

وهنا تقع المعارضة بين الأصلين الترخيصيين في الطرفين وهما استصحاب الطهارة وقاعدة الطهارة فيتساقطان، ويتمسك بالأصل الطولي وهو أصالة الطهارة في الطرف الآخر لإثبات طهارته إذ لا يوجد في مرتبته ما يعارضه من الأصل الترخيصي في الطرف الآخر، فلا يكون ساقطاً بالمعارضة ويكون هذا المورد نظير وجود اصل ترخيصي في احد الطرفين وعدم وجود اصل إلزامي أو ترخيصي في الطرف الآخر.

فالثمرة متحققة، إذ على مسلك الاقتضاء ينبغي القول بجواز ارتكاب الطرف الذي يجري فيه الأصل الترخيصي الطولي، ولا مانع من ذلك لعدم المعارض له في الطرف الآخر، كما أن منجزية العلم الإجمالي لا تنجز التكليف في الطرف الطولي لأنها معلقة على ورود الترخيص من الشارع والمفروض وروده وهو الأصل الطولي. ومن هنا ينبغي الإفتاء بجواز ارتكاب هذا الطرف وعدم وجود الاحتياط في الطرفين، وأصحاب هذا المسلك لا يفتون بذلك.



وأما على مسلك العلية التامة، وحيث يكون العلم الإجمالي علة تامة للتنجيز وغير معلقة على شيء أصلاً فإنه لا محالة يكون منجزاً للطرف الذي كان مورداً للأصل الطولي، ومانعاً عن جريانه فيه. وقد حاولت مدرسة المحقق النائيني (قده) دفع هذا الإشكال وقدمت عدة أجوبة عن ذلك.

الجواب الأول: ما ذكره المحقق النائيني (قده) من أن التنافي بين المدلولين وليس بين الدالين، وهذا لا يفرق فيه الحال بين أن يكون الدال على أحدهما (المدلولين المتنافيين) دالاً واحداً أو دالين في وقوع التنافي بينهما. وقد أجاب عنه المحقق العراقي (قده): أنه في المقام يوجد مدلولان وليس مدلولاً واحداً أحدهما ثابت بدليل الاستصحاب والآخر ثابت بدليل أصالة الطهارة.

ويمكن رده: بأنه مراد الميرزا من المدلول هو روح الحكم ومبادئه وهو واحد في المقام وإن تعدد الدال عليه. وأورد المحقق العراقي (قده) إشكالا آخر على بيان النائيني (قده) (وحاصله): إن التعارض صفة لنفس الأدلة وليس صفة للمدلول وإن كان التنافي يحصل بين المدلولين لا بين الدالين.

فإذا وقعت المعارضة بين الدالين اللذين هما في عرض واحد وهما أصالة الطهارة في أحد الطرفين، واستصحاب الطهارة في الطرف الآخر للتنافي بين مدلوليهما فإنهما يتساقطان، وبعد سقوط الاستصحاب يفتح موضوع الدال الطولي - وهو أصالة الطهارة - حيث لا يوجد معارض له في مرتبته في الطرف الآخر، ولا يوجد أصل حاكم عليه لسقوطه بالمعارضة، فيجري الأصل الطولي في طرفه بلا مانع.



وبعبارة: إن الأصل الطولي ليس طرفاً في المعارضة بين الدالين العرضيين وبعد سقوطهما يمكن أن يتمسك به بلا معارض له في مرتبته.

ويمكن للمحقق النائيني (قده) أن يجيب عن ذلك بأن الأصل الطولي الذي لا معارض له في الطرف الآخر، إنما ينتفي بجريان ما تقدمه من الأصل وهو هنا الاستصحاب فإذا جرى الاستصحاب، فلا موضوع للأصل الطولي وإن سقط الاستصحاب من جهة المعارضة مع الأصل المرخص في الطرف الآخر إذ بعد سقوطه لا يعود مرة أخرى إلا بدليل وهو مفقود. وهذا هو معنى الطولية، فعند انتفاء الفرد المتقدم يفتح المجال للفرد الطولي، وأما عند أعمال الفرد المتقدم فلا مجال للفرد الطولي ولا علاقة لسقوط الأول بالمعارضة في رجوع الطرف الطولي بعد سقوطه.

وما ذكر في الجواب إنما هو لحالة انتفاء الاستصحاب بدون جريان ثم معارضته للطرف الآخر الترخيصي.

هذا وقد ذهب شيخنا الفياض (حفظه الله) إلى أن الأصول الثلاثة تكون في عرض واحد بعد أن نفى كون الاستصحاب من الأصول المحرزة فضلاً عن كونه من الأمارات بل هو اصل عملي يعمل بمؤداه في مورد الشك بالحكم الواقعي، وعلى هذا فلا يكون الاستصحاب حاكماً على أصالة الطهارة لأنها حينئذ في عرض واحد لا أنها في طول الاستصحاب، وعندئذ فهل تقع المعارضة بين دليل الاستصحاب ودليل القاعدة أو لا تقع؟

والجواب: إن أصالة الطهارة في المقام ساقطة من جهة ابتلاء دليلها بالتعارض الداخلي وهو التعارض بين فردي أصالة الطهارة في هذا الإناء وفي ذلك الإناء وبعد سقوطه فلا يصلح لمعارضة دليل الاستصحاب.



والخلاصة: إن دليل الطهارة لا يشمل الأصالة في مورد الاستصحاب ولا في الطرف الآخر من جهة المعارضة فيسقط إطلاقه ويصبح مجملاً، فلا يصلح لمعارضة دليل الاستصحاب، إذ لا حجة له كي يصلح للمعارضة، فيبقى الاستصحاب بلا معارض<sup>١</sup>.

**ويمكن دفعه** بأن معارضة أصالة الطهارة لذاك الفرد مع أصالة الطهارة في عرض الاستصحاب لهذا الفرد، ليس بأولى من معارضتها للاستصحاب باعتبار أن جريانه مع أصالة الطهارة في ذلك الفرد يوقع في المخالفة القطعية العملية. وإن شئت أن تقول: إنها متعارضان تعارضاً خارجياً بعد عدم كون الطرفين من إطلاق دليل واحد ليكون تعارضهما داخلياً، ولكنه غير مؤثر من حيث النتيجة. وعليه، إما أن يقال، بمعارضة أصالة الطهارة لذاك الطرف كلا الأصلين في هذا بعد عدم الطولية، وهما الاستصحاب وأصالة الطهارة.

وإما أن يقال، بعدم معارضته لشيء منهما.

وإما أن يقال بمعارضته لأحدهما خاصة.

والأخيران باطلان، لثبوت المعارضة، وكون الأخير ترجيح بلا مرجح فيبقى الأول، وينتج منجزية العلم الإجمالي، وبالتالي لا تظهر الثمرة بين المسلكين في هذا الفرض.

نعم تظهر الثمرة على ما سلكناه من عدم جريان الأصول المرخصة في أطراف العلم الإجمالي لا أنها تجري وتتساقط للتعارض، وهنا لا تجري أصالة الطهارة في الطرفين، إذ لا مقتضي لجريانهما في طرفي العلم الإجمالي، وأما الاستصحاب فهو يجري في الطرف الذي له حالة سابقة، لأن جريان الأصل في طرف دون الجميع مما لا إشكال فيه بعد عدم وجوب الموافقة القطعية العملية، وأن

<sup>١</sup> (المباحث ج ١٠ ص ١٧).





وجوبها معلق على عدم الترخيص في بعض الأطراف وحيث رخص فلا وجوب لها.

لا يقال: إن المجعول في كل طرف هو الطهارة الظاهرية غاية ما هناك أن الطريق إليها قد يكون واحداً وقد يكون متعدداً كالاستصحاب والطهارة، لأن مدلولها واحد وهو الطهارة الظاهرية، وعلى هذا فإذا سقط الاستصحاب من جهة التعارض مع أصالة الطهارة في الطرف الآخر، سقطت هذه الطهارة أيضاً لأنها غير قابلة للتجزؤ وبسقوطها تسقط أصالة الطهارة أيضاً، فلا يبقى أصل مؤمن في أي من الطرفين ويترتب على هذا وجوب الموافقة القطعية العملية فلا تظهر الثمرة بين المسلمين.

فإنه يقال: إن الطهارة الظاهرية وإن كانت واحدة ذاتاً وروحاً وملاكاً إلا أنها مختلفة حيثية، فمن حيث كونها مدلولاً للاستصحاب غير حيث كونها مدلولاً لأصالة الطهارة، وهذه الحيثية حيثية تقييدية، وعلى هذا فالطهارة من حيث الأول قد سقطت بسقوط الاستصحاب للمعارضة ومن حيث كونها مدلولاً لأصالة الطهارة فهي باقية، وما ذكره صاحب القيل مبني على كون الحيثية تعليلية لا تقييدية مع أن الأمر ليس كذلك.

ولكنه ليس بشيء، وذلك لأنه مبني على أن تعدد الحيثية يعدد المحيث إنما يصح في الأمور الخارجية التكوينية وليس في الأحكام الشرعية الاعتبارية والطهارة لا تنجزاً إلى جزئين، جزء من حيث كونها مدلولاً للاستصحاب وجزء من حيث كونها مدلولاً لأصالة الطهارة، بل هي أمر واحد، وما دامت أمراً واحداً فالحيثية تعليلية لو جرت في موارد الأحكام الشرعية لا تقييدية كما أجيب عن القيل، وهل يقبل المجيب بأن الطهارة من جهة الاستصحاب غيرها من جهة الأصالة، وإذا كانت واحدة حقيقية، فتسقط بالمعارضة مع الطرف الآخر فلا تظهر الثمرة.



الجواب الثاني: المنع عن جريان الأصل الطولي، حيث قال المحقق النائيني (قده) انه يلزم من جريانه عدم الجريان فيه، وكلما يلزم من جريانه عدم جريانه فجريانه مستحيل.

بيان ذلك: إن الأصل الطولي بجريانه ينحل العلم الإجمالي حكماً، ومع انحلاله يرتفع المانع عن جريان استصحاب الطهارة الذي هو اصل سببي في مورده، وهو منجزية العلم الإجمالي، فإذا جرى الاستصحاب فهو يرفع موضوع الأصل الطولي لأن الأول حاكم على الثاني، فيؤدي جريان الأصل الطولي إلى عدم جريانه، وهو محال. وأجيب عنه..

أولاً: انه خلاف مبنى القائل من أن الأصل الترخيصي لا يؤدي إلى انحلال العلم الإجمالي، وما يؤديه هو الأصل الإلزامي حيث يؤدي إلى انحلال العلم الإجمالي انحلالاً حكماً.

وثانياً: إن جريان الأصل الطولي في احد الطرفين وانحلال العلم الإجمالي به انحلالاً حكماً، إنما يؤدي إلى عدم وجوب الموافقة القطعية، أي عدم وجوب الاحتياط في الطرف، ومن الواضح أن سقوط الأصلان الترخيصيان معلول لتنجز العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية العملية وليس معلولاً لتنجز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية، ومعنى ذلك انه لا يوجب ارتفاع المعارضة بين الأصلين الترخيصيين بلحاظ حرمة المخالفة القطعية فهي موجودة حتى بعد جريان الأصل الطولي، إذ بجريانه لا يرفع حرمة المخالفة القطعية إنما يرفع وجوب الموافقة القطعية، فلا ينحل العلم الإجمالي بلحاظ المخالفة القطعية، بل يستحيل أن يكون رافعاً لتنجزه بالنسبة إليها، لأنه علة تامة على المشهور ولا يمكن ارتفاعه بالأصل، وإلا لزم خلف فرض انه علة تامة له.



وعليه فجريان الأصل الطولي لا يوجب انحلال العلم الإجمالي مطلقاً وإنما يوجب انحلاله بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية دون حرمة المخالفة القطعية العملية.

وبالجملة فإن ما ذكره المحقق النائيني (قده) مبني على الخلط بين انحلال العلم الإجمالي بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية وانحلاله بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية، لأن جريانه يوجب انحلاله بالنسبة إلى الأول دون الثاني.

**وكلا الإشكاليين غير تامين..**

أما الإشكال الأول: فمن الواضح إن البيان الذي ذكره المحقق النائيني (قده) إنما هو على منبأه لا على مبنى القوم، إذ هو ليس بصدد الرد على القوم ليلتزم بما يلتزموا به.

وأما الإشكال الثاني: فهو مبني على فهم خاطئ، وهو كون حرمة المخالفة القطعية العملية، ملازمة لتنجيز العلم الإجمالي، فمتى ما كان منجزاً كانت حرمة المخالفة القطعية العملية منجزة، ومتى ما لم يكن منجزاً لم تكن هي كذلك مع أن الأمر ليس كذلك، إذ هي منجزة سواء بقي تنجيز العلم الإجمالي أم انحل، لأنها تتحقق بترك مقدار الجامع لا الأكثر منه، بخلاف الموافقة القطعية العملية فإنها تتحقق بامتنال تمام الأطراف وعدم الترخيص في شيء منها. وعلى هذا فعدم الترخيص في شيء منها هو مدلول الموافقة القطعية العملية وليس مدلولاً لحرمة المخالفة القطعية، بل تبقى الحرمة حتى مع الترخيص في بعض الأطراف بما زاد عن مقدار المعلوم بالإجمال.

وجريان الأصل الطولي يرفع الموافقة القطعية وجوباً ولا يرفع حرمة المخالفة القطعية العملية ولذا يجب الاحتياط في الطرف الآخر.



والجيب فهم أن المحقق النائيني (قده) يقول انه إذا ارتفعت الموافقة القطعية العملية وجوباً ارتفعت المخالفة القطعية حرمة، والمحقق النائيني لا يقول بذلك. على أن النزاع مع النائيني هو في عدم الفتوى بوجوب الاحتياط في الطرف الذي يجري فيه الأصل الطولي دون تمام الأطراف كما يفتنون بذلك في الفقه.

فأصل النزاع في وجوب الموافقة القطعية العملية، واختلاف نتائجها في هذا المورد- وهو الصورة الثالثة- وفي مقام الفتوى بإيجاب الاحتياط في الطرفين، وهذا ما جعله العراقي (قده) نقصاً على مسلك الاقتضاء.

ويمكن للنائيني (قده) أن يجيب بما اجبنا به سابقاً.

وأما ما ذكره (قده) من البيان المتقدم فهو مبني على عود ما هو ساقط، والساقط لا يعود، فإن الاستصحاب بعد جريانه وسقوطه مع المعارض الآخر، تنجز العلم الإجمالي، فإذا انحل بجريان الأصل الطولي، فلا معنى ليعود الاستصحاب الى الجريان ليرفع موضوع الأصل الطولي.

الجواب الثالث: وهو ما أفاده المحقق الخوئي (قده)، وحاصل ما ذكره (قده) نقبل أن المعارضة على الصحيح هي بين الدالين لا بين المدلولين، ولكن ملاك تعارض الأدلة هو اجتماعها في زمان واحد، لا في مرتبة واحدة.

وعلى هذا نقول: إن الأصل الطولي وإن كان في مرتبة متأخرة عن الأصل الحاكم (الاستصحاب) ولكن اجتماع الأدلة في زمان واحد يوقع التعارض بينها جميعاً فتسقط، بما فيها الأصل الطولي.

بل يمكن أن يقال: إن الأصل الطولي غير متأخر رتبة عن أصالة الطهارة في الطرف الآخر، بل هو في مرتبته، لأن تأخر الأصل الطولي رتبة عن الأصل العرض في الطرف الآخر إنما هو على مبني فلسفي غير تام.



وهو أن المتأخر رتبة عن شيء متأخر رتبة عن الشيء الذي في مرتبة المتقدم فتأخر الأصل الطولي عن الاستصحاب، متأخر عن الأصل الترخيصي وهو أصالة الطهارة في الطرف الآخر. وعدم تمامية هذا المعنى لأن التقدم رتبة على شيء معناه توقف الأخير على الأول، وهذا المعنى من التوقف غير موجود في المقام، إذ توقف الأصل الطولي على الاستصحاب لا يجعله متأخرا على شيء آخر هو في رتبة الاستصحاب، وهو أصالة الطهارة في الطرف الآخر، لأن الأصل الطولي لا يتوقف على أصالة الطهارة في الطرف المنفرد لكي يقال أنها متأخرة رتبة عنها، بل هي في عرضها لأنها إطلاقان لدليل واحد.

إذن روح هذا الجواب يرجع الى نقطتين.

الأولى: لا تقدم لأصالة الطهارة في الطرف المنفرد على أصالة الطهارة الطولية في الطرف الآخر.

الثانية: إن ملاك التعارض هو الاجتماع في زمان واحد، وهو حاصل في المقام فتقع المعارضة بين الأصول الثلاثة لاجتماعها في زمان واحد، فلو لم يجتمعا في زمان واحد فلا تقع المعارضة بينها وإن كانت المرتبة واحدة. ويستثنى من هذه النتيجة:

أولا: وجود أصلان ترخيصيان في طرفي العلم الإجمالي من سنخ واحد ويوجد اصل ترخيصي طولي في احد الطرفين من سنخ آخر، كما لو علم إجمالا إما بنجاسة الماء أو الثوب، فإنه يوجد اصل طولي آخر يجري في احد الطرفين بعد جريان أصالة الطهارة في الطرفين، وهو أصالة الإباحة لإثبات حلية الماء وجواز شربه، فهنا أصالة الطهارة في الطرفين تتعارض وتتساقط لأنها من سنخ واحد، وتصل النوبة إلى الأصل الطولي (أي أصالة الحلية) فيتمسك بها بدون معارض لها في الطرف الآخر.



وثانياً: أن يوجد أصلاً ترخيصاً عرضياً في الطرفين، ويوجد أيضاً فيهما أصلاً طولياً أحدهما إلزامي، كما لو علم إجمالاً - وهذا في صلاة العصر - بأنه إما ترك ركوع صلاة الظهر السابقة، وإما لم يأت بركوع هذه الصلاة، فهنا يوجد أصلاً ترخيصاً في الطرفين وهما قاعدة الفراغ في صلاة الظهر لإثبات تمامية الصلاة، وقاعدة التجاوز في صلاة العصر لإثبات تحقق الركوع منه، وإلى جانب هذين الأصلين الترخيصيين يوجد عندنا أصلاً طولياً في الطرفين أحدهما ترخيصي وهو استصحاب عدم الزيادة في الظهر والآخر أصل إلزامي يجري في صلاة العصر وهو استصحاب الإتيان بركوع صلاة العصر المثبت للبطلان. ففي هذه الصورة يجري الأصلان السببيان الترخيصيان ولو كانا من سنخين متغايرين فيتعارضان ويتساقطان، وتصل النوبة إلى الأصلين الطويلين فيجري الأصل الإلزامي في صلاة العصر لإثبات وجوب الاحتياط فيها والتدراك وينحل العلم الإجمالي بجريان الأصل الإلزامي، ويجري الأصل الترخيصي الطولي في صلاة الظهر وهو استصحاب عدم الزيادة بلا معارض.

والنتيجة هي تدارك صلاة العصر بإعادتها، وصحة صلاة الظهر السابقة، وهنا لا يكون الأصل الطولي طرفاً بالمعارضة للأصل العرضي في الطرف الآخر، بل هو المرجع بعد سقوط الأصلين العرضيين وهما الاستصحابان في طرفي العلم الإجمالي.

وكأن المحقق الخوئي (قده) أراد أن تلحق هذه الصورة بصورة وجود أصل إلزامي في طرف حيث ينحل العلم الإجمالي حكماً، حيث لا يؤثر وجود أصل ترخيصي في الطرف الآخر بانحلال العلم الإجمالي وإيجاب الاحتياط في الطرف الإلزامي وجريان الأصل الترخيصي في الطرف الآخر بلا معارض.



وفي كل من الأصل والاستثناء الأول والاستثناء الثاني عدة تعليقات، وأما التعليق على أصل المطلب، وهو برهان على عدم دخول الأصل الطولي في المعارضة، حيث يمكن التمسك به بعد سقوطها، وحينئذ يصح ما أبرزه المحقق العراقي (قده) من النقض على مسلك الاقتضاء وإذا لم يمكن تقديم برهان على ذلك.

هناك عدة أجوبة قدمت لإثبات عدم دخول الأصل الطولي في المعارضة بين الأصول العرضية. نذكر منها:

**البرهان الأول:** لو تعلق علم إجمالي بنجاسة أحد الطرفين وكان يجري في أحدهما أصلان طوليان، هما استصحاب الطهارة لكونه معلوم الطهارة سابقاً والآخر أصالة الطهارة وهي في طول الاستصحاب، ويجري في الطرف الآخر أصالة الطهارة فقط، فنقع المعارضة بين استصحاب الطهارة في الطرف المشترك مع قاعدة الطهارة في الطرف المنفرد ويتساقطان، وبعد تساقطها يجري الأصل الطولي وهو قاعدة الطهارة في الطرف المشترك بلا معارض، لأن المانع عن جريانه إما الأصل الحاكم وقد سقط، وإما قاعدة الطهارة في الطرف المنفرد وقد سقط أيضاً بالمعارضة فيما بينهما.

وهذا ليس تاماً، من جهة أن جريان الأصل الطولي هو في طول سقوط الأصل الحاكم، وسقوط الأصل الحاكم هو في طول مانعية قاعدة الطهارة في الطرف المنفرد وليس في طول سقوطها لأن حقيقة التعارض هو: إن مقتضى الحجية في كل من الأصليين تمنع عن حجية الآخر، وليس معناه أن حجية كل من الأصليين موافقة على عدم حجية الآخر، إذ هذا المعنى يلزم منه الدور، وعلى هذا فإن قاعدة الطهارة في الطرف المنفرد كما تعارض الاستصحاب في الطرف الآخر هي تعارض



أصالة الطهارة الطولية في نفس الطرف، ولا مانع من كون أصل واحد في طرف يعارض أصلاً آخر في طرف، ويعارض الأصل الطولي في نفس الطرف. لا يقال: بأن الأصل الترخيصي في الطرف المنفرد سقط بالمعارضة مع الاستصحاب في الطرف المشترك، وما هو ساقط لا يصلح أن يكون معارضاً. فإنه يقال: إن نكتة التعارض هي مانعية مقتضى التأثير في الطرف المنفرد عن جريان الأصل الحاكم وليس هي سقوطه مع سقوط الأصل الحاكم، ومن الواضح أن مقتضى الحجية محفوظ في الأصل المنفرد لو لا التعارض، فيعارض الأصل العرضي الطولي بنفس ملاك تعارضه مع الأصل الحاكم. ويمكن الجواب عن هذا الجواب بأن يقال: إن مقتضى الحجية كما هو محفوظ في الأصل المنفرد كذلك هو محفوظ في الأصل الحاكم لو لا التعارض، ومع وجود مقتضى الأصل الحاكم فلا مقتضى للأصل المحكوم كي يتعارض مع الأصل المنفرد ويكون داخلاً في المعارضة مع الأصل الحاكم. على أن نتيجة ذلك هو تعارض الأصل الحاكم والمحكوم لنفس الملاك المتقدم وهو كما ترى.

**البرهان الثاني:** إن جريان الأصل الطولي المحكوم في طول وقوع المعارضة بين الأصل الحاكم والأصل العرضي في ذلك الطرف، وليس في طول سقوطهما للفرق بين وقوع المعارضة بينهما وبين سقوطهما كي يرد عليه ما تقدم من الجواب الأول.

وهنا يقال: بأن الأصل المنفرد بما هو معارض لا يمكن أن يعارض الأصل الطولي، لأن المعارض ممتنع التحقق، وإذا كان كذلك لا يمكن أن يكون معارضاً مع الأصل الطولي.





وبعبارة: إن المعارض هو ما يصلح أن يكون حجة على كل حال، وأما لو لم يكن حجة لوجود المعارضة فهو ليس بحجة وما ليس بحجة لا يصلح أن يعارض الآخر فيكون الآخر حجة، وهنا حيث تسقط حجية الأصل العرضي للمعارضة- أو لأي مانع آخر مفروض- وهنا هي المعارضة، فلا يصلح لمعارضة الأصل الطولي.

وأورد عليه: في مقام تعارض الحجتين توجد أربعة أشياء في كليهما وهنا الأصلين المتناهين، موضوع أو مقتضي الحجية في الطرفين، وهما المانعان عن فعلية الحجية في كل منهما عن الآخر، ويوجد فعلية الحجية في الأصلين وهما الممنوعان.

والأصل الطولي هنا متوقف عن مانعية تأثير مقتضي الحجية للأصل المنفرد عن فعلية الحجية للأصل الحاكم (وهو الاستصحاب) فإذا كان الأصل المنفرد صالحاً للممانعة عن الحجية الفعلية للاستصحاب فهو صالح للممانعة عن فعلية الحجية للأصل الطولي. نعم لو كان الأصل الطولي في طول ممنوعية الأصل المنفرد أمكن أن يقال بأن الممنوع بما هو ممنوع لا يعقل أن يعارض الأصل الطولي، لأن هذا الفرض فرض عدمه، وإذا لم يكن متحققاً لا يعقل أن يعارض الأصل الطولي.

وأجاب عنه الشيخ الفياض: إن إطلاق دليل الأصل العرضي كما يمنع عن إطلاق الدليل الحاكم يمنع في نفس الوقت عن إطلاق الدليل المحكوم. إذ لا تقدم ولا تأخر بينهما لا رتبة ولا زماناً، ولا مانع من ذلك أن يكون إطلاق دليل واحد مانعاً عن إطلاق دليل كلا الأصلين معاً وهما الحاكم والمحكوم في زمان واحد والمفروض أن الممانعة والمعارضة بينهما إنما هي في عالم الأزمان لا في عالم الرتب الذي لا واقع موضوعي له في الخارج، ولهذا يكون الأصل العرضي مانعاً عنه في عرض مانعيته عن الأصل الحاكم، فإذن الأصل الطولي كما لا يكون في طول مانعية الأصل العرضي، كذلك لا يكون في طول ممنوعيته وممانعية الأصل الحاكم له، لما تقدم من أن الطولية في الرتب بحاجة إلى ملاك ولا تكون جزافاً، لأن تمامية



موضوع الأصل الطولي والمقتضي لجريانه يتوقف على مانعية الأصل العرضي للأصل الحاكم لا على ممنوعيته بمانعية الأصل الحاكم ولو سلمت الطولية، إلا انه لا يمنع عن معارضته له طالما لم يكن الأصل العرضي في مرتبة الموضوع والسبب بالنسبة إلى الأصل الطولي بحيث يمنع عن تحققه إلا بعدم جريان الأصل العرضي<sup>١</sup>.

ويمكن رده بأن يقال: بأن المانعية والممنوعية ليست في عالم الرتب، وإطلاق دليل الأصل العرضي، هو نفس إطلاق دليل الأصل الطولي فيتساقطان للتعارض الداخلي بينهما، فإذا تساقطا كان الأصل الحاكم على احدهما وهو الاستصحاب يجري بلا معارض.

لا يقال بأن معارضة الأصل العرضي للأصل الطولي ليست بأولى من معارضته للأصل الحاكم.

فانه يقال: بأن الأولوية موجودة إذ معارضته لدليل الأصل الطولي من التعارض الداخلي، ومعارضته لدليل الأصل الحاكم من التعارض الخارجي فإذا ابتلي بالمعارضة الداخلية المؤدية الى سقوط الدليل عن الحجية لم يكن مانعاً عن الأصل الحاكم.

لا يقال: بأن الدليل للأصل العرضي بعارضهما معاً في آن واحد. فإنه يقال: مع معارضته لهما معاً كانت المزية لدليلها عليه فيتقدما عليه، ويكون ممنوعاً لا مانعاً، ويجري الأصل الحاكم بلا معارض.

**البرهان الثالث:** هو ما ذكره المحقق العراقي (قده) من أن جريان الأصل الطولي في طول سقوط الأصل الحاكم وسقوط الأخير في عرض سقوط الأصل العرضي في الطرف المنفرد، ومعنى ذلك أن الأصل الطولي في مرتبة متأخرة عن

<sup>١</sup> (المباحث ج ١٠ ص ٤٤-٤٥).



الأصل الحاكم، والأخير في عرض الأصل العرضي في الطرف المنفرد، فيكون الأصل الطولي متأخر رتبة عن الأصل في الطرف الآخر، لأن ما هو متأخر رتبة عن شيء هو في عرض شيء آخر متأخر رتبة عن هذا الشيء الأخير، فلا يكون معارضاً له لاختلاف الرتبة.

**ورده واضح:** فإن التقدم الرتبي لا يلتزم به وإنما التقدم والتأخر الزماني هو ما يلتزم به، فما دامت الأصول مجتمعة في زمان واحد فالمعارضة قائمة بينهما جميعاً، ولا وجه للكبرى المذكورة بأن المتأخر عن شيء هو متأخر عن كل ما هو في مرتبة المتأخر عنه. لأن التقدم في الرتب معناه التوقف، أي توقف هذا على ذاك، ولا توقف له على ما هو في مرتبة المتوقف عليه، إذ لا توقف بينهما، كتوقف المعلول عن العلة.

وهنا يقال: بأن الأصل الطولي وإن كان متوقفاً على الأصل الحاكم، ولكنه غير متوقف على الأصل العرضي في الطرف المنفرد باعتبار كونه في مرتبة الأصل الحاكم، فإذا كان الأصل الطولي معلول لسقوط الأصل الحاكم فإن ذلك لا يعني معلولية جريانه لسقوط الأصل العرضي في الطرف الآخر ليقال بأنه متأخر عنه، فلا معارضة.

**البرهان الرابع:** إن عدم جريان الأصلين الاستصحاب وقاعدة الطهارة في الطرف المنفرد، هو للعلم الإجمالي بكذب أحدهما، والعلم الإجمالي بكذب أحدهما يعني عدم جريانهما معاً في الطرفين للتعارض، وفي طرف واحد ترجيح بلا مرجح. إلا أن هنا علم إجمالي آخر وهو في طول العلم الإجمالي الأول، وهو العلم الإجمالي بسقوط الأصل الطولي في مورد الاستصحاب أو الأصل العرضي في الطرف المنفرد، وهذا العلم هو في طول العلم الإجمالي الأول، لأن مقتضى حجية الأصل الطولي هي في طول سقوط أحد طرفي العلم الإجمالي الأول وهو الأصل



الحاكم، ويوجد طرف مشترك وهو الطرف المنفرد، فهو طرف في العلم الإجمالي الأول مع الاستصحاب، وطرف في العلم الإجمالي مع الأصل الطولي، وهذا يعني أن هذا الطرف المشترك قد تنجز بالعلم الإجمالي الأول في مرتبة سابقة عن العلم الإجمالي الثاني فإذا تنجز سابقاً انحل العلم الإجمالي الثاني لتنجز احد طرفيه، والمتنجز في مرتبة سابقة بالعلم الإجمالي الأول لا يمكن تنجزه بالعلم الإجمالي الثاني لأن المتنجز لا يتنجز مرة أخرى. وعليه يجري الأصل الطولي بلا معارض.

**ويرد عليه..** أولاً: من قال أن منجزية العلم الإجمالي الثاني هي في طول تنجز العلم الإجمالي الأول للطرف المشترك، ليقال بأن الطرف المشترك قد تنجز بالعلم الإجمالي الأول، فلا يمكن تنجزه مرة أخرى بالعلم الإجمالي الثاني. فإن منجزية العلم الإجمالي الثاني ليست في طول منجزية العلم الإجمالي الأول للطرف المشترك، إنما هو في طول منجزية العلم الإجمالي للطرف المختص أي في مورد الاستصحاب، نعم لو كانت منجزية العلم الإجمالي الثاني في طول منجزية العلم الإجمالي الأول للطرف المشترك لا يمكن للعلم الإجمالي الثاني أن ينجز هذا الطرف المشترك والأمر ليس كذلك.

وبعبارة أخرى: إن منجزية الطرف المشترك بواسطة العلم الإجمالي الثاني ليست متأخرة رتبة عن منجزية العلم الإجمالي لهذا الطرف، لأن التقدم الرتبي بحاجة الى مبرر ولا مبرر له هنا بعد التقارن الزماني بينهما، وعلى هذا فإن منجزية الطرف المشترك مما اجتمعت عليه منجزيتان في آن واحد، هما منجزية العلم الإجمالي الأول ومنجزية العلم الإجمالي الثاني، ولا يمكن إسناد منجزية التكليف في هذا الطرف الى احدهما خاصة، فيكون المؤثر كليهما معاً.



وثانياً: لو سلم أن منجزية العلم الإجمالي الثاني هي في طول منجزية العلم الإجمالي الأول للطرف المشترك، ولكن كبرى أن المتنجز لا ينجز ثانية غير تامة في المقام إذ لا ينطبق عليه لو قيل بتامها.

**البرهان الخامس:** وهو أن يقال: انه يلزم من مانعية الأصل الطولي للأصل العرضي في الطرف المنفرد عدم مانعيته، وما يلزم من مانعيته عدمها لا يصلح للمانعية.. بيان ذلك:

إن جريان الأصل الطولي هو في طول سقوط الأصل الحاكم وهو استصحاب الطهارة فإذا تعارض الأصلان - الطولي والعرضي - في الطرف الآخر (المنفرد) وسقط الأصلان لزم عنه ارتفاع مزاحم الأصل الحاكم ورجوع الأصل الحاكم بعد سقوطه لأن عدم جريان الأصل الحاكم إنما هو لوجود المزاحم وهو مقتضي الحجية في الأصل العرضي في الطرف الآخر (المنفرد). فإذا تعارض الأصل الترخيصي في الطرف المنفرد مع الأصل الطولي سقطاً معاً، فيرتفع المزاحم عن تأثير مقتضي الحجية للأصل الحاكم، فيعود الأصل الحاكم بعد سقوطه، ومع رجوعه حكم على الأصل الطولي فمنع عن جريانه لكونه محكوماً له، ومعنى ذلك أن مانعية الأصل الطولي تؤدي إلى عدم مانعيته. وعلى هذا فلا يدخل الأصل الطولي المعارضة مع الأصل العرضي في الطرف المنفرد، فيجري بعد سقوط الأصل الحاكم، والأصل العرضي بلا مانع.

ويرد عليه: أولاً: إن مانعية الأصل الطولي لا تستلزم رجوع الأصل الحاكم بعد سقوطه، وذلك لأن مانعية الأصل الطولي هي في طول سقوط الاستصحاب، ومع كونها في طوله يستحيل أن تؤدي إلى رجوعه مرة أخرى.



ولك أن تقول: بأن مانعية الأصل الطولي هي دائماً في ظرف سقوط الأصل الحاكم فما دامت هذه المانعية جارية، فإن معنى ذلك افتراض سقوط الأصل الحاكم، فلا تؤدي هذه المانعية إلى عودة الأصل الحاكم.

وثانياً: أن الأصل الحاكم معارض أيضاً للأصل العرضي في الطرف المنفرد، فحاله حال الأصل الطولي في معارضته مع الأصل العرضي، وهذا يعني أن الأصل العرضي يعارض اصلين في آن واحد، وهما الحكم والمحكوم، وحينئذ لا موجب لأعمال مانعية الأصل الطولي للأصل العرضي ليقال، بأن ذلك يؤدي إلى عودة الأصل الحاكم بعد سقوطه، بل لا بد من أن نلاحظ كلتا المعارضتين بنسبة واحدة، أي أن كليهما يجريان في آن واحد، بل لعل ترجيح مانعية الأصل الحاكم أولى من ترجيح مانعية الأصل الطولي للأصل العرضي حيث أن الأصل الحاكم أقدم في الوجود من الأصل المحكوم.

وما ذكر في البرهان مبني على قياس الأمر على الرتب العقلية وهو غير صحيح وإنما يصح تقدم إحدى المعارضتين على الأخرى لو كانت أقدم زماناً لا اسبق رتبة. وعلى هذا فالأصل العرضي معارض لكلا الأصلين، وهما معاً يؤثران في سقوط الأصل العرضي، فلا موجب لملاحظة أحدهما قبل الأخرى، أي ملاحظة معارضة الأصل الطولي للأصل العرضي ليصح أن يقال بأن ذلك يؤدي إلى رجوع الاستصحاب الذي بدوره يمنع عن جريان الأصل الطولي، بل لعل ترجيح مانعية الأصل الحاكم أولى من ترجيح مانعية الأصل الطولي للأصل العرضي، حيث أن الأصل الحاكم أقدم في الوجود من الأصل المحكوم، إلا أن هذا محل تأمل لأن أقدمية الأصل الحاكم لو تمت فإنها تتم بركنيه وهو اليقين السابق والشك اللاحق والأخير هو موضوع القاعدة، فمتى ما تحقق الشك تحقق كلا موضوعي الأصل والقاعدة.

وبهذا يتضح أن جميع الوجوه المتقدمة غير تامة لإثبات خروج الأصل الطولي من دائرة المعارضة، وإن معارضة الأصل الطولي للأصل العرضي في الطرف الآخر هي بنفس مرتبة معارضة الاستصحاب مع الأصل العرضي في الطرف الآخر.



## التعليق على الاستثناء الأول

حيث بيّن المحقق الخوئي (قده) صاحب الوجه: انه لو كانا دليلي الترخيص العرضيين في الطرفين من سنخ واحد وكان في احدهما اصل ترخيصي طولي، فإن الأصلين العرضيين يتعارضان فيتساقطان، ويبقى الأصل الطولي جارياً في موردته حيث لا يدخل في المعارضة، كما لو علم إجمالاً بنجاسة الماء أو الثوب فإن أصالة الطهارة في الطرفين وإلى جانبها يوجد اصل طولي آخر يجري في احد الطرفين وهو أصالة الحلية في الماء لإثبات جواز شربه، فإن أصالة الطهارة في الطرفين تتعارضان ويتساقطان لأنهما من سنخ واحد فتصل النوبة إلى الأصل الطولي وهو الإباحة حيث يتمسك به بلا معارض له في الطرف الآخر.

والوجه في ذلك، فإن الأصلتين لا تجريان في الطرفين لأنه ترخيص بالمخالفة القطعية العملية ولا في احدهما المعين لأنه ترجيح بلا مرجح، فيتعارضان ويتساقطان وحينئذ يتمسك بالأصل الطولي في احدهما بلا معارض.

وفيه: إن الأصل الطولي سيدخل في المعارضة مع الأصل العرضي في الطرف الآخر وأصالة الطهارة في طرفه مع الأصل العرضي أيضاً، وإن اختلفت الحسابات مع دخول الأصل الطولي، حيث يلزم من جريانه وأصالة الطهارة في نفس الطرف ترجيحان بلا مرجح، وأما في الطرف المنفرد فتجري أصالة الطهارة وبجريانها يلزم منه ترجيح واحد بلا مرجح، وهذا المقدار من اختلاف الحساب لا يجعل الأصل الطولي خارجاً عن المعارضة، لأن ميزان التعارض عند صاحب هذا الاستثناء هو الاجتماع للأصول الترخيصية في زمان واحد وإن تعددت رتبها، وهذا الميزان موجود في المقام.

ثم أن البيان الذي ذكره (قده) في تعارض الأصلين من سنخ واحد، وجريان الأصل الطولي، لا يختص بالصورة التي ذكرها من وجود اصلين





ترخيصيين عرضيين من سنخ واحد ووجود اصل ترخيصي طولي من سنخ آخر، بل حتى لو كان الأصل الترخيصي من سنخ آخر في عرض الأصليين الترخيصيين من سنخ واحد فإن الأصل الترخيصي من سنخ واحد يجري بلا محذور كما لو علم إجمالاً بنجاسة احد الإناءين وهما معاً مورداً لأصالة الطهارة، فلو حصل علم إجمالي آخر بنجاسة احد الإناءين اللذين تعلق بهما العلم الإجمالي الأول أو الثوب فإن استصحاب الطهارة جارٍ في الثوب، ولا يعارضه الأصل الترخيصي في الطرف الآخر- أي الطرف المشترك بين العلمين- لأن إطلاقه ابتلي بالإجمال لتعارضه مع قاعدة الطهارة في الإناء الآخر، فسقط كلا الأصليين فيجري استصحاب لطهارة في الثوب بلا معارض.

وهذا البيان تام إذ لا يختص جريان الأصل الترخيصي من سنخ واحد بصورة كونه طولياً، بل حتى لو كان عرضياً يجري لأن النكته في ذلك هي عدم انعقاد إطلاق الأصليين من سنخ واحد وإجمالها ذاتاً فلا يصلحان للمعارضة مع الأصل الترخيصي من سنخ واحد سواء أكان طولياً أو عرضياً.

بل لو كان الأصل الترخيصي حاكماً على الأصل الطولي، فإنه يجري بلا معارض كما لو علم إجمالاً بنجاسة احد الإناءين وكانت الحالة السابقة لأحدهما هي الطهارة فيكون مورداً للاستصحاب وإلى جانبه تجري قاعدة الطهارة في مورده فتكون أصلاً طولياً وتجري في الطرف الآخر في عرض جريان الاستصحاب في الطرف الأول، وحيث يكون الأصلان الترخيصيان (قاعدة الطهارة) في الطرفين من سنخ واحد فإن إطلاقهما يبتلي بالإجمال ويجري الاستصحاب في الإناء المعلوم حالته السابقة بلا معارض، وهذا خلاف مختاره من أن شرط الرجوع إلى الأصل الترخيصي من سنخ واحد أن يكون طولياً حيث يمكن التمسك به بعد تساقط الأصليين العرضيين.



هذا كله لو قيل بعدم الطولية بين الاستصحاب وقاعدة الطهارة إذ بناء عليه، فإن القاعدة تجري في الطرفين لعدم حاكمية الاستصحاب عليها فتبتلي القاعدة بالمعارضة الداخلية فلا ينعقد أصل إطلاقها في الطرفين فيتمسك بالاستصحاب في مورده بلا معارض.

أما بناء على الطولية، فإنه قد يقال: إن القاعدة في مورد جريان الاستصحاب لا تجري لكونه حاكماً عليها، وحينئذٍ ينعقد إطلاق القاعدة في الطرف الآخر بلا معارضة لأن الإجمال وعدم الانعقاد للظهور في الأصل الطولي- قاعدة الطهارة- هو لمحذور المخالفة القطعية في الطرفين، ومع قيام الاستصحاب في أحدهما وحكومته على الأصل الطولي لا يجري هذا الأصل في طريقه، فيجري الأصل الطولي في الطرف الآخر ويتعارض مع جريان الاستصحاب في الطرف الآخر فيسقط الجميع.

فإنه يقال: إن قاعدة الطهارة في الطرف المنفرد لا تعارض الاستصحاب في الطرف الآخر واثبات ذلك بأحد بيانين:

البيان الأول: إن جريان قاعدة الطهارة في طول جريان الاستصحاب الذي هو حاكم عليها في مورد جريانه، فإنها لا تجري لحكومته عليها وحينئذٍ تجري القاعدة في الطرف الآخر لانعقاد الظهور في طرف واحد، ومن الواضح أنه إذا كان جريان القاعدة في الطرف الآخر في طول جريان الاستصحاب فإنه يستحيل أن تكون معارضة معه.

وبعبارة أخرى: إن جريان قاعدة الطهارة في الطرف المنفرد متوقف على جريان الاستصحاب، حيث يمنع بجريانه انعقاد ظهور القاعدة في مورده، فتجري في الطرف الآخر بلا معارض، فإذا توقف جريان القاعدة في الطرف المنفرد على



جريان الاستصحاب في الطرف الآخر فلا تكون معارضة معه إذ التوقف على شيء لا يكون معارضاً له.

وفيه: إن جرين القاعدة في الطرف المنفرد غير متوقف على جريان الاستصحاب في الطرف الآخر بل هي متوقفة على عدم العلم بوجود طهارة جارية في الطرف الآخر المشترك، وهذا القيد معلوم التحقق تفصيلاً لأن الجاري في الطرف المشترك أما هو الاستصحاب فيكون حاكماً عليها في مورده فلا تجري، فلا تكون معارضة مع قاعدة الطهارة في الطرف المنفرد وأما أن تجري فيه قاعدة الطهارة وحينئذ تقع المعارضة مع إطلاق القاعدة في الطرف المنفرد فيسقط إطلاق القاعدة في الطرفين، وهذا معناه إننا نعلم تفصيلاً بعدم ثبوت إطلاق الطهارة في الطرف المشترك فيتحقق فيه الجريان للقاعدة في الطرف المنفرد فتجري وتتعارض مع الاستصحاب في الطرف المشترك.

البيان الثاني: وهو ما ذكره السيد الهاشمي<sup>١</sup>: إن التعارض بين الاستصحاب وقاعدة الطهارة في الطرف المنفرد فرع انعقاد الظهور لهما معاً، وفي المقام إن مقتضي انعقاد الظهور للقاعدة في الطرف المنفرد مع قطع النظر عن جريان الاستصحاب غير تام لأن الانعقاد إنما هو في طول جريانه، بخلاف مقتضي الظهور للاستصحاب فإنه تام ولا يتوقف على القاعدة، وما يكون غير جارٍ مع قطع النظر عن جريان الاستصحاب لابتلائه بالمعارضة الداخلية المفضية الى إجماله لا يكون معارضاً مع الاستصحاب الذي مقتضيه تام في نفسه.

ويمكن مناقشته: بأن مقتضي الحجية لقاعدة الطهارة في الطرف المنفرد بنفسه موجود لو لا وجود المعارض وهو إما الاستصحاب أو إطلاق القاعدة في الطرف الآخر، وشرط وقوع التعارض بين الأصلين أن يكون مقتضي الحجية من

<sup>١</sup> (المحصول في علم الأصول ج ٤ ص ١٦٤ - نوري الساعدي).



نفس الأصل موجوداً وهذا حاصل في المقام لأن مقتضى الحجية في القاعدة لو لا الاستصحاب أو إطلاق القاعدة في الطرف الآخر المعارض، تام، وحينئذ يعارض جريان الاستصحاب في الطرف الآخر.

نعم ما يرتفع هو الحجية الفعلية لإطلاق القاعدة في الطرف المنفرد لوجود المعارض، إلا أن هذا لا يمنع من وقوع التعارض بينهما لأن ملاكه تام وهو وجود مقتضى الحجية في نفس الطرفين مع قطع النظر عن الأصول المعارضة له في الطرف الآخر، وهذا تام في القاعدة، وليس ملاك المعارضة وجود الحجية الفعلية ليقال أنها منتفية على كل تقدير.

إذن بناء على الطولية بين الاستصحاب وقاعدة الطهارة تقع المعارضة بينهما لا محالة إلا أن الطولية ينبغي أن يقال بأنها مختصة بالأصول المتخالفة أما الأصول المتوافقة فإنه لا معنى لتقديمها إذ التقديم بالاظهريّة أو الاختصية أو الحكومة تتصور في الأصول المتخالفة أما الأصول المتوافقة فلا تتم الطولية فيها.



### التعليق على الاستثناء الثاني

فإن الأصل الطولي في صلاة الظهر وهو استصحاب عدم الزيادة لا يجري على كلا المسلكين.

أما على مسلك الاقتضاء فإن هذا الأصل يتعارض مع الأصل الترخيصي في صلاة العصر وهو قاعدة التجاوز بنفس النكته التي ذكرتها مدرسة هذا المسلك من وقوع التعارض بين الأصل الترخيصي العرضي والأصل الطولي في طرف وبين الأصل العرضي في الطرف الآخر، باعتبار أن ملاك التعارض وهو الاجتماع للأصول في زمان واحد وإن تعددت رتبها، وهذا الملاك موجود في المقام.

هذا بناء على ما ذكره صاحب الاستثناء من كون قاعدة الفراغ والتجاوز قاعدتين متباينتين جعلاً ومجوعاً، حيث المجعول في الفراغ هو صحة العمل في مورد الشك بعد الفراغ عن أصل وجود العمل، بينما المجعول في التجاوز هو صحة العمل في مورد الشك في الوجود بعد التجاوز عن محله المقرر له.

وهنا تدخل كلتا القاعدتين طرفاً بالمعارضة، ويدخل أيضاً استصحاب عدم زيادة الركوع في صلاة الظهر طرفاً لها، ويسقط الجميع من جهة المعارضة والبعض منها من جهة لزوم الترجيح بلا مرجح، وعلى هذا تصل النوبة إلى الأصل الطولي الإلزامي وهو استصحاب عدم الإتيان بالركوع في صلاة العصر وهو يختلف عن استصحاب عدم زيادة الركوع، لأن هذا الاستصحاب ترخيصي كقاعدة الفراغ وبهذا يكون طرفاً للمعارضة مع الأصل العرضي في الطرف الآخر، وأما استصحاب عدم الإتيان بالركوع في صلاة العصر فمفاده إلزامي وهو بطلان الصلاة فلا يكون طرفاً للمعارضة لقاعدة الفراغ، ولا لاستصحاب عدم زيادة الركوع في الصلاة الماضية ليسقط بالمعارضة، ومع سقوط قاعدة التجاوز بالمعارضة لتصل النوبة إلى هذا الأصل الطولي الإلزامي وينحل العلم الاجمالي به حكماً، ومع



انحلاله فلا مانع من الرجوع الى الفراغ في صلاة الظهر أو استصحاب عدم الزيادة للركوع فيها، لأن المانع عن جريانها هو العلم الاجمالي إما بزيادة الركوع في الظهر أو عدم الاتيان به في هذه الصلاة، والنتيجة هي وجوب اعادة صلاة العصر والحكم بصحة صلاة الظهر.

واما لو قيل بكون قاعدة الفراغ والتجاوز قاعدة واحدة جعلاً ومجموعاً لوحدة دليلهما والاختلاف في مرحلة التطبيق، فيكون المثال داخلاً في المستثنى. واما على مسلك العلية، حيث ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز فإنه لا محالة يكون منجزاً للطرف الذي يكون مورداً للأصل الطولي ومانعاً عن جريان الأصل الترخيصي فيه.

ولكن حيث ينحل العلم الاجمالي لثبوت الاحتياط في صلاة العصر وبعد انحلاله تجري قاعدة الفراغ في صلاة الظهر ولا مانع من ذلك بعد انحلال العلم بالأصل الالزامي في صلاة العصر، ولا مانع من جريانها من جهة تعارضها مع قاعدة التجاوز في الطرف الآخر لأنها لا تجري على أي حال، إذ لو جرت لامتنع انحلال العلم الاجمالي حسب مبنى العلية حيث يرى ان انحلال العلم بالأصل الالزامي لا بالتخصيصي، ومع امتناع الانحلال امتنع جريان الأصل الترخيصي، وهو قاعدة التجاوز حسب مبنى العلية.

فقاعدة التجاوز لا تجري على أي حال لا قبل انحلال العلم الاجمالي لمنجزيته المانعة عن الترخيص في احد الاطراف، ولا بعد انحلاله لأن فرض الانحلال انما هو لجريان الأصل الالزامي في صلاة العصر وبه يرتفع موضوع قاعدة التجاوز فلا تجري.

وهذا بخلاف الفراغ في صلاة الظهر، إذ بعد جريان الأصل الالزامي في صلاة العصر (وهو استصحاب عدم الاتيان بالركوع) ينحل العلم الإجمالي فترتفع



مانعيته عن جريانها، كما لا يكون الأصل الترخيصي في صلاة العصر وهو قاعدة التجاوز مانعة عن جريان قاعدة الفراغ في صلاة الظهر لسقوط إطلاق التجاوز على أي حال فلا يكون معارضاً مع قاعدة الفراغ.

وعلى هذا فإن النتيجة ستكون غريبة بناء على صحة الاستثناء من جريان الأصول الترخيصية العرضية والطولية وتساقطها، إذ عليه ستكون النتيجة على مسلك الاقتضاء وجوب الاحتياط في تمام الأطراف بجعل الصلاة التي بين يديه ظهراً والائتيان بالعصر بعدها، بخلافه على مسلك العلية فصلاة الظهر يحكم بصحتها ويحتاط بصلاة العصر.

والظاهر انه لا فرق في ذلك بين القول بالاقتضاء والقول بالعية، فإذا انحل العلم الإجمالي بالأصل الإلزامي في احد طرفيه، فلا مانع عن الرجوع إلى الأصل المؤمن في الطرف الآخر، وهو قاعدة الفراغ للحكم بصحة الصلاة السابقة.

نعم الفرق بينهما من جهة انه على القول بالاقتضاء لا مانع عن جريان الأصول المؤمنة في الطرف الآخر وهي قاعدة الفراغ واستصحاب عدم زيادة الركوع، كما لا مانع من جريان قاعدة التجاوز في الصلاة الحالية في نفسها، ولكن المانع هو تعارض هذه الأصول، فجريانها جميعاً مستلزم للتخصيص بالمخالفة القطعية، وجريان البعض دون الآخر من الترجيح بلا مرجح، ولهذا يسقط الجميع فتصل النوبة إلى الأصل الطولي الإلزامي وهو استصحاب عدم الإتيان بركوع صلاة العصر ويترتب عليه بطلانها وحيث ان الأصل الإلزامي يوجب انحلال العلم الإجمالي حكماً فلا مانع من الرجوع إلى قاعدة الفراغ أو استصحاب عدم زيادة الركوع فيها.

اما على القول بالعية، فلا مقتضي لجريان قاعدة الفراغ ولا لغيره من الأصول الترخيصية في المسألة لتنجز التكليف من قبل العلم الإجمالي على نحو



كونه علة تامة لا مجال للأصل الترخيصي فيه، ولهذا تسقط الأصول المرخصة من جهة عدم المتقضي لها في أطراف العلم الإجمالي ويرجع بعدئذٍ إلى الأصل الطولي الإلزامي ابتداءً وبه ينحل العلم الإجمالي حكماً، وبعد الانحلال لا مانع من الرجوع إلى قاعدة الفراغ للحكم بصحة الصلاة السابقة، فالنتيجة واحدة على القولين.

الا انه توجد مشكلة الدور على مسلك العلية القائل بانحلال العلم الإجمالي، وبيانها:

ان الأصل الإلزامي وهو استصحاب عدم الإتيان بالركوع في صلاة العصر متوقف على عدم جريان قاعدة التجاوز لحكومتها عليه، وعدم جريان الأصل الإلزامي متوقف على منجزية العلم الإجمالي الذي يمنع من جريان قاعدة التجاوز. وعليه لا يمكن ان يكون الأصل الإلزامي سبباً لانحلال العلم الإجمالي لأنه بانحلاله تجري قاعدة التجاوز ويقدم الأصل الإلزامي، وبعبارة أخرى ان جريان الأصل المنجز في طول عدم انحلال العلم الإجمالي فكيف يكون سبباً لانحلاله واعدام نفسه، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

وهذه الشبهة ترجع الى دعوى كلية هي: ان الأصل الإلزامي الطولي لا يؤدي إلى انحلال العلم الإجمالي بخلاف الأصل الإلزامي العرضي فإنه يؤدي إلى الانحلال، وحينئذٍ إذا لم يجر الأصل الإلزامي في صلاة العصر يرتفع موضوع قاعدة الفراغ في صلاة الظهر، فلا تجري على مسلك العلية.

ولا يمكن ابطال الدور بالالتزام بعدم جريان الأصل الإلزامي ما دام ان جريانه يلزم منه المحال، وهذا الجواب عام في معالجة الشبهة الا ان علماء الأصول يلتزمون بعدم الوقوع في الخارج، الا ان هذه المنهجية غير صحيحة لأن التوقف بين امرين مستحيل في ذاته فلا بد من ابطال التوقف ذاتياً حتى لو لم يتحقق الامران في الخارج.





والجواب عنها: ان شرط جريان الأصل الإلزامي في احد طرفي العلم الإجمالي ليس أكثر من صدق القضية الشرطية القائلة: (لو لا جريان الأصل الإلزامي كان العلم الإجمالي منجزاً) وهذا التنجيز اللولائي ثابت حتى بعد جريان الأصل وانحلال العلم الإجمالي، لأن صدق القضية الشرطية منوطة بصدق الملازمة لا بصدق طرفيها، ومع ثبوت الملازمة فالقضية الشرطية صادقة سواء كان طرفيها موجودين أم لا.

وجريان الأصل الإلزامي متوقف على عدم جريان الأصل الترخيصي الحاكم عليه، وهذا الأخير متوقف على منجزية العلم الإجمالي الفعلية فما يتوقف عليه جريان الأصل الإلزامي هو المنجزية الفعلية للعلم الإجمالي، وما هو متوقف على جريان الأصل هو المنجزية اللولائية فاختلفت الحصتان من المنجزية فلا توقف فلا دور.

وبعبارة: ان المنجزية الفعلية إنما ترتفع بجريان الأصل الإلزامي واما ما يتوقف عليه الأصل الإلزامي فهو المنجزية اللولائية أي صدق القضية الشرطية القائلة (لو لا وجود الأصل الإلزامي فإن العلم الإجمالي منجز) وهي صادقة في المقام حتى مع جريان الأصل الإلزامي.





## التنبية الثاني اطراف العلم الإجمالي بينهما طولية

كما لو تعلق العلم الإجمالي بطرفين وبينهما طولية، بمعنى ان الطرف الثاني منهما يتوقف ويترتب على الطرف الأول عدماً، كما لو فرض ان شخصاً عنده مال وهو بمقدار الاستطاعة للحج، وكان يشك في وجود دين عليه بنفس المقدار ففي مثل هذه الحالة سيتولد عنده علم إجمالي إما بوجوب الحج عليه- على تقدير عدم ثبوت الدين- أو بوجوب قضاء الدين، ومثله لو علم بوقوع نجاسة إما في الماء أو التراب مع انحصار الطهور بهما.

وقع البحث في منجزية مثل هذا العلم الإجمالي، وقد اجروا الأصل الترخيصي عن وجوب الوفاء بالدين وهو ما ينقح موضوع وجوب الحج. وقد نقض عليه المحقق العراقي (قده):

انه بناء على مسلك العلية فإنه لا يمكن جريان الأصل الترخيصي في طرف من أطراف العلم الإجمالي الا بعد انحلال العلم باصل إلزامي في طرف أو جعله بدلاً عن الواقع، وكلا الأمرين غير حاصل في المقام، الا في رتبة متأخرة عن جريان الأصل الترخيصي وهو لا يمكن على هذا المسلك.

وأجاب عليه: ان وجوب الحج وهو الطرف الطولي، هل هو مترتب على عدم وجوب الدين ظاهراً، أو هو مترتب على عدم وجوبه واقعاً، أي فيما إذا كان عدم وجوب الدين ثابتاً واقعاً ولا يكفي ثبوته الظاهري.

وعلى هذا فالأصل الترخيصي كما ينفي وجوب الوفاء بالدين، وبهذا اللحاظ يكون ترخيصاً، فإنه كذلك يثبت وجوب الحج وبهذا اللحاظ يكون إلزامياً موجباً



لأنحل العلم الإجمالي حكماً، فالعلم الإجمالي ينحل بلحاظ مدلوله الوجودي الإلزامي للأصل فيكون الأخذ بمدلوله الترخيصي ممكناً أيضاً.

(بيان ذلك) ان هنا صورتين:

الصورة الأولى: فيما إذا كان وجوب الحج مترتباً على عدم الوفاء ظاهراً فالأصل الترخيصي لوجوب الوفاء بالدين يجري من دون معارضة بالأصل لنفي وجوب الحج، وبجريان الأول يثبت العلم بوجوب الثاني- الحج- ومع وصول العلم لا يمكن جريان الأصل لنفيه، فإنه لا يجري في حال العلم بل يجري في حال الشك، وهذا بخلاف جريان الأصل فيبقى وجوب الحج فإنه في حال الشك، وهذا بخلاف جريان الأصل فيبقى وجوب الحج فإنه لا يحصل العلم بوجوب الوفاء بالدين لأن هذا الوجوب ليس اثرأ شرعياً لعدم وجوب الحج.

الصورة الثانية: فيما إذا كان وجوب الحج مترتباً على عدم وجوب الوفاء واقعاً لا ظاهراً، فالعلم الإجمالي هنا ليس بمنجز كالصورة السابقة.

فإن قلت: ان جريان الأصل بنفي وجوب الوفاء إنما ينفيه ظاهراً والمفروض ان الحج مترتب على نفيه واقعاً والأصل ناظر الى الظاهر لا الى الواقع. فإنه يقال: ان الأصل الجاري هو من الأصول المحرزة كاستصحاب الطهارة السابقة الذي يحرز به الطهارة الواقعية السابقة احرازاً ظاهرياً وهنا إذا جرى الأصل ينتفي وجوب الوفاء يثبت به ظاهراً وبالتعبد يثبت انه لا وجوب واقعاً للوفاء، وبعد جريان هذا الأصل لا يجري الأصل بنفي وجوب الحج، فإن الشك عن وجوبه مسبب عن الشك في وجوب الوفاء بالدين، والأصل الجاري لنفي وجوب الوفاء اصل سببي بينما الأصل الجاري لوجود الحج اصل مسببي، والأصل السببي إذا جرى كان حاكماً ومانعاً عن جريان الأصل المسببي.



والفرق بين الصورتين، امتياز الصورة الأولى بوفاء الأصول غير التنزيلية كإصالة البراءة عن وجوب الوفاء بالدين، وبذلك ينحل العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً، إذ بجريان الأصل ينفي وجوب الوفاء بجعل العلم الوجداني يحقق وجوب الحج.

وهذا بخلاف الصورة الثانية حيث يتوقف احراز موضوع وجوب الحج على جريان أصل تنزيلي كاستصحاب عدم الوجوب، إذ لا بد منه لاحراز عدم الوجوب للوفاء الواقعي، وأما إذا لم يكن تنزيلياً فلا يكون جريانه نافعاً لزوال العلم الإجمالي زوالاً حقيقياً لأن وجوب الحج مترتب على عدم الواقعي لوجوب الوفاء، فلا بد أن يكون الأصل ناظراً إلى الواقع ومحزراً له حتى يكون حاكماً على الأصل المسببي الجاري في وجوب الحج.. وههنا صورة وهي:

الصورة الثالثة: وأما إذا كان وجوب الحج مترتباً على مطلق التامين عن وجوب الوفاء بالدين، فهذا يوجب عدم صلاحية العلم الإجمالي للتنجيز، لأن العلم الإجمالي لا بد وأن يكون صالحاً للتنجيز لكلا طرفيه في عرض واحد. وفي المقام أن ذلك غير ممكن لأنه مع تنجز وجوب الوفاء ارتفع وجوب الحج فتكون منجزيته مستحيلة. وعليه عدة تعليقات:

التعليق الأول: أن التمسك بدلالة دليل الأصل على الأثر الوجودي الإلزامي وهو هنا وجوب الحج ثم الأخذ بدلالته على الأثر الترخيصي، وهو عدم وجوب الوفاء، إنما يتم لو سلمنا أن دليل الأصل يتكفل ببيان الأمرين بنفسه وهذا في مثل أصالة البراءة ممنوع بالاتفاق وفي الاستصحاب على قول، فإن دليل البراءة لا يتكفل إلا بنفي الحكم المشكوك ظاهراً وأما الأثر الإلزامي المترتب على انتفاء الحكم المشكوك ولو ظاهراً فيترتب بدليله من باب تحقق موضوعه بجريان الأصل، وهذا



يعني ان الاثر الإلزامي إنما يكون في طول ثبوت الاثر الترخيصي في احد طرفيه أولاً، وهو غير ممكن بناء على مسلك العلية، فيرد النقض.

**وفيه:** ان دليل الأصل لا يتكفل بكلا الأمرين من الاثر الوجودي والاثري الترخيصي لو قيل بجريانه في مورد العلم الإجمالي، بل يتكفل برفع جملة الشك في ثبوت الحكم المعلوم بالإجمال في الطرف الذي يجري فيه الأصل ولازم ذلك هو العلم بثبوت الالتزام في الطرف الآخر فيصبح معلوماً تفصيلاً بعد ان كان معلوماً إجمالاً.

وبعبارة أخرى: لو قلنا بجريان الأصل الترخيصي في احد طرفي العلم الإجمالي فهو يرفع ما لا يعلم من التكليف ولا يرفع ما يعلم منه، وهذا الأخير هو ما ينضم إلى الطرف الآخر ليصبح معلوماً بالتفصيل، لأن الأصل الترخيصي يرفع حيشة الشك في الحكم ويتبقى حيشة الالتزام تضم إلى الطرف الآخر. هذا مضافاً ان الاثر الإلزامي مما لا ينحل به العلم الإجمالي لأن الالتزام فيه على درجة الاحتمال لا على درجة اليقين كي ينحل العلم الإجمالي به. إذن اصل الجواب للمحقق المذكور مدخول.

التعليق الثاني: إذا كان وجوب الحج مرتباً على عدم وجوب الوفاء للدين ظاهراً، فحينئذ لا تعقل مانعية العلم الإجمالي عن جريان الأصل الترخيصي عن وجوب الوفاء من دون حاجة الى مسألة الانحلال الحكمي بالاثري الإلزامي الذي رتبته على الأصل، لأن انحلال العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً لما تقدم انه بجريان الأصل الترخيصي يتحقق موضوع وجوب الحج حقيقة ووجداناً، والمانعية للعلم الإجمالي متوقفة على وجوده، فإذا رفع الترخيص في بعض الأطراف وجوده استحالت مانعيته لأن ما يتوقف على عدم شيء يستحيل ان يكون مانعاً عنه.



وهذا التعليق مبني على كون الاثر الإلزامي مترتب على جريان الأصل الترخيصي وليس في عرضه، وما ذكره المحقق العراقي (قده) أراد به ثبوت الاثران في ان واحد وبه يقدم الأصل الإلزامي على الترخيصي، فلا يتم النقض.

وإذا كان مراده هو ذلك فيرد عليه ان تقديم المدلول الإلزامي على الترخيصي مع ان الجاري هو الأصل الترخيصي غير وجيه، مع ان تقديم الاثر الإلزامي كمدلول آخر بجريان الأصل مما لا ينحل العلم الإجمالي به، على ما تقدم قبلاً.

التعليق الثالث: إذا كان وجوب الحج مترتباً على عدم تنجز الدين، لا يعقل تحقق العلم الإجمالي بالتكليف لا انه يتحقق ولا يكون منجزاً، لأنه لو اريد العلم إجمالاً بوجوب الوفاء للدين عليه واقعاً أو وجوب الحج، فمن الممكن ان لا يكون الوجوبان معاً وذلك بأن يكون الدين منجزاً عليه من دون وجوب واقعي، فإن التنجيز اعم من الحكم الواقعي كما لا يخفى فلا وجوب للوفاء ولا وجوب للحج، ولو اريد العلم إجمالاً بتنجز اداء الدين عليه أو وجوب الحج، كان الجواب انه لا معنى للشك في التنجز الا بدواً وبعد التأمل يستقر عنده التنجز أو التامين لا محالة كل حسب مبانيه، ومنجزية العلم أو الاحتمال وعلى كل فلا يحصل علم إجمالي بالتكليف إذا استقر عنده تنجز وجوب الوفاء بالدين علم تفصيلاً بعدم وجوب الحج عليه، وإذا استقر عنده عدم تنجزه علم تفصيلاً بوجوب الحج عليه، وفي كلا التقديرين يكون وجوب الوفاء محتملاً وهذا التعليق متضمن في كلام العراقي (قده)، إذ العلم الإجمالي لا يكون صالحاً لتنجز كلا طرفيه على هذا الفرض، فلو تنجز وجوب الوفاء للدين ارتفع موضوع وجوب الحج يقيناً فتكون المنجزية مستحيلة.

التعليق الرابع: لو فرض امكان حصول العلم الإجمالي، فما ذكره من انه لا يكون منجزاً لأنه لا بد من ان يكون العلم صالحاً لتنجز كلا طرفيه في عرض



واحد لا يناسب مسلك العلية وتعلق العلم بالواقع لا بالجامع وأن تنجزه لكل من الطرفين إنما هو من باب احتمال انطباق الواقع المنجز عليه فإنه على هذا المسلك يكون المنجز ابتداءً هو الواقع لا الموافقة القطعية ليقال ان نسبتها الى كل من الطرفين على حد سواء، فلو كان الواقع هو وجوب الحج لتنجز بالعلم الإجمالي ومعه يستحيل ان يكون تنجز احد الطرفين لاحتمال انطباق الواقع عليه رافعاً لهذا الحكم المنتجز، لأنه بمثابة اخذ عدم منجزية العلم في موضوعه، وهو محال في نفسه، فلا بد ان يكون عدم منجزية وجوب الوفاء الماخوذ في وجوب الحج من سائر النواحي لا من هذه الناحية<sup>١</sup>.

وبهذا يتضح ان العلم الإجمالي في هذه الحالة يكون منجزاً في صورة واحدة هي كون الحج مترتباً على عدم وجوب الدين واقعاً، وكان الأصل الجاري فيه ليس تنزيلاً، كالبراءة عن وجوب الدين، حيث يقع التعارض بينه وبين وجوب الأصل الترخيصي في الطرف الآخر لا محالة ويكون العلم الإجمالي منجزاً.

<sup>١</sup> (بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ٢٢٧ ذكر التعليقات الاربعة).





## التنبيه الثالث

### فيما لو امتاز احد الطرفين باثر خاص

كما لو علم إجمالاً بنجاسة الماء المضاف أو الماء المطلق، فهنا اثران، احدهما مشترك بين الطرفين وهو حرمة الشرب، وثانيهما خاص للماء المطلق وهو عدم جواز الوضوء به على تقدير نجاسته، فهل العلم الإجمالي ينجز الاثر الخاص أو لا ينجزه؟

والجواب عن ذلك ان فيه قولين، ذهب المحقق النائيني (قده) انه لا ينجز الاثر الخاص فهو شبهة بدوية يجري فيه أصالة الطهارة، فيجوز الوضوء به، إذ لا مانع من التفكيك بين الاثرين، وهما حرمة الشرب، وجواز التوضؤ ما دامت اثاراً للشيء في مرحلة الأحكام الظاهرية.

وذهب المحقق الخوئي (قده) إلى تنجيز العلم الإجمالي لجميع الاثار ولا يمكن اثبات ذلك الاثر المختص بنفي حرمة الوضوء بالماء المطلق، لأن أصالة الطهارة التي تنفي الاثر المشترك قد سقطت بالمعارضة مع الطرف الآخر، فلا دليل على اثبات الاثر المختص.

وبعبارة أخرى: إذا سقطت أصالة الطهارة في الماء المطلق سقط كلا الامرين من حرمة الشرب ومن جواز الوضوء به، إذ المفروض أنها سقطت بالمعارضة مع أصالة الطهارة في الإناء المضاف، ومع سقوطها فلا طريق لإثبات طهارته لجواز الوضوء به لأن جوازه مترتب على طهارة الماء واقعاً أو ظاهراً، وبعد سقوط أصالة الطهارة فيه، فلا اصل آخر يحرز لنا طهارته ليجوز الوضوء به. نعم لو وجد اصل ترخيصي آخر فإنه يجري بلا مانع، وهو مفقود.



وقد نوقش كلام السيد الخوئي (قده) حيث اورد عليه:

انه لو وجد اصل ترخيصي آخر لإثبات الاثر المختص، فإن هذا الأصل لا يجري لأن الاثر المختص وهو حرمة الوضوء بالماء المطلق المشكوك نجاسته طرفاً لعلم إجمالي آخر منجز لاطرافه، لأن العلم الإجمالي بنجاسة احد المائعين ينحل بحسب الحقيقة إلى علمين اجماليين الأول منهما العلم الإجمالي إما بجرمة شرب الماء المطلق أو بجرمة شرب الماء المضاف، والعلم الثاني منهما هو العلم الاجمالي إما بجرمة شرب ماء الورد أو بجرمة الوضوء بالماء المطلق، فحرمة شرب الماء المضاف- ماء الورد- طرف مشترك لعلمين اجماليين كل منهما له طرف مختص به، وهذا العلم الآخر منجز لاطرافه.

ولا يشترط في منجزية العلم الإجمالي ان يكون التكليف من سنخ واحد بل حتى لو كان من سنخين كما لو علم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمة شيء آخر فإن التكليف يتنجز على المكلف بهذا العلم.

بل حتى لو فرض عدم وجود علم إجمالي آخر فإن التمسك باطلاق أصالة الطهارة لإثبات الاثر المختص لا مانع منه، فإن سقوط الأصل بلحاظ اثره المشترك لا يؤدي إلى سقوط إطلاقه بلحاظ الأصل المختص.

نعم لو كان في احد الطرفين اصل ترخيصي آخر غير مسانخ مع الأصل الجاري في نفس الطرف، وفي الطرف الآخر، فإن هذا الأصل يجري بلا محذور بعد اجمال الأصلين من سنخ واحد في الطرفين وابتلائها بالمعارضة الداخلية، وبعد تساقطهما يمكن التمسك بالأصل غير المسانخ لإثبات الترخيص في مورده الا ان هذه نكتة أخرى غير ما اشرنا اليه.<sup>١</sup>

وهذه المناقشة غير تامة:

<sup>١</sup> (بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٢٥٦).



أولاً: ان مقصود المحقق الخوئي ان الاثرين اللذين هما من الطرف إنما هما اثران لاصل واحد، وليس اثران لاصلين حتى يقال بأنه حتى لو وجد هناك اصل ترخيصي..الخ، نعم استثنى فيما لو كان هناك اصل ترخيصي آخر يثبت الاثر المختص كدليل اثبات آخر، بعد تساقط الدليل الأول لتعارضه مع الأصل في الطرف كي يتنجز العلم الإجمالي، وبعد تنجزه لتساقط الأصلين يمكن جريان هذا الأصل الآخر لإثبات الاثر المختص.

نعم لو كان مراد المحقق الخوئي (قده) من ان الاثرين المشترك والخاص لاحد الطرفين ثبت كل واحد منها باصل غير اصل الآخر لثم ما ذكره المناقش.  
وثانياً: ان ما ذكره من سقوط الأصل بلحاظ اثره المشترك لا يؤدي إلى سقوط إطلاقه بلحاظ الأصل المختص، لا يمكن المساعدة عليه فإن الاثر المختص داخل في نفس موضوع التكليف وهو نجاسة احدهما، وقد تعلق العلم به فإذا سقط الأصل فيه سقط كلا الاثرين لا انه يسقط احدهما ويبقى الآخر، إذ لا موجب لذلك بعد كون كلا الاثرين في الماء المطلق داخل في دائرة العلم الإجمالي ونسبة الأصالة اليها نسبة واحدة، لوضوح ان العلم لم يتعلق بجرمة الشرب الجامع بين المائعين كي يقال ان عدم جواز شربه خارج عن دائرة العلم الإجمالي، والعلم الإجمالي تعلق بالموضوع للاثر وهو نجاسة احدهما وهو علم إجمالي إما بجرمة شرب الماء المطلق وعدم جواز الوضوء به، وإما بجرمة شرب الماء المضاف، فإن الأول طرف للعلم الإجمالي بمجموع اثره والثاني طرف له بأثره المنفرد. ومنه يتضح ما ذكره (قده).

ثالثاً: انه لا يمكن التفكيك في التنجيز بين اثري الطرف للماء المطلق حيث يكون الأول منها منجز وهو حرمة شرب الماء والثاني ليس بمنجز لأن ذلك يعني



ان الأول من اثار نجاسة الماء المطلق المعلومة بالإجمال والثاني ليس من اثاره وهذا خلف الفرض.

ومنه يظهر ان ما ذكره من انحلال العلم الإجمالي إلى علمين اجماليين، غير صحيح لأن ذلك فرع التفكير بين الاثرين بحيث يكون لكل واحد منهما اصل يجري بازائه، حتى يقال ان الأول مع الأصل الجاري في طرف الماء المضاف علم إجمالي، بجرمة شرب احد المائعين، والثاني مع الأصل في طرف الماء المضاف علم إجمالي آخر إما بجرمة جواز الوضوء بالماء المطلق وإما بجرمة شرب الماء المضاف، من حيث ان الاثرين لطرف الماء المطلق إنما هما اثران لاصل واحد.

هذا كله لو كان موضوع الاثر المختص مستقلاً عن موضوع الاثر المشترك كما في المثال المتقدم عن دوران الأمر بين نجاسة الماء المطلق والماء المضاف. اما لو كان موضوع الاثر المختص هو نفس موضوع الاثر المشترك فإن المورد يكون من دوران الأمر بين الأقل والأكثر حيث تجري البراءة عن الأكثر الا مع وجود اصل حاكم على الأصل الترخيصي.

وقد مثل له المحقق الخوئي (قده) فيما لو علم إجمالاً بنجاسة الثوب إما بقطرة دم أو قطرة بول، فإن الأصل الترخيصي لا يجري لنفي وجوب الغسل ثانية لأن استصحاب النجاسة حاكم عليه من حيث ان النجاسة لو كانت بقطرة البول فيجب غسله مرتين بالماء غير الجاري، وإن كانت بقطرة الدم فيجب غسله مرة واحدة، وعليه فالغسل ثانياً لقطرة البول مشكوك، وهنا هل تجري البراءة عن وجوب غسله ثانية أو استصحاب عدم وجوبه أو لا تجري لمحكوميتها باستصحاب بقاء نجاسته.

وقد نوقش من قبل الشهيد الأول (قده) بمناقشتين:



المناقشة الأولى: ان الأصل المحكوم- أصالة البراءة هنا- لا تجري لأن الغسل ليس واجباً تكليفاً ليتمكن نفيه بالاصالة، إنما هو الحكم بالطهارة بعد غسله، أو قل ارشاد إلى حصول طهارته بعد غسله.

ويمكن ردها: بأن التمسك هنا باصالة الطهارة لإثبات طهارة الشيء المشكوك بعد غسله مرة واحدة، ولعل التعبير الوارد في تقرير السيد الخوئي (قده) و(عدم وجوب الغسل مرة أخرى) هو ما دعى المناقش لتسجيل هذه المناقشة. إلا ان الظاهر ان مقصود الخوئي (قده) هو التمسك باصالة الطهارة لإثبات طهارة الشيء المشكوك بعد غسله مرة واحدة.

وهنا كلام حول قاعدة الطهارة، وانها هل تشمل موارد الشك في البقاء أيضاً كما تشمل موارد الشك في الحدوث؟

المشهور يراها تشمل موارد الشك في البقاء، ولكنها لا تجري للمنع وهو استصحاب نجاستها، ومع ارتفاع هذا المانع لسبب ما ككون الاستصحاب غير جارٍ لكونه من توارد الحالتين مثلاً أو لأي سبب آخر فإنها تجري.

ولكن السيد الشهيد (قده) يرى ان القاعدة لا تشمل موارد الشك من البقاء مع العلم بحدوث النجاسة، وذلك لأن نقطة (قدر) من قوله عليه السلام (كل شيء لك نظيف أو طاهر حتى تعلم انه قدر)<sup>١</sup>.

فإن قرأت بكسر الذاق فاطلاق القاعدة يكون شاملاً لموارد الشك في البقاء لأنه يعلم ان هذا الشيء المشكوك قدر فيدخل في المغيي.

وإن قرأت بالضم فإنه حينئذ يعلم ان الشيء المشكوك قد قدر فيدخل في الغاية لو شك في بقاء النجاسة، إذ عنوان قدر يكون صادقاً إذ نعلم ان الشيء قدر ولكن شك في ارتفاع النجاسة بالغسل مرة أخرى، وحيث ان الرواية لم

<sup>١</sup> ( وسائل الشيعة ب ٣٧ من ابواب النجاسات ج ٤ .



تتضح في مصدرها ولم يعرف ان حرف الذال مكسور أو مضموم فهي تصبح جملة من ناحية جريانها في مورد الشك في البقاء.

وعلى هذا فلاشتغال على عدم وجود اصل مؤمن لنفي وجوب الغسل ثانية في المثال صحيح على مباني السيد الشهيد<sup>١</sup>.

وفسر الشيخ الفياض حفظه الله بأن مراد السيد الخوئي من أصالة البراءة عن وجوب غسله أصالة البراءة عن وجوب الغسل الشرطي لا التكليفي، حيث ان الشك في طهارته مشروطة بغسله ثانية أولاً، فالشك حينئذٍ في شرطية الغسل مرة أخرى للحكم بطهارته ولا مانع من جريان البراءة عن شرطيته أو استصحاب عدم شرطيته<sup>٢</sup>.

والظاهر ان هذا التفسير هو الصحيح (والاوجه) بل حتى على تفسير السيد الشهيد فلا يرد الإشكال لشمول القاعدة- قاعدة الطهارة- لموارد الشك في البقاء، لظهيرية كسر الذال على ضمه وبالتالي يكون الشيء المشكوك داخلاً في المغي.

إذن هذه المناقشة غير واردة.

المناقشة الثانية: عدم وجود اصل حاكم في مورد المثال وذلك لجريان اصل موضوعي حاكم على استصحاب النجاسة، وهو أصالة عدم ملاقاته للبول وحاكمية هذا الاستصحاب على استصحاب النجاسة لأنه اصل موضوعي وهو حاكم على الأصل الحكمي ولا يعارضه استصحاب عدم ملاقاته مع البول فيتساقطان حيث يعلم إجمالاً بحصول إحدى الملاقطين، فتصل النوبة إلى الأصل الحكمي فيجري بلا مانع، وهو استصحاب بقاء النجاسة، وذلك لأن استصحاب عدم الملاقاة مع قطرة الدم بنفسه لا يجري، لأن المراد من جريانه احد امرين:

<sup>(١)</sup> المحصول في علم الاصول ج ٤ ص ٩٥-٩٦ نوري الساعدي.

<sup>(٢)</sup> (المباحث ج ١٠ ص ٦٤٩.

إما اثبات ان الملاقي هو قطرة البول فهذا اصل مثبت.  
وإما ان يراد به نفي الاثر الشرعي وهو وجوب الغسل فهذا الاثر معلوم  
تفصيلاً فلا حاجة الى الاستصحاب المذكور لاثباته.  
ومنه يثبت ان ما ذكره السيد الخوئي من المثال ليس بصحيح لوجود  
الأصل الحاكم على الأصل الترخيصي.







## التنبية الرابع في انحلال العلم الإجمالي

والكلام في هذا التنبية يقع في ثلاث مقامات  
المقام الأول: في انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي الوجداني.  
المقام الثاني: في انحلال العلم الإجمالي بالامارات المعتبرة شرعاً.  
المقام الثالث: في انحلال العلم الإجمالي بالأصول العملية الشرعية.  
اما الكلام في المقام الأول، ويعبر عنه بالانحلال الحقيقي، وميزان الانحلال  
الحقيقي هو انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل بحيث يصبح المعلوم  
بالتفصيل فرداً من افراد المعلوم بالإجمال، وعلى هذا فلا يكفي مجرد الاحتمال في  
الانحلال. ولتوضيح الحال في هذا الانحلال نذكر مقدمة وهي:  
ان لكل علم إجمالي سبباً ولا يمكن حصوله بدون سبب، فلو سقطت قطرة  
دم في احد انايين حصل علم إجمالي بنجاسة احدهما، وسبب هذا العلم الإجمالي  
هو وقوع قطرة الدم ولولا وقوعها في احد الإناءين لم يحصل هذا العلم الإجمالي.  
ولكن سبب العلم له حالتان، الأولى منهما: ان يكون سبب العلم الإجمالي  
مختصاً واقعاً بطرف معين من الأطراف. والثانية منهما: لا يكون سبب العلم مختصاً  
واقعاً بطرف بل نسبته إلى جميع الأطراف بدرجة واحدة ولا اختصاص له ببعض  
الأطراف.

فلو علم بوقوع قطرة دم في احد انايين، فإن سبب العلم الإجمالي هنا هو  
وقوع قطرة الدم واختصاصها بآناء واحد واقعاً الا انه لم يتعين عندنا ذلك الإناء



حصل العلم الإجمالي، وحينئذٍ يقال ان نجاسة المعلوم بالإجمال ناشئة من وقوع قطرة الدم.

واما لو كان لدينا عشرة اواني، وكان الى جانبها كلب عطشان فإنه بعد مضي مدة يحصل لنا علم إجمالي بنجاسة احدها على الاقل لأنه من المستبعد جداً ان الكلب مع عطشه لم يشرب من احدها، فسبب هذا العلم هو الاستبعاد وهو لا يختص بطرف دون آخر لأن الاختصاص باحدها بعيد بل نسبته إلى جميع الأطراف بدرجة واحدة، وعلى هذا فلا يمكن اخذ هذا السبب قيداً في المعلوم بالإجمال فلا يمكن القول ان المعلوم بالإجمال هو نجاسة احد الاواني نجاسة ناشئة من الاستبعاد لعدم اختصاصه باحد الاواني كي يؤخذ قيداً فيه. وههنا صور للحالة الأولى.

الصورة الأولى: ان يعلم إجمالاً بنجاسة احد الاواني لوقوع قطرة دم في احدهما ثم يحصل علم تفصيلي بأن الإناء الذي وقعت فيه القطرة هو الإناء الايمن مثلاً، فهنا تعلق العلم التفصيلي بنفس ما كان العلم الإجمالي متعلقاً به، فانطبق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، فلا إشكال عند احد في خروج هذه الصورة عن حريم النزاع.

الصورة الثانية: ان يتميز المعلوم بالإجمال عن المعلوم التفصيلي بخصوصية واقعية لم يحرز انطباقها عليه، فلو علم إجمالاً بسقوط قطرة دم في احد اناءين، ثم علم تفصيلاً بسقوط قطرة دم أخرى في الإناء الايمن ولا يعلم ان القطرة الثانية هل سقطت في نفس الإناء الذي سقطت فيه القطرة الأولى، والمردد بين الإناءين أو لا؟

فهنا لا إشكال في عدم انحلال العلم الإجمالي لأن المعلوم بالإجمال لا ينطبق على المعلوم بالتفصيل، لاختلاف المعلوم الأول عن المعلوم الثاني.



لا يقال: إننا إذا لاحظنا المنجزية للعلم الإجمالي من خلال السبب- أي سبب التكليف- فهو غير محتمل، لعدم انطباق سبب العلم الإجمالي على سبب العلم التفصيلي، وإذا لاحظناها بلحاظ التكليف، فلا محالة ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بالتكليف في الطرف الايمن وشك بدوي في الطرف الايسر.

فإنه يقال: ان هنا خصوصية في التكليف المعلوم بالإجمال غير موجودة في التكليف المعلوم بالتفصيل، فلا يكون الثاني مصداقاً للاول، فالحصة الخاصة الناشئة من التكليف بسبب القطرة الأولى غير موجودة في احد الإناءين للعلم التفصيلي بسقوط قطرة دم أخرى في احدهما حيث لا يرفع هذا السقوط المتردد في الإشارة وهذا التردد موجود حتى بعد العلم التفصيلي، وإذا بقي التردد فلم ينحل العلم الإجمالي إذ لا يراد من الانحلال الا عدم التردد ومع التردد فلا انحلال. وهذا التردد محفوظ حتى بعد العلم التفصيلي. إذ لو فرض كون التكليف بالنجاسة الناشئة من القطرة الأولى موجود في الإناء الايسر غير الإناء الايمن الذي علم نجاسته تفصيلاً بنجاسة أخرى فيصدق عليه انه التكليف المعلوم بالإجمال، فقد ظل العلم الإجمالي ثابتاً بعد العلم بسقوط قطرة أخرى في الإناء الايمن غاية الأمر ان احد فرديه وهو الإناء الايمن هو متعلق للعلم التفصيلي أيضاً. الصورة الثالثة: وهي ان يعلم إجمالاً بنجاسة احد اناءين نجاسة ناشئة من وقوع قطرة، وعلم بعد ذلك تفصيلاً بنجاسة الإناء الايمن مثلاً نجاسة ناشئة من وقوع قطرة نجاسة غير القطرة الأولى، وهنا الإشكال في عدم حصول انحلال العلم الإجمالي لأن المفروض ان المعلوم بالإجمال لا ينطبق على المعلوم بالتفصيل، بل هو مغاير له، كما لو كانت قطرة النجاسة الأولى من البول والثانية من الدم.

هذا وقد ذهب شيخنا الفياض (حفظه الله) في الصورتين الثانية والثالثة الى عدم انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي حقيقة، ولكنه لا يبقى مؤثراً بل هو

في حكم الانحلال. وافاد في وجه ذلك: ان الأصل المؤمن قد سقط في مورد العلم التفصيلي بسقوط موضوعه للعلم الوجداني بوجوب الاجتناب عنه، وحينئذ فلا مانع من الرجوع إلى الأصل المؤمن في الطرف الآخر لتحقيق موضوعه وهو الشك في نجاسته.

وإن شئت قلت: ان العلم الإجمالي لا اثر له على كل تقدير، فإن المعلوم بالإجمال وإن لم ينحل حقيقة الا انه لا اثر له، فإن المعلوم بالإجمال فيه على تقدير انطباقه على المعلوم التفصيلي لا اثر له، وعلى تقدير انطباقه على الطرف الآخر وإن كان له اثر الا ان انطباقه عليه غير معلوم، فلذلك لا مانع من الرجوع إلى أصالة الطهارة فيه، هذا على القول بالافتضاء، واما على القول بالعلية فهو مؤثر ولا مقتضي لجريان الأصل المؤمن في الطرف المشكوك<sup>١</sup>.

**وفيه:** ان الأصل لا يجري في الطرف الآخر على تقدير انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم التفصيلي، لا انه يجري، لأن هذا التقدير ليس بأولى من تقدير العكس وهو انطباق المعلوم بالإجمال على غير طرف المعلوم بالتفصيل فيبقى العلم الإجمالي منجزاً لطرفيه، غاية الأمر ان احد طرفيه منجز مرتين مرة بالعلم الإجمالي واخرى بالعلم التفصيلي، والطرف الآخر منجز بالعلم الإجمالي خاصة.

ثانياً: لو صح ما ذكره فهو يصح على الصورة الثانية لا الصورة الثالثة لاختلاف المعلوم بالتفصيل عن المعلوم بالإجمال، فلا انطباق بينهما أصلاً. وثالثاً: لو تم ما ذكره من جريان الأصل إنما يتم بلحاظ العلم التفصيلي لا بلحاظ العلم الإجمالي، ومجرد احتمال الانطباق على الصورة الثانية غير كافٍ في الانحلال، وافقاد العلم الإجمالي تأثيره في تنجيز الطرفين.

<sup>١</sup> (المباحث ج ١٠ ص ٥٨).



ومن ذلك يعلم عدم ظهور الثمرة ما بين القول بالاقتضاء والقول بالعلية بالنسبة للآثر الزائد للمعلوم بالإجمال على الآثر المشترك بينه وبين المعلوم بالتفصيل، حيث ذكر أن العلم على الثاني منجز لهذا الآثر، كما لو علم إجمالاً بوقوع قطرة بول على أحد ثوبين، ثم علم تفصيلاً بملاقاة أحدهما للدم مثلاً، ففي هذه الحالة إذا غسل الثوب المعلوم تفصيلاً ملاقاته للدم مرة واحدة كفى في الحكم بطهارته من هذه الناحية، وأما غسل المعلوم بالإجمال مرة واحدة فهو لا يكفي في الحكم بطهارته، ولهذا يكون العلم الإجمالي مؤثراً بالنسبة إلى الآثر الزائد، ومقتضى تنجيذه هو وجوب الغسل مرتين لكل ثوب بالماء القليل<sup>١</sup>.

وقد عرفت أن العلم الإجمالي يبقى مؤثراً بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال (النجاسة البولية) لكلا طرفيه، غاية ما هناك أن طرف المعلوم بالتفصيل يطهر من النجاسة الدمية والبولية بالغسلتين والطرف الآخر من النجاسة البولية، فلا تظهر الثمرة بين القولين.

هذا كله على الحالة الأولى وهي اختصاص طرف واقعاً بسبب العلم الإجمالي، وأما مع عدم الاختصاص فإن الانحلال لا يختص بشق دون شق آخر، ففي جميع الصور هو منحل لأن المعلوم التفصيلي في جميعها مصداق جزماً للمعلوم بالإجمال، لأن الأخير لم يُعلم بعلامة مميزة تلغي انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل.

**هذا وقد ذكرنا عدة براهين لانهلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي.**

منها: ما ذكره العراقي (قده) في نهاية الأفكار، من أن حال العلم الإجمالي حال دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، حيث يعلم بوجود الأقل

<sup>١</sup> (المصدر السابق ص ٥٩).



تفصيلاً ويشك في وجوب الأكثر وهو من الشك البدوي فتجري البراءة عن وجوبه وهذا هو معنى انحلال العلم الإجمالي وانقلابه إلى العلم التفصيلي<sup>١</sup>.

وقد اعترض عليه باعتراضات تبين الفرق بين المسألتين:

أولاً: ان في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين علماً واحداً وفي هذه المسألة علماً، تفصيلي وإجمالي تام الأركان من أول الأمر. ثانياً: وهو مترتب على أولاً، انه لا موضوع للانحلال في مسألة الأقل حيث لا علم إجمالي فيها حقيقة حتى يقال بانحلاله بينما في مسألتنا يكون العلم الإجمالي موجوداً.

وثالثاً: انه مع الشك في وجوب الأقل زال العلم نهائياً بينما في المقام لو شك في وجوب الأقل لم يزل العلم الإجمالي ثابتاً ولم ينحل.

**ورد الشيخ الفياض** (حفظه الله) هذه المناقشات جميعاً وانها متجه لبيان الفرق بين المقام والمسألة المذكورة في الدوران، ولا دلالة لها على عدم انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، بل الظاهر من هذا الوجه هو الانحلال والغرض من تشبيه المقام بالمسألة المذكورة إنما هو من بعض الجهات لا من تمامها بمعنى ان في تلك المسألة ليس علم إجمالي بل علم تفصيلي بالأقل وشك بدوي بالأكثر، كذلك في المقام فإنه بعد العلم التفصيلي باحد طرفيه، فلا يبقى علم إجمالي فيه لأنه انحل الى علم تفصيلي وشك بدوي في الطرف الآخر، فالتشبيه من هذه الجهة لا من كل الجهات<sup>٢</sup>.

**وفيه:** ان التشبيه ولو من بعض الجهات إنما يصح لو تساوت الجهتان في الشبه واما لو اختلفت وإن كانت النتيجة واحدة فلا يصح، فإن الانحلال في مسألة الأقل والأكثر حيث لا علم إجمالي أصلاً فهو من السالبة بانتفاء الموضوع،

(١) نهاية الأفكار ج ٢ ص ٢٤٩.

(٢) المباحث ج ١٠ ص ٦٢.



واما في مسألتنا فالعلم الإجمالي موجود في المسألة، وإن ادعي انحلاله بعد العلم التفصيلي بنجاسة احد الإناءين.

وإن شئت القول بأن في مسألة الاقل يوجد علم تفصيلي بوجوب الطرفين، وفي الإجمالي يوجد علم إجمالي بوجوبها، فاین هذا من ذاك.  
فهذا الوجه غير تام.

ومنها: ما ذكره المحقق النائيني (قده) والسيد الخوئي (قده)، من ان العلم الإجمالي متقوم بركنين، الأول هو تعلق العلم بالجامع، والثاني كون احتمال الانطباق بعدد اطرافه، وعلى هذا فإذا تعلق العلم التفصيلي باحد طرفيه، انهدم الركن الثاني وانقلب احتمال الانطباق الى العلم به، ومع انهزام الركن الثاني ينهدم العلم الإجمالي، وهذا معناه انحلاله بالعلم التفصيلي.

ونوقش، بأن الركنين المقومين للعلم الإجمالي لا يخلوان من ان يكونا متلازمين أو مستقلين، فعلى الأول وإن كان انهزام الركن الثاني يستلزم انهزام العلم الإجمالي، باعتبار ان انهزامه انهزام للاخر أيضا الا ان مرجعها الى ركن واحد حقيقة وهو تعلقه بالجامع العرضي على اساس ان احتمال الانطباق بعدد افراد المعلوم بالإجمال إنما هو من اثر تعلقه بالجامع، فلا وجه لجعل احتمال الانطباق بعدد الافراد من اركانه، لأنه من لوازم الركن الأول وهو تعلقه بالجامع.

وعلى الثاني: فمعناه استقلال كل من الركنين فانهزام احدهما لا يستلزم انهزام الآخر، وعلى هذا فزوال الركن الثاني لا يستلزم زوال الركن الأول فإذا لم يزل الركن الأول بزوال الثاني فمعناه بقاء العلم الإجمالي غير منحل، ومن هنا يظهر ان الركن الثاني للعلم الاجمالي ليس بركن بل هو لازم الركن الأول، فليس للعلم



الإجمالي الـ ركن واحد وهو تعلقه بالجامع، وأما انطباقه بعدد افراده في الخارج فهو ليس بركن بل هو من لوازم تعلقه بالجامع<sup>١</sup>.

ويمكن اختيار الشق الأول ولا يرد عليه ما ذكره من ان العلم الإجمالي ليس له الـ ركن واحد وهو تعلقه بالجامع.

وذلك لأن اللازم المذكور من اللوازم البينة ملزومه وهو تعلقه بالجامع فإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم، وهو تعلق العلم بالجامع إذ لا يعقل بعد انتفاء الركن الثاني بقاء العلم متعلقاً بالجامع، بل هو متعلق بالفرد أو قل بمقدار المعلوم بالإجمال، وفي المثال هو واحد من اثنين.

ثم حاول (حفظه الله) تصحيح الوجه المذكور ان العلم الإجمالي متقوم بركن واحد وهو تعلقه بالجامع العرضي، وإن احتمال الانطباق هو من لوازم تعلقه به لا انه ركن مستقل للعلم الإجمالي، فإذا علم إجمالاً بنجاسة احد انايين الشرقي أو الغربي كان المعلوم بالإجمال قابلاً للانطباق على كل واحداً منهما، فإذا علم تفصيلاً بنجاسة الإناء الشرقي منهما، تبدل احتمال الانطباق الى العلم به فينحل العلم الإجمالي ويزول تعلقه بالجامع ويتبدل إلى تعلقه بالفرد بحده الفردي، وهذا هو معنى الانحلال، فإذا علم بالاجمع وجداناً وإنما هو احتمال نجاسة الإناء الغربي أيضاً، وعلى هذا فالموجود في افق الذهن هو العلم التفصيلي بنجاسة الإناء الشرقي، واحتمال نجاسة الإناء الغربي، ولعل هذا هو مراد المحقق النائيني والسيد الاستاذ (قدهما) وهو الصحيح.

وفيه: انه مع احتمال نجاسة الإناء الغربي فلا انحلال للعلم الإجمالي، بل انحلاله في صورة عدم احتمال نجاسة الإناء الغربي.

<sup>١</sup> (المباحث ج ١٠ ص ٦١).





## ((بيان ذلك))

ان العلم بنجاسة الإناء الشرقي تارة يتعلق بعين ما تعلق به العلم الإجمالي، حيث ينقلب المعلوم من كونه اجمالياً إلى كونه تفصيلياً، وهذه هي الصورة الأولى المتقدمة في بداية البحث وهنا لا احتمال لنجاسة الإناء الغربي.

واخرى يتعلق بنجاسة الإناء الشرقي، لا انه يتعلق بعين ما تعلق به العلم أولاً، وإنما علم تفصيلاً بنجاسة الإناء الشرقي، فهنا يبقى احتمال نجاسة الإناء الغربي إذ لا موجب لرفع اليد عنها، ومع وجود الاحتمال يبقى العلم الإجمالي على ما هو عليه، فلا ينحل، وهذا الثاني ليس هو مقصود المحققين جزماً بل مقصودهما هو الأول.

وما قيل من ان العلم الإجمالي نسبته إلى جميع الأطراف على حد سواء ينطبق لا محالة المعلوم بالإجمال (الجامع) على المعلوم بالتفصيل (الجامع مع الخصوصية) لاستحالة بقاء العلم الإجمالي متعلقاً بالجامع بعد حصول العلم التفصيلي، فإنه يلزم اجتماع العلمين على معلوم واحد وهو الجامع، إذ متعلق العلم الاجمالي - حسب الفرض - هو الجامع ومتعلق العلم التفصيلي هو الجامع مع الخصوصية، واجتماع المثلين محال فإنه يصح على الصورة الأولى المتقدمة، وأما على الصورة الثانية فلا اجتماع للمثلين لأن متعلق العلم الإجمالي هو الجامع بشرط لا، ومتعلق العلم التفصيلي هو الجامع بشرط شيء (الخصوصية) فلا يجتمع العلمان.

ومنها: ما ذكره السيد الشهيد (قده): وهو ان انحلال العلم الإجمالي في موارد تكون نسبة سبب حصوله إلى جميع اطرافه على حد سواء، هذا الانحلال إنما يكون بزوال سبب العلم الإجمالي إذ سبب حصول العلم الإجمالي هو عدم امكان الترجيح بلا مرجح، ومع حصول العلم التفصيلي لا محالة يكون الترجيح بمرجح وهو العلم التفصيلي المذكور فينحل العلم الإجمالي، لأن العلم الإجمالي الذي



يكون سبب وجوده على حد سواء بالنسبة للاطراف حيث لا خصوصية للمعلوم بالإجمال ومتعلقه هو الجامع فلا محالة ينطبق المعلوم بالتفصيل، واما العلم الإجمالي الذي يكون سبب حصوله ليس على حد سواء بالنسبة لاطرافه، حيث اخذ في الجامع المعلوم خصوصية، هذه الخصوصية تجعله محتمل الالباء في انطباقه على الطرف المعلوم بالتفصيل، وحينئذ لا ينحل العلم الإجمالي.

وقد اورد (قده) على الانحلال في الحالة الأولى إشكالا (حاصله):

ان المعلوم بالإجمال في الحالة الأولى وإن كان ليس فيه خصوصية خارجية محتملة الالباء عن الانطباق على المعلوم بالتفصيل، الا انه يوجد في المعلوم الإجمالي حد ذهني، وهو حد اطلاق أي انا نعلم صدق القضية الشرطية القائلة إما ان الإناء الاحمر نجس، وإما الإناء الاصفر نجس، ولا يتوقف صدقنا بهذه القضية على كذب القضية المعلومة تفصيلاً، بخلاف المعلوم تفصيلاً فإن صدقه يتوقف على صحة احساسي ورؤيتي الكافر مثلاً وهو يساور ذلك الإناء، فلو كانت احساساتي غير سلمية فلا محالة تكون تلك القضية كاذبة، فإذا المعلوم تفصيلاً ليس علماً بنجاسة على كل تقدير، إنما هو علم بها على تقدير سلامة الحواس، بخلاف المعلوم بالإجمال فانه مطلق من ناحية صدق المعلوم التفصيلي وكذبه.<sup>١</sup>

فلا ينطبق المعلوم الإجمالي على المعلوم التفصيلي ليقال بالانحلال.

<sup>١</sup> ( المحصول ج ٤ ص ٢٧٨ - نوري حاتم.



### ادلة القائلين بعدم الانحلال

الأول: ان احتمال الانطباق للمعلوم بالإجمال على الطرف الآخر - غير المعلوم بالتفصيل - قائم حتى مع حصول العلم التفصيلي، وهذا دليل على عدم الانحلال، إذ لو كان العلم الإجمالي قد انحل بالعلم التفصيلي لما تحقق هذا الاحتمال.

وفيه: ان احتمال الانطباق للمعلوم بالإجمال على الطرف الآخر ليس لازماً لعدم الانحلال، فإنه في موارد العلم التفصيلي يحتمل انطباق الجامع على فرد آخر، ومع ذلك لا يحصل علم إجمالي، فمثلاً لو علم بوجود زيد في الجامع وشك في وجود بكر فيه، كان العلم التفصيلي بوجود زيد هو علم بالجامع مع الخصوصية، وهذا الجامع يحتمل الانطباق على بكر المشكوك وجوده، ومع ذلك لا يقال في هذه الموارد بوجود علم إجمالي.

والنكتة في ذلك: هو اختلاف الحدود - إذ مجرد احتمال الانطباق لا يكفي بل لابد من اثبات اتحاد حده بما هو معلوم وحده بما هو محتمل - فإن مما يحتمل الانطباق على بكر الجامع بحده الجامعي، وبهذا الحد الجامعي فهو ليس معروضاً للعلم، وما هو معروض للعلم الجامع ضمن الخصوصية وبهذا الحد ليس محتمل الانطباق على بكر.

الا ان هذا مبني على كون جامع العلم الإجمالي ومتعلقه هو مجرد الجامع، لأن المعلوم تفصيلاً صالح لانطباق الجامع عليه، فلا علم بالجامع في الطرف غير المعلوم تفصيلاً، وإن بقي احتمال انطباق الجامع على الطرف الآخر.

ولا يأتي على كون متعلق العلم الإجمالي هو الجامع مع الخصوصية هذه الخصوصية تحتمل انطباق الجامع على الطرف الآخر، فلا ينحل العلم الإجمالي.



الثاني: انه إذا كان العلم التفصيلي ناظراً إلى المعلوم بالإجمال فلا محالة ينحل العلم الإجمالي كما لو علم بنجاسة احد انايين بقطرة بول، ثم علم بنجاسة الإناء الاحمر تفصيلاً وأنه الذي سقطت فيه قطرة البول التي علم سقوطها في احد الإناءين، فلا إشكال عند الجميع في انحلال العلم الإجمالي.

اما في موارد حصول علم تفصيلي غير ناظر إلى المعلوم بالإجمال، كما لو علم بسقوط قطرة بول في الإناء الاحمر، ولا يعلم بأن هذه القطرة هي نفس القطرة المعلوم سقوطها بالعلم الإجمالي، فقد تكون قطرة أخرى غير تلك القطرة الأولى المعلومه بالإجمال، وهنا إذا قلنا بالانحلال، لزم عدم الفرق بين الموردين مع قضاء الوجدان بالفرق بينهما، حيث يحكم بالانحلال في الصورة الأولى ولا يحكم به في الصورة الثانية، إذ لعل المعلوم بالإجمال في الطرف الآخر ما دام العلم التفصيلي غير ناظر إلى تعيين المعلوم بالإجمال، وأنه في هذا الطرف أو ليس فيه بل في الطرف الآخر. وشهادة الوجدان هذه دليل على عدم الانحلال في الصورة الثانية.

وفيه: نعم يوجد فرق وجداني بين الصورتين الا ان هذا الفرق ليس منشأه الانحلال في الصورة الأولى وعدمه في الصورة الثانية إنما مرجعية إلى ان العلم التفصيلي حيث انه ناظر إلى المعلوم بالإجمال في الصورة الأولى، فلا محالة يدل بالمطابقة على انحلال العلم الإجمالي لمطابقته المعلوم بالإجمال للمعلوم بالتفصيل وانطباقه عليه، ويدل بالالتزام على ان الطرف الآخر خارج عن طرفية العلم الإجمالي.

اما في الصورة الثانية فإن العلم التفصيلي غير ناظر إلى تعيين المعلوم بالإجمال فلا دلالة له على خروج الطرف الآخر عن طرفية العلم الإجمالي فاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليه موجود فلا ينحل العلم الإجمالي حينئذٍ.



إذن يكفي في الفرق المذكور إبراز وجود دلالة التزامية للعلم التفصيلي في الصورة الأولى على نفي طرفية الطرف الآخر للعلم الإجمالي باعتباره ناظراً إلى تعيين المعلوم بالإجمال، ولا وجود لمثل هذه الدلالة في الصورة الثانية باعتبار عدم نظر العلم التفصيلي إلى العلم الإجمالي في تعيين ما هو معلوم بالإجمال ان هذا الوجه بالفرق مبني على تخيل ان الانحلال الحقيقي إنما هو فيما إذا كان للعلم التفصيلي مدلول التزامي واخر مطابق، وبالتالي ينفي النجاسة عن الطرف الآخر، فاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على الطرف الآخر منتفي وينحصر انطباقه على المعلوم بالتفصيل.

واما إذا لم يكن له مدلول التزامي فيكون احتمال انطباقه على الطرف الآخر موجود، ومع هذا الاحتمال لا انحلال.

ولكنه مجرد تخيل لا واقع موضوعي له، لأن ميزان الانحلال إنما هو بزوال العلم الإجمالي عن الجامع وهو عنوان احدهما وهو لا يتوقف على ان يكون للعلم التفصيلي مدلول التزامي فإذا لم يكن المعلوم متخصصاً بخصوصية زائدة، انحل العلم الإجمالي وجداناً ولا يبقى علم بالجامع لأن الموجود حينئذ علم تفصيلي بنجاسة هذا الطرف وشك بدوي في نجاسة الطرف الآخر، وليس هنا علم بالجامع والشك في الانطباق بالوجدان.

وفيه: انه لا انطباق للمعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل على نحو الاتحاد معه لوضوح ان العلم التفصيلي بالنجاسة الثانية غير ناظر إلى المعلوم بالإجمال، وبالتالي فاحتمال انطباقه على الطرف الآخر غير المعلوم بالتفصيل يظل قائماً وهو يضر بالانحلال.

أجاب عنه الشيخ الفياض (حفظه الله) على ما في المباحث.<sup>١</sup>  
المقام الثاني: في انحلال العلم الإجمالي بقيام الامارات المعتبرة شرعاً.  
ويعبر عن انحلال العلم الإجمالي بقيام الامارة أو الأصل على احد اطرافه  
بالانحلال الحكمي، ويقصد به بقاء العلم الإجمالي في افق النفس حقيقة، ولكنه من  
حيث الحكم بالتنجيز لا يكون باقياً، فمثلاً لو علمنا بوقوع قطرة دم في احد انايين،  
وفرض قيام الامارة على نجاسة الإناء الأول، فهنا يوجد علم إجمالي ثابت حقيقة  
ولكنه من حيث التنجيز غير منجز، لأن قيام الامارة على نجاسة احد طرفيه، فلا  
يجري اصل الطهارة في هذا الطرف، لحكومة الامارة على الأصل، فيجري الأصل  
في الطرف الآخر بلا معارض، وإذا لم تتعارض الأصول في أطراف العلم الإجمالي  
لم يكن العلم منجزاً لتوقفها على تعارض الأصول في اطرافه. هذا على مسلك  
الاقتضاء، واما على مسلك العلية، حيث يشترط في تنجيز العلم الإجمالي ان لا  
يكون بعض اطرافه قد تنجز بمنجز آخر غير العلم الإجمالي فلو قامت الامارة على  
طرف أو جرى اصل إلزامي فقد تنجز هذا الطرف ولم يكن منجزاً بالعلم الإجمالي.  
وفرقة عن الانحلال الحقيقي الذي تقدم البحث فيه، ان الأخير لا يتحقق  
الا مع حصول العلم التفصيلي بعد الإجمالي ولا يكفي حصول الامارة أو الأصل  
لتحققه بينما الانحلال الحكمي يتحقق في مورديهما، حيث يزول التنجز دون نفس  
العلم بخلافه في الانحلال الحقيقي حيث يزول نفس العلم الإجمالي ويتبعه يزول  
التنجيز.

ومن البيانات التي ذكرت لإثبات الانحلال الحكمي بيانان: احدهما مختص  
بقيام الامارة على نجاسة احد الأطراف، وثانيهما: يشمل الامارات والاصول.

<sup>١</sup> (المباحث ج ١٠ ص ٧٢).



البيان الأول: ان المستفاد من دليل الحجية الامارة علميتها وأن المكلف يصبح بسببها عالماً تعبدًا، وبهذا العلم التعبدى ينحل العلم الإجمالي نظير قيام العلم التفصيلي في طرف، حيث لا فرق فيما من ناحية انحلال العلم الإجمالي.

ويرد عليه: ان قلنا بأن المجمعول في باب الامارات هو جعل الطريقة والعلمية ادعاء أي ان الامارة علم عند الشارع وإن كانت واقعاً ليست عالماً أو قلنا بأن المجمعول فيها بنحو التنزيل، على ما فرع عليه الميرزا النائيني (قده) في مبحث امكان قيام الامارة مقام القطع الموضوعي. وعدم تمامية هذا البيان لامرين:

الأول: لو سلم قيام الامارة مقام القطع الموضوعي، فإن قيامها لا يؤدي إلى انحلال العلم الإجمالي للفرق بين المقامين، إذ هناك في مبحث القيام يترتب على القطع الموضوعي اثر شرعي، وبه يمكن قيام الامارة مقام القطع الموضوعي، واما هنا فالذي يراد ترتبه هو الانحلال، والانحلال ليس اثراً شرعياً وإنما هو اثر تكويني لحصول العلم التفصيلي.

ولك ان تقول: ان الانحلال من اللوازم التكوينية للعلم التفصيلي، ومن الواضح ان التعبد باللازم لا يساوي التعبد بالملزوم.

الثاني: ان التعبد بالانحلال لا فائدة فيه فهو لغو. لأنه ان اريد بالتعبد بالانحلال التامين عن الطرف الآخر بنفس الانحلال، لا بالأصل الترخيصي، ففيه:

ان الانحلال بنفسه لا يؤدي إلى جواز الاقدام في الطرف الآخر غير المعلوم تفصيلاً، وإن قيل بأن التعبد بالانحلال يؤدي إلى جريان الأصل الترخيصي في الطرف الآخر لارتفاع المانع وهو العلم الإجمالي الذي ارتفع بانحلاله، ففيه ان الأصل الترخيصي جارٍ بلا حاجة بالتعبد بالانحلال إذ المفروض انه لا

معارض له في الطرف الآخر بعد قيام الامارة يرتفع موضوع الأصل في موردها فيجري الأصل في الطرف الآخر بلا معارض.

البيان الثاني: ان يقال: بأن الامارة تارة تكون ناظرة إلى المعلوم بالإجمال فهي كما تثبت التكليف في مورد قيامها مطابقة، فإنها تنفي وجود التكليف في الطرف الآخر التزاماً، والمدلول الالتزامي للامارة حجة.

واخرى تكون غير ناظرة إلى المعلوم الإجمالي، فمع قيام الامارة على احد طرفي العلم الإجمالي ينحل العلم الإجمالي بشروط سنأتي على ذكرها.

إذ على مسلك الاقتضاء فإن قيام الامارة على طرف يرفع موضوع الأصل الترخيصي، وفقاً لمسلك الطريقة التي يلتزم بها النائي (قده). لأن الامارة التي قامت على نجاسة طرف معين فهي علم تعبداً.

واما على مسلك العلية فلأن الامارة تنجز موردها، فلا يبقى للعلم الإجمالي صلاحية للتنجيز على كل تقدير، فإذا سقط العلم عن المنجزية جرى الأصل الترخيصي في الطرف الآخر بلا معارض.

### والشروط التي بها يجري الأصل هي:

الشرط الأول: ان لا يكون المعلوم بالإجمال أكثر من المعلوم بالتفصيل كما لو علم بنجاسة انايين من خمسة، وعلم تفصيلاً بنجاسة اناء واحد من الخمسة، فالعلم الإجمالي لا ينحل لبقاء العلم الإجمالي بنجاسة الاواني.

الشرط الثاني: ان لا يكون الطرف الآخر منجزاً بلحاظ تكليف آخر كما لو علم بغصبية احد انايين ثم علم تفصيلاً بنجاسة احدهما، فإن العلم الإجمالي بجرمة احد الإنايين ينجز الطرفين ولا يرفع بقيام العلم التفصيلي بنجاسة احدهما، لأن كل طرف لا يزال مشكوكاً في غصبية رغم العلم بنجاسة احدهما تفصيلاً، لأن العلم





الإجمالي ينجز الحرمة، وجوب الاجتناب عن المغصوب، والامارة تنجز وجوب الاجتناب عن النجس، ولا ربط لأحدهما بالآخر حتى يحصل الانحلال، حيث تتعارض الأصول في الطرفين وتتساقط، والتأمين عن حرمة النجاسة في الطرف لقيام العلم التفصيلي بنجاسته لا يوجب انحلال العلم الإجمالي بلحاظ غصبية أحدهما.

الشرط الثالث: ان لا تكون الامارة قائمة بعد حصول العلم الإجمالي وأن تكون ثابتة في الواقع مقترنة مع حصول العلم الإجمالي، فلو كان ثبوتها متأخراً عن حصول العلم الإجمالي فإن الأصول العملية تتساقط في الطرفين، لأن الأصل الجاري في الطرف الطويل يبقى معارضاً مع الأصل الجاري في الطرف الآخر في إطلاقه الاحوال.

وعلى هذا الاساس يكون شرط الانحلال الحكمي بالامارة أو الأصل هو ثبوتها الواقعي معاصراً مع العلم الإجمالي، فلو تأخر العلم بها عن زمان حصول العلم، فإن ذلك لا يضر في حصول الانحلال الحكمي لأن الامارة لها وجود واقعي ولو لم تصل إلى المكلف، وبعد العلم بها يعلم ان الأصول الترخيفية كانت معارضة منذ حصول العلم الإجمالي فيحصل الانحلال الحكمي.

فلو علم إجمالاً في الساعة الأولى بنجاسة احد انائين ثم قامت امارة في الساعة الثانية على نجاسة الإناء الأول، بقي العلم الإجمالي على المنجزية، لأنه بعد قيام الامارة وإن كان اصل الطهارة في الإناء الأول غير جار، ولكن المعارضة تبقى على حالها، فإن اصل الطهارة في الإناء كان جارياً قبل الساعة الأولى، وما دام جارياً فهو يعارض اصل الطهارة في الإناء الثاني في تمام الوقت، فيجب الاجتناب عن الإناء الأول إلى الساعة الثانية، كما يجب الاجتناب عن الإناء الثاني في تمام الساعات.



هذا على مسلك الاقتضاء والحال نفسه على مسلك العلية، لأن الإناء الأول في الساعة الأولى كان منجزاً بالعلم الإجمالي، وأصبح له منجز آخر في الساعة الثانية، والإناء الثاني لا منجز له سوى العلم الإجمالي ومعه فيجب الاجتناب عن كليهما، حيث يجب الاجتناب عن الإناء الأول إلى ما قبل الساعة الثانية، ويجب اجتناب الثاني في تمام الساعات، وأما الاجتناب عن الإناء الأول بعد الساعة الثانية فهو واجب ولكن من جهة الامارة لا من جهة العلم الإجمالي.

ولا يضر تقدم مؤدى الامارة مع تاخرها في عدم انحلال العلم الإجمالي، كما لو شهدت الامارة بحدوث نجاسة الإناء الأول قبل زمان حصول العلم الإجمالي، وقد وقعت شهادته بعد حصول العلم، فإن تقدم مؤداها لا يكون سبباً في ارتفاع منجزية العلم، بل المهم هو تقدم نفس الامارة.

والسبب في اعتبار تقدم نفس الخبر لا مؤداه هو: ان ارتفاع منجزية العلم الإجمالي، وبالتالي جريان الأصل في الإناء الثاني بلا معارض موقوف على ثبوت المنجز في الإناء الأول، ومن الواضح ان المنجز لا يكون ثانياً الا عند قيام الخبر، فمعنى ما قام الخبر واثبت نجاسة الإناء الأول حدث المنجز وسقط اصل الطهارة من ذلك الحين، فلو شهد بنجاسة الإناء الأول بعد مضي ساعة من العلم الإجمالي سقط اصل الطهارة من حين شهادته وأما قبلها فلا يسقط وإن كانت النجاسة المشهود بها متقدمة، ومع عدم سقوط الأصل فهو يجري في تلك الساعة المتقدمة ويعارض الأصل في الإناء الثاني في تمام الساعات، ومع المعارضة للأصول كان العلم الإجمالي منجزاً.

**وهل يشترط تقدم العلم التفصيلي على العلم الإجمالي في الانحلال الحقيقي**

أو لا يشترط؟

وبعبارة أخرى هل يشترط تعاصر العلمين أو تعاصر المعلومين؟



بيان ذلك، لو علم إجمالاً في الساعة الثانية بنجاسة احد الإناءين في الساعة الأولى، ثم حصل علم تفصيلي في الساعة الثالثة بأن الإناء الأول هو ما تنجس في الساعة الأولى، وهنا سنجد ان زمان حصول العلم التفصيلي غير معاصر لزمان حصول العلم الإجمالي، بل هو متأخر عنه إذ زمان حصول العلم الإجمالي هو الساعة الثانية، و زمان حصول العلم التفصيلي هو الساعة الثالثة، وإذا نظرنا إلى المعلوم بالإجمال والمعلوم بالتفصيل وجدنا ان زمانها واحد وهو الساعة الأولى، فالنجاسة المعلومّة بالإجمال ثابتة في الساعة الأولى، والنجاسة المعلومّة بالتفصيل ثابتة أيضاً في الساعة الأولى، والمطلب في تحقق الانحلال الحقيقي هو التعاصر بين زمان المعلوم بالإجمال و زمان المعلوم بالتفصيل، فإذا كان زمانها واحد حصل الانحلال وإن كان زمان حصول العلمين مختلفاً.

وأما مع اختلاف زمان المعلومين، كما لو علمنا إجمالاً بنجاسة احد الإناءين في الساعة الأولى ثم علمنا تفصيلاً بأن الإناء الأول تنجس في ساعة أخرى بنجاسة جديدة، فلا انحلال لتغاير المعلوم بالإجمال عن المعلوم بالتفصيل، فالاول هو تنجيس احد الإناءين حصل في الساعة الأولى والثاني هو تنجيس الإناء الأول حصل بالساعة الثانية، ومن هنا يتضح ان تقدم المنجز في الانحلال الحكمي على العلم الإجمالي أو مقارنته معه يكون لازماً، وأما في الانحلال الحقيقي فالتقارن المطلوب هو ما بين المعلومين بالإجمال والتفصيل ولا يلزم تقدم زمان العلم التفصيلي على زمان العلم الإجمالي.

**والسر في ذلك:** هو ان معنى الانحلال الحقيقي هو عبارة عن انحصار المعلوم في طرف بعد انتشاره على مجموع الأطراف والانحصار يحتاج إلى اتحاد المعلومين ليصبح المعلوم الإجمالي مصداقاً للمعلوم التفصيلي ولولا الاتحاد من حيث الزمان لم يحصل الانطباق للمعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل ليكون

## الوسيط في علم الأصول.....(٣٠٨)

المعلوم التفصيلي مصداقاً للمعلوم الإجمالي، أي لم ينحصر العلم بالفرد بعد انتشاره في تمام الأطراف كي يتحقق الانحلال الحقيقي.

وأما تقدم زمان العلم التفصيلي على زمان العلم الإجمالي فغير مهم إذ لا يؤثر على قضية الانحصار في تحقق الانحلال الحقيقي.



## التنبية الخامس اشتراك علمين اجماليين في طرف

لو تعاصر علمان اجماليان، وكان بينهما طرف مشترك، كما لو تعلق العلم الإجمالي الأول بنجاسة إما الإناء الشرقي أو الإناء الغربي، وتعلق علم إجمالي آخر إما بنجاسة الإناء الغربي أو الإناء الشمالي، فإن الطرف المشترك الذي ينجزه كلا العلمين هو الطرف الغربي، مع تنجيز الأول للطرف الشرقي وتنجيز الثاني الطرف الشمالي.

ولا إشكال في ذلك لرجوع ذلك بالحقيقة إلى علم الإجمالي واحد، إما بنجاسة الإناء الغربي المشترك، أو بنجاسة الإناءين الآخرين وهما الشرقي والشمالي، وهذا العلم منجز للجامع بينهما، فيما لو حصل العلمان دفعة واحدة وفي وقت واحد.

والبحث وقع فيما لو حصل العلم الإجمالي متأخرا عن العلم الأول، فقد ذهب بعض الاصوليين كالمحقق النائيني (قده) وتلميذه السيد الخوئي (قده) إلى تنجز خصوص العلم الإجمالي الأول دون الثاني، وهو العلم إما بنجاسة الإناء الشرقي، أو نجاسة الإناء الغربي فيجب تركهما دون الإناء الشمالي.

ما ذهب اليه المحقق النائيني (قده) من عدم منجزية العلم الإجمالي الثاني لأنه لا يعلم بوجود تكليف جديد غير التكليف المعلوم بالإجمال الأول إذ لعل قطرة النجاسة التي هي سبب العلم الإجمالي الثاني قد سقطت في نفس الإناء الذي علم بنجاسته في العلم الإجمالي الأول، فلم يكن العلم الإجمالي الثاني سبب للعلم بتكليف جديد، وإذا لم يكن كذلك فلا يكون منجزاً.



وبعبارة: انه في العلم الإجمالي الثاني لا يتعارض اصلاً الطهارة في الطرفين بل يجري أصل الطهارة في الإناء الشمالي دون معارضة، بجريان الأصل في الطرف الغربي لأن أصل الطهارة فيه قد سقط في زمان حصول العلم الإجمالي الأول بسبب معارضته مع أصل الطهارة في الإناء الشرقي، وما دام قد سقط، فلا يعود لأن الساقط لا يعود فلا يقع من جديد طرفاً للمعارضة مع أصل الطهارة في الإناء الشمالي، هذا بناءً على مسلك الاقتضاء.

والحال نفسه من عدم المنجزية للعلم الإجمالي الثاني بناءً على مسلك العلية لأن العلم الإجمالي حينما يحصل فإن أحد طرفيه كان قد تنجز بمنجز سابق وهو العلم الإجمالي الأول.  
وأورد عليه:

أولاً: بأن المقصود من كون العلم الإجمالي ليس سبباً للعلم بتكليف جديد غير التكليف المعلوم بالعلم الإجمالي الأول هو عدم العلم بأن العلم الإجمالي الثاني سبب للتكليف، فهذا صحيح، ولكنه لا يشترط في منجزية العلم الإجمالي ان يكون متعلق العلم سبب للعلم بتكليف جديد لكفاية العلم بوجود تكليف منجز عليه في أحد الطرفين، اعم من كونه الحصة البقائية لو كان المتنجز بالعلم الإجمالي الثاني هو نفس المتنجز بالطرف المختص بالعلم الإجمالي الثاني، وهذا المقدار كافٍ في تنجيز متعلقه.

وبعبارة أخرى: ان تنجيز أحد طرفي العلم الإجمالي بمنجز سابق لا يمنع من تنجيزه مرة أخرى بالعلم الإجمالي الثاني، إذ لا يشترط في تنجيز العلم ان يكون متعلقه سبب للعلم بتكليف جديد.

وإن كان المقصود بعدم العلم بوجود تكليف جديد بالعلم الإجمالي الثاني، عدم العلم بحدوث تكليف جديد، فيرد عليه ان الداخل في العهدة هو ذات



التكليف وليس حدوثه، فيجب على المكلف الاجتناب عن الطرف المشترك إما حدوثاً وإما بقاءً وهذا المقدار من العلم الإجمالي كافٍ في تنجيز متعلقه.

وثانياً (على الصياغة العراقية): فإن العلم الإجمالي الأول ينجز في آن ذلك الآن ولا ينجز طرفيه إلى الابد، فهو في الدقيقة الأولى ينجز خصوص هذه الدقيقة ولا ينجز الدقيقة التي بعدها، وإذا حلت الدقيقة الثانية وكان العلم موجوداً فهو ينجز طرفيه في هذه الدقيقة لا في الدقيقة الثالثة، وهكذا حتى حصول العلم الإجمالي الثاني ولنفرضه بعد ساعة من حين حصول العلم الإجمالي الأول، ففي الدقيقة الأولى من الساعة الثانية فإن هذه الدقيقة كما ينجزها العلم الإجمالي الأول ينجزها العلم الإجمالي الثاني لمحدور الترجيح بلا مرجح وعليه فالإناء الغربي ينجز من قبل العلمان في اول دقيقة من الساعة الثانية، ولا معنى لنسبة المنجزية إلى العلم الإجمالي الأول دون الثاني لأن العلم الثاني حينما حدث لم يكن احد طرفيه وهو الإناء الغربي منجزاً بالعلم الأول لأن هذا العلم كان منجزاً لآخر دقيقة من الساعة الأولى خاصة وأما الدقيقة الأولى من الساعة الثانية لم يكن بعد قد نجز طرفيه بها.

وعلى الصياغة الميرزائية: فلأن الأصل في كل دقيقة يجري في خصوص تلك الدقيقة، ففي الدقيقة الأولى من الساعة الأولى يجري اصل الطهارة في الإناء الغربي، وحيث ان له معارضاً وهو اصل الطهارة في الإناء الشرقي فلا يترتب على جريانه اثر، وهكذا حتى الوصول إلى الدقيقة الأولى من الساعة الثانية، ففي هذه الدقيقة يجري اصل الطهارة في الإناء الغربي بيد انه يواجه معارضين هما أصالة الطهارة في الإناء الشرقي وأصالة الطهارة في الإناء الشمالي فيسقط الجميع ويجب الاجتناب عنها جميعاً.



وفيه: ان هذا أمر دقي وتخيلي حيث يُقَطَّع الزمان إلى وحدات كالدقيقة، وفيها يُنظر أي العلمين هو منجز دون الآخر أو كلاهما، مع ان الأمر يؤخذ بلحاظ واحد وبفهم عرفي هو وجود علم إجمالي منجز لطرفيه ما دام باقياً فإذا جاء العلم الإجمالي الثاني كان احد طرفيه منجزاً بمنجز سابق، وهنا تأتي كلتا الصياغتين في عدم المنجزية. وهذا البيان يسقط التقدم الزماني في التأثير وهو كما ترى.

نعم إذا قلنا بأن المنجز السابق لا يمنع تنجزه من تنجز جديد وبسبب آخر كعلم آخر، فلا محذور فيه، فلا ينحل العلم الإجمالي الثاني.

وما ذهب اليه المحقق الخوئي (قده): بأن الميزان في الانحلال هو تأخر العلم الإجمالي الثاني، وإن كان معلومه مقارناً أو متقدماً على المعلوم بالعلم الإجمالي الأول. وحاصل بيانه:

ان الأصول الترخيضية تتعارض في طرفي العلم الإجمالي الأول فتتساقط قبل حصول العلم الإجمالي الثاني، وبعد حصوله فإن الأصل الترخيضي في الطرف المختص للعلم الإجمالي الثاني يجري ولا يعارضه الأصل الترخيضي في الطرف المشترك للعلمين الاجماليين، لأن الأصل الترخيضي في هذا الطرف قد سقط بالتعارض مع الأصل الجاري في الطرف المختص للعلم الإجمالي الأول. ومعه فلا يكون معارضاً للأصل الجاري في الطرف الآخر من طرفي العلم الإجمالي الثاني، فيجري الأصل الترخيضي فيه بلا معارض.

وقد يقال كما قيل: ان التامين من التكليف في الطرف المشترك كان بلحاظ العلم الإجمالي الأول، وهو غير التامين عن الطرف المشترك بلحاظ العلم الإجمالي الثاني، فما مات من الأصل إنما هو بلحاظ العلم الإجمالي الأول، وما جرى فيه الأصل بعد العلم الإجمالي الثاني هو التامين باصل جديد بلحاظ هذا العلم، وليس هو نفس الأصل الذي مات.



## الجزء العاشر.....(٣١٣)

فإنه يقال: هذا مبني على كون العلمان حيثيتان تقييديتان والصحيح هما حيثيتان تعليليتان للتنجيز.





## التنبيه السادس في الشبهة غير المحصورة

قد قسموا الشبهة إلى قسمين، المحصورة وغير المحصورة، وجهة القسمة عندهم هي عدد الأطراف، فإن كانت قليلة فهي من قسم المحصورة، وإن كانت كثيرة فهي من قسم غير المحصورة، ولم ترد في لسان الروايات توصيف للشبهة لا بالمحصورة ولا بغير المحصورة، ومن هنا فالبحت عن مفهومها وتحديد سعة ضيقها كما هو الحال في عناوين موضوعات الاحكام الشرعية الواردة في السنة الروايات، حيث يبحث عن سعة دائرتها وضيقها وتحديد حدودها. والشبهة بعنوان المحصورة وإن كانت معروفة ومتفق عليها بين الاصوليين، ولكن عنوان غير المحصورة وإن كانت موضوعة لعدم وجوب الاحتياط وممانعة عن تنجيز العلم الاجمالي، فقد وقعت محل البحث عندهم حول تحديد ضابطها، وما هي سعتها وضيقها، وجرياً مع ديدنهم في البحث، فإننا نبحت عن تحديدها وبيان ضابطها. والبحث ينبغي ان يقع منصّباً على كثرة الاطراف الذي هو منشأ لسقوط العلم الاجمالي عن التنجيز وعدم وجوب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي الكثيرة بدون انضمام عامل آخر كعنوان الاضطراب أو العسر وحرّج أو الضرر لأن سقوط العلم الاجمالي في حال طرو هذه العناوين لا يكون من جهة البحث وهي كثرة الاطراف، بل من جهة طرو هذه العناوين التي تجري حتى في مورد الشبهة المحصورة.

وقد وقع الخلاف في ضابط هذه الشبهة عند الاصوليين، كما وقع البحث بينهم عن وجوب الموافقة القطعية وعدمها، وأنه هل يجب ترك الجميع أو لا؟ فقد



ذهب المشهور الى عدم وجوب ذلك فيمكن للمكلف ارتكاب بعض الاطراف ولا يلزم بهجر جميعها. ومع احراز ارتكاب البعض فهل يجوز ارتكاب الجميع أو لا؟ بمعنى هل تجوز المخالفة القطعية أو لا؟ فقد ذهب بعضهم الى جواز المخالفة القطعية.

هذا وقد اختلفوا على بيان ضابطها على وجوه نذكر اهمها.

الوجل الاول: ما ذكره المحقق النائيني (قده) من ان ضابط الشبهة غير المحصورة هو عدم تمكن المكلف من المخالفة القطعية العملية عادة، بارتكاب جميع الاطراف وإن كان قادراً على ارتكاب كل واحد منها في نفسه، وذلك لأن كثرة الاطراف تجعله غير متمكن من اقتحامها جميعاً ليقع في المخالفة القطعية.

ومن الواضح ان هذا التقريب، يختص بالشبهة التحريمية، واما في الشبهة الوجوبية فإن المكلف متمكن من المخالفة القطعية العملية بتركها جميعاً وإن بلغت من الكثرة ما بلغت، وعلى هذا التقريب يكون العلم الاجمالي منجزاً لحزمة المخالفة القطعية وإن لم يكن متمكناً من الموافقة القطعية العملية.

**وقد ناقش** فيه المحقق الخوئي (قده) حيث اورد عليه بالنقض، إذ لا ملازمة بين عدم قدرة المكلف على المخالفة القطعية العملية وبين كون الشبهة غير محصورة، إذ كثيراً ما يتفق ذلك في الشبهة المحصورة فيما لو عجز المكلف عن ارتكاب احد الطرفين، كما لو علم اجمالاً بنجاسة احد انايين ولم يتمكن من شرب كلا الإنايين لوجود مانع من شرب احدهما، فلو تم التقريب المذكور لكان ينبغي الترخيص في احد الطرفين، لعدم امكان الوقوع في المخالفة القطعية وإن حصلت المخالفة الاحتمالية بارتكاب احدهما، مع انه لا يلتزم احد لجريان الترخيص في احد طرفي العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة.



وبالحل: ان محذور الترخيص في اطراف العلم الاجمالي ليس هو الترخيص في المخالفة القطعية كي يقال انه في مورد الشبهة غير المحصورة لا يمكن المخالفة القطعية لكثرة الاطراف، بل المحذور هو الترخيص القطعي في المخالفة، وهذا حاصل في مورد الشبهة غير المحصورة إذ جريان الترخيص في بعض الاطراف ترجيح بلا مرجح. فلا بد ان يجري في الجميع ومعنى ذلك هو الترخيص القطعي في المخالفة وإن لم تتحقق المخالفة فعلاً، وهذا محال عقلاً للتناقض مع التكاليف المعلوم بالاجمال في اطراف الشبهة غير المحصورة.

وقد ردت المناقشة الحلية بأن الميزان في عدم جريان الترخيص في جميع الاطراف في الشبهة غير المحصورة ما هو؟ هل هو محذور الترخيص في المخالفة القطعية كما هو مسلك المشهور؟ أو هل هو محذور الترخيص القطعي كما يقوله المحقق الخوئي (قده)؟ أو هل هو محذور عقلائي، وهو حصول التناقض في الترخيص في تمام الاطراف، وبين الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال في بعضها؟. والصحيح هو الثالث، فهذا الاشكال الحلي ليس بصحيح، لأن ملاك عدم اطلاق ادلة الاصول الترخيصية لاطراف الشبهة غير المحصورة هو محذور عقلائي وليس محذوراً عقلياً هو قبح الترخيص العقلي في المخالفة كما هو رأي صاحب المناقشة.

(توضيح): ان العقلاء في حياتهم يرجحون الغرض اللزومي على الغرض الترخيصي فمتى ما علموا بتحقيق غرض لزومي كعلمهم بنجاسة احد انايين اجمالاً، وغرض آخر غير لزومي وهو جريان الترخيص في اطراف العلم واشتبه عليهم الامر ولم يمكن تمييز احدهما عن الآخر رجحوا الغرض اللزومي على الغرض الترخيصي دون العكس، كما لو واجه شخص طريقين يعلم بأن احدهما خطير، ولا يعلم بالآخر كونه ضاراً أو ليس بضار فلا يمر من احدهما لترجيحه الغرض اللزومي



على الغرض الترخيصي وهذه سيرة عقلائية جارية عندهم، ونفس هذا البناء والسيرة يصير سبباً لانصراف ادلة الاصول العملية عن الشمول لاطراف العلم الاجمالي واختصاصها بموارد الشبهة البدوية.

لا يقال: ان ما ذكر هو في مورد الشبهة المحصورة واما لو بلغت الاطراف من الكثرة، فإن جريان الأصول الترخيصية فيها جميعاً يلزم ثبوت الترخيص فيها جميعاً تقديم الغرض الترخيصي على الغرض اللزومي.

فإنه يقال: ان تقديم الغرض الترخيصي على اللزومي وإن كان لازماً الا ان كثرة الاطراف تجعل العقلاء لا يمانعون من تقديم الغرض الترخيصي على الغرض اللزومي كما لو كانت الاطراف الفأ مثلاً وكان واحداً منها محرماً وهو ذو غرض لزومي والبقية ذات اغراض ترخيصية تقديم الغرض الترخيصي عقلاً في هذا الغرض لأن ترجيح الغرض اللزومي يستلزم تفويت ٩٩٩ غرضاً غير لزومي، ولأجل الحفاظ على هذه المجموعة من الترخيصات الكثيرة من الاغراض غير اللزومية لا بأس عند العقلاء بتقديمها على الغرض اللزومي.

ويمكن المناقشة في هذا الجواب:

اولاً: بأن بناء العقلاء على تقديم الغرض اللزومي على الغرض الترخيصي لا يمكن رفع اليد عنه حتى مع كثرة الاطراف، إذ لا توجد اغراض ترخيصية متعددة، بل هو غرض ترخيصي واحد قيمته الاحتمالية عالية فاذا ما وزعت على عدد الاطراف كانت ضعيفة ان لم تكن مساوية للقيمة الاحتمالية للغرض اللزومي.

ثانياً: ان الوجدان قاض بأن جريان الترخيص في تمام الاطراف مستلزم للوقوع في المخالفة القطعية العملية على تقدير امكانها، أو مستلزم للتخيص القطعي بالمخالفة على تقدير عدم امكانها أو يراه العقلاء مناقض للمعلوم بالاجمال،



نعم لو بقي من الاطراف بمقدار المعلوم بالاجمال لم يكن من ثمة تناقض في البين،  
واذا شئت ايضاح المزيد.

ان القيمة الاحتمالية للطرف الاول هي اقل قيمة احتمالية حيث تساوي  
١٠٠٠١١ لو فرض عدد الاطراف الفأ، ولكن هذه القيمة لوحظت من جهة كون  
المعلوم بالاجمال واحداً لعدد اطراف الفأ، ولكن القيمة الاحتمالية للطرف الثاني  
ليست هي نفس القيمة لأن المعلوم بالاجمال عدد اطرافه حينها ٩٩٩ وليست الفأ  
وهكذا تزداد القيمة الاحتمالية لكل طرف يراد ارتكابه، الى ان تصل الى قيمة  
احتمالية تساوي ١ وهو مقدار المعلوم بالاجمال.

والجواب المتقدم يفترض بقاء القيمة الاحتمالية لكل طرف على حالها وهي  
ضعيفة الى الغاية لا يعتني بها العقلاء.

وما يتوهم من بقاء القيمة الاحتمالية لكل طرف على حالها، انما هي لكل  
واحد على البدل قبل ارتكاب اي طرف من الاطراف، واما في ارتكاب واحد  
منها أو اثنين أو ثلاثة فلا تبقى، لأن المقام لا يبقى ثابتاً عند ارتكاب البعض.  
واما ما ذكره بعض الشراح للحلقات<sup>١</sup> من ان تصاعد القيمة الاحتمالية  
لارتكاب النجس كلما ارتكب احد الاطراف حتى تصل الى ١٠٠٠١٥٠٠  
ولازمة عدم جواز ارتكاب النصف لأن قيمته الاحتمالية كبيرة، والمشهور القائل  
بعدم منجية العلم في الشبهة غير المحصورة يقولون بجواز ارتكاب النصف بل  
جواز ارتكاب الكل ما عدا مقدار الحرام وهو واحد.

فاجاب عنه، هو بقاء القيمة الاحتمالية لكل اناء ثابت وهو ١٠٠٠١١ ولا  
تاخذ بالارتفاع عند ارتكاب الثاني وهكذا حتى لو وصل الى الالف فإن قيمة كونه  
نجساً تبقى هي ١٠٠٠١١، اجل ترتفع القيمة الاحتمالية لارتكاب المكلف النجس

<sup>١</sup> ( الحلقة الثالثة في اسلوبها الجديد ص ٣٥٣ في الهامش.



خلال الاواني السابقة فبعد ارتكاب الاناء الثاني ترتفع القيمة الاحتمالية لاحتمال ارتكاب النجس فيما سبق الى ١٠٠٠١٢ وبعد ارتكاب الاناء الثالث ترتفع الى ١٠٠٠١٣ حتى يصل الى ١٠٠٠١١٠٠٠، ولكن من الواضح ان تحصيل الظن أو العلم بل القطع بارتكاب الحرام فيما سبق ليس بمحرم، بل المحرم هو ارتكاب الحرام بالفعل لا تحصيل العلم بارتكاب الحرام فيما سبق، ولذا ان الانسان اذا فكر في اعماله السابقة وحصل له العلم بارتكاب الحرام لم يكن تفكيره محرماً.

ومن خلال ما وضحناه يظهر ضعفه، مضافاً الى ان العلم بارتكاب الحرام فيما سبق، يجعل الشبهة فيما يتبقى من الاطراف من الشبهات البدوية للعلم بارتكاب الحرام فيما سبق. وهذه نتيجة لم يقلها احد.

مع ان القيمة الاحتمالية لعدم جواز ارتكاب الحرام ليس هي خصوص ١٠٠٠١٥٠٠ اي النصف، والا لجاز ارتكاب احد اواني ثلاثة أو اربعة أو حتى عشر يعلم بأن احدها نجس، وهو كما ترى.

ثم ان جريان الأصل يرفع عدم العلم بالحرام، ويبقى العلم بارتكاب الحرام في الباقي، وليس العلم بارتكابه في الماضي.

وثالثاً: انه مع اهمية المحتمل لا يمكن ارتكاب الاطراف جميعها أو بعضها، باعتبار ان اهمية هذا المحتمل اللزومي مقدم عقلاً على الاغراض الترخيصية وإن بلغت ما بلغت كما لو علم اجمالاً بسمية احد اواني عددها ألفاً.

ورابعاً: انه كيف تزداد القيمة الاحتمالية لارتكاب النجس خلال الاواني السابقة، والمفروض انه حين ارتكاب اي طرف فإنه مطمئن بعدم كونه نجساً، والثاني والثالث.. الى الاخير، هو مطمئن من عدم كونها نجسة. فالقول: يزداد احتمال ارتكاب النجس لا اساس له، بعد فرض كون المرتكب مطمئن من عدم





كونه النجس، ومقابله احتمال ملغى من قبل العقلاء، فكل طرف يكون هذا الاحتمال ملغى، فضم ما هو ملغى الى ما هو ملغى كيف يرفع القيمة الاحتمالية. وهذا خير شاهد على صحة ما قلناه بأن ارتفاع القيمة من جهة عدم ثبات القيمة الاحتمالية لكون هذا الطرف هو النجس، بعد ارتكاب ما سبقه، حيث تقل عدد اطراف العلم الاجمالي.

**واما النقض** فيرد عليه: حيث يقال بوجود فارق بين مورد الشبهة المحصورة وهو مورد النقض وبين مورد الشبهة غير المحصورة، حيث يرى العقلاء بأن تقديم الغرض اللزومي على الغرض الترخيصي في مورد الشبهة المحصورة حيناً لا تسبب حرجاً وضيقاً على المكلف، بخلاف الحال في الشبهة غير المحصورة فإن ايجاب الاحتياط على المكلف يوقعه بالحرج اذا وجب عليه تجنب الجميع، من اجل موافقة منجزية العلم الاجمالي، مع ان كثرة الاطراف، حيث تكون الاطراف كثيرة جداً فإن البناء العقلائي على تقديم الغرض اللزومي على الترخيصي لا ياتي هنا فلو بلغت الاطراف ألفاً مثلاً وكان واحداً منها ذا غرض لزومي والبقية ذات اغراض ترخيصية فتقديم الغرض اللزومي على الترخيصات الكثيرة غير عقلائي إذ يستلزم تقديمه تفويت ٩٩٩ غرضاً ترخيصياً، والاصل الحفاظ على هذه المجموعة الكثيرة من الاغراض الترخيصية فلا ضير من تقديم الغرض الترخيصي على اللزومي في هذه الحالة. ومع عدم وجود هذا البناء العقلائي في تقديم الغرض اللزومي في هذه الحالة. فلا موجب لانصراف ادلة الاصول عن الشمول لاطراف الشبهة غير المحصورة.

وقد جعل المجيب شاهداً روائياً على ان عدم الترخيص في اطراف الشبهة غير المحصورة هو محذور عقلائي، على ما ورد عن ابي الجارود، قال: ((سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الجبن فقلت: اخبرني من رأى انه يجعل فيه الميتة؟



فقال عليه السلام: امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الارضين<sup>(١)</sup>.

وياقي على هذا الجواب، ما تقدم من جواب الحلي، وأن بناء العقلاء على تقديم الغرض لزومي على الترخيصي فيما لو كانت الاطراف قليلة ومحصورة وأن المولى لا يرفع يده عن غرضه اللزومي، ومثل هذا البناء لا يأتي في مورد الشبهة غير المحصورة، حيث لا يمكن التضحية باغراض عديدة وكثيرة ترخيصية لاجل غرض لزومي واحد. وقد عرفت ما فيه.

واما ما جعله شاهداً على جريان الاصول الترخيصية في اطراف العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة، ففيه: ان الرواية اجنبية عن مورد الشبهة سواءً اكانت محصورة أو غير محصورة، وانما هي متعوضة لما هو في محل الابتلاء وقد اشتبه حاله وما هو ليس في محل الابتلاء، وانه لا يجب ترك ما هو في محل الابتلاء من اجل حرام واحد، والا لزم ترك ما في الارضين جميعاً. ويشهد لهذا الفهم من نفس الرواية فانها لم تقل حرم ما في جميع الارضين، وانما قالت حرم في جميع الارضين للاشارة الى عدم الارتباط بين ما هو محل الابتلاء وما ليس هو في محل الابتلاء، مع ان جميع الارضين لا اشارة فيها الى الشبهة وإن كانت غير محصورة.

وعلى هذا فلا يتم كلا الجوابين عن الحل والنقض للسيد الخوئي (قده):

**الوجه الثاني:** ان يدعى قيام حجة شرعية على الترخيص في اطراف الشبهة غير المحصورة والحجة هي الاطمئنان كما لو علم بجرمة شاة من الف شاة فإن احتمال ان يكون المعلوم بالاجمال في هذا الطرف هو ١٠٠٠/١ وهو مقدار ضئيل جداً، ويقابله عدم حجية هذا الطرف بنسبة عالية مقدارها ١٠٠٠/٩٩٩

(١) وسائل الشيعة ج ١٧، ح ٥ ص ٩١.



وهذا المقدار يولد اطمئناناً وهو حجة إذ يتعامل العرف مع الاطمئنان معاملة العلم وحيث لم يردع عنه الشارع فهو حجة، ومه كونه حجة يثبت عدم غصبية الشاة المذكورة، وعليه يكون هذا الاطمئنان سبباً لانحلال العلم الاجمالي حكماً، إذ حاله حال البيئة والامارة، واذا دل على عدم غصبية هذه الشاة فهو يدل بالالتزام على غصبية الشاة في الاطراف الاخرى البالغة ٩٩٩ طرف، وحيث ان المدلول الالتزامي للاطمئنان حجة كالمدلول المطابقي، كما هو الحال في الامارات المعتبرة، فهو يثبت وجود تكليف في الاطراف الاخرى التي لم يقتحمها، ولا يعارضه لا بيئة في الطرف الآخر لعدمها ولا اصل عملي لمحكوميته للامارة والاطمئنان امارة، ومع عدم معارضته ينحل العلم الاجمالي.

ودعوى ان العقلاء انما يعملون بالاطمئنان في اغراضهم الدنيوية، واما مع احتمال العقاب الاخروي كما هو في مورد احتمال التكليف، فإن العقل يحكم بضرورة مراعاته ووجوب القطع بعدمه، لأن الاحتمال الاخروي مهما كان ضعيفاً فهو منجز.

**غير تامة:** لأنه مع قيام الحجة على الترخيص في الطرف المرتكب يقطع بعدم العقاب الاخروي، لوجود المؤمن عنه وهو حجية الاطمئنان حسب الفرض، فهنا يقطع بعدم العقوبة ولا مجال لاحتمالها ولو ضعيفة، والعقوبة انما منشأها تنجز التكليف، ولا تنجز له لقيام الحجة المعتبرة، فيقطع بعدم موضوع العقوبة وهو تنجز التكليف، والمتنجز إما مقطوع به أو لا، ولا معنى لاحتماله، ومع القطع بعدمه لا تكليف فلا عقوبة.

وقد اشكل على دعوى الاطمئنان باشكالين احدهما صغروي راجع إلى منع حصول الاطمئنان في كل طرف حيث يطمئن بعدم التكليف فيه، وثانيهما



كبروي راجع إلى منع حجية هذا الاطمئنان على تقدير حصوله وأنه ليس بحجة ليؤخذ به وينحل العلم الإجمالي بسببه انحلالاً حكماً.

وقد ابرز الإشكال الأول المحقق العراقي (قده)، وحاصله:

ان كان الاطمئنان بعدم مطابقة المعلوم بالإجمال على فرد واحد أو طرف واحد من أطراف العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة دون بقية الأطراف فهذا ترجيح بلا مرجح، وإن كان حصول الاطمئنان بعدم الغصبية في كل فرد فرد من افراد الشبهة غير المحصورة، فهذا معناه الاطمئنان بعدم غصبية المجموع لأن مجموع الاطمئنانات بعدم غصبية كل فرد يساوي درجة الاطمئنان بعدم غصبية المجموع، وهذا مناقض مع العلم التفصيلي بغصبية احدهما، إذ السالبة الكلية تناقض الموجبة الجزئية.

وهذا الإشكال يكون تاماً لو اورثت الاطمئنانات بعد جمعها وضم بعضها إلى بعض الاطمئنان بالسالبة الكلية، فإن الاطمئنان بعدم كون الإناء الأول هو النجس إذا ضم إلى الاطمئنان بعدم كون الثاني هو النجس، وهكذا إلى الالف لو اورث الاطمئنان بعدم كون شيء من الاواني نجساً.

ولكن هذه الكبرى غير مسلمة وهي ان درجة الاطمئنان لتحقيق المجموع تتعادل دائماً مع درجة الاطمئنان الثابتة في الأطراف، إذ كيف تكون الاطمئنانات الثابتة في الأطراف منتجة للاطمئنان بالسالبة الكلية، والحال إننا ندرك بالوجدان ان حصول الاطمئنان بشيء إذا ضم إلى حصول الاطمئنان بشيء آخر فإن ذلك يورث الاطمئنان بحصول المجموع.

**ولكن** يمكن نقضه بالبيان التالي: ان انكار تحقق الاطمئنان بكل طرف بعد انطباق المعلوم بالإجمال على الإناء الأول وهكذا على الثاني إلى بقية الاواني فيمكن ان يقال إذا لم يتحقق الاطمئنان بعدم الانطباق للمعلوم بالإجمال على الإناء



الأول فلا اقل من تحقق الاحتمال احتمال عدم الانطباق حيث يحتمل ان الإناء الأول ليس هو النجس ويحتمل ذلك في الإناء الثاني أيضا وهكذا إلى بقية الأطراف، فيلزم طبقاً للكبرى حيث يجمع الاحتمالات لحصول الاحتمال ان لا شيء منها نجس، ومن الواضح ان احتمال عدم نجاسة شيء منها ينافي القطع بنجاسة احدها فما يجيب به الشيخ العراقي هنا هو بنفسه جواباً في الاطمئنان المدعى.

وبعبارة فنية انه لا ملازمة بين الاطمئنان بالجميع والاطمئنان بالمجموع بحيث يتولد من الاطمئنان بكل طرف من أطراف العلم الإجمالي الاطمئنان بالمجموع كما لو علم بطهارة احد انائين فإن احتمال طهارة الإناء الأول هي بدرجة ٥٠% واحتمال طهارة الإناء الثاني هي بدرجة ٥٠% أيضاً، ولكن مع ذلك لا تحتمل طهارة المجموع بل تقطع بعدم طهارته (مجموع الطهارتين) إذ لا ملازم كما قلنا، نعم في الاحراز الذي هو بدرجة اليقين والعلم بطهارة الجميع يلزم العلم بطهارة المجموع لوجود الملازمة الواقعية بين العلم بالجميع والعلم بالمجموع ولكن هذه الملازمة ليست موجودة في قيم احتمالية بالجميع كي تلازم العلم بالمجموع، كما وضح في مثال طهارة احد انائين، فإننا تقطع بعدم طهارة المجموع مع وجودها في كل فرد في نفسه، فلو تعادلا وتساويا فكيف قطعنا بعدم مجموع الطهارتين أي بعدم طهارة المجموع.

**اقول:** والنقض وجوابه، مبني على ثبات الاطمئنان في تمام أطراف العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة، والأمر ليس كذلك بل الاطمئنان ثابتة في الأطراف القليلة الأولى، وبعدها يتبدل الاطمئنان إلى الظن، ثم إلى الاحتمال ثم إلى الوهم حتى يزول تماماً في ما هو المعلوم بالإجمال، والشاهد على ذلك الوجدان حيث يقضي بالاطمئنان في الأطراف من الأول والثاني وربما الثالث، إلى رقم



تكون نسبته إلى مجموع الأطراف ضعيفة لا يعتنى بها من قبل العقلاء.. وهكذا. وسيأتي من جواب المجيب ما يؤيد ذلك في جوابه الحلي.

والسبب هو ما قلناه من تصاعد الاحتمال في انطباق المعلوم بالإجمال كلما ازداد ارتكاب الأطراف، وتنازل احتمال عدم الانطباق كلما ازداد الارتكاب، وهذا خير شاهد على صحة مسارنا في حساب القيمة بعد الارتكاب وانها ليست ثابتة لتام الأطراف.

فما ذكره المحقق العراقي (قده) وبني عليه من بقاء قيمة الاحتمال الاطمئنائي بجميع الأطراف، ليس بصحيح، وجواب المجيب قد بناه على ما ذكره العراقي، فلا يكون صحيحاً.

ومن هنا فإن تصاعد القيمة الاحتمالية لارتكاب النجس يزداد كلما خرج مورد أو طرف لقيام الاطمئنان فيه بعدم كونه هو النجس، الأمر الذي يعني ان مدلوله الالتزامي في الطرف الآخر هو النجس، ولو كان عدد افراده ٩٩٩ فرد، وبالتالي فالمكلف لا يمكنه امتثال أكثر من طرف واحد.

كما ويمكن حل الإشكال عن العراقي (قده):

ان ما ذكره أو استفيد من كلامه الكبرى المتقدمة وإن ضم الاطمئنان في الطرف الأول إلى الاطمئنان في الطرف الثاني وهكذا بقية الأطراف، أي جميع الأطراف لا يولد الاطمئنان في المجموع بعدم المعلوم بالإجمال فيه أي اطمئناناً بالسالبة الكلية وأنه لا شيء من الأطراف بنجس أو مغصوب مثلاً، والوجه في ذلك ان احتمال عدم غصبية الشاة الأولى، ناشئ من وجود المغصوب في الأطراف الأخرى، إما الإناء الثاني، أو الثالث، أو... وهكذا بقية الأطراف أي من جميع احتمالات الباقي البالغة في المثال ٩٩٩ شاة، فهنا لا يحصل عندنا اطمئنان بالمجموع، لأن احتمال عدم غصبية الشاة الأولى ناشئ من جميع تلك



الاحتمالات، فإذا فرض حصول الاطمئنان بعدم غصبيتها أيضاً، فإن الاطمئنان بعدم غصبية الأولى يزول لزوال منشأه لأنه إنما يكون اطمئناناً بعدم فيما لو كانت الأطراف الأخرى هي مورد المغصوب، وأما لو لم تكن مورد المغصوب فإن الاطمئنان بعدم غصبية الشاة الأولى يزول إذ هو مبني على كون المغصوب في بقية الأطراف لا مطلقاً أي سواء كان المغصوب فيها أو لم يكن، ومن هنا فإن الاطمئنان في الشاة الأولى لا يسري إلى المجموع فلا يحصل اطمئنان بعدم غصبية الشاة الأولى، وكذا الثانية في نفسها وهكذا إلى تمام البقية.

والحاصل ان قانون حساب الاحتمالات، حاصل قسمة رقم اليقين على مجموع الأطراف، حيث تبين عدم غصبية الشاة الأولى لا على كل تقدير بل على تقدير انطباق المعلوم بالإجمال على الافراد المتبقية، فيكون هذا التقدير وهو مجموع احتمالات غصبية في (٩٩٩) الباقية هي ما يجعل الاطمئنان بعدم غصبية الأولى، فإذا ارتفع احتمال عدم الانطباق في الشاة الأول لارتفاع سبب وجوده.

فالاطمئنان الناتج من حساب الاحتمالات سنخ اطمئنان لا يسري إلى مجموع الأطراف، بخلاف الاطمئنان الثابت بدليل كخبر الثقة أو البيئة حيث هو ثابت مطلقاً وعلى كل تقدير فيسري الاطمئنان فيه إلى المجموع، وهنا لم يقم برهان عندنا بعدم غصبية الشاة الأولى إنما قام حساب الاحتمالات عليه، وهو قائم على افتراض ان المعلوم بالإجمال في الأطراف الأخرى، وهذا لا يسري إلى المجموع لأن سريانه يعني انتفاء المعلوم بالإجمال في كل طرف، وهو فرض زوال حصول الاطمئنان بعدم في الشاة الأولى، لأن سببه هو كون المعلوم بالإجمال في احد الأطراف المتبقية من ٩٩٩ طرف، وعليه ففرض انتفاء الغصبية في المجموع خلف كون حصول الاطمئنان في عدم غصبية الشاة الأولى، وعلى هذا فإن كان مراد العراقي (قده) بالسالبة الكلية جميع الافراد فهذا صحيح إذ كل فرد يطمئن



بعدم غصينته وإن أراد بعدم الغصية في المجموع فهذا ليس بصحيح للعلم بغصية واحدة منها.

الإشكال الكبروي: وهو منع حجية الاطمئنان الحاصل في كل طرف بعدم الغصية. (وحاصله): لو سلمنا حصول الاطمئنان في كل طرف بعدم كونه هو المغصوب المعلوم بالإجمال فوجودها في كل طرف يوقع التعارض بينها لا محالة، إذ جعل الحجية في بعضها دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وجعل الحجية (الاطمئنان) في الجميع، ترخيص بالمخالفة القطعية للعلم بجرمة احدها، لأن جعل الحجية للجميع غير ممكن للعلم الإجمالي بكذب احدها، وبالتالي لا يمكن الحكم بحجية أي اطمئنان من الاطمئنانات الحاصلة على تقدير تحققها.

واحيب عنه: ان حجية الاطمئنان في كل طرف هي حجية بدلية وليست تعيينية، وتفصيل ذلك؛ ان يقال: بأن التعارض بين الاطمئنانات ينشأ من احد سببين:

السبب الاول: ان تكون كل حجة مكذبة للاخرى بالدلالة الالتزامية، فالحجة في الاناء الاول بعدم كونه هو النجس يستلزم ثبوت النجاسة في بقية الاواني، وبالتالي يستلزم كذب الاطمئنانات الاخرى، في بقية الاواني لأن مقابل الاطمئنان بعدم نجاسة الاناء الاول هو نجاسة بقية الاواني ولو على سبيل البدل إذ يحتمل ان يكون الاناء الثاني هو النجس أو الاناء الثالث أو الرابع.. وهكذا الى بقية الاواني، وعليه فدليل الحجية لا يمكن ان يشملها معاً فإن دليل الحجية لا يمكن ان يعتدنا بالمتكاذبين، حيث لو اخذ الثاني فقد يكون هو غير النجس وهو يدل بالالتزام على نجاسة الاول، وهذا لو اخذ الثاني..

السبب الثاني: ان يستلزم من ثبوت الحجية للجميع الترخيص بالمخالفة القطعية العملية لانها لازم حجية جميع الاواني، الذي تعين جواز ارتكاب الجميع.





ولكن كلا هذين السببين غير موجود في المقام.

اما السبب الاول: ففيه احتمالان، الاول منهما: ان تكون الحجة في الاناء الاول مكذبة لخصوص الحجة في الاناء الثاني مثلاً باعتبار ان الحجة في الاول تدل بالدلالة الالتزامية على ثبوت النجاسة في الاناء الثاني بعد دلالتها مطابقة على طهارة الاناء الاول، وبالتالي فهي تدل على كذب حجة الثاني.

وهذا البيان مردود، لأن الاطمئنان في الاناء الاول لا يمانع ان يصدق مع الاناء الثاني إذ ليس من المستحيل صدقهما معاً لامكان عدم ثبوت النجاسة في الاناء الاول، وكذا عدم ثبوتها في الاناء الثاني بل ويمكن ان تكون في بقية الاواني من الثالث، والرابع.

فإن قلت: ان الاطمئنان في الاناء الاول يدل بالدلالة الالتزامية على ثبوت النجاسة في الاناء الثاني.

قلت: انه يدل على ثبوتها في بقية الاواني دون الاناء الثاني بالخصوص إذ كما يمكن ان تكون في الثاني، يمكن ان تكون في الثالث وهكذا.

الاحتمال الثاني منهما: ان يكون الاطمئنان في الاناء الاول مكذباً لمجموع الاطمئنانات في بقية الاواني، فاذا فرض ١٠٠٠ طرف فالاناء الاول الذي تحقق الاطمئنان فيه يكذب ٩٩٩ اطمئناً من الاطمئنانات الثابتة في بقية الاطراف، فطرفا المعارضة هما الاناء الاول ومجموع ٩٩٩ اناء، وتقريب المعارضة هنا: ان الاطمئنانات في الـ ٩٩٩ اناء لو ضم بعضها الى بعض انتج الاطمئنان بعدم النجس في شيء منها، ولازم ذلك انطباق النجاسة على الاناء الاول، وبذلك يكذب احدهما الآخر.. وتقدم ان هذه الاطمئنانات غير مطلقة بل هي مشروطة اي ان حصول الاطمئنانات في ٩٩٩ طرف مشروط بكون النجاسة في الطرف الاول، وكذا حصول الاطمئنان بالطهارة في الاول مشروط بكونها

في بقية الاواني، وما دامت مشروطة فضم بعضها الى بعض لا ينتج عموم الاطمئنانات، اي بعدم ثبوت النجاسة في ٩٩٩ اناء، وبالتالي يكون مستلزماً لثبوتها في الاناء الاول.

هذا وقد اجاب السيد الهاشمي<sup>١</sup> بأن دعوى وقوع التكاذب بين الظنون الاطمئنانية خلاف الوجدان، لأن حصول الاطمئنات بالوجدان بطهارة كل طرف وهو اطمئنان فعلي وحصوله ينافي دعوى وقوع التكاذب بينها، إذ إما ان يحصل التكاذب فلا اطمئنان، ومع الاطمئنان فلا تكاذب لأنها سنخ ظنون لا تكاذب بينها إذ لو كان تكاذب لما تشكل بعضها، وحصولها دليل على عدم تكاذبها، فهي ظنون شخصية، ويستحيل الظن الشخصي بالمتكاذبين.

السبب الثاني: وهو ان حجية المجموع تؤدي الى جواز المخالفة القطعية، فيمكن ان يقال: بأن دليل الحجية لو كان ثبت الحجة لكل اطمئنان اطمئنان فما ذكر من محذور المخالفة القطعية يكون تاماً، ولكن بالامكان ان يدعى ان دليل الاطمئنات هو السيرة العقلية، والعقلاء في هذا المورد يثبتونها لبعض الاطمئنانات على سبيل البدل فبعضها كالاطمئنات الاول وكذا الثاني حجة مثلاً، دون البقية، وبناء على هذا لا يلزم المحذور المذكور.

وإن شئت ان تقول: بأن اطمئنانات مجموع الاطراف ينتج اطمئنانات لا تسري من الجميع الى المجموع لأنها ليست ناشئة من اشارة أو بينة أو ما شابه ذلك، وانما هي ناشئة من حساب الاحتمالات.

وفيه: عدم تسليم هذا البناء العقلائي القائم على تقديم الغرض الترخيصي على الغرض اللزومي، فيما لو كان مراداً للشارع المقدس، إذ اهتمامه باغراضه

<sup>١</sup> ( المحصول ج ٤ ص ٤٥٢ - نوري الساعدي.



اللزومية، وعدم الترخيص في تركها واضح، وإن الأغراض الترخيصية لا قيمة لها عند الشارع بل وعند العقلاء.

بدعوى أن العقلاء لا يرون محذوراً في تقديم الأغراض الترخيصية على الأغراض اللزومية بعيدة عن مرتكزاتهم.

ولو فرض حجية هذا الاطمئنان، فهل يجوز ارتكاب أطراف الشبهة جميعاً أو لا يجوز؟ فيه قولان..

الأول: وهو المشهور بين الأصوليين، بدعوى أن العلم الاجمالي لا يكون منجزاً للتكليف المعلوم بالاجمال في الشبهات غير المحصورة، وعليه لا مانع من ارتكاب جميع الأطراف ولا يلزم منه محذور المناقضة بين الترخيص في المخالفة القطعية العملية وبين التكليف المعلوم بالاجمال، إذ هو غير منجز ومع عدم تنجزه فلا محذور في المخالفة.

والثاني: وهو الصحيح أنه لا مانع من منجزية العلم الاجمالي وإن كثرة الأطراف وقتلتها لا تصلح مانعاً عن منجزيته، فمتى ما توفرت أركان منجزيته فهو منجز على كل تقدير من كثرة الأطراف وقتلتها، ودليل الأصل لا يجري في أطراف الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي، إذ لا إطلاق لها للشمول لهذه الشبهة، وإطلاقه على تقديره يسقط من جهة المعارضة بناء على أن للأصل المؤمن إطلاقاً. وأما ما ذكره السيد الشهيد (قده) من أنه لا مانع من الترخيص في المخالفة القطعية العملية لحجية الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف في نفسه، إذ احتمال الانطباق موهوم فهو بمنزلة عدم فلا يكون مؤثراً في تنجيز العلم.



فرد عليه: أولاً: ان الاطمئنان بعدم الانطباق في كل فرد في نفسه وإن كان حجة ولكن مقابله وهو الاطمئنان بالانطباق على بقية الاطراف حجة ايضاً وهو مانع عن ارتكاب الباقي.

وثانياً: ان ما يترتب على هذا الاطمئنان هو جواز ارتكاب طرف واحد وهو الذي قام الاطمئنان بعدم الانطباق للمعلوم بالإجمال عليه، واما بقية الأطراف فافتحائها بلا حجة، إذ لا اطمئنان بعدم الانطباق عليها، فلو اقتحم فرداً من مائة فالقيمة الاحتمالية لعدم شرب النجس هي ٩٩ في المائة، والقيمة الاحتمالية لشرب النجس هي واحد في المائة، وإذا اقتحم فرداً فالقيمة الاحتمالية لعدم شرب النجس هي ثمانية وتسعين في المائة، ويقابلها القيمة الاحتمالية لشرب النجس هي اثنان في المائة، وهكذا حيث تتضاءل القيمة الاحتمالية لعدم شرب النجس وتزداد القيمة الاحتمالية لشربه حتى يواجه احتمالاً أكبر لشرب النجس ولا يقابله الاطمئنان بعدم شرب النجس.

وعلى هذا فلا يجوز اقتحام جميع الأطراف في الشبهة غير المحصورة لأن فيه مخالفة قطعية عملية لا يمكن الترخيص فيها.

واما الاطمئنان فحيث انه مشروط، فهو يكون مؤمناً عن شرب اناء واحدة من أطراف الشبهة لأن مؤمن غير المحصورة غير مأخوذ في هدم تنجيز العلم - على سبيل البدل لا أكثر من طرف واحد - ولا يمنع عن تنجيز العلم للمخالفة القطعية العملية وإنما يمنع عن تنجيزه لموافقها القطعية<sup>١</sup>.

والنتيجة وإن كانت صحيحة، ولكنك عرفت ان طريق زيادة القيمة الاحتمالية لارتكاب النجس ليس بصحيح.

ولو تم هذان التقريبان، فما هي ميزة كل منهما..؟

<sup>١</sup> (المباحث ج ١ ص ٣٦٦).

ان ميزة التقريب الثاني على الأول، ان هذا التقريب يتم حتى في موارد الشك في المكلف به كما لو علم بنجاسة احد ثيابه الكثيرة واراد ان يصلي باحدها، فيمكنه اختيار احدها والصلاة فيه التزاماً بحجية الاطمئنان بعدم نجاسته، بخلاف الوجه الأول، فإن ادلة الترخيص لا تشمل موارد الشك في المكلف به. واما ميزة التقريب الأول على الثاني، فإنه يمكن جريان الأصول الترخيفية في أكثر من طرف واحد إذ لا محذور في ذلك بخلاف التقريب الثاني، فإنها لا تجري الا في طرف واحد أو عدة أطراف قليلة، اما الأطراف الأخرى، فإنه لا يتعلق ظن اطمئنان بطهارتها لانسحاب الأطراف الأولى من حساب القيم الاحتمالية الدخيلة في حصول الظن الاطمئنان بطهارة الأطراف الأخرى<sup>١</sup>.

<sup>١</sup> ( السيد الهاشمي في الهامش- البحوث ج ٥ ص ٢٣٣.





## التنبيه السابع العلم الإجمالي في التدريجات

الكلام في تنجيز العلم الإجمالي المتعلق بتكليف فعلي في هذا الآن أو بتكليف فعلي في الآن الآتي، ومثاله المشهور، المرأة المستحاضة التي تعلم ان بعض دمها حيضاً وضاعت عليها ايام عادتها، وانها مرددة بين الايام الثلاثة الأولى من الشهر أو ثلاثة اخرها غيرها، فهي خلال تلك الايام يحرم عليها المكث في الجامع، إما في الثلاثة الأولى أو في الثلاثة الثانية، ففي مثل هذه الحالة يكون العلم الإجمالي منجزاً أو لا؟.. فيه اقوال:

القول الأول: عدم منجزية العلم الإجمالي مطلقاً في مقابل  
القول الثاني: انه منجز مطلقاً.

القول الثالث: التفصيل بين ما إذا كان التكليف في الطرف الاستقبالي خطاباً وملاكاً، وبين ما إذا كان استقبالياً خطاباً وفعلياً ملاكاً فعلى الأول لا يكون منجزاً وعلى الثاني يكون منجزاً.

ذهب المحقق الخراساني (قده) إلى الأول، والمحقق النائيني (قده) إلى الثاني (وذهب الشيخ الانصاري (قده) إلى الثالث.

وضابط هذه الاقوال: ان التكليف الاستقبالي على إشكال ثلاثة.

الأول: ان يكون كل من الخطاب والملاك فعلياً وإنما المتأخر هو زمان الواجب فإن ملاك وخطاب التكليف فعلي الا ان زمان الواجب متأخر، فلا إشكال في منجزية هذا العلم الإجمالي.



واخرى يكون الملاك فعلياً والخطاب متأخراً، وهذا أيضاً لا إشكال في منجزيته لأن الداخل في العهدة هو الملاك والخطاب هو ابراز لذلك الملاك. وثالثة يكون كلاهما استقبالياً، فهذا هو ما وقع محلاً للصراع والبحث وقد منعت منجزية هذا العلم بوجوه:

الوجه الأول: ان الشاغل للذمة هو التكليف المعلوم على كل تقدير، وهذا غير حاصل إذ لا علم فعلي بالتكليف الاستقبالي على كل تقدير، بل هو علم بالتكليف الاستقبالي على تقدير دون آخر، أي على تقدير عدم التكليف في الآن الحاضر، فإذا لم يكن منجزاً على كل تقدير، لم يكن العلم الإجمالي منجزاً، مثلاً المرأة المستحاضة تعلم إجمالاً إما أنها حائض في الثلاثة الأولى من الشهر أو أنها حائض في الثلاثة الثانية أو غيرها، فالتكليف كحرمة المكث في المسجد أو مس كتابة القرآن لم يكن فعلياً على كل تقدير، لأن حيضها ان كان في الثلاثة الأولى فيكون المكث عليها محرماً وإن كان في غيرها فلا يكون المكث عليها محرماً، فلا علم لها بالحرمة الفعلية على كل تقدير.

وهذا الوجه غير تام، ان المراد من فعلية التكليف هو معلومية ذلك التكليف، وهذا متحقق لأن المكلف عالم بالتكليف الفعلي اما في هذا الآن أو في الآن الاستقبالي، وليس المراد فعلية التكليف هو ما يقابل الاستقبالية.

وبعبارة أخرى ان فعلية التكليف المعلوم بالإجمال المردد بين فردين عرضيين أو طوليين، غاية الأمر ان فترة وصول التكليف في الفردين الطولين هو في هذه الفترة الزمنية الطولية، والتكليف فيها فعلي ومنجز، ولا يلزم ان يكون التكليف الفعلي في ان واحد بل يكفي ان يكون فعلياً في آئين طوليين، إذ هو ثابت في مجموع هذه الفترة، وهي في مثال المرأة الشهر كله.





الوجه الثاني: ان يقال بجريان الأصل في احد اطراف العلم الاجمالي وبه ينحل العلم الاجمالي، اما على مسلك الاقتضاء فلأن الأصل يجري في الطرف الفعلي بلا معارض له لعدم جريان الأصل في الطرف الآخر في زمان جريان الأصل في الطرف الاول لأنه معدوم في هذا الزمان وعندما يحيج زمانه يكون الطرف الاول معدوماً، وهكذا لا يجتمع جريان الأصلين في الطرفين في زمان واحد، فلا محالة ينحل العلم الاجمالي.

وهو غير تام، لأن جريان الأصل في الطرف الاستقبالي مشروط بمجيئ وقته وبالنحو المناسب فيتعارضان، ويتساقطان ويكون العلم الاجمالي منجزاً. وبعبارة ان جعل الترخيصين في زمانين يؤدي الى الوقوع في المخالفة القطعية العملية، وعليه فلا يجري كلا الأصلين ولو في زمان طولي.

وقد اورد عليه: انه مع عدم الموضوع للاصل الترخيصي بعدم مجيء زمان الطرف الآخر لا يمكن ان يجري الأصل إذ اطلاق الأصل حكم وهو فرع انعقاد موضوعه في كل فرد يارد اثبات جريان الاطلاق فيه.

ويمكن دفعه بأن اطلاق الأصل في حين مجيء زمان الطرف الآخر، فاذا جاء زمانه، تحقق موضوع الاطلاق وسقط في كلا الطرفين.

وعلى مسلك العلية: بأن يقال ان منجزية التكليف فرع ثبوته وفعليته ومن الواضح ان احتمال التكليف الاستقبالي غير صالح للتنجيز.

ولكنه غير تام: لأن معنى كون العلم صالحاً للتنجيز على كل تقدير هو صلاحية لتنجز معلومه ولو في الزمان الاستقبالي.

وقد ذكر المحقق العراقي (قده) وجهاً آخر لمنجزية العلم الإجمالي التدريجي

(وحاصله):



هو تولد علم إجمالي دفعي من هذا العلم الإجمالي التدريجي، إذ المكلف يعلم إما بوجوب حفظ القدرة عليه الآن على تقدير كون الواجب هو في الطرف الاستقبالي، وإما ان يعلم بوجوب تكليف فعلي عليه في هذا الآن، وهذا علم إجمالي دفعي متولد من العلم الإجمالي التدريجي، ولا إشكال في منجزية هذا العلم لمعلومه.

**والجواب عنه..** أولاً: ان وجوب فقط القدرة حكم عقلي، وحكم العقل بوجوب حفظها لامتنال تكليف فرع تنجز ذلك التكليف، في المرتبة السابقة على وجوب حفظ القدرة، ولا منجز له الا العلم الإجمالي في التدريجيات، فإن كان هو المنجز فلا حاجة إلى هذه المحاولة، وإن لم كن منجزاً فلا موضوع لوجوب حفظ القدرة، ولا حاجة إلى تصوير هذا العلم الإجمالي الذي لا واقع موضوعي له. وثانياً: ان العلم الإجمالي الذي أبرزه لا يقتضي أكثر من تنجز التكليف الحالي، وعدم تفويت القدرة، واما تفويت ما يكلف به في المستقبل بعد حفظ القدرة، فلا يمكن المنع عنه بذلك العلم الإجمالي، وإنما يتعين تنجز المنع عنه بنفس العلم الإجمالي في التدريجيات، وهو ان كان منجزاً ثبت تنجزه لكلا طرفيه. وثالثاً: ان حفظ القدرة إنما يجب عقلاً إذا كان الدخيل في الملاك قدرة مطلقة لا قدرة خاصة وهي القدرة في ظرف العمل، ومع كون الملاك مشروطاً بالقدرة الخاصة فلا يجب على المكلف حفظها بفعل ظرف العمل ولا تحصيلها وما نحن فيه من هذا القبيل، ففي مثال المرأة فإنه لا يجب عليها حفظ القدرة من الآن على ترك المكث في الثلاثة الاخيرة، لأنها ان كانت قادرة على الترك في تلك الفترة وجب عليها والا فلا.



## التنبية الثامن خروج احد الأطراف عن محل الابتلاء

خروج احد الأطراف عن محل الابتلاء يتصور على نحوين:  
**النحو الأول:** ان يكون خروجه من باب عدم قدرة المكلف على الامتثال  
أي العجز التكويني.

**النحو الثاني:** ان يكون خروجه من باب عدم الابتلاء الاعتيادي.  
**اما الكلام في النحو الأول:** وهو إذا ما علمنا بنجاسة احد انائين وكان  
احدهما لا يمكن ارتكابه لخروجه عن نطاق قدرته، كما لو كان في القمر مثلاً فإن  
الإناء المذكور لا يمكن ارتكابه لعجز المكلف عن ذلك تكويناً، لا إشكال في عدم  
منجزية العلم الإجمالي في الحالة المذكورة. وقد علله المشهور بانتفاء الركن الأول من  
اركان منجزية العلم الإجمالي، إذ لا علم بالتكليف المتعلق بالجامع باحدهما، إذ على  
تقدير تعلقها بالطرف المعجوز عنه فلا حرمة، ويبقى الطرف الآخر مشكوكاً  
بالشك البدوي فتجري البراءة فيه بلا مانع، فيوجب ذلك انحلال العلم انحلالاً  
حقيقياً إلى علم تفصيلي بعدم حرمة الفرد غير المقدور عليه وشك بدوي في حرمة  
الفرد الآخر المقدور عليه لأن شرط ثبوت التكليف هي القدرة على متعلقه،  
ويكون حال المسألة هنا كمسألة الاضطرار، فكما ان الاضطرار إلى طرف معين  
يوجب الانحلال الحقيقي فكذا هنا، فإن الركن الأول من اركان منجزية العلم غير  
متوفر هناك، فكذلك خروج احد الأطراف عن محل الابتلاء بعنوان العجز عنه.  
**هذا** وذهب السيد الشهيد (قده) إلى ان الانحلال هنا انحلال حكمي  
وليس بحقيقي كما ذهب اليه المشهور لاختلاف حال المسألة عن مسألة



الاضطرار إلى معين، للفرق بين حالة العجز عن الفعل وحالة العجز عن الترك كما في مسألة الاضطرار، والمشهور ذهب إلى عدم الفرق بينهما وهو قياس مع الفارق فإن من اضطر إلى شرب الماء النجس يمكن ان يقال بسقوط علمه الإجمالي بنجاسة ما اضطر إليه أو بنجاسة الإناء الآخر، عن المنجية إذ مع الاضطرار لا يمكن توجيه الخطاب لسقوطه في حال العجز، فإنه من التكليف بغير المقدور وهو قبيح ولغو، وما دام لا يمكن تكليف العاجز فلا يتشكل علم إجمالي بالتكليف.

وكما لا يتشكل علم إجمالي من حيث الخطاب فكذلك لا يتشكل من حيث الملاك- أي المفسدة- فلا يمكن ان يقول المكلف اني اعلم بوجود المفسدة إما في هذا الإناء الذي اضطررت إليه أو في الإناء الآخر، فإن الاضطرار كما يرفع الخطاب كذلك يرفع الملاك.

**وبعبارة:** ان الاضطرار يؤخذ عدمه قيداً في التكليف، فلو حصل الاضطرار ارتفع الحكم حقيقة وواقعاً وهو لا يكون الا برفع ملاكه لأن الملاك هو حقيقة الحكم وروحه، وعلى هذا فلا حكم للحصة المضطر إليها كما لا ملاك لها، والحرمة والملاك إنما هي في الحصة الاختيارية غير المضطر إليها.

واما في هذه المسألة، فالاضطرار هنا إلى الترك، ترك المكلف شرب الإناء غير المقدور عليه لخروجه عن نطاق قدرته، ولهذا لا يمكن النهي عنه، لأنه نهى وتكليف عن غير المقدور وهو لغو ولكن رفع الحكم هنا لا يلزم رفع ملاكه لأن عدم القدرة على شرب النجس لا يكون رافعاً لمفسدته لأن المفسدة غير مقيدة بالقدرة لوضوح ان المفسدة في شرب الخمر متعينة سواء أكان المكلف قادراً على شربه أو غير قادر.



والحاصل ان هنا فردين لشرب النجس، فرد مضطر اليه، وفرد غير المضطر اليه، ومن المعقول ان تكون المفسدة ثابتة في احد الفردين لو كان الاضرار إلى الترك كما في مسألتنا، لا في مسألة الاضرار إلى الفعل، فهنا وإن لم يتشكل علم إجمالي بالتكليف، إذ لا تكليف فعلي على كل تقدير ولكنه يتشكل علم إجمالي بالملاك حيث يعلم المكلف إما بوجود المفسدة في هذا الإناء المقدور عليه أو بوجودها في الإناء الآخر غير المقدور عليه، وهذا العلم متعلق بالجامع. وعليه فالركن الأول من اركان منجزية العلم الإجمالي متحقق في المسألة، ولكن حيث ان الأصل المؤمن لا يجري في الطرف الخارج عن قدرة المكلف لعدم ترتب اثر شرعي على جريانه، فلا مانع من جريانه في هذا الطرف المقدور عليه.

**وجوابه:** ينبغي ان يكون واضحاً من جهة ان الكاشف عن الملاك هو الخطاب، فما لا خطاب له لا يمكن الجزم بوجود الملاك فيه، فسقوط الخطاب كاشف عن سقوط الملاك.

وما ذكر من ان المفسدة التي هي الملاك في الحرمة لشرب النجس، إنما هو على نحو القضية الحقيقية، التي لا تحقق لموضوعها في المسألة بعد عجز المكلف عن الامتثال، فما قيل بوجودها هي قضية كبروية لا صغرى لها في المقام.

هذا مضافاً إلى ان وجود المفسدة لو قيل بها فانما هي المفسدة الدنيوية لارتكاب الحرام واما المفسدة الاخرية التي هي العقاب الاخروي، فهو ساقط لا محالة بعد عجز المكلف عن الامتثال.. هذا أولاً.

وثانياً: ما أجاب به شيخنا الفياض (حفظه الله): بأن عدم تمكن المكلف من ارتكاب احد طرفي العلم الإجمالي من جهة خروجه عن نطاق قدرته، فإن القدرة غير مأخوذة بلسان الدليل قيداً للموضوع كما هو الحال بالنسبة للاضرار حيث اخذ عدمه قيداً للموضوع التكليف في لسان الدليل مطابقةً أو التزاماً، وعلى



هذا ففي المسألة لا تكون القدرة ظاهرة في أنها شرط للحكم في مرحلة الجعل وللملاك في مرحلة المبادئ، ومن هنا يمكن اعتبارها من حيث العقل من باب قبح تكليف العاجز، ومن الواضح ان العقل لا يحكم باعتبارها الا في مرحلة الامتثال وتطبيق الحكم على اساس حكمه بقبح تكليف العاجز ولا حكم باعتبارها في مرحلة الجعل إذ لا يدرك ان لها دخلاً في الملك في هذه المرحلة لعدم الطريق اليه.

ومن هنا يفترق قيد القدرة عن القيود الماخوذة في لسان الدليل في مرحلة الجعل كالبلوغ والعقل والاستطاعة والسفر وغيرها على اساس ان العقل لا يحكم باعتبارها الا في مرحلة الامتثال ولا طريق له إلى المبادئ والملاكات حتى يحكم بدخلها فيها، وليس نتيجة ذلك ان شرب النجس إذا كان غير مقدور لم يكن مشتملاً على الملك بل نتيجته عدم احراز اشتماله على الملك.

وعلى هذا ففي المقام كما لا علم إجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير، كذلك لا علم إجمالي بالملك الفعلي على كل تقدير لاحتمال انه لا ملك في الفرد غير المقدور عليه، نعم لا تقطع بعدم الملك الفعلي كما تقطع بعدم التكليف الفعلي. فما ذكره من القطع الإجمالي بالملك الفعلي على كل تقدير غير تام. ضرورة احتمال وجود الملك فيه لا القطع بوجوده الفعلي، فإذن لا فرق بين المسألتين لانحلال العلم الإجمالي في المسألتين حقيقة لعدم توفر الركن الأول من اركان تنجزه<sup>١</sup>.

وفيه: انه بإمكان صاحب الوجه ان يجعل احتمال وجود الملك كافياً في تنجز التكليف في الطرف الآخر، لالتزامه بمنجزية الاحتمال وهو وإن كان للتكليف، ولكن اسراء إلى الملك ممكن.

<sup>١</sup> ( المباحث ج ١٠ ص ٢٦٦-٢٦٧.



هذا ولو قيل بكون القدرة شرطاً شرعياً مأخوذاً في الحكم في مرحلة الجعل فخالها حال سائر الشروط الشرعية من البلوغ والعقل وغيرها غاية الأمر الكاشف عن شرطيتها هو العقل، حيث يدرك جعل الشارع التكليف على البالغ العاقل ويرى استحالة جعلها على العاجز.

إذن لا فرق بين المسألتين إلا في مقام الكشف والاثبات.

أما الكلام في النحو الثاني: وهو ما إذا خرج بعض الأطراف عن محل الابتلاء العرفي والعادي كما لو علم بنجاسة أحد أئمة، إما الإناء الموجود عند المكلف وإما الإناء الموجود في بيت السلطان، إذ لا يمكن الوصول إليه وإن كان ممكناً عقلاً. فهل العلم الإجمالي منجز في هذه الحالة أو لا؟ بمعنى أن وصف عدم الابتلاء هل يكفي في سقوط التكليف كما هو الحال في العجز عن التكليف أو لا يكفي؟

فيه قولان، أحدهما للمشهور والآخر للمحقق الخوئي (قده).

وقبل الدخول في بيان القولين، لابد من ذكر مقدمة.. (مفادها): أن المراد من الخروج عن محل الابتلاء ما هو؟ المشهور جعل الخروج عن محل الابتلاء مانعاً آخر عن فعلية التكليف زائداً عن مانعية الخروج عن محل القدرة، فالدخول في محل الابتلاء شرط في فعلية التكليف زائداً عن شرطية القدرة، وليس هو هي.

وينبغي أن يكون عنوان الخروج بنفسه مانعاً عن فعلية التكليف لا بعنوان آخر كاستلزامه العسر والخرج أو غيرها، وإلا فيكون الراجع للتكليف هو هذه العناوين لا عنوان الخروج عن محل الابتلاء، وإلا فلا إشكال في رافعية هذه العناوين للتكليف فيما لو عرض على الواجب ارتفع وجوبه، وفيما لو عرض على الحرام ارتفعت حرمة، وإن كان داخلياً في محل الابتلاء.

## الوسيط في علم الأصول.....(٣٤٤)

فلو علم اجمالاً بجرمة شرب احد انائين كان احدهما عند المكلف والاخر في بيت الجار، فالثاني خارج عن محل الابتلاء مع كون الوصول اليه ممكناً وبلا لزوم من حرج أو ضرر، ولكنه بحاجة الى مقدمات شاقة وإن لم تصل الى حد الحرج، فالخروج عن محل الابتلاء يعين عدم فعلية التكليف، فهو مانع عن فعليته.





## الدخول هل يكون شرطاً للتكليف كشرط القدرة أو لا؟

فيه قولان:

القول الاول: المشهور هو انه شرط للتكليف كالقدرة، وقد استدلوا له ان الغرض من وراء جعل التكليف هو ايجاد الداعي في نفس المكلف وبعثه نحو الفعل أو الترك، وعليه فاذا كان الداعي على الترك موجوداً تكويناً في نفس المكلف كمنافرة طبع الانسان عن اكل الخبائث فهي وحدها كافية للدعوة الى ترك اكلها والردع عنها، ومع وجود هذا الداعي التكويني فالنهي عن اكلها لقصد ايجاد الداعي التشريعي في نفس المكلف لغو وتحصيل للحاصل، وكذلك اذا كان الفعل خارجاً عن محل الابتلاء، فالمكلف وإن كان متمكناً عقلاً من ارتكابه الا انه بحاجة الى مقدمات شاقة لا يفعلها الانسان العادي ويشق عليه الامر للوصول الى الفعل، ومن الواضح ان نفس توقف الوصول اليه الى المقدمات المذكورة يكون داعياً الى تركه فايجد الداعي لتركه بجعل النهي يكون لغواً.

وعلى هذا فلو خرج بعض الاطراف عن محل الابتلاء قبل العلم الاجمالي أو مقارناً له، انحل العلم الاجمالي حقيقة لاحتمال ان يكون التكليف في الطرف الخارج عن محل الابتلاء فلا يكون فعلياً، وإن كان في الطرف الداخل عن محل الابتلاء فهو وإن كان فعلياً الا انه لا علم به، فالركن الاول من اركان منجزية العلم الاجمالي غير متوفر وهو تعلقه بالتكليف بالجامع، فليس هنا الا علم تفصيلي بعدم ثبوت التكليف في الطرف الخارج عن محل الابتلاء وشك بدوي في الطرف الداخل في محل الابتلاء.



وهذا هو معنى انحلال العلم الاجمالي حقيقة، لعدم العلم بفعلية التكليف على كل تقدير، لأن الدخول في محل الابتلاء شرط لفعلية التكليف والخروج مانع عنه.

وقد تقدم في شرح المتن والتعليق ان صاحب الكفاية ذهب الى عدم الفرق من هذه الناحية بين الامر والنهي لأن الغرض من جعلها هو احداث الداعي في نفس المكلف إما لايجاد الفعل خارجاً في حال الامر أو الى تركه، ومع وجود الداعي في نفس المكلف تكويناً كما لو كان الفعل ملائماً لطبعه كشرب الماء، أو الاتفاق على اولاده فالانسان بطبعه يقوم بانجاز هذه الاعمال بدون اي محرك خارجي، وحينئذ فلا حاجة الى المحرك التشريعي بجعل الامر بها، فيكون جعله لغواً؛ فلو علم المكلف اجمالاً بوجود جامع مردد بين فعلين احدهما ملائم لطبعه يميل اليه بدون محرك خارجي، فهو ياتي به سواءً أكان هناك امر به من قبل المولى ام لا.

وعلى هذا فلو كان احد طرفي الشبهة الوجوبية خارجاً عن محل الابتلاء عادة فلا يصح ان يأمر به المكلف للاتيان به لأن الغرض منه ايجاد الداعي في نفسه الى الاتيان به، وهو لا يحصل فيكون الامر به لغواً.

**وقد اورد** عليه المحقق النائيني (قده) بالفرق بين التكليفين، إذ المطلوب في التحريم هو الترك، فاذا كان الداعي الى الترك موجوداً في نفس المكلف كان النهي عنه لغواً، بل يكفي في الترك عدم وجود الداعي الى الفعل في الخارج بلا حاجة الى وجود داعي الى الترك.

واما في الوجوب الذي متعلقه هو الفعل وهو مستند الى الارادة والاختيار حتى اذا كان الفعل يصدر من الانسان بحسب طبعه وبارادته



واعتباره وبدون الحاجة الى محرك خارجي، لأن الفعل الاختياري لا يمكن ان يصدر عن الانسان بدونها، فاذا لا يكون الامر به لغواً.

**ورده الشيخ الفياض** (جفظه الله): بأنه لا يمكن المساعدة عليه، لأنه ان اراد ان التكليف الوجودي متعلق الفعل الاختياري، لا مانع من تعلقه به وإن كان المكلف يأتي به بحسب طبعه وبدون اي محرك خارجي، لأن ذلك لا يمنع من تعلق الامر به ليكون لغواً باعتبار ان الفعل لا يخرج من ارادة الانسان واختياره، بخلاف ما اذا كان التكليف تحريمياً حيث ان المطلوب فيه الترك، ومع فرض كون الترك متحققاً بطبعه فطلبه ثانياً من طلب الحاصل.

فيرد عليه: ان المطلوب منه وإن كان الترك، الا انه ترك بقاءً لا حدوثاً كي يقال انه تحصيل الحاصل. والمفروض ان بقاء الترك واستمراره باختيار الانسان واراادته، فاذا كان يكفي في تعلق التكليف بشيء كونه تحت اختياره واراادته وإن كان يصدر بطبعه بدون اي محرك خارجي كأمر المولى به ونهيه عنه، اذن لا فرق في التكليفين من الوجوب والتحريم، هذا من ناحية، اما لو كان وجود الداعي التكويني الى الترك في النفس مانعاً عن النهي كان وجود الداعي التكويني فيها الى الفعل مانعاً عن الامر به.

وإن اراد (قده) بذلك ان الوجوب حيث انه متعلق بالفعل يتوقف وجوده الى داعٍ وجودي في النفس، واما الترك فيكفي فيه عدم الداعي الى ايجاد الفعل في الخارج سواءً أكان هناك نهْي من المولى ام لا، فيكون النهي عنه لاحداث الداعي لغواً، فيرد عليه انه لا فرق بين الفعل والترك من هذه الناحية ايضاً، لوضوح ان عدم الداعي الى الفعل هو الداعي الى الترك لأن الفعل اذا كان منافراً للطبع كان تركه ملائماً له وبالعكس.



فالنتيجة انه لا فرق بين الفعل والترك من هذه الناحية ايضاً<sup>١</sup>.  
ويلاحظ على جوابه (حفظه الله):

اولاً: ان مقصود المحقق النائيني (قده) هو عدم تعلق الارادة والاختيار بالترك، وانما محلها الفعل فهو متعلقها، إذ لا معنى لأن يقال تعلق ارادته بالترك لأنه ليس بشيء كي تتعلق الارادة به، والصحيح ان يقال عدم ارادته واختياره للفعل، ومن الواضح اذا صححنا تعلق الامر التشريعي بالفعل من جهة كونه تحت ارادة واختيار المكلف فانه لا يمكن تصحيح تعلق النهي التشريعي بالترك، إذ هو متحقق بنفسه وبلا حاجة الى فعل.

وثانياً: عبر الشيخ بالبقاء، والصحيح ان يعبر بالابقاء، إذ هو ما ينسب الى المكلف والفاعل وليس اسم المصدر (البقاء)، وعلى كل فالابقاء يكفي فيه عدم الداعي الى الفعل، بلا حاجة الى داعي الى الترك أو ابقائه ومع كفاية عدم الداعي فالابقاء حاصل بنفس عدم وجود الداعي التكويني الى الفعل، ومعه يكون جعله تشريعاً بلا فائدة واثراً يذكر، لأن الترك موافق للطبع، ودعوى تأكيد هذا الترك بالجعل التشريعي غير سليمة إذ الترك غير قابل للتأكيد. نعم الفعل لأنه مخالف للطبع النفسي فيحتاج الى زيادة الباعثة وتأكيد داعيه.

وثالثاً: لا نسلم بأن عدم الداعي الى الفعل هو الداعي الى الترك لما تقدم بأن الترك لا يحتاج الى داعي بل يكفي فيه عدم الداعي.

ورابعاً: بالامكان ان ندعي العكس وأن الترك هو ما يحتاج الى الداعي التشريعي بالترك بخلاف الفعل، لأن ارتكاب ما ينهى عنه المولى أكثر ترداداً وعصياناً لترك ما يأمر به، وهذا واضح من خلال ما تسمى بالكبائر من الذنوب.. فتأمل.

<sup>١</sup> (المباحث ج ١٠ ص ٢٧٤).



**وقد نوقش دليل المشهور** بكون الخروج عن محل الابتلاء مانعاً عن فعلية التكليف، والدخول شرط لفعليته بمناقشات:

الأولى: انه إذا تم فانما يتم بالخطابات الشخصية كما لو وجه التكليف إلى شخص معين، فإنه ان كان خارج عن محل الابتلاء كان مستهجنًا ولغوًا، كما لو نهى عن شرب ماء الجار الذي لا يمكن الوصول اليه الا بمقدمات شاقة وكذا الأمر بشيء خارج عن محل الابتلاء. وإن مثل هذا الأمر والنهي ليس بعرفي، واما في الخطابات العامة مثل لا تشرب الخمر فلا يتم ما ذكره لشمول إطلاق هذه الخطابات للأفراد الداخلة في محل الابتلاء والأفراد الخارجة عنه بدون عناية زائدة فلا يكون لغوًا بعدما كانت تشمل الأفراد الداخلة في مورد الابتلاء كالمثال المذكور ولا دليل على تقييد هذه الاطلاقات بالأفراد الداخلة في مورد الابتلاء لا عقلاً ولا شرعاً ولا انصراف إليها لتوجيه الخطاب إلى الجميع ولهذا لا يكون لغوًا.

**وفيه:** ان اصل المسألة هي من القضايا الجزئية كما هو واضح، وليست من القضايا العامة، فإن العلم الإجمالي بنجاسة إما الإناء الحاضر أو اناء الجيران غير حاصل لكل احد بل لخصوص ما علم إجمالاً بذلك، وكون الخطابات عامة إنما هو لمرحلة جعلها وتشريعها وليس لمرحلة فعليتها ومنجزيتها للتكليف فهي بلحاظ الأخيرة جزئية كما هو واضح.

وثانياً: ان الغرض من جعل التكليف الوجودي والتحريمي هو لتأكيد الداعي الأول ويكشف عن اهتمام المولى بالفعل أو الترك.

**وفيه:** انه اخص من المدعى لاننا نسلم التأكيد في الفعل لا في الترك إذ لا داعي له كي يتأكد.



ودعوى: اندك الداعي الثاني في الأول ويصبح بعد الاندك اقوى وأكد من الأول؛ وإن الموجود في النفس ليس داعيين بل داع واحد لكنه اقوى. على اساس ان الداعي التشريعي اقوى من الداعي التكويني لتمثل الأخير في منافرة الطبع أو تحمل المشقة واما الداعي التشريعي فهو يضمن استحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة فيكون تأثيره اقوى.

غير صحيحة، لأنهما داعيان وليس بواحد، وهو وإن قال واحداً ولكن ذيل كلامه يشير إلى الاثنين، لاختلاف اثارهما، أو قل ان احدهما تكويني والآخر تشريعي واحدهما غير الآخر، فكيف يندك احدهما بالآخر. نعم لو قال يشتد الداعي النفسي ويتعدد لكان اوجه.

والغريب انهم لم يقولوا ذلك في مبحث القطع باعتبار انه أمر تكويني لا تناله بعد الجعل لا نفيّاً ولا اثباتاً حيث لم يقولوا هناك بتأكيده بالجعل التشريعي، كما ذهبنا إلى ذلك، فإن لم يقولوا هناك فلم يقولونه هنا، فإن الامرين من شاكلة واحدة، وهو تعلق التشريع بالتكوين.

نعم يمكن ان يقال: بأن باعثة ومحركة الداعي التكويني ليست كباعثة ومحركة الداعي التشريعي لما ذكره الشيخ من تضمن الأخير استحقاق العقاب والثواب، وهو اقوى ردعاً وبعثاً للمكلف من الداعي التكويني.

وثالثاً: ان الداعي التكويني مهما بلغ من القوة والشدة كحفظ النفس المحترمة لأنه نابع من ذات الانسان، وحب النفس ذاتي، وحفظها مضمون بالداعي التكويني الموجود في صميم الانسان وإن لم يكن أمر به من قبل المولى ولكن مع هذا لا يكون النهي عن القاء النفس بالتهلكة لغواً لأن الداعي التكويني مهما كان قوياً لا يمنع في بعض الحالات من القاء النفس بالتهلكة، كما لو ضاقت الدنيا بشخص لدرجة حب الموت والخلاص من الشدة والضيق ولو لا نهى المولى



المولوي لالتقى هذا الشخص نفسه بالموت، ولكن نهى المولى وما يترتب عليه من العقوبة منعه عن الاقدام على قتل نفسه.

وفيه: ان الظاهر من الاية على تقدير ارادة التهلكة، هي الهلكة الاخرية والخسران المبين لا قتل النفس بالانتحار، كما يرشد اليه سياق الاية، ولو سلم ارادة الهلكة الدنيوية، فهذا يؤيد ما ذكرناه من احتمال العكس وهو تأكيد النهي دون الفعل، فحب الانسان لنفسه هو داعي تكويني يردعه عن تعريضها للهلكة، وينهاه عن ذلك والاية المباركة مؤكدة لذلك.

ورابعاً: ان فائدة الأمر بالفعل المضمون تحققه في الخارج عادة وطبعاً وكذا فائدة النهي عن شيء يكون تركه مضموناً كذلك، هو لتمكين المكلف من قصد الطاعة والعبودية ((وما امروا الا ليعبدوا الله)) إذ لولا النهي والأمر لم يكن بإمكانه قصد الطاعة والعبودية الا تشريعاً، وكون الفعل أو الترك مضموناً عادة ليس معناه انه خارج عن القدرة، إذ لا شبهة في انه مقدور عقلاً وليس خارجاً عنها، ولهذا يمكن قصد الطاعة به أو تركه.

وفيه: ان تحقق قصد الطاعة فرع النزوع إلى ارتكاب الشيء، فيمتنع عن ارتكابه طاعة لله، واما لو كان الشيء متروكاً بحسب الطبع، فما حاجة ضم القصد إلى تركه وهو متروك.

وبعبارة: ان ضم قصد القرية إلى ما هو متروك عادة لا يجعله قريباً، وإنما الترك المنسوب إلى فعل المكلف يكون قريباً مع ضم القصد اليه، والا لكان ترك شرب الخمر ومعظم المحرمات المتروكة بحسب طبع المؤمن قريبة، وهو كما ترى.

وإن شئت القول: ان ما هو قربي هو الأمر والنهي، وما ليس بقربي هو الترك بحسب الطبع والعادة، واحدهما غير الآخر، وضم ما هو قربي إلى ما ليس بقربي لا يجعله قريباً.



النتيجة: ان ما ذكره ردّاً على جواب المشهور لم يتم شيء منه، وعليه فالركن الاول من اركان منجزية العلم الإجمالي غير متوفر فينحل العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً إلى علم تفصيلي وشك بدوي، إذ لا تكليف فعلي على كل تقدير.

ودعوى عدم رجوع ما قاله المشهور من ان جعل الداعي التشريعي مع وجود الداعي التكويني تحصيل للحاصل، إلى معنى معقول لأنه ان اريد به تعلق الأمر بالفعل المضمون وجوده عادة بعد وجوده في الخارج، فيرد عليه ان الأمر لم يتعلق بالفعل الموجود في الخارج، والنهي لم يتعلق بالفعل المتروك حتى يلزم طلب الحاصل بل الأمر تعلق بإيجاده في الخارج لا بإيجاد وجوده حتى يكون طلب الحاصل، والنهي تعلق بالزجر عن الفعل والدعوة إلى تركه لا إلى ترك تركه حتى يكون تحصيلاً للحاصل.

فاسدة، لأن القاتل لم يلحظ الفعل من حيث وجوده بل لاحظ الداعي إلى الفعل وقال هو موجود، ومع وجوده فجعل داعٍ آخر من تحصيل الحاصل إذ لا يعقل ارادته للمعنى المذكور من طلب ايجاد وجوده كما رامه صاحب الدعوى.

وكذا لو اريد به جعل الداعي التشريعي هو تحصيل للحاصل. فيرد عليه: ان جعله ليس ايجاداً للداعي التكويني حتى يكون من تحصيل الحاصل بل هو جعل داعٍ آخر غير الداعي التكويني ومؤكداً له، والمجموع يكون داعياً وهو اقوى من كل منهما في نفسه<sup>١</sup>.

فاسدة: لأن هذا المعنى من تحصيل الحاصل فلسفي وهو غير مراد لصاحب الوجه، بل مقصوده مع وجود الداعي للفعل فلا معنى لإيجاد ما هو موجود وإن كان إيجاده تشريعاً، إذ لا يهيم منشأ وجود الداعي بعد ان كان المهم هو

<sup>١</sup> (المباحث ج ١٠ ص ٢٧٨، وكذا الوجوه الاربعة لرد دليل المشهور.





وجوده سواء أكان تشريعياً أم تكوينياً، ومع وجوده التكويني فلا معنى لجعل التشريع بازائه.

ومثله يقال: في مقدمة الواجب، بعد كون وجوبها عقلي، فقالوا هناك لا معنى لجعلها تشريعاً..فراجع.

والظاهر ان مراد المشهور من الخروج عن محل الابتلاء، حصة من عدم القدرة، إذ عدم القدرة لها حصتان، حصة باعتبار العجز التكويني عن الفعل اوالتترك، وحصة بلحاظ خروجه عن محل الابتلاء فلا يقع تحت قدرة المكلف، وباتالي فهو ليس بفعلي، والشاهد استدلال المشهور على اعتبار القدرة شرطاً في فعلية التكليف.

فقد استدل المحقق النائيني (قده) على ذلك، بأن الغرض من الخطابات الشرعية هو ايجاد الداعي في نفس المكلف وتحريكه نحو الإتيان بالفعل بمتعلقاتها وهو بنفسه يقتضي كون متعلقاتها مقدورة للمكلف، فاعتبار القدرة لا يحتاج إلى دليل خارجي، غير نفس ادلة الخطابات الشرعية.

وقد يستدل عليها بحكم العقل باعتبارها بنحو الموضوعية أو الطريقية من باب قبح تكليف العاجز، وكلا الامرين يقتضي ان اعتبار الدخول في محل الابتلاء هو تعبير آخر في القدرة، وليس شيئاً في مقابلها كما فهمه البعض.

هذا وقد ذهب بعض المحققين إلى الانحلال الحكمي، لعدم توفر الركن الآخر من اركان منجزية العلم، وهو تساقط الأصول في اطرافه من جهة المعارضة، وافاد من بيان ذلك:

ان وصف الدخول في محل الابتلاء شرط في جريان الأصل المؤمن فيه وليس شرطاً لفعلية التكليف، وعلى هذا فإذا خرج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، فلا يجري الأصل المؤمن فيه، لأن جريانه في المسألة هو لتعيين الوظيفة



العملية للمكلف تجاه التزام الحفظي بين الاغراض اللزومية والاغراض الترخيصية، وحيث ان العرف والعقلاء يرون انه لا تزام بين الغرض اللزومي المحتمل في الطرف البعيد- الخارج- والغرض الترخيصي المحتمل فيه، على اساس ان الغرض اللزومي مضمون بحكم خروجه عن محل الابتلاء، فلا يجري فيه الأصل المؤمن، إذ المكلف بحسب طبعه لا يحتاج إلى الترخيص في الطرف الخارج عن محل ابتلائه فلا يزام الملاك الترخيصي الملاك اللزومي.

وجريانه في الطرف الآخر الداخل في محل الابتلاء لا مانع منه ولا معارض له، وبذلك يجمع بين حفظ الغرض اللزومي، وعدم التفريط في الغرض الترخيصي، إذ لا موجب لجعل الترخيص في الطرف الخارج عن محل الابتلاء، وعليه فلا يوجد مقتضي لرفع الملاك اللزومي في ذلك الطرف، فيجري الترخيص في الطرف الداخل تحت الابتلاء بلا معارض.

والفرق بين هذه المحاولة ومحاوله المشهور ان سقوط منجزية العلم الإجمالي على المشهور هي لسقوط الركن الأول، وعلى هذه المحاولة هي لسقوط الركن الثاني، أو الثالث على حسب ترتيب الأركان.

والنتيجة: ان ادلة الأحكام الشرعية وإن كانت مطلقة وباطلاقتها تشمل أطراف العلم الإجمالي، وإن كانت خارجة عن محل الابتلاء طالما كانت مقدورة للمكلف، واما ادلة الأصول العملية المؤمنة فلا إطلاق لها بالنسبة للطرف الخارج عن محل الابتلاء.

ومناقشته واضحة:

أولاً: ان هذا مبني على ما ذكره من نظرية التزام الحفظي، وقد تقدم عدم قبولها فراجع مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، ومقتضى إطلاق دليل الأصل جريانه في الطرفين الخارج عن محل الابتلاء والداخل.



لو سلم التزام الحفظي، فإن كلا الغرضين من اللزومي والترخيصي فعلي من جهة فعلية شرطه وهو القدرة إذ المفروض انه قادر على الطرف الخارج عن محل الابتلاء عقلاً، ومع وجود كلا الغرضين الفعليين فلا محالة يقع التزام بينهما في مقام الحفظ، ودعوى ان العرف والعقلاء لا يرون تزامناً دعوى لا شاهد عليها، إذ لو كان دليلها هو الارتكاز العرفي والعقلاء فهو ليس بدرجة ثابتة في اعماق نفوسهم كي يصلح ان يكون قرينة لبية متصلة مانعة عن انعقاد الظهور في الاطلاق.

فما ذكره (قده) من انحلال العلم الإجمالي انحلالاً حكيماً من جهة عدم توفر الركن الثالث من اركان منجزية العلم وهو تعارض الأصول وتساقطها في اطرافه غير تام.

وذهب الشيخ الفياض (حفظه الله) إلى عدم الانحلال مطلقاً لا حقيقة ولا حكماً، لتوفر الركنين الأول والثالث، فالاول هو تعلق العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، والثالث فلتوفر الأصل المؤمن في الطرف الخارج عن محل الابتلاء فيعارض الأصل من الطرف الداخل في محل الابتلاء فيتساقطان معاً من جهة المعارضة، فيكون العلم منجزاً<sup>١</sup>.

وقد عرفت عدم توفر الركن الأول، وهو تعلق التكليف الفعلي على كل تقدير، إذ لا تكليف فعلي في الطرف الخارج عن محل الابتلاء. وعليه ينحل العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً.

---

<sup>١</sup> (المباحث ج ١٠ ص ٢٨٤).





## الشك في دخول طرف محل الابتلاء

قد يقال بأن المشهور حيث يرى ان الدخول في محل الابتلاء من قيود التكليف، فإنه عند الشك في الدخول يشك في فعلية التكليف فتجري البراءة عنه، ولكنهم افتوا مع ذلك بالاحتياط في الطرف الداخل في محل الابتلاء. ولا ثبات بالمنجزة العلم في الطرف الداخل نذكر بعض التقريبات:

**التقريب الأول:** وهو ما ذكره المحقق العراقي (قده) من ان الشك في دخول طرف دائرة الابتلاء أو عدم دخوله يرجع إلى الشك في القدرة على التكليف، إذ على تقدير كون التكليف في الطرف المشكوك فإنه يشك في القدرة على التكليف، وإن كان في الطرف الداخل فإنه لا يشك فيها، ومن الواضح انه عند الشك فيها يحكم العقل بالمنجزة.

واشكل عليه: بأنه حينئذ لا يفرق بين حالة الشك في الخروج، وحالة القطع في الخروج إذ حتى مع القطع بالخروج عن محل الابتلاء فإن الشك شك في القدرة، لأنه على تقدير كون التكليف في الطرف الخارج عن محل الابتلاء فإن التكليف غير مقدور لخروج ذلك الطرف عن القدرة، وإن كان التكليف في الطرف الداخل فإن التكليف مقدور عليه، فلا بد من ان يحكم العقل بالمنجزة، فثبوت التكليف لا يفرق فيه بين حالة الشك في خروج الطرف وحالة القطع بخروجه، مع ان المحقق المذكور قال بأنه عند القطع بالخروج تجري البراءة في الطرف الداخل.

وهذا الإشكال اورد على الميرزا القائل بالمنجزة أيضاً، ولكنه مردود. لأنه في حالة الشك في الدخول وعدمه، فالشك شك في القدرة وليس شكاً في قيود



التكليف أو متعلقه، ومن الواضح ان الشك في القدرة يحكم العقل بوجوب الاحتياط.

هذا بخلاف الشك في القدرة الناشئ من القطع بخروج احد الأطراف عن الابتلاء حيث لا يعلم بأن التكليف هل هو في الطرف القريب فيكون مقدوراً أو في الطرف البعيد- الخارج- فلا يكون مقدوراً عليه، الا ان هذا الشك في القدرة بحسب الحقيقة يرجع إلى التردد في متعلق التكليف، وإن التكليف لا يعلم هل تعلق بهذا الطرف أو بذاك الطرف، والشك في القدرة الناشئ من الشك في متعلق التكليف يجري فيه الترخيص النقلي والعقلي بخلاف الشك في القدرة غير الراجع إلى الشك في قيود أو متعلق التكليف فإن العقل يحكم بالمنجزية.

وبعبارة أخرى: ان الشك هنا هو شك في الملاك، وانه هل تعلق بالطرف المقدور فيكون منجزاً أو تعلق في الطرف غير المقدور فلا يكون منجزاً فلا تكليف على تقدير تعلقه بالطرف الخارج عن محل الابتلاء.

فما أفاده من التفصيل من حكم العقل بالمنجزية في الطرف القريب على تقدير كون الطرف الآخر مشكوك الخروج، وجريان البراءة في الطرف الداخل على تقدير كون الطرف الآخر مقطوع الخروج، فما أفاده المحقق العراقي (قده) غير تام.

والصحيح ان ما ذكره العراقي (قده) غير تام من جهة أخرى، وهي ان مورد جريان قاعدة حكم العقل بالمنجزية عند الشك في القدرة إنما تجري في موارد الشك في القدرة في متعلق الوجوب، ولا تجري عند الشك في القدرة على الاقتحام في العصيان، لأن المكلف قادر على الامتثال جزماً بترك الاقتحام، إذ عند الشك في القدرة على العصيان لا يمكن الاقدام على الطرف المشكوك لمعرفة



هل ان المكلف قادر على العصيان أو لا؟. من باب الامتثال لتحقيق الامتثال بالترك لا بالفعل.

**التقريب الثاني:** التمسك باطلاق فعلية الحرمة للطرف المشكوك دخوله في محل الابتلاء، وقد وقع البحث في امكان التمسك بهذا الاطلاق في المسألة قولان بل بثلاثة:

القول الأول: وهو مذهب المحقق النائيني (قده) من صحة التمسك بالاطلاق في الشبهة مطلقاً سواء اكانت مفهومية أو مصداقية للمخصص كما لو قال (لعن الله بني امية قاطبة) وشككنا في عمر بن عبد العزيز في انه مؤمن فيكون غير داخل في اللعن، أو ليس بمؤمن فهو داخل فيه، فهنا يمكن التمسك بالعام عند اجمال هذا القيد بنحو الشبهة المصداقية كما يمكن عند إجماله بنحو الشبهة المفهومية.

القول الثاني: وهو مذهب المحقق العراقي (قده) الفصل بين الشبهتين، ففي الشبهة المفهومية للمخصص يرى جواز التمسك بالعام وفي الشبهة المصداقية يرى عدم جواز التمسك بالعام.

القول الثالث: وهو مذهب المحقق الخراساني (قده) الذي يرى عدم جواز التمسك بالعام في كلتا الشبهتين.. وبيان ذلك من وجوه:

الوجه الأول: ان التمسك بالاطلاق اثباتاً فرع امكانه ثبوتاً، وفي المقام لا يمكن الاطلاق ثبوتاً فلا يمكن التمسك به اثباتاً، وما نحن فيه كذلك فإن الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء ان كان خارجاً عن محل الابتلاء فالاطلاق مستحيل بالنسبة اليه، وإن كان داخلياً فلا مانع من الاطلاق بالنسبة اليه، واما إذا لم يحرز الاطلاق ثبوتاً، فلا يمكن التمسك به في مقام الاثبات.



وأورد عليه كل من المحقق النائيني (قده) والسيد الخوئي (قده) بالتقريب

التالي:

ان احتمال الاستحالة للاطلاق في مقام الثبوت لا يمنع من التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات ان كان ثابتاً، حيث لا يصلح هذا الاحتمال ان يكون عذراً في ترك العمل بالاطلاق، وهذا الاطلاق كاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت على اساس ان هذا الكشف ليس كشفاً وجدانياً حتى لا يجتمع مع احتمال الاستحالة بل هو كشف تعدي، ومتمثل في ظهور اللفظ وكشفه عن الواقع، لأن كشف لفظ عن معنى إنما يكون من باب الظن النوعي، ومن الواضح ان احتمال الاستحالة للاطلاق في مقام الثبوت لا ينافي هذا الظهور، والكشف النوعي عن الواقع تعبداً.

وبعبارة أخرى: انه يكفي امكان الاطلاق في مورد الصحة التمسك به، ولو كان مجرد الشك في ثبوت الاطلاق كافٍ في المنع عن التمسك به للزم رفع اليد عن إطلاق المطلق في كل مورد شك في وجود الملاك من المصلحة أو المفسدة كما لو قال اكرم العلماء وشككنا بوجود مصلحة من اكرام زيد، فلو قيل بأن ذلك الشك كافٍ في منع العموم لجري ذلك هنا أيضاً مع انه واضح عدم صحة ذلك.

ومن هنا فإن السيرة العقلائية جارية على التمسك بظواهر الكتاب والسنة في مقام الاثبات، واحتمال استحالة حجيتها في مقام الثبوت والواقع ولو من جهة احتمال ان حجيتها تستلزم محذور الالقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة لا يمنع من جريانها، كيف وجريانها على العمل بها قطعي وحسي، ومنشأ جريان العمل بها هو اقوائتها واقربيتها للواقع، ويكفي في العمل بها امكان حجيتها في الواقع وهو موجود وجداناً.



فما ذكره المحقق الخراساني (قده) من المنع عن التمسك بالاطلاق لإثبات وجوب الاجتناب عن الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء غير تام<sup>١</sup>.  
ويمكن دفعه: بأن يقال بأن مراد المحقق الخراساني من استحالة الاطلاق للفرد الخارج عن محل الابتلاء، هو انه ان كان خارجاً فعلاً عن محل الابتلاء فيستحيل الاطلاق بالنسبة له، وإن لم يكن خارجاً فيمكن الاطلاق بالنسبة له، ومع دوران الأمر بين الامكان والاستحالة، فالنتيجة تتبع احسن المقدمتين وهي الاستحالة.

هذا وقد ذكرنا أيضاً: انه يكفي في حجية الظواهر في مقام الاثبات احتمال مطابقتها للواقع فإذا دل دليل على حجيتها كانت حجة وكاشفة عن ثبوت مدلولها في الواقع تعبداً بالمطابقة وعن امكان حجيتها بالالتزام، لأن وقوع الشيء ادل دليل على امكانه بلا فرق بين وقوعه تعبداً أو وجداناً، ومن هنا يتوقف احراز امكان الاطلاق في مقام الثبوت على الاطلاق في مقام الاثبات، لأنه يكشف عنه لا ان الاطلاق في مقام الاثبات يتوقف على احراز الاطلاق في مقام الثبوت لأن المانع عن الاطلاق في مقام الاثبات احراز استحالة الاطلاق في مقام الثبوت وعدم امكانه لا احتمالها.

وفيه: انه صحيح كبرى ولكن لا صغرى له في المقام لأن احراز الاطلاق في مقام الاثبات اول الكلام، وقد قلنا بتقييد اطلاقات الادلة بعدم كونها خارجة عن محل الابتلاء.

الوجه الثاني: وهو ما يستفاد من كلام العراقي (قده) دفاعاً عن الشيخ الاخوند (قده) ان نكتة امتناع اطلاق الحكم الواقعي للمورد المشكوك على تقدير دخوله في محل الابتلاء هي اللغوية، وهي نكتة موجودة في جعل الحكم الظاهري

<sup>١</sup> ( مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٩٨ نقلاً عن المباحث ج ١٠ ص ٢٨٧ .



وهو جعل الحجية للاطلاق في مورد الشك، فمع الشك في الاطلاق لا يمكن جعل الحجية له.

لا يقال: ان ذاك لا يضر اذ في حال الشك في مفاد الاطلاق يمكن التمسك به.

فانه يقال: ان الشك في مفاد الاطلاق لا يضر اذا كانت الحجية للاطلاق تامة، وفي التام الشك في الحجية لا في المفاد.

واورد عليه: بالفرق بين الحكم الواقعي اذ قد يمنع من ثبوته في مورد الشك في الدخول للزوم المحذور المتقدم- اللغوية- وبين الحكم الظاهري اذ لا يجري ذلك فيه، لأن النكتة في جعل الحكم الظاهري هي التحفظ على ملاكات متعلقات الاحكام وهذا محفوظ في مورد الشك في الدخول وعدمه، حيث يجعل حكم ظاهري بالاحتياط على تقدير ان يكون الطرف المشكوك داخلاً في محل الابتلاء، فهو ليس حكماً ظاهرياً على جميع التقادير، انما هو حكم ظاهري على تقدير امكانه وهذا لا بأس به.

وبعبارة اخرى: ان جعل الحكم الظاهري على تقدير المصادقة للواقع وحيث يحتمل المصادقة فيحتاج ذلك الحكم الى جعل لحفظه ظاهراً وعليه فيعقل الحكم الظاهري.

واما الحكم الواقعي فإن الشك في الدخول او عدمه شك في الجعل الواقعي اذ على تقدير عدم الدخول لا حكم واقعي في ذلك الطرف للغوية، ومن الواضح انه في جعل الحكم الواقعي لا لغوية في ذلك، حيث يمكن جعله لحفظ الملاك الواقعي على تقدير الدخول، وامكان ثبوت الاطلاق وهو امر لا بأس به.



وهذا الجواب غير تام، اذ على تقدير عدم الدخول في محل الابتلاء فلا جعل للحكم الواقعي ليحفظ بجعل الحكم الظاهري، لأن نكته جعل الحكم الظاهري هي احتمال المصادقة، وفي الطرف المشكوك على تقدير خروجه لا احتمال بالمرة. الوجه الثالث: وهو للميرزا النائيني (قده)، وحاصله:

ان القيد وهو ان لا يلزم من جريان الترخيص في الطرفين ترخيص في المخالفة القطعية، قيد لي متصل بالخطاب، ومع اجمال هذا القيد بنحو الشبهة المفهومية او المصادقية لا يمكن التمسك بالعام لسريان اجمال المخصص الى العام. وأجاب عن نفسه بـ:

اولاً: انما يصح ما ذكر على تقدير كون القيد المذكور لبياً متصلاً، والحق ليس كذلك اذ ليس كل قيد لي هو قيد متصل.

وثانياً: وعلى تقدير تمامية الصغرى المتقدمة فإن الكبرى غير تامة وذلك لأن القيد يخرج المقدار المتيقن، وما هو متيقن هو مورد الخروج عن محل الابتلاء لأن شمول العام له مستهجن، واما مورد الشك في الخروج عن محل الابتلاء فهو داخل في العام ولا استهجان في شمول العام له؛ لأنه ليس من افراد الخاص المتيقن خروجه بل هو من افراد العام يقيناً ولهذا لا مانع من التمسك بالعام عند الشك في خروج فرد عن محل الابتلاء.

نعم لو كان القيد عنواناً واقعياً وليس عنواناً عرفياً فإن ذلك الاشكال يكون صحيحاً، حيث يقال بأن المقيد عنوان واقعي وهو ثابت في مورد العلم بالخروج والشك في الخروج، ولكن القيد عنوان عرفي وهو الاستهجان فما لم يصدق هذا العنوان يمكن التمسك بالعام، وفي مورد الشك في الدخول وعدمه لا يصدق عنوان الاستهجان على التحريك نحو الفرد المشكوك بالترك.

والحق عدم ثبوت الاطلاق لعدة وجوه:



الوجه الاول: ان الشك بنحو الشبهة المفهومية يرجع بالحقيقة الى الشك بنحو الشبهة المصدقية، اذ لم يرد عنوان الخروج عن محل الابتلاء في لسان مخصص لفظي كي يقال ان الشك في تحققه شك مفهومي ومرجع هذا العنوان الى وجود القبح في التكليف على تقدير الخروج عن محل الابتلاء، ومن الواضح ان الخارج عن العام بالتخصيص هو عنوان ما يقبح به وعلى هذا فالشبهة المفهومية تصبح مصداقية لعنوان القبح للشك في صدق هذا العنوان على الفرد المشكوك خروجه. ومع صيرورتها شبهة مصداقية فلا يجوز التمسك بالعام فيها.

ولك ان تقول: ان الشبهة وإن كانت مفهومية بالاصالة الا ان المخصص للعام لما كان هو حكم العقل بقبح التكليف بما هو خارج عن محل الابتلاء كان موضوع العام مقيداً بعدم هذا العنوان، عدم عنوان ما يقبح التكليف به عقلاً، فإذن تكون الشبهة مصداقية، لأنه اذا شك في صدق موضوع العام وهو المقيد بهذا العنوان العرفي على الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء كان الشك في الصدق والانطباق فتكون الشبهة مصداقية.

الوجه الثاني: على تقدير كون الشبهة مفهومية، فإن نكتة الفصل بين الشبهتين حيث أمكن التمسك بالعام في المفهومية دون المصدقية، هي انه في الشبهة المفهومية جعل المولى بنفسه كاشفاً عن دخول مورد الشك أي ان اطلاق الجعل كاشف عن دخول الفرد المشكوك، فبالنسبة للفرد المشكوك تختلف نسبة المولى عن نسبة المكلف، اما في الشبهة المصدقية فإن نسبة المولى بما هو مولى ومشروع تشابه نسبة المكلف الى المكلف به فالمولى بما هو مولى ومشروع وليس بما هو عالم الغيب او معصوم لا يعلم هل ان زيد فاسق او لا؟ لأن وظيفة المولى جعل الحكم وليس تشخيص موضوعات حكمه، وحينئذ لا يمكن التمسك بالعام لأن ذلك فوق طاقة العام، اذ مفاد العام ثبوت الحكم على موضوعه فالتمسك به في



الشبهة معناه اثبات عالمية الموضوع وخروجه عن المخصص بالعام وإن زيد غير فاسق، وهذا المفاد خارج عن طاقة العام، لأن مفاده ثبوت الحكم على موضوعه وليس ثبوت عنوان العالمية على زيد المشكوك فسقه.

وفي المقام نسبة المولى الى ذلك المورد المشكوك في دخوله نسبة المكلف أي كنسبته في الشبهة المصداقية، فالمولى ايضاً يشك في ان ذلك المقدار من البعد كافٍ في خروج الطرف عن المنجزية اولاً، فلا يمكن التمسك بالعام.

الوجه الثالث: الفرق بين قيد يكون ثبوته او عدمه دخلاً في ثبوت الحكم وبين قيد لا يكون كذلك. ففي الحالة الاولى يكون اطلاق الخطاب بنفسه كاشفاً عن عدمه لأن المفروض ان المولى لاحظ موضوع حكمه وحيث ان ذلك القيد دخیل في الحكم والجعل فاطلاق الخطاب كاشف بنفسه عن عدمه، كالمصلحة او المفسدة حيث يقال بأن الخطاب في مورد الشك كاشف عن وجود المصلحة لأن المصلحة ما يراها المولى والمفسدة كذلك، وحيث انه جعل حكمه فهذا يثبت سعة حكمه وشموله لمود الشك.

واما في الحالة الثانية: فإن جعل المولى لا يكون موجباً لارتفاعه وفي مقامنا لو كان الامتناع العقلي عن التكليف ثابتاً، لأن مورد الشك خارج عن محل الابتلاء، فجعل المولى تكليفاً في ذلك المورد لا يكون حقيقياً لعدم كونه محركاً حقيقياً نحو ذلك الطرف، فهو مجرد لقلقة لسان، وعليه فإن اطلاق الجعل لا يوجب ثبوت التكليف في ذلك الطرف لكاشفية الاطلاق عن مراد المولى بما هو مولى، ولا يكشف هذا الاطلاق عن سعة القيد واقعاً لمورد الشك<sup>١</sup>.

وقيل ان هذه الوجوه ليست صحيحة وذلك:

<sup>١</sup> ( بين الوجوه الثلاثة الهاشمي في المحصول ج ٤ ص ٥٧٠-٥٧١ لنوري الساعدي.



اولاً: ان النائي (قده) بين ان محذور التكليف في الطرف الخارج عن محل الابتلاء هو الاستهجان - عذر عقلائي - ومن الواضح ان هذا القيد يقيد العام في موارد القطع بالخروج عن محل الابتلاء، واما موارد الشك في الخروج فإنه لا استهجان في التكليف فيه، بمعنى انه لم يثبت الاستهجان الا في خصوص مورد القطع بالخروج، واما في مورد الشك، فلا استهجان فيبقى تحت عموم العام. ويمكن دفعه بامرين:

الاول: ان الاستهجان كما يصدق في مورد الخروج عن محل الابتلاء كذلك هو يصدق في مورد الشك في الخروج، ومع صدقه لا يمكن التمسك بالعام بالنسبة اليه، لخروجه عن حكمه بالتخصيص، ولا اقل فإن صدق موضوع العام على الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، مشكوك والشبهة في مثله موضوعية، لا يمكن التمسك بالعام فيها.

الثاني: ان القيد المذكور بمثابة القرينة اللبية المتصلة بالخطاب ومع اتصاله لا ينعقد للعام ظهور في العموم، كي يمكن التمسك به عند الشك في الخروج. وثانياً: ان القيد لا يخرج صورة الخروج الواقعي بل يخرج الخروج الواصل فاذا احتمل المكلف عدم الخروج فإنه قد يحصل له داعي لارتكاب ذلك الطرف فيبدأ بالبحث والفحص عن امكان تحققه، وعليه فشمول العام لهذا الفرد لا يكون لغواً لأنه سيوجد عنده داعٍ تشريعي للابتعاد عن ذلك الطرف المشكوك او عدم البحث والفحص عنه وامكان تحققه على تقدير دخوله في محل الابتلاء.

فلا لغوية للتمسك بالعام في مورد الشك في الخروج، واللغوية في خصوص القطع بالخروج حيث لا يوجد محرك تكويني للمكلف للعصيان، فلا معنى لايجاد محرك تشريعي له لتجنب ذلك الطرف، بخلاف مورد الشك في الدخول فإنه حيث يشك في دخوله فقد يتحرك نحوه فشمول العام له ليس فيه لغو لأنه



سيحركه نحو تجنب الفحص والدخول ويكون مانعاً شرعياً له عن الاقتحام على تقدير الدخول واقعاً، وهذا المقدار كافٍ في جواز التمسك بالعام وارتفاع اللغوية عن سعيته لذلك المورد.

وهذا الجواب لا يختلف عن سابقه الا بالعبارة والا فهو هو لا غير، ومع ذلك فإن احتمال الدخول الذي قد يحصل دافعاً للارتكاب انما يصح في حالة كون الطرف المشكوك واجباً لا فيما اذا كان محرماً.

والتحرك نحوه على تقدير دخوله ليكون شمول العام صحيحاً ولا لغو فيه، ليس بأولى من شكه في خروجه، فهو تارك له وحينئذ يكون شمول العام له لغوياً لأنه سيكون مانعاً شرعياً له في طول مانعه النفسي والتكويني.

هذا كله على القول بأن شرطية الدخول في محل الابتلاء للتكليف تكون بحكم الشرع.

واما على القول بأن صحة التكليف مشروط عقلاً بدخوله في محل الابتلاء، فما ذهب اليه الخراساني (قده) من عدم جواز التمسك بالعام في حالة الشك في خروج فرد عن محل الابتلاء، بدعوى ان حكم العقل يقبح التكليف في مورد الخروج عن محل الابتلاء قرينة لبية متصلة مانعة عن اصل الظهور، وعلى هذا فاذا شك فالاطلاق غير محرز.



قوله (قده): ((المقام الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

والحق أن العلم الإجمالي بثبوت التكليف بينهما- أيضاً- يوجب الاحتياط عقلاً بإتيان الأكثر؛ لتنجزه به حيث تعلق بثبوته فعلاً. وتوهم: انحلاله إلى العلم بوجوب الأقل تفصيلاً والشك في وجوب الأكثر بدواً؛ ضرورة لزوم الإتيان بالأقل لنفسه، أو لغيره كذلك أو عقلاً، ومعه لا يوجب تنجزه لو كان متعلقاً بالأكثر.

فاسد قطعاً؛ لاستلزام الانحلال المحال؛ بداهة توقف لزوم الأقل فعلاً- إما لنفسه أو لغيره- على تنجز التكليف مطلقاً، ولو كان متعلقاً بالأكثر، فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجزه إلا إذا كان متعلقاً بالأقل كان خلفاً، مع انه يلزم من وجوده عدمه؛ لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل حال، المستلزم لعدم لزوم الأقل مطلقاً، المستلزم لعدم الانحلال، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

نعم إنما ينحل إذا كان الأقل ذا مصلحة ملزمة، فإن وجوبه- حينئذ- يكون معلوماً له، وإنما كان الترديد لاحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحتين، أو مصلحة أقوى من مصلحة الأقل، فالعقل في مثله وإن استقل بالبراءة بلا كلام، إلا انه خارج عما هو محل النقض والإبرام في المقام)).





## المقام الثاني

### في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين (٢٠)

إذا دار أمر الصلاة بين أن تكون مركبة من تسعة أجزاء من دون جلسة الاستراحة وبين أن تكون مركبة من عشرة أجزاء بما فيها جلسة الاستراحة، فيحصل للمكلف علم إجمالي بأن الواجب إما هو الأقل وإما هو الأكثر وهي العشرة أجزاء، فهل يحكم في مثل هذه الحالة بالاحتياط؟ ويكون بالإتيان بالعشرة لكون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف، أو أنه لا يكون منجزاً لانحلاله إلى علم تفصيلي بالأقل وشك بدوي بالأكثر، ويقع الكلام فيه مقامين..

الأول: بلحاظ حكم العقل وأنه بلحاظه هل تجري البراءة في الزائد أو يجب الاحتياط فيه؟

الثاني: بلحاظ حكم الشرع وأنه بلحاظه هل يجب الاحتياط أو تجري البراءة؟

والكلام في المقام الأول (أي حكم العقل):

اختار المصنف الاحتياط بالإتيان بالأكثر لثبوت العلم الإجمالي بوجوب أحدهما إما الأقل وإما الأكثر وتنجز التكليف به حيث تعلق بثبوت الأكثر فعلاً باعتبار أن الإتيان به، جمع بين الإتيان بالأقل والأكثر لفرض كونها ارتباطيين.

وتوهم: انحلال العلم الإجمالي كما استند إليها الشيخ الأنصاري (قده) القائل بالبراءة العقلية عن الأكثر، باعتبار أن وجوب الأقل تفصيلي ووجوب الأكثر مشكوك بالشك البدوي، فإن الأقل مما نعلم بوجوبه واقعاً سواء كان الواجب واقعاً هو الأقل أو كان الواجب واقعاً هو الأكثر، فإذا وجب الأكثر وجب الأقل من باب أنه مقدمة لحصول الأكثر، فهو أي الأقل واجب تفصيلاً إما لنفسه وإما



لغيره أي للأكثر، وأما الزائد فهو مشكوك الوجوب تجري البراءة العقلية عنه، ولا يكون التكليف به منجزاً، من جهة الانحلال المذكور وعليه فلا يكون التكليف المتعلق بالأكثر منجزاً ولو كان هو الواجب واقعاً.

فاسد جداً: لاستلزام الانحلال المذكور المحال من وجهين..

الأول منها: إن وجوب الأقل فعلاً وعلى كل حال إما لنفسه أو لغيره مما يتوقف على تنجز التكليف المعلوم بالإجمال مطلقاً سواءً تعلق بالأقل أم تعلق بالأكثر، فلو لم يكن الأكثر منجزاً لم يترشح وجوب غيري على الأقل وحيث إن وجوب الأقل فعلاً وعلى كل تقدير مستلزماً لعدم تنجز التكليف المعلوم بالإجمال إلا إذا كان متعلقاً بالأقل دون الأكثر كما يدعيه صاحب القول بالانحلال كان ذلك خلفاً قطعاً، لأن ما فرض كونه متعلقاً للتكليف على كل حال لم يكن متعلقاً للتكليف على كل حال، وهذا خلف.

الثاني منها: هو ما أشار إليه (قده) بقوله ((مع انه يلزم من وجوده عدمه..الخ)) وما يلزم من وجوده عدمه مستحيل، فإن لازم الانحلال المذكور أن لا يكون التكليف منجزاً لو كان متعلقاً بالأكثر واقعاً لما تقدم قبل قليل، ولازم عدم كون التكليف منجزاً لو كان متعلقاً بالأكثر واقعاً أن لا يكون التكليف المتعلق بالأقل معلوماً على كل حال وهذا معناه عدم الانحلال، فيلزم من فرض وجود الانحلال عدم وجود الانحلال، وما يلزم من فرض وجوده عدم وجوده محال (٢١).

نعم: يكون الانحلال معقولاً في صورة واحدة وهي فيما لو فرض أن الأقل مما يعلم بثبوت المصلحة فيه جزماً، فإن وجوبه حينئذ يكون معلوماً للمكلف، وكان يحتمل أن الأكثر توجد فيه مصلحة أخرى غير مصلحة الأقل أو أن فيه مصلحة أخرى ولكنها أقوى واشد من مصلحة الأول بحيث نفرض أن المكلف لو أتى



بالأقل فقد يكون قد استوفى مصلحة جزماً وإن كان المصلحة الأخرى أو الأقوى في الأكثر لم يستوفها، ففي مثل ذلك تجري البراءة عن وجوب الأكثر بلا إشكال، إلا أن ذلك خارج عن محل الكلام الذي هو في الأقل والأكثر الارتباطيين بينما الأقل والأكثر في الفرض المذكور استقلالين لا ارتباط بينهما كما لا يخفى.

(٢٠) وصف الارتباط المأخوذ في عنوان المسألة ماذا يراد منه؟ أي ماذا يعني الارتباط بين تكليفين؟ لأن الوصف تارة يقع للواجب فيعبر عنه بالواجب الارتباطي، ويراد به ما كان امتثال بعضه مرتبطاً بامتثال البعض الآخر منه، حيث يكون المطلوب فيه هو المجموع من حيث المجموع بحيث لو أتى بالجميع إلا واحداً من الأجزاء لم يكن ممثلاً أصلاً، سواءً كان أبعاضه وجودية أو عدمية كما في الصلاة أو عدمية كما في الصوم، فلو لم يمسك ولو لحظة واحدة وقطع إمساكه بالإفطار لم يكن ممثلاً واجب الصوم، فهذا هو الواجب الارتباطي وإن كان التكليف به قد يأتي بصورة النهي كما لو قال (لا تتناول المفطر في نهار شهر رمضان) فهو واجب ارتباطي غايته أن مركب من أمور عدمية لا وجودية كالصلاة.

المهم في الوصف هو تركيب الواجب من أجزاء وابعاض، ويقابله الحرام الارتباطي وهو ما كان عصيان بعضه مرتبطاً بعصيان البعض الآخر، حيث يكون المبعوض فيه هو المجموع من حيث المجموع، بحيث لو أتى بالجميع إلا واحداً لم يعص، سواءً أكان أبعاضه أموراً وجودية كما في النهي عن الغناء بناء على



كونه هو الصوت المطرب مع الترجيع ، أو عدمية كما في النهي عن هجر الزوجة أربعة اشهر.

ويقابلهما الواجب غير الارتباطي - والحرام كذلك - والأول هو ما لم يكن امتثال بعضه مرتبطاً بامتثال بعضه الآخر كأداء الدين وصلة الرحم وإكرام العالم مما ينحل الواجب فيه إلى واجبات متعددة غير مرتبطة ببعضها ببعض ، فلو امتثل البعض وعصى البعض الآخر يكون ممثلاً لما أتى به وعاصياً لما تركه .

والحرام غير الارتباطي هو ما لم يكن عصيان البعض مرتبطاً بعصيان بعضه الآخر كما في الكذب والغيبة وشرب الخمر ونحو ذلك من المحرمات ، حيث تنحل إلى محرمات متعددة غير مرتبطة ببعضها ببعض فإذا أتى ببعض وترك بعضاً يكون عاصياً وممثلاً .

ولم يتعرض الأصوليين إلى غير الارتباطيين لوضوح الحال في هذه المسألة بانحلال العلم الإجمالي إلى تفصيلي وشك بدوي ، ويعبر عنها عندهم بالأقل والأكثر الاستقلاليين في مقابل الارتباطيين .

قال في العناية: بعد أن أشار إلى ما سبق في التفريق بين الواجب الارتباطي والحرام كذلك انه في الأول يكون الأقل هو المعلوم وجوباً وفي الثاني يكون الأكثر هو المعلوم حرمة ، فالأكثر فيه معلوم الحرمة فيجتنب والأقل مشكوك الحرمة فتجري البراءة عنه<sup>١</sup>.

<sup>١</sup> ( العناية ج ٤ ص ١٩٤-١٩٥ .



ثم أن الحرام الارتباطي قد يدور أمره بين الأقل والأكثر كما في الغناء إذا دار أمره بنحو الشبهة الحكمية أو الموضوعية بين كونه هو الصوت المطرب مع الترجيع أو بلا ترجيع.

ويمكن أن يفرق بين الواجب الارتباطي وبين غير الارتباطي بمثل الفرق بين العموم المجموعي حيث يكون المطلوب هو المجموع من حيث المجموع فلا بد من صدقه، وبين العموم الاستغراقي حيث ينحل المطلوب إلى مطلوبات متعددة غير مرتبطة بعضها ببعض الآخر، ومن هنا ففيها إطاعات متعددة وعصيانات متعددة بخلاف الأول، إذ ليس فيه إلا إطاعة واحدة لو أتى بالمجموع أو عصيان واحد لو لم يأت به كما لو امتثل الجميع إلا واحداً.

وتردد التكليف هنا بين الأقل لا بشرط والأكثر الارتباطيين، ومعناه كون الأقل جزءاً من الواجب على تقدير كون الأكثر واجباً، وهذا هو محل الكلام، وليس في التردد بين الأقل لا بشرط والأكثر الاستقاليين وهو مجرى البراءة بالاتفاق لانحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي.

وليس الكلام في التردد بين الأقل بشرط لا والأكثر، كما لو دار الأمر بين مانعية شيء وشرطيته، وفي الحقيقة ليس هو بين الأقل والأكثر، بل بين المتباينين لتعلق الوجوب إما بالأقل المقيد بعدم الشيء وبين المقيد بالشيء، وإما كون متعلق العلم مردداً بين المتباينين فقد مر حكمه فيما سبق.

(٢١) أورد في العناية على المصنف (قده) القائل بأن الانحلال يلزم منه الخلف بالقول.. (وفيه): أن وجوب الأقل على كل حال إما لنفسه أو لغيره مما



لا يتوقف على تنجز التكليف المعلوم بالإجمال مطلقاً ولو كان متعلقاً للأكثر، بل يتوقف على مجرد العلم الإجمالي بتكليف مردد بين الأقل والأكثر بمعنى انه بمجرد أن حصل لنا العلم الإجمالي كذلك يتولد منه العلم التفصيلي بوجوب الأقل على كل حال إما نفسياً أو غيرياً والشك البدوي فيتجزأ الأقل دون الأكثر، وهذا واضح.

وأورد على المحال الثاني للانحلال: بأن عدم تنجز التكليف المعلوم بالإجمال مما لا يستلزم عدم وجوب الأقل مطلقاً وذلك لما عرفت من عدم توقف وجوبه على تنجز المعلوم بالإجمال مطلقاً ولو كان متعلقاً بالأكثر بل يتوقف على ما ذكره قبلاً، وعليه فلا يلزم من الانحلال عدمه<sup>١</sup>.

وهذا مبني على ما تقدم من أن محل الكلام ليس هو ملاحظة الأقل والأكثر بحددهما إذ على ذلك يكونان من المتباينين، والاحتياط فيهما متعين ولكن لا وجه لملاحظتهما كل بحدده الخاص بل الأقل ملحوظ بعنوان اللا بشرط فيجتمع مع الأكثر ومعناه أن الأقل يكون جزءاً من الواجب على تقدير كون الأكثر هو الواجب ولذا فهو واجب على التقديرين والاشتغال اليقيني به مسلّم بخلاف الأكثر فهو مشكوك يرجع فيه إلى البراءة.

والخلف الذي ذكره صاحب الكفاية (قده)، إذ منجزية الأقل متوقفة على منجزية الأكثر، فإذا كانت منجزية الأقل رافعة لمنجزية الأكثر لزم الخلف.

---

<sup>١</sup> (العناية ج ٤ ص ١٩٩).



(وبيان التوقف) إن المنجزية الثابتة للأقل باعتباره مركباً ارتباطياً متوقفة على كون الأقل متنجز على كل تقدير، وهذا يستلزم تنجز الأكثر إذ لو لم يتنجز الأكثر فلا يكون الأقل متنجزاً على كل تقدير، فيلزم منه الخلف.

مبني على مغالطة، لأن تنجز الأقل متوقف على تنجز الأقل على أي حال أي سواء كان المتنجز هو الأقل أو هو الأقل ضمن الأكثر، والفرق واضح بين أن يقال إن تنجز الأقل متوقف على تنجز الأكثر، وبين تنجز الأقل متوقف على تنجز الأقل على أي حال، ففي الثاني لا يتوقف تنجز الأقل على تنجز الأكثر ليلزم بخلف لو انحل الأكثر بالأقل.

أي أن التكاليف بالأقل واصل على كل تقدير وهو لا يتوقف على تنجز الجزء العاشر، ولو كان هو جزءاً للمركب واقعاً إذ المعيار في التنجز هو الوصول والتكلف بالتسع قد وصل فيكون منجزاً ولم يصل التكاليف بالعشر فلا يكون منجزاً.

وما قيل إن وجوب التسع وجوب ضمني فهو متوقف على الوصول وليس وصف التضمن أو غيره إلا حدود للوجوب فلا تدخل في العهدة، وما يدخل فيها هو ذات الوجوب بقيد الوصول، نعم حد التضمن ودخوله في العهدة يتوقف على العلم بالأكثر، ولكن هذه الخصوصية غير داخلية في التنجز.

غير سديد، لأن وجوب التسع في ضمن العشر ليس ضمناً لأن الوجوب أمر بسيط لا ينحل إلى وجوبات ضمنية.



بل هو وجوب عرضي، بمعنى انه ليس في البين إلا وجوب واحد بسيط، غير منحل إلى وجوبات عديدة، لا استقلالية ولا ضمنية، غاية الأمر انه له اسنادين، إلى الكل، وإلى كل واحد، فيقع الكلام في أن كلا الاسنادين حقيقي أو أن الحقيقي منهما هو الأول، والثاني مجازي بحيث يصح سلبه عنه حقيقة نظير استناد الحركة إلى السفينة والجالس فيها، والتحقيق يقتضي الأول إذ متعلق الوجوب هو الوجود الخارجي ووجود الجزء منطوٍ في ضمن وجود الكل ولا وجود له مغاير مع وجود الكل، وتغاير الاسنادين إنما يكون في متغايري الوجود كالمثال الآنف الذكر، والتسمية بالعرضية لا لصحة السلب عنه، بل أداءً لحق ظاهر الدليل المثبت للوجوب للمجموع.. ذكره المرحوم المشكيني<sup>١</sup>.

وعلى هذا فلا يكون الأقل إلا واجباً تفصيلاً وإن سمي عرضياً فيما لو كان الأكثر هو الواجب واقعاً وبه ينحل العلم الإجمالي إلى تفصيلي بالأقل وشك بالأكثر فتجري البراءة عنه.

فما قاله بعض المعاصرين (قده) من أن اصل تعلق التكليف بالنسبة إلى الأكثر مشكوك ثبوتاً وإثباتاً فلا علم بالتكليف بالنسبة إليه حتى يكون من الشك في المحصل، فلا ربط لأحدهما بالآخر (انتهى)، وهو متين<sup>٢</sup>.

وما ذهب إليه المصنف من كون وجوب الأقل غيرياً على تقدير كون الأكثر واجباً واقعاً غير صحيح، لعدم اتصاف الإجراء بالوجوب الغيري كما تقدم في مبحث مقدمة الواجب، ولكون الوجوب الغيري لا ينجز متعلقه.

<sup>١</sup> (الكفاية ج ٤ ص ٢٣١ - تحقيق سامي الخفاجي.

<sup>٢</sup> (تهذيب الأصول ج ٢ ص ٢٢٠ - السبزواري.





إنما ينجزه الوجوب النفسي، مع أن القول بالوجوب الغيري للأقل متوقف على كون الأكثر واجباً واقعاً وإلا لم يكن الأقل واجباً غيرياً، والقول بكونه واجباً لا يجتمع مع انحلال العلم الإجمالي كما هو واضح.

وما ذكرناه من كون وجوب الأجزاء عرضياً، يدفع به، ما قيل بعدم انحلال العلم الإجمالي- لو كان- إذ يعتبر في الانحلال أن يكون المعلوم بالتفصيل مما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال تمام الانطباق، والمقام ليس كذلك، لأن المعلوم بالإجمال هو الوجوب النفسي سواء أكان متعلقاً بالأقل أو بالأكثر، فيما المعلوم بالتفصيل هو الوجوب الجامع بين النفسي والغيري، فلا ينحل العلم الإجمالي.

ووجه الاندفاع: إن الوجوب التفصيلي هو الوجوب النفسي وكذلك الوجوب الإجمالي على ما تقدم بيانه من الوجوب العرضي للإجراء.

والصحيح في الجواب عما ذكره المصنف من دعوى لزوم المحال على تقدير الانحلال أن يقال: إن الانحلال فرع تشكل علم إجمالي يدور جامعه بين وجوب الأقل ووجوب الأكثر، ومثل هذا العلم في المقام لا يمكن تحقيقه ليقل بانحلاله وذلك لأن الأقل معلوم الوجوب بالتفصيل، والأكثر هو مشكوك الوجوب بالشك البدوي ومن الواضح أن انضمام الشك البدوي إلى العلم التفصيلي لا يشكل منه علم إجمالي، فإن العلم يعني كون المعلوم الإجمالي مردداً بين أكثر من طرف ولا تحقق لمثل هذا الجامع هنا حيث يتحقق في طرف جزماً ويشك في تحقيقه في الطرف الآخر، وهذا كله مبني على عدم اخذ الأوصاف

## الوسيط في علم الأصول.....(٣٧٨)

للوجودين بنظر الاعتبار لعدم اشتغال الذمة بها، فما ذكره في العناية من تولد علم تفصيلي من العلم الإجمالي مما لا وجه له.

قوله (قده): ((هذا مع أن الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يُحرز إلا بالأكثر، بناءً على ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في الأمور به والمنهي عنه، وكون الواجبات الشرعية أظافاً في الواجبات العقلية، وقد مر اعتبار موافقة الغرض وحصوله عقلاً في إطاعة الأمر وسقوطه، فلا بد من إحرازه في إحرازها، كما لا يخفى.

ولا وجه للتفصي عنه، تارة لعدم إبتناء مسألة والاحتياط على ما ذهب إليه مشهور العدلية، وجريانها على ما ذهب إليه الأشاعرة المنكرون لذلك، أو بعض العدلية المكتفون بكون المصلحة في نفس الأمر دون الأمور به.

وأخرى بأن حصول المصلحة واللفظ في العبادات، لا يكاد يكون إلا بإتيانها على وجه الامتثال، وحينئذ كان لاحتمال اعتبار معرفة أجزائها تفصيلاً- ليؤتى بها مع قصد الوجه- مجال، ومعه لا يكاد يقطع بحصول اللفظ والمصلحة الداعية إلى الأمر، فلم يبق إلا التخلص عن تبعة مخالفته بإتيان ما علم تعلقه به، فإنه واجب عقلاً وإن لم يكن في الأمور به مصلحة ولطف رأساً؛ لتنجّزه بالعلم به إجمالاً، وأما الزائد



عليه- لو كان- فلا تبعة على مخالفته من جهته، فإن العقوبة عليه بلا بيان)).

**الوجه الثاني،** من وجوب الاحتياط عقلاً في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وهو مبني على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها وإن الأحكام الشرعية تابعة للأغراض ولا تنشأ عبثاً، وأن الأحكام الشرعية أظافاً في الواجبات العقلية، حيث يطلق اللطف على الأمر المقرب نحو الطاعة والمبعد عن المعصية، فنصب النبي لطف لأن نصبه يقرب المكلف من الطاعة ويبعده عن المعصية، والواجب العقلي يراد به تحصيل المصلحة الموجودة في الواجب الشرعي، فالصلاة مثلاً إنما وجبت لأجل الغرض منها وهو النهي عن الفحشاء والمنكر وتحصيل هذه المصلحة يطلق عليه واجب عقلي، والواجب السمعي الشرعي يراد به الصلاة مثلاً التي هي واجبة من جهة حكم الشرع بها، وعلى هذا الأساس يصبح معنى العبارة المذكورة (الواجبات الشرعية أظافاً في الواجبات العقلية) إن الصلاة إنما وجبت لأجل أنها تقرب المكلف من تحصيل الانتهاء عن الفحشاء والمنكر، والغرض من الاستشهاد بهذه العبارة هو من جهة أنها تدل على إن الواجبات الشرعية إنما وجبت من جهة قيام المصالح فيها وأن تحصيل هذه المصلحة واجب عقلاً.

بناءً على هذا المبني للعقلية يقال: إن المكلف لو أتى بالأقل لا بالأكثر فإنه يشك في تحصيل الغرض والمصلحة، فإن حصلها حصلت الإطاعة منه وإن لم يحصلها لم تحصل الإطاعة منه باعتبار أن إطاعة المولى لا تحصل إلا إذا حصل غرضه من جعل حكمه، وفي مثل هذا، يحكم العقل بلزوم الإتيان بالأكثر حتى



يحرز تحصيل الغرض وتتحقق منه الإطاعة كما تقدم ذلك في مبحث التعبدى والتوصلي (٢٢).

ولا وجه للجواب عن ذلك بما ذكره الشيخ الأنصاري (قده) في الرسائل حيث أجاب عنه بأمرين.. الأول منهما: عدم ارتباط النزاع في المسألة وعدم ابتناؤه على كون الأحكام تابعة للمصالح والأغراض حتى يقال بأنه لو أتى المكلّف بالأقل يشك في حصول الغرض فيلزم الإتيان بالأكثر حتى يجزم بحصول الغرض، بل النزاع المذكور ناظراً إلى نفس الوجوب، بمعنى أن الوجوب سواء أكان ناشئاً عن غرض ومصلحة أم لا إذ يشك في تعلق الأمر بالأقل أو بالأكثر وأنه هل يجب عليه الإتيان بالأكثر أو لا؟

والدليل على عدم إبتناء النزاع على كبرى تبعة الأحكام للمصالح، إذ لو كان مبنياً عليها فلازمه عدم جريان النزاع على رأي الأشعري المنكر لذلك وكذا يلزم عدم جريانه على رأي غير المشهور من العدلية الذاهبين إلى كون الأحكام الشرعية تابعة لمصالح في نفسها لا في متعلقاتها فإنه بناءً على هذا الرأي وسابقه للأشعري لا يمكن أن يقال: إن المكلّف إذا أتى بالأقل يشك في حصول الغرض لأن الغرض لم يقم بالأقل أو الأكثر على الفرض كي يقال انه لو أتى بالأقل يشك في حصول الغرض بل هو قائم بنفس الأمر، ومن الواضح انه بمجرد حصول الأمر يلزم حصول الغرض.

وبالجملة يلزم عدم جريان النزاع بناءً على هذين الرأيين مع انه من الواضح جريانه على جميع الآراء من دون اختصاص برأي دون آخر، ومن جريانه على جميع الآراء يستنتج انه غير مربوط بمسألة تبعية الأحكام للمصالح ليقال بعدم تحقق الغرض للشك فيه عند الإتيان به.



الثاني منها: لو سلم إن الأحكام تابعة للمصالح وإنها أطافاً في الواجبات العقلية ولكن نفس الفعل العبادي من حيث هو ليس فيه مصلحة ولذا لو أتى به لا على وجه الامتثال لم يصح منه ولا يترتب عليه مصلحة ولا غرض وحينئذ يقال من المحتمل أن تكون المصلحة منحصرة فيما لو أتى بالفعل على وجهه مع المعرفة التفصيلية لأجزائه ليقوع الفعل على وجهه لأن من صرح من العدلية بأن الواجبات السمعية أطافاً في الواجبات العقلية قد صرح بوجوب إيقاعها على وجهها ووجوب اقتران قصد الوجه به، وهذا متعذر فيما نحن فيه لأن الآتي بالأكثر لا يعلم انه الواجب أو أن الواجب هو الأقل المتحقق في ضمنه، فلا يبقى في ذمة المكلف سوى التخلص من العقاب وتحصيل الأمان منه وهو لا يتحقق إلا بالإتيان بما علم تعلق الأمر به (٢٣) وهو في الفرض الأقل دون الأكثر، ومعه تكون النتيجة هي كفاية الإتيان بالأقل لكن لا من باب أن الغرض يتحقق به بل من باب أن الغرض بعد عدم إمكان تحصيله، فالعقل يحكم بالإتيان بما علم تعلق الأمر به وهو الأقل حتى يحصل المؤمن من العقوبة، وأما الأكثر فهو غير معلوم للمكلف فتجري قاعدة القبح فيه لأن العقوبة عليه عقوبة بلا بيان.

(٢٢) إن الذي تقدم في مبحث التعبدية والتوصلي هو عكس ما ذكره المصنف (قده) أي اعتبار قصد الطاعة في حصول الغرض (قال هناك): إن الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك بل لابد من سقوطه وحصول غرضه من الإتيان به متقرباً به منه تعالى. أي يجب في التعبديات قصد الطاعة ليحصل الغرض لا انه يجب فيها موافقة الغرض لتحصل الطاعة.

أقول: لعل نظر المصنف (قده) إن ما بين الطاعة والغرض تلازم فإذا حصل احدهما حصل الآخر خصوصاً على مبنى العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد وحينئذ يكون تقديم احدهما على الآخر موقوفاً على نظر المصنف ومورد البحث وحيث يكون هناك في مبحث التعبدية والتوصلي نظرة إلى الطاعة قدمها وبها يحصل الغرض أو قل إن مجرد وجود الطاعة هو وجود للغرض كالزوجية بالنسبة للأربعة، ويكون نظره هنا إلى الغرض وبه توجد الطاعة لأنها ملازمة له لزوماً بيناً على الغرض.

ويرد عليه حينئذ: إن إحراز الغرض إنما يجب إذا علمَ بِمَ يحصل؟ كما في الشبهات الموضوعية بين الأقل والأكثر، وأما إذا لم يعلم كما في الشبهات الحكمية وأنه هل يحصل بالأقل أو بالأكثر فلا وجه للحكم بوجوب إحرازه بل يؤتى بما علم من الواجب وهو الأقل في محل المبحث وما شك تجري البراءة عنه وهو الأكثر، فإن حصل الغرض بالأقل فهو وإلا فلا حجة للمولى في عدم حصوله بعد عدم البيان على الأكثر<sup>١</sup>.

وبعبارة أخرى: إن بين حصول الغرض وتحقق الإطاعة عموم مطلق إذ ليس كل ما يكون إطاعة يحقق الغرض، بل كل ما يتحقق به الغرض يكون إطاعة.

فإن قلت: انه لا وجه- حينئذ- للزوم إتيان الأقل بعد أن كان الأمر مردداً بين الأقل والأكثر، وأنه قد حصل لنا علم بوجود غرض للمولى من هذا

(١) ذكر هذا الإيراد في العناية ج ٤ ص ٢٠٣.



الأمر النفسي المردد بين الأقل والأكثر، وحيث لا يقطع بحصول الغرض لا من قبل الأقل كما هو واضح ولا من قبل الأكثر لفرض اعتبار التمييز وهو غير ممكن، فيكون المكلف مستريحاً من قبل العلم بالغرض الذي هو علة للأمر فيبقى عنده الأمر النفسي المردد بينهما.

فإنه يقال: إن لزوم إتيان الأقل دون الأمر بالأكثر هو العلم بتحقيق الأمرية المستتبع للعقوبة التي هي معلول للأمر، بما هو معلوم، وهذا بخلاف الأكثر فلا يجب إتيانه لكونه مشكوك الأمر والشك في الأمر ملاك لقاعدة القبح بلا بيان.

والحاصل: إن تنجيز التكليف يكون بأحد اعتبارين، إما من قبل العلم بالغرض الذي هو علة للأمر، إلا أنه فيما أمكن تحصيله أي تحصيل العلم بحصول الغرض لا مطلقاً، وعلى هذا فلم يتنجز التكليف بالأكثر بهذا الاعتبار. وإما من قبل العقوبة التي هي معلولة للأمر، ولكنه هنا غير صحيح لأنحلال العلم الإجمالي، وبه يكون الأكثر مشكوكاً لا معلوماً. إذن الأكثر لا يتنجز سواءً بلحاظ الغرض وتحصيل العلم بتحقيقه أو بلحاظ العقوبة، فلم يبق إلا الأقل وهو منجز باللحاظ الثاني.

قال المرحوم المشكيني: تبين الفرق بين الأقل والأكثر وبين المتباينين، فإن المكلف وإن كان مستريحاً من قبل الغرض فيه—أيضاً—إلا أنه يجب فيه الاحتياط من قبل العلم الإجمالي بالأمر المردد غير المنحل، بخلاف الأقل والأكثر فإن العلم الإجمالي منحل إلى ما هو معلوم تفصيلاً، وإلى ما هو مشكوك





بالشك البدوي، فلا يرد عليه ما أورده الأستاذ من أن لازمه عدم وجوب الاحتياط في المتباينين<sup>١</sup>.

(٢٣) لا وجه للنزاع على مبنى غير المشهور من العدلية القائلين بأن المصلحة في نفس الجعل لا في المفعول، إذ بناء عليه يكون تنجيز التكليف من قبل ما هو معلول للأمر وهو العقوبة، ولا مؤمن منها إلا بإتيان الأكثر مع إتيان الأقل وترجيح احدهما على الآخر بلا مرجح، لأن الأكثرية والأقلية تتصور في الأجزاء للمأمور به، وحيث لا تعلق للمصلحة فيه فلا معنى لترجيح الأقل على الأكثر والقول بالبراءة في الأكثر حيث يقال أن العقوبة عليه بلا بيان، بل البيان قائم عليه وإن كان بياناً إجمالياً مردداً بين الأمر الأول والأمر الثاني بعد فرض كون المصلحة في الجعل لا في المأمور به، حيث لا دخل لأجزاء المأمور به في تحقق المصلحة من عدمها ليكون لها تأثير في حصول العلم بتحقيق الغرض بل العلم بتحقيقه يحصل بإتيان الأمر وحيث هو مردد بين الأمرين فلا محالة يأتي بها معاً احتياطاً، لأن إتيان احدها لا يحصل المؤمن من العقوبة، بحيث يمكن جريان الأصل في الطرف الآخر دونه، بل كما لا يجري هناك لا يجري هنا في هذا الطرف.

وبعبارة: انه لا معنى للمباينة من حيث الأجزاء زيادة من عدمها، فلا دخل للأجزاء ليقال لأحد الأمرين اقل ولآخر أكثر، فلا يصدق هذا الوصف إلا بلحاظ الأجزاء وهي لا دخل لها في الغرض على هذا المبنى.

<sup>١</sup> ( الكفاية ج ٤ ص ٢٤٤ - تعليقة المشكيني/ تحقيق الخفاجي.



والنتيجة: انه لا وجه لإدخال هذا المبنى في النزاع الدائر في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، إذ لا موضوع له على هذا المبنى فينحصر حاله في دوران الأمر بين المتباينين خاصة.

وعلى هذا فالنقض على الاحتياط بهذا المبنى وقع في غير محله، لعدم الموضوعية له في المسألة المبحوث عنها.

نعم لو احتملنا المصلحة في المأمور به مع وجودها وتحققها في الأمر خاصة ينفتح النزاع في المسألة على هذا المبنى، كما احتمله صاحب الكفاية.



قوله (قده): ((وذلك ضرورة إن حكم العقل بالبراءة- على مذهب الأشعري- لا يجدي من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدلية، بل من ذهب إلى ما عليه غير المشهور؛ لاحتمال أن يكون الداعي إلى الأمر ومصلحته- على هذا المذهب أيضاً- هو ما في الواجبات من المصلحة وكونها ألطافاً، فافهم.

وحصول اللطف والمصلحة في العبادة، وإن كان يتوقف على الإتيان بها على وجه الامتثال، إلا أنه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الإجراء وإتيانها على وجهها، كيف؟! ولا إشكال في إمكان الاحتياط بها هنا كما في المتباينين، ولا يكاد يمكن مع اعتباره.

هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك، والمراد بالوجه- في كلام من صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به- هو وجه نفسه من وجوبه النفسي، لا وجه أجزائه من وجوبها الغيري أو وجوبها العرضي، وإتيان الواجب مقترباً بوجهه- غاية وصفة- بإتيان الأكثر بمكان من الإمكان؛ لانطباق الواجب عليه ولو كان هو الأقل، فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه، واحتمال اشتماله على ما ليس من أجزائه ليس بضائر، إذا قصد وجوب المأتي على إجماله بلا تمييز ما له دخل في الواجب من أجزائه، لاسيما إذا دار الزائد بين



كونه جزءاً لماهيته وجزءاً لفرده؛ حيث ينطبق الواجب على المأتي- حينئذٍ- بتمامه وكماله؛ لأن الطبيعي يصدق على الفرد بمشخصاته.

نعم، لو دار بين كونه جزءاً أو مقارناً لما كان منطبقاً عليه بتمامه لو لم يكن جزءاً، لكنه غير ضائر لانطباقه عليه- أيضاً- فيما لم يكن ذاك الزائد جزءاً، غايته، لا بتمامه، بل بسائر أجزائه.

هذا مضافاً إلى أن اعتبار قصد الوجه من رأس ما يُقطع بخلافه، مع أن الكلام في هذه المسألة لا يختص بما لا بد أن يؤتى به على وجه الامتثال من العبادات، مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينافيه التردد والاحتمال، فلا وجه معه للزوم مراعاة الأمر المعلوم أصلاً، ولو بإتيان الأقل لو لم يحصل الغرض، وللزم الاحتياط بإتيان الأكثر مع حصوله؛ ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال؛ لاحتمال بقاءه مع الأقل بسبب بقاء غرضه، فافهم.

هذا بحسب حكم العقل)).

شروع في الجواب عن الأمرين اللذين ذكرهما الشيخ الأنصاري (قده) لدفع القول بالاحتياط، وأنه لا يجدي ما ذكره الأنصاري في دفع دعوى الاحتياط. فأورد على الأمر الأول المتقدم من الشيخ، إن مجرد ذهاب الأشعري القائل بعدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، لا يجدي القائل بالتبعية



من الإمامية حيث يمكن أن يقال له انه يلزم الإتيان بالأكثر كي يحزم بتحصيل الغرض والمصلحة، بل حتى للقائل بتبعية الأحكام للمصالح في نفس الأحكام لا في متعلقاتها من غير المشهور من الإمامية، يمكن أن يقال له يأتين الأكثر، لأن هذا القائل إنما يقول بعدم لزوم قيام المصلحة بالمتعلق ويكفي قيامها بنفس الحكم لا انه لا يجوز قيامها بالمتعلق فيحتمل قيامها فيه أيضاً، ومع هذا الاحتمال يلزمه عقلاً الإتيان بالأكثر كي يحرز حصول الغرض.

ثم أمر بالفهم وسيأتي شرحه لاحقاً في التعليق (٢٤).

وأجاب عن الأمر الثاني بأمور خمسة..

الأول: إن حصول الغرض والمصلحة من العبادة وإن كان يتوقف على إتيانها على وجه الامتثال ولكنه احتمال معرفة الأجزاء تفصيلاً وإتيانها على وجه وجوبها الغيري مما لا مجال له إذ اعتبار معرفتها كذلك يلزم منه عدم إمكان الاحتياط فيما لو دار الأمر بين الأقل والأكثر، لأن الغرض كما يحتمل أن لا يحصل يأتين الأقل كذلك لا يحصل لو أتى بالأكثر ما دام لم يعرف الإجراء تفصيلاً مع نية وجوبها الغيري، والحال انه لا إشكال في إمكان الاحتياط هنا كما في المتباينين، وذلك بالإتيان بالأكثر غاية الأمر انه ليس بواجب.

والوجه في ذلك: إن المتعذر هو قصد التمييز المتوقف على معرفة الأجزاء تفصيلاً وأما قصد الوجه وكذا قصد القرية حيث يأتي بالأكثر برجاء وجوبه الواقعي وبه يكون قد أتى بقصد الوجه والقرية جميعاً، بمعنى انه إذا كان الأكثر هو الواجب الواقعي فقد وقع منفرياً به وعلى وجهه.

إذن لا وجه لاحتمال اعتبار معرفة الأجزاء والإتيان بكل جزء على وجهه، وأنه على تقدير احتمال اعتبارها فإن المتعذر هو التمييز وهو مما دليل عليه وإن قصد الوجه غير متعذر.



الثاني: بطلان اعتبار الإتيان بكل جزء على وجهه وإن مراد من صرح باعتبار قصد الوجه في العبادة هو إيقاع الواجب على وجهه هو وجه نفسه لا وجه أجزائه من وجوبها الغيري أو العرضي، وإتيان الواجب مقترناً بوجه نفسه، إما (غاية) بأن ينوي الإتيان بالواجب لوجوبه أو (وصفاً) بأن ينوي الإتيان بالواجب الواجب في الشريعة لله تعالى، وذلك بإتيان الأكثر بمكان من الإمكان، لانطباق الواجب عليه ولو كان هو الأقل واقعاً فيتأتى من المكلف مع إتيان الأكثر قصد الوجه (٢٥).

لا يقال: إن إتيان الأكثر مقترناً بوجه نفسه ليس بممكن لما في الأكثر من احتمال اشتماله على ما ليس بواجب من الأجزاء.

فإنه يقال: هذا الاحتمال غير ضار إذا أتى بالأكثر مع قصد وجوبه على إجماله دون تمييز ما له دخل في الواجب عما ليس له دخل فيه، خصوصاً إذا دار الأمر (للجزء المتردد) كالقنوت بين كونه جزءاً للماهية وبين كونه جزءاً للفرد- أي تردد أمره بين كونه جزءاً واجباً وبين كونه جزءاً مستحباً- ووجه الخصوصية هو أنا لو أتينا بذلك الواجب مع ذلك الجزء المردد فيصدق عنوان الواجب على ذلك المأتي به بتمام أجزائه وإن لم يكن ذلك الجزء جزءاً، لأن عنوان الطبيعي يصدق على الفرد بتمام أجزائه وإن لم يكن بعض تلك الأجزاء أجزاءً من الماهية، مثلاً الإنسان الذي له إصبع زائدة يصدق عليه بلحاظ جميع أجزائه إنسان لا أنه يصدق عليه الإنسان بلحاظ ما عدا الإصبع الزائدة مع أن الإصبع الزائدة ليست جزءاً من ماهية الإنسان وإنما هي جزء من الفرد.

نعم لو دار الأمر بين كونه جزءاً أو مقارناً- أي أجنبياً- كجلسة الاستراحة فإنه يحتمل أن تكون جزءاً من الصلاة ويحتمل أن تكون خارجة عنها وإنما يفعلها المصلي من باب الاتفاق مقارنة مع الصلاة، وفي هذه الحالة لو صلى مع جلسة



الاستراحة يصدق على تلك الصلاة عنوان الواجب حتى لو لم تكن جلسة الاستراحة جزءاً منها غاية الأمر يصدق عنوان الواجب حينئذ عليها لا بلحاظ جميع أجزائها بل بلحاظ سائر أجزائها.

الثالث: انه لا دليل على اعتبار قصد الوجه مطلقاً ولو كان بلحاظ الواجب نفسه ولا بلحاظ أجزائه.. ففي الجواب الأول للمصنف منع أصل اعتبار معرفة الأجزاء والإتيان بها على وجهها، وفي جوابه الثاني ادعى وضوح بطلان اعتبار الإتيان بكل جزء على وجهه، وفي هذا الجواب منع أصل اعتبار قصد الوجه في العبادات مطلقاً سواء كان وجه الواجب نفسه أو وجه أجزائه.

الرابعة: إن الكلام في الأقل والأكثر الارتباطيين فيما لو اعتبر قصد القرية في العبادات كالصلاة ونحوها مما لا ينحصر فيها بل يجري في كل أمر ارتباطي قد دار الأمر فيه بين الأقل والأكثر وإن كان من التوصيليات من غير اعتبار قصد القرية ونحوها من قصد الوجه والتميز، كما لو دار الأمر في غسل المتنجس من البول بين الغسلة والغسلتين مثلاً.

وبعبارة أخرى: لو اعتبر قصد الوجه للواجب فالدليل اخص من المدعى، حيث المدعى جريان النزاع في المسألة مطلقاً ولو كان من التوصيليات.

الخامس: لو قلنا باعتبار قصد الوجه في العبادات على وجه ينفيه التردد والاحتمال أي قلنا بقصد وجه أجزاء الواجب لا وجه نفسه، كما أشار إليه الشيخ الأنصاري، وحينئذ أن فرض انه لا يمكن تحصيل الغرض بعد هذا الاعتبار لا يأتیان الأكثر ولا يأتیان الأقل فلا وجه لمراعاة التكليف المعلوم بالإجمال أصلاً ولو يأتیان الأقل لأنه مما يحصل به الأمان من العقوبة، حيث يرد عليه انه مع عدم إمكان تحصيل الغرض، لا يجب الامتثال أصلاً حتى بالإتيان بالأقل بعد فرض

تعذر تحصيل الغرض، نعم إن أمكن تحصيله فيجب الإتيان بالأكثر احتياطاً لاحتمال عدم حصوله إلا به لا بالأقل (٢٦).

ثم أمر بالفهم وسيأتي شرحه بالتعليقة (٢٧)، هذا بحسب مقام العقل.

(٢٤) وأصل وجه الفهم الأول الذي ذكره المصنف في دفع التفصي الأول للشيخ الأنصاري، هو احتمال إن الزاهب من غير المشهور الإمامي لا يقول بالمصلحة إلا في الأمر خاصة من غير أن يحتملها في المتعلق، وعلى هذا فكما إن العقل يحكم بالبراءة على مذهب الأشعري المنكر للمصلحة فكذلك يحكم بها على هذا المذهب القائل بوجود المصلحة في الأمر فقط دون المأمور به.. ذكره في العناية<sup>١</sup>.

ولعل وجهه: إن الزاهب إلى احتمال أن يكون في المتعلق مصلحة لا يلغي وجودها في نفس الأمر وإن احتملت في المتعلق، أي يقول بوجودها في الأمر على نحو الجزم ووجودها في المتعلق على نحو الاحتمال، ومراعاة الجزم في وجودها أولى من مراعاة الاحتمال في وجودها، فهي إن كانت مطلوبة التحصيل ففي الأمر لا في المتعلق، فلا يصح رد الشيخ المصنف على شيخه الأنصاري (قدهما).

ولعل وجهه عدم تمامية جواب المصنف أصلاً، إذ لا موضوع لمسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر فيما لو لم تتعلق المصلحة بنفس المتعلق في الجعل والأمر، ولا وجه لمراعاة الأقل دون الأكثر أو بالعكس لعدم الترجيح بعد الفرض المذكور.

<sup>١</sup> (العناية ج ٤ ص ٢٠٥).



(٢٥) قال في العناية: وظاهر المصنف في المقام تسليم تعذر قصد الوجه كما يتعذر التمييز (وهو كما ترى) وذلك لما تقدم مشروحاً من عدم الإخلال في الأقل والأكثر..... وإنما المتعذر هو خصوص التمييز<sup>١</sup>.

ويرد عليه: إن كلام المصنف من قصد الوجه، هو قصده تفصيلاً المساوق للتمييز، بقرينتين.. الأولى كونه جواباً لما ذكره الشيخ (قده)، والثانية قوله (كذلك) في أول الجواب، وليس كلامه في مطلق قصد الوجه ليرد عليه ما ذكره صاحب العناية.

(٢٦) وتوضيح جواب المصنف على الشيخ كما ذكره المرحوم المشكيني<sup>٢</sup>: لما أمكن تحصيل العلم بحصول الغرض لا بإتيان الأقل - وهو واضح - ولا بإتيان الأكثر لاحتمال اعتبار التمييز، ومن المعلوم كون الأمر الناشئ من قبل المصلحة في المتعلق تابعاً لها حدوثاً وبقاءً، فإذا علم إمكان حصولها يعلم بقاءه وإذا علم عدم إمكانه يعلم بعدم بقاءه، وإذا شك - كما في المقام - يشك في بقاء الأمر النفسي المردد، وحينئذ لم يعلم بوجوب الأقل على كل تقدير، لكونه ناشئاً من العلم بالوجوب النفسي المردد غير المعلوم بقاءه.

وعليه لا ينفع ما أجاب به الشيخ في لزوم إتيان الأقل، وإن لم يلزم من قبل الغرض، إلا أنه يلزم من قبل العقوبة المترتبة من جهة العلم بتعلق الأمر بالأقل.

<sup>١</sup> (العناية ج ٤ ص ٢٠٤).  
<sup>٢</sup> (الكفاية ج ٤ ص ٢٤٩ - تعليقة المشكيني).



وفيه: إن سقوط الأمر إنما يكون فيما لو جزم بعدم المصلحة لا فيما لو جزم بعدم حصولها، والأخير لا يلزم عدم الأمر فيبقى مجال للأمر الذي ينبغي الخروج من عهده بما يؤمن من العقوبة، وهو يحصل بإتيان الأقل فإذا أجاب الشيخ الأنصاري بذلك، فيمكن رده بأن احتمال الأمر كما يكون بجانب الأقل يكون بجانب الأكثر فيلزم الاحتياط.

وحينئذ له أن يجيب: بأن النزاع يجري حتى على مسلك القائل بكون المصلحة في نفس الجعل لا في المجمعول ولو احتمالاً، فيبقى الأمر ويحصل بامتناله المؤمن من العقوبة وبه يحصل تحقيق المصلحة. ولكن يرد عليه ما ذكرناه من خروج المورد عن صغرى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

(٢٧) لعل وجه الفهم كما ذكره البعض من أن الشيخ (قده) لم يقل باعتبار قصد الوجه للأجزاء كي ينافيه حصول الغرض ولا يبقى مجال لمراعاة التكليف المعلوم بالإجمال ولو بإتيان الأقل بل قال باحتماله، حيث قال: فيحتمل أن يكون اللطف منحصراً في امتثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل.. الخ.

ومع احتمال اعتباره لا يقطع بعدم حصول الغرض فيبقى مجال لمراعاة التكليف المعلوم بالإجمال ولو بإتيان الأقل من تبعة مخالفة الأمر الموجه إليه. وفيه ما عرفت.

ولعل وجهه أن ما ذكره هنا ينافي ما ذكره في الجواب عن التفصي الأول،  
من احتمال المصلحة في المتعلق حتى للقائل بكونها في نفس الأمر والجعل، وبه  
صح الاحتياط هناك، فليقله هنا وبه يصح مراعاة بقاء التكليف المعلوم  
بالإجمال ولو بمراعاة الأقل والإتيان به.





.....

٤١	فصل في اصالة التخيير
٥٣	تقييم الوجوه المذكورة لدوران الامر بين المحذورين
١١٠	اصالة الاشتغال والبحث في مقامين: دوران الامر بين المتباينين دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين
١٢٢	ملاك وجوب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي
١٣٠	تنبيهات.. الاول: في الاضطرار الى بعض الاطراف تعييناً او ترديداً
١٤٣	التنبيه الثاني: خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء
١٤٥	ما ذكره المصنف في الحاشية.. بيانه
١٥١	التنبيه الثالث: في الشبهة غير المحصورة
١٥٦	التنبيه الرابع: الملاقي لاحد اطراف العلم الاجمالي
١٦٠	شرح ما ذكره المصنف في الحاشية
٣٦٩	دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين
٣٨٠	الوجه الثاني: وجوب الاحتياط عقلاً في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين
٣٨٨	جواب المصنف عن الامرين اللذين ذكرهما الانصاري (قدهما) لدفع القول بالاحتياط



- ٣ قاعدة التسامح في ادلة السنن
- ٤ الجهة الاولى: في مفاد الاخبار ومحتملاتها
- ٥ الطريقة على قسمين
- ٧ الاستدلال على كون مفاد الاخبار الاستحباب
- الوجه الاول: وهو مؤلف من مقدمتين
- ٨ نقاش كلتا المقدمتين
- ٩ الجواب على تقييد الامر بقصد القرية
- ١١ الوجه الثاني: مع تسليم كلتا المقدمتين
- ١٢ الوجه الثالث: عن المحقق النائي (قده) .. والايراد عليه
- ١٢ الوجه الرابع: ما ذكره السيد الشهيد (قده) .. وهو غير تام
- ١٣ ما ذكره السيد الهاشمي في المقام - امكان استبعاد الاستحباب النفسي
- ١٤ الايراد على المقدمة الاولى مما ذكره (حفظه الله) .. والايراد على المقدمة الثانية
- ١٥ مفاد الاخبار الحكم الظاهري الطريقي بعنوان الاحتياط
- ١٥ مفاد الاخبار الوعد على اعطاء الثواب
- ١٥ مفادها تكميل محركية الاوامر الاستحبابية
- ١٦ الجواب عن المفاد الاخير
- ١٧ انسب الوجوه هو التكميل لمحركية الاستحباب وعد تركها
- ١٨ الجهة الثانية: طرق اثبات الاطلاق من ناحية قصد القرية والامتنال
- ٢٠ بيان السيد الشهيد (قده) ان التقييد بقصد القرية محل اشكال، ونقد الفياض له
- ٢١ النقد على اصل الاشكال ونقد الشيخ
- ٢٣ الجهة الثالثة: ثمرة الفرق بين القول بالاستحباب النفسي وبين حجية الخبر الضعيف
- وقيل به
- ٢٤ ايراد شيخنا الفياض على الثمرة الاولى للسيد الخوئي (قده)
- ٢٦ الجهة الرابعة: في شمول اخبار من بلغ المكروه .. والبحث في نقاط:
- النقطة الاولى: هل تشمل الخبر الدال على الكراهة او تختص بالاستحباب



- ٢٨ الفرق بين الفعل والعمل في نقطتين
- ٢٨ النقطة الثانية: على فرض الشمول فهل تثبت الكراهة او طلب الترك
- ٣٠ النقطة الثالثة: معقولة خبرين احدهما دال على الاستحباب والاخر على الكراهة
- ٣٠ ذهاب السيد الخوئي (قده) الى عدم المعقولة- والاعتراض عليه
- ٣١ تعليق شيخنا الفياض (حفظه الله)
- ٣٢ ما افاده في النقد والتحليل فيه عدة جهات للخلل
- ٣٤ ما ذكره السيد الشهيد (قده) من استحالة تعلق امرين في الفعل والترك
- ٣٦ جواب ما ذكره
- ٣٦ الاعتراض الثاني.. وصحته تتوقف على مقدمات
- ٣٧ الجهة الخامسة: في الفتوى على طبق الرواية الضعيفة
- ٣٨ مناقشة الفياض (حفظه الله) لما ذكره العراقي من الجواز.. ودفعها
- ٣٨ الصحيح في تخريج هذا الوجه
- ٤٥ ما اختاره المصنف من شمول دليل الاباحة لدوران الامر بين المحذورين
- ٥٠ ما ذكره في العناية من بطلان قياس المقام على تعارض الخبرين.. ونقده
- ٥٠ شرح التأمل الذي ذكره المصنف
- ٥٦ ان شدة المناط في احد ما دار الامر من المحذورين معين له عقلاً كما في المتزاحمين
- ٥٧ تفسير الفهم الذي اشار اليه المصنف
- ٥٩ دوران الامر بين المحذورين
- مقدمة لبيان حالات الشك وكيفية التعامل معها
- ٦١ دوران الامر بين التوصليين والالزاميين من الوجوب والحرمة
- ٦٢ هل يمنع ذلك من جريان الاصول المؤمنة من العقلية والشرعية؟ او لا يمنع
- ٦٣ الملاحظة على مسلك حق الطاعة المانع من جريان البراءة في المقام
- ٦٣ الصحيح مسلك القبح ولا مانع من البراءة لعدم وجود العلم الاجمالي
- ٦٤ ما استدل به الخوئي (قده) على المنع من جريان البراءة العقلية
- ٦٥ اجابة البعض عن بيان المحقق الخوئي (قده).. ورده
- ٦٦ هل من مانع عن جريان البراءة الشرعية ثبوتاً او اثباتاً؟
- المانع الاول: للمحقق الخوئي (قده).. والايراد عليه
- ٦٨ المانع الثاني: وهو اثباتي للمحقق النائيني (قده) وجواب الخوئي عنه



- ٦٩ عدم تمامية ما ذكره (قده) من الجواب
- ٦٩ المانع الثالث: وهو اثباتي - على مسلك حق الطاعة
- ٧٠ رد ما ذكره الهاشمي
- ٧٠ جواب ما ذكره السيد الخوئي ان الشك في المكلف به لا في التكليف
- ٧١ المانع الرابع: وهو اثباتي ايضاً - يمنع عن شمول البراءة للمقام
- ٧٢ الاشكال على امكان التمسك بالبراءة الشرعية لاثبات التامين لو اريد من الموصول التكليف الواقعي
- ٧٣ دفع مقالة شيخنا الفياض بعدم الفرق بين كون الرفع متوجهاً الى الجامع المجهول او الى احد طرفيه بعنوانه
- ٧٤ جريان الاستصحاب في المسألة
- ٧٤ جريان الاستصحاب في المسألة.. وفيه قولان:
- قول السيد الخوئي (قده) بالجريان
- قول للمحقق النائيني (قده) بعدم الجريان
- ٧٥ الجواب عما ذكره النائيني (قده)
- ٧٧ جريان البراءة مع وجود الميزة
- ٧٩ على التنجيز العقلي في المسألة هل تدخل المسألة في كبرى دوران الامر بين التعيين والتخير.. فيه وجهان:
- للمحقق الخراساني.. القول في الدخول
- للمحقق النائيني.. عدم الدخول
- ٨٣ دوران الامر بين التعبد والتوصلي
- ٨٣ هل تنتجز حرمة المخالفة القطعية فيمن ترك الواجب وفعل الحرام.. فيه وجهان
- المحقق الخراساني (قده) الى التنجيز
- ٨٣ حالات المكلف بالنسبة الى امتثال التكليف
- ٨٤ الاول: كون العلم الاجمالي منجزاً للمخالفة القطعية العملية دون الموافقة
- ٨٤ الثاني: عكس السابقة بأن تمكن الموافقة القطعية العملية دون المخالفة
- الثالث: التمكن من الموافقة القطعية العملية والمخالفة القطعية معاً
- الرابع: ما لم يتمكن ممن كليهما
- ٨٥ الحالة الاولى: اضطرار المكلف الى احد الضدين من الواجب او الحرام





- ٨٧ عدم الاشكال على مسلك تنجيز العلم للمخالفة القطعية مع الاضطرار الى طرف معين وهو عدم انقذاح قصد القرية
- ٨٨ ما اجيب عن الاشكال المتقدم بعدم تأني قصد القرية  
ما ذكره في البحوث واجاب عنه الشيخ الفياض (حفظه الله)
- ٨٩ الجواب عما ذكره شيخنا الفياض
- ٩١ ما يمكن الايراد على صاحب الوجه
- ٩١ الاشكال الثاني: الايان بالفعل بعنوان ترك المخالفة القطعية- وهو عنوان قربي- مناقشة الشيخ الفياض
- ٩٢ دفع المناقشة
- ٩٢ فرض منجزة العلم الاجمالي للمخالفة القطعية في حال وجود قرينة لاحد الطرفين
- ٩٥ تعدد الواقعة المطلوبة اجمالاً
- ٩٦ وجوب الموافقة الاحتمالية بعد القول بمنجزة العلم الاجمالي في التدريجيات  
ذهاب المحقق الاصفهاني (قده) الى عدم الوجوب.. والايراد عليه
- ٩٧ هل تجب الموافقة الاحتمالية بأن يفعل في يومين او يترك فيهما او الموافقة القطعية لاحد الفعلية والمخالفة القطعية للآخر؟
- ٩٧ محاولة النائي (قده) لترجيح التكليف الاهم على المهم
- ٩٩ ما اورده المحقق الخوئي (قده) على بيان النائي (قده)
- ١٠٠ ما يقال في دفعه
- ١٠٣ وجوب الموافقة الاحتمالية  
تقريبات وجوبها.. الاول مع جوابه
- ١٠٤ التقريب الثاني .. وجوابه
- ١٠٤ ما يحكم به العقل بتعيين الموافقة والمخالفة الاحتمالية
- ١٠٥ عدم تمامية البيان الاول
- ١٠٦ البيان الثاني واحتمالاته الاربعة.. الاول- الثاني
- ١٠٦ ذهاب الشهيد الصدر الاول (قده) الى امكان الترخيص الظاهري في تمام الاطراف  
لعدم المانع العقلي لولا المحذور العقلائي
- ١٠٧ الاحتمال الثالث: تخيير المكلف بين الموافقة القطعية المستلزمة للمخالفة القطعية وبين الموافقة الاحتمالية



- ١١٤ الاحتمال الرابع: ان يرضى المولى بالمخالفة الاحتمالية لتكاليفه.. وهو المتعين
- ١١٤ حالات ثلاث.. الاولى: شبيهة بدوران الامر بين المحذورين
- ١١٥ ايراد العناية على الشيخ الانصاري (قدهما) الحاكم بالإتيان بأحدهما وترك الآخر
- ١١٦ دفع صاحب العناية في الخلط
- ١١٦ الحالة الثانية.. والثالثة
- ١١٦ التفريق بين كون العلم الاجمالي فيما كان معلومه الاجمالي فعلياً ممن جميع الجهات
- وفيما ليس بفعلي كذلك
- ١١٨ التعليق عما ذكر من الفرق في العناية
- ١١٩ ما ذكره المصنف من عدم الفرق بين العلم الاجمالي وبين العلم التفصيلي والايراد عليه
- ورد الايراد
- ١٢٠ تفسير الفهم الذي ذكره المصنف
- ١٢١ تعليق صاحب العناية على كلام المصنف (انه لا تفاوت...) وقولنا
- ١٢٤ ما ذكر في العناية من ان المصنف رد التفصيل بين المخالفة والموافقة القطعيتين بوجه
- آخر في مبحث القطع
- ١٢٧ امر المصنف بالفهم وبيانه
- ١٣٣ ما قرّبه المشكيني لمنافاة الاضطرار بعد العلم الاجمالي بالتكليف بقاءً
- ١٣٨ يمكن دفع ما اشكله المشكيني (ره)
- ١٣٩ ما استدل على تنجيز العلم الاجمالي مع الاضطرار الى غير المعين
- ١٤١ ايراد المشكيني بمنع المقدمتين.. وفيه
- ١٤٦ ما ذكره المصنف من الفهم وبيانه
- ١٤٦ تعليق العناية على ان خروج احد الاطراف لا يحصل علم بالتكليف
- ١٤٦ بيان الفرق بين الاضطرار والفقدان لاحد الاطراف
- ١٤٧ تحرير المشكيني (قده) عدم جواز التمسك بالإطلاق
- ١٤٨ نقد ما ذكره
- ١٤٩ ما ذكر من الادلة لإثبات عدم سقوط التكليف في الطرف البعيد
- ١٥٣ ما ذكره الانصاري (قده) من ميزان للشبهة غير المحصورة كما ذكره المشكيني
- ١٥٤ تعليقنا على الميزان وعلى جواب المشكيني عنه
- ١٦٠ ما ذكره الانصاري (قده) ان وجوب اجتناب الملاقي من آثار وجوب اجتناب (الملاقي)



- ١٦١ جواب المشكيني عنه، وتعليقنا على ما ذكره
- ١٦٢ ما اورده في العناية على المصنف من وجوب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر)
- ١٦٣ نقد ما ذكره
- ١٦٥ جريان الاصول المؤمنة في اطراف العلم الاجمالي
- المقام الاول: جريانها في تمام الاطراف وفيه بحثان.. ثبوتي واثباتي
- ١٦٥ ما ذكره صاحب الكفاية من المحذور الثبوتي.. والجواب عنه
- ١٦٦ المحذور الثاني: استلزام الترخيص بتمام الاطراف والترخيص بالمخالفة القطعية العملية الجواب عنه
- ١٦٦ الجواب عن المحذور الاول لصحاب الكفاية
- ١٦٧ بنفس جواب دفع المحذور الاول دفع الثاني، والجواب عما ذكر من جواب البعض
- ١٦٨ ظاهر كلام السيد الشهيد عدم حصول المعصية الحقيقية في موارد العلم الاجمالي والجواب عنه
- ١٦٨ بيان المحذور الثبوتي للعراقي (قده) بعدة بيانات.. نذكر واحداً منها فقط
- ١٦٩ اتضاح الايراد على كلام المحقق العراقي (قده) القائل بعدم امكان الترخيص في تمام الاطراف
- ١٧٠ دفع ما ذكره الهاشمي من الايراد على العراقي (قده)
- ١٧٠ قيل بالمانع الاثباتي
- ١٧١ الايراد على ما ذكره السيد الشهيد (قده) من العرف العقلاني لترجيح الغرض اللزومي على الترخيصي
- ١٧٣ امكان تطبيق البراءة على بعض اطراف العلم الاجمالي
- ١٧٤ المحذور الاثباتي بلحاظ دليل الاستصحاب
- ١٧٦ شمول ادلة الاستصحاب للشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي او لا؟ فيه قولان:
- القول الاول للشيخ الانصاري (قده) بعدم الشمول للزوم التهافت بين الصدر والذيل
- ١٧٧ ما اجيب عن محذور الانصاري (قده)
- ١٧٩ المقام الثاني: جريان الاصول في بعض الاطراف.. وفيه جهتان:
- الجهة الاولى: ثبوتية
- ١٧٩ لا معنى للبحث هنا على احد قولي النائي (قده) بعدم اقتضاء العلم بنفسه الموافقة القطعية العملية



- ١٨٠ مذهب العراقي (قده) وأن العلم الاجمالي علة للتنجيز في تمام الاطراف
- ١٨١ التعليق على دليل العراقي من عدم الفرق بين العلمين الاجمالي والتفصيلي
- ١٨٢ مسلك الاقتضاء للمحقق النائيني (قده)
- ١٨٣ مناظرة علمية بين العلمين العراقي والنائيني (قدهما) في امكان الترخيص في البعض من الاطراف
- ١٨٥ ما فسر به شيخنا الفياض كلام العراقي
- ١٨٥ بيان تمامية ما ذكره النائيني على ما ذكرناه من ان جريان الاصل في البعض لا يرفع التكليف مطلقاً
- ١٨٦ جواب العراقي (قده) على بيان النائيني.. والجواب عنه
- ١٨٧ جريان الفراغ في مورد العلمين يلزم قبول جريان الاصل الترخيصي للعراقي.. والجواب عنه
- ١٨٧ ما اجاب به شيخنا الفياض عن النقض العراقي
- ١٨٩ الجهة الثانية: البحث الاثباتي
- ذهب النائيني (قده) عدم امكان جريانها في البعض لمحدور الترجيح بلا مرجح
- ١٩٠ ذهب العراقي (قده) الى عدم امكان الجريان في الجميع فضلاً عن البعض للمحدور الثبوتي
- ١٩٠ ايراد النائيني (قده) عما ذكره العراقي (قده)
- ١٩٢ الصحيح في الجواب، وبه يظهر ما ذكره شيخنا الفياض
- ١٩٣ بيان العراقي (قده) لاثبات البراءة الشرعية في احد الاطراف بدون لزوم المحدور للمخالفة القطعية
- ١٩٥ الاجوبة على اشكال العراقي المستحكم..
- الجواب الاول: للمحقق الخوئي (قده)
- ١٩٧ الجواب عما ذكره الخوئي بوجوه.. الاول للشيخ الفياض
- ١٩٨ دفع ايراد الشيخ الفياض (حفظه الله)
- ١٩٨ جواب السيد الشهيد (قده) عن ما ذكره الخوئي (قده)
- ١٩٩ الايراد على ما ذكره (قده)
- ٢٠٠ الجواب الثاني: للشهيد الصدر عن اصل الاشكال للعراقي
- ٢٠١ الجواب الثالث: للشهيد الصدر (قده) ايضاً



- ٢٠٤ الجواب عنه.. أولاً ما ذكره السيد الهاشمي - ودفعه
- ٢٠٥ ثانياً: ما ذكره السيد الهاشمي.. والايراد عليه
- ثالثاً: ما ذكره شيخنا الفياض
- ٢٠٩ الجواب عما ذكره الفياض ضمن نقاط
- ٢١٢ الجواب الرابع عن شبهة العراقي: اطلاق ادلة الاصول لاطراف العلم الاجمالي
- ٢١٣ تعليق السيد الهاشمي
- ٢١٤ نقد ما ذكره
- ٢١٥ روايات الحل.. وجواب شيخنا الفياض عنها
- ٢١٧ الايراد على ما ذكره
- ٢١٨ روايات الاستصحاب
- ٢١٨ ما ذكره السيد الشهيد (قده) التمسك ببعض الاخبار المتفرقة
- ٢١٩ جواب الشيخ الفياض عما ورد بإرافة المائين
- ٢٢٢ ما ذكره شيخنا الفياض فيه عدة وجوه للنظر
- ٢٢٣ تمامية الروايات من جهة وجوب الموافقة القطعية العملية
- ٢٢٥ اركان منجزية العلم الاجمالي
- ٢٢٦ تساقط الاصول بعد تعارضها على مسلك الاقتضاء
- ٢٢٨ نكتة جريان الاصل في احد الطرفين على مسلك الاقتضاء
- ٢٢٩ مسلك العلية لا حاجة فيه الى ركنية جريان الاصول في الاطراف وادائه الى المخالفة القطعية
- ٢٣١ تنبيهات تطبيقية- الاول: اذا زال العلم بالجامع
- ٢٣١ زوال الجامع يتحقق في صور
- كيفية زوال العلم بالجامع
- ٢٣٧ التنبيه الثاني: الثمرة العملية بين العلية والاقتضاء
- ٢٣٨ مناقشة الميرزا في ذلك وأن الثمرة نظرية ولا اثر لها خارجاً
- ٢٣٨ ظهور الثمرة على ما سلكناه
- ٢٣٩ بيان العراقي (قده) للفرق بين المسلكين من العلية والاقتضاء لظهور الثمرة
- ٢٤٠ ثلاث صور لوجود اصل ترخيصي في احد الاطراف ليظهر الفرق بين المسلكين
- ٢٤١ شبهة عدم مقتضي دليل الاصل في احد الطرفين حيث يبتلي بالإجمال



- ٢٤٢ لا تأتي الشبهة على ما سلكتها من عدم شمول ادلة الاصول للشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي
- ٢٤٢ عدم جريان الشبهة في اربع حالات
- ٢٤٤ الجواب عن الشبهة.. للهاشمي
- ٢٤٥ شبهات العلم الاجمالي (الصورة الثالثة) وهي ما ابرزه المحقق العراقي (قده)
- ٢٤٦ محاولة المدرسة النائية لدفع الاشكال للعراقي
- ٢٤٧ دفع اشكال العراقي على النائي (قدهما)
- ٢٤٧ ذهاب شيخنا الفياض (حفظه الله) الى كون الاصول عرضية
- ٢٤٨ دفع ما ذكره
- ٢٥٠ الجواب الثاني: عن منع جريان الاصل الطولي، مع جوابه
- ٢٥١ عدم تمامية كلا الجوابين - الاشكالين -
- ٢٥٢ الجواب الثالث: للمحقق الخوئي (قده)
- ٢٥٥ عدة تعليقات على الاستثناء الاول والثاني وكذا الاصل
- ٢٥٥ براهين عدم دخول الاصل الطولي في المعارضة بين الاصول العرضية - الاول
- ٢٥٦ البرهان الثاني
- ٢٥٧ جواب الشيخ الفياض ان اطلاق دليل الاصل العرضي يمنع عن اطلاق كلا الدليلين الحاكم والمحكوم
- ٢٥٨ رد ما ذكره (حفظه الله)
- ٢٥٨ البرهان الثالث: ما ذكره المحقق العراقي (قده)
- ٢٥٩ رد البرهان الثالث
- ٢٥٩ البرهان الرابع
- ٢٦٠ الايراد عليه
- ٢٦١ البرهان الخامس.. والايراد عليه
- ٢٦٣ بطلان جميع ما ذكر لخروج الاصل الطولي عن دائرة المعارضة
- ٢٦٤ التعليق على الاستثناء الاول
- ٢٦٦ عدم معارضة اصالة الطهارة في طرف للاستصحاب في الطرف الاخر
- البيان الاول
- ٢٦٧ رده



- ٢٦٧ البيان الثاني للسيد الهاشمي مع مناقشته
- ٢٦٩ التعليق على الاستثناء الثاني
- ٢٧٢ مشكلة الدور على مسلك العلية
- ٢٧٣ الجواب عنها
- ٢٧٥ التنبيه الثاني: الطولية بين اطراف العلم الاجمالي
- ٢٧٥ نقض العراقي (قده) على جريان الاصل الترخيصي لوجوب الوفاء بالدين لتتقيح موضوع وجوب الحج
- ٢٧٧ عدة تعليقات.. التعليق الاول
- ٢٧٨ التعليق الثاني
- ٢٧٩ التعليق الثالث والرابع
- ٢٨٠ تنجز العلم الاجمالي في صورة كون الحج مترتباً على عدم الدين واقعاً- فقط
- ٢٨١ التنبيه الثالث: امتياز احد الطرفين بأثر خاص وفيه قولان
- ٢٨٢ مناقشة مذهب الخوئي (قده) بتنجز العلم لجميع الاثار
- ٢٨٢ عدم تمامية المناقشة
- ٢٨٤ عدم صحة ما ذكر من انحلال العلم الاجمالي الى علمين اجماليين
- ٢٨٤ نقاش الشهيد الصدر للخوئي (قدهما) فيما لو كان موضوع الاثر المختص هو نفس موضوع الاثر المشترك
- ٢٨٥ رد المناقشة الاولى
- ٢٨٦ تفسير الشيخ الفياض من مراد الخوئي (قده) اصالة البراءة عن وجوب غسله الشرطي لا التكليفي وهو الصحيح
- ٢٨٦ المناقشة الثانية
- ٢٨٧ عدم صحة ما ذكره الخوئي (قده)
- ٢٨٩ التنبيه الرابع: في انحلال العلم الاجمالي وفيه مقامان
- المقام الاول: في انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي الوجداني
- ٢٩٠ عدة صور.. الاولى والثانية للحالة الاولى وهي ما اذا كان سبب العلم الاجمالي مختصاً بطرف معين واقعاً
- ٢٩١ الصورة الثالثة
- ٢٩٢ دفع ما ذكره الفياض من عدم انحلال العلم في الصورتين الثانية والثالثة ولكنه بحكم



## الانحلال

- ٢٩٣ انحلال العلم الاجمالي على الحالة الثانية- من عدم اختصاص بطرف معين واقعاً
- ٢٩٣ براهين عدة لانحلال العلم الاجمالي.. البرهان الاول: للعراقي (قده)
- ٢٩٤ رد شيخنا الفياض (حفظه الله) لبرهان العراقي.. مع نقده
- ٢٩٥ البرهان الثاني: للنائبي والخوئي (قدهما) ومناقشته للفياض
- ٢٩٦ دفع المناقشة
- ٢٩٦ محاولة الفياض (حفظه الله) لتصحيح الوجه.. ونقده
- ٢٩٧ البرهان الثالث للشهيد الصدر (قده)
- ٢٩٩ ادلة القائلين بعدم الانحلال- الاول.. مع دفعه
- ٣٠٠ الثاني: رد الجواب عنه للشيخ الفياض
- ٣٠٢ المقام الثاني: انحلال العلم بقيام الامارات المعتبرة شرعاً
- ٣٠٢ الفرق بين الانحلال الحقيقي والحكمي
- ٣٠٣ بيانات لانحلال العلم الاجمالي حكماً- الاول.. مع الايراد عليه
- ٣٠٤ البيان الثاني
- ٣٠٤ شروط جريان الاصل
- ٣٠٦ هل يشترط تقدم العلم التفصيلي على العلم الاجمالي في الانحلال الحقيقي او لا؟
- ٣٠٩ التنبيه الخامس: اشتراك علمين اجمالين في طرف
- ٣٠٩ ذهاب النائبي (قده) الى عدم منجزية العلم الاجمالي الثاني
- ٣١٠ الايراد على ما ذكره (قده)
- ٣١١ ما يرد على الصياغة العراقية.. والصياغة الميرزائية
- ٣١٢ مذهب المحقق الخوئي (قده) بأن الميزان في الانحلال هو تأخر العلم الاجمالي الثاني
- ٣١٥ التنبيه السادس في الشبهة غير المحصورة
- ٣١٦ ضابط الشبهة غير المحصورة وقد ذكروا وجوه
- الوجه الاول: للمحقق النائبي (قده).. ونقاش المحقق الخوئي (قده)
- ٣١٦ رد المناقشة الحلية للخوئي (قده)
- ٣١٧ عدم صحة الجواب الحلي- ما ذكره الشهيد الصدر (قده)
- ٣١٨ المناقشة فيما اجاب عنه (قده)
- ٣١٩ توضيح بقاء التناقض





- ٣٢١ ما يمكن ان يرد على النقض للسيد الخوئي (قده)
- ٣٢٢ ياتي على الجواب النقضي ما تقدم من الجواب الحلي
- ٣٢٢ الوجه الثاني: ادعاء قيام الاطمئنان على الترخيص
- ٣٢٣ عدم تمامية الدعوى
- ٣٢٤ الاشكال على دعوى الاطمئنان للمحقق العراقي (قده)
- ٣٢٥ لا ملازمة بين الاطمئنان بالجميع والاطمئنان بالمجموع
- ٣٢٥ النقض وجوابه مبني على ثبات الاطمئنانات في تمام اطراف العلم الاجمالي
- ٣٢٦ امكان حل الاشكال عن العراقي (قده)
- ٣٢٨ منشأ التعارض بين الاطمئنانات احد سببين
- ٣٢٩ عدم وجود كلا السببين في المقام
- ٣٣٠ جواب السيد الهاشمي بأن دعوى التكاذب بين الاطمئنانات خلاف الوجدان
- ٣٣١ هل يجوز ارتكاب اطراف الشبهة جميعاً مع حجية الاطمئنانات او لا يجوز؟ فيه قولان
- الاول المشهور على الجواز.. الثاني: ان كثرة الاطراف لا تصلح مانعاً عن منجزية العلم وهو الصحيح
- ٣٣٢ الايراد على السيد الشهيد القائل بعدم المانع من الترخيص بالمخالفة القطعية العملية
- ٣٣٣ ميزة التقريب الثاني على الاول.. وبالعكس
- ٣٣٥ التنبيه السابع: العلم الاجمالي في التدريجات .. وفيه اقوال:
- الاول: عدم المنجزية مطلقاً للخرساني (قده)، والثاني: الى المنجزية مطلقاً للنائيني
- والتفصيل للانصاري
- ٣٣٥ ضابط الاقوال
- ٣٣٦ وجوه منع منجزية العلم الاجمالي التدريجي. عدم تمامية الوجه الاول
- ٣٣٧ الوجه الثاني.. وهو غير تام ايضاً
- ٣٣٧ ما ذكره المحقق العراقي (قده) لمنجزية العلم الاجمالي التدريجي
- ٣٣٨ الجواب عما ذكره (قده)
- ٣٣٩ التنبيه الثامن: خروج احد الاطراف عن محل الابتلاء.. وله نحوان:
- النحو الاول: ان يكون للعجز التكويني
- ٣٣٩ ذهاب السيد الشهيد الى ان الانحلال هنا حكمي لا حقيقي
- ٣٤١ جواب عن ما ذكره



- ٣٤١ جواب شيخنا الفياض (حفظه الله)
- ٣٤٢ ويمكن دفعه
- ٣٤٣ النحو الثاني: لو خرج بعض الاطراف عن محل الابتلاء العرفي والعادي.. وفيه قولان:
- الاول: للمشهور.. والثاني: للخوئي (قده)
- ٣٤٣ ما هو المراد من الخروج عن محل الابتلاء؟
- ٣٤٥ الدخول هل شرط للتكليف كشرط القدرة او لا؟
- القول الاول: انه كشرط القدرة
- ٣٤٦ ايراد المحقق النائيني (قده)
- ٣٤٧ رد شيخنا الفياض ايراد النائيني (قده)
- ٣٤٨ الملاحظة على جواب الفياض
- ٣٤٩ نقاش دليل المشهور، وان الخروج مانع عن فعلية التكليف والدخول شرط لها
- ٣٥٢ عدم تمامية شيء من المناقشات
- ٣٥٣ استدلال النائيني، وأن نفس الخطابات قد اخذت فيها القدرة شرطاً للتكليف
- ٣٥٣ ذهب البعض الى الانحلال الحكمي
- ٣٥٤ الفرق بين محاولة المشهور وهذه المحاولة
- ٣٥٥ ذهب شيخنا الفياض الى عدم الانحلال مطلقاً لا حقيقة ولا حكماً
- ٢٥٧ الشك في دخول طرف محل الابتلاء
- ٢٥٧ عدة تقريرات لاثبات منجزية العلم في الطرف الداخل
- التقريب الاول: ما ذكره العراقي (قده).. والاشكال عليه
- ٣٥٨ عدم صحة ما ذكره العراقي (قده)
- ٣٥٩ التقريب الثاني: التمسك باطلاق فعلية الحرمة.. وفيه اقوال:
- القول الاول: مذهب النائيني (قده) من صحة التمسك في الشبهة مطلقاً
- القول الثاني: مذهب العراقي (قده) التفصيل بين الشبهتين المفهومية والمصادقية
- القول الثالث: مذهب الخراساني (قده) عدم جريان التمسك بالاطلاق في كلتا الشبهتين
- ٣٦٠ ايراد النائيني والخوئي (قدهما) على تقريب الآخوند الاول
- ٣٦١ يمكن دفع ما ذكره من الايراد
- ٣٦١ التقريب الثاني: للعراقي دفاعاً عن الآخوند



- ٣٦٢ ما اورد على العراقي  
٣٦٣ عدم تمامية ما اورد  
٣٦٣ التقريب الثالث للنائيني (قده)  
٣٦٤ الحق عدم ثبوت الاطلاق لعدة وجوه:  
الوجه الاول: الشك بنحو الشبهة المفهومية يرجع بالحقيقة الى الشك بنحو الشبهة  
المصادقية  
الوجه الثاني: على تقدير كون الشبهة مفهومية  
الوجه الثالث: الفرق بين القيود الداخلة وجوداً وعدمياً في ثبوت الحكم وبين قيود  
ليست كذلك  
٣٦٥ عدم صحة الوجوه الثلاثة  
الاول.. ودفعه  
٣٦٦ الثاني: لا تختلف عن الاول الا بالعبارة  
٣٦٧ الدخول في محل الابتلاء شرط عقلي  
٣٧١ ماذا يراد من الارتباط في عنوان المسألة؟  
الواجب الارتباطي  
٣٧٢ الواجب غير الارتباطي  
٣٧٣ التفريق بين الواجب الارتباطي وبين الواجب غير الارتباطي  
٣٧٣ ايراد العناية على المصنف بأن الانحلال يلزم منه الخلف  
٣٧٥ بناء الخلف على مغالطة  
٣٧٥ وجوب البعض ضمنى متوقف على الموصول.. غير سديد  
٣٧٦ الوجوب في المقام هو الوجوب العرضي  
٣٧٦ مذهب المصنف من ان وجوب الاقل غيرياً.. غير صحيح  
٣٧٧ الصحيح في الجواب عما ذكره المصنف (قده)  
٣٨٢ ما تقدم من المصنف في مبحث التعبدى والتوصلي عكس ما ذكره في المقام  
٣٨٣ توجيه ذلك.. والايراد عليه  
٣٨٤ ما ذكره المشكيني من الفرق بين الاقل والاكثر وبين المتباينين  
٣٨٥ لا وجه للنزاع على مبنى غير المشهور من العدلية بأن المصلحة في نفس الجعل لا في  
المجعول



٣٩٢	وجه الفهم الذي ذكره المصنف في دفع التفصي الاول للانصاري (قده)
٣٩٣	نقد العناية، بأن ظاهر المصنف في المقام تسليم تعذر قصد الوجه كما يتعذر التمييز
٣٩٣	توضيح جواب المصنف على الشيخ كما ذكره المشكيني
٣٩٤	الايراد على ما ذكره
٣٩٤	وجه الفهم الثاني
٣٩٧	الفهرست