

الوسِيطُ فِي الْأَصْوَلِ

الجزء العاشر

قاسم الطائي

الوسیط فی علم الاصول



(٢).....

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^١.

ومنها: عن أبي عبد الله - عليه السلام - من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعل 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 فعله 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 فعل ذلك العمل إلتساس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه. ويقتضي ذلك قوله تعالى ((إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً))(الكهف: من الآية ٣٠)

والبحث فيها يقع في عدة جهات..

^١) الوسائل بـ ١٨٠ من أبواب مقدمات العبادات ح ٦ ج ٦ استحباب الإتيان بكل عمل مشروع.

الوسط في علم الأصول

(٤)

المقدمة الأولى: في مفاد هذه الأخبار ومحتملاتها. وهي:

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

وبين هذا الاحتمال: بأنه خلاف الظاهر، لأن ما يصدر من الشارع ظاهر في الملوية وحمله على الإرشاد بحاجة 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 بر جاء أدراك الواقع لا الحكم بإعطاء الثواب الموعود، لأن قوله (عليه السلام): ((كان له أجر)) ظاهر في الأجر الذي سمعه على شيء فإذاً مفادها لا يطابق حكم العقل حرفاً حرفاً كي يكون إرشاداً إليه^١. ولكنه ليس بشيء، لأن الروايات بتصديق إعطاء وعد للمكلف بأنه إذا فعل الفعل فله كذا من الثواب، ويعلم من الخارج بأنه سبحانه لا يخالف الميعاد فيقطع بتحقق 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 الحق الخوئي (قده): بأنه بعيد عن ظاهر الروايات غاية البعد، وإن لسانها ليس لسان جعل الحجية الذي هو لسان إلغاء احتمال الخلاف

^١) المباحث الأصولية ج ٩ ص ٤٢١ .

الجزء العاشر.....

٥.....

والبناء على أن المؤدى هو الواقع كما هو حال أدلة حجية الإمارات 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^١.

وأجيب عنه: أن ظاهرأخذ العنوان في دليل هو أن ذلك العنوان موضوع الأمر، وإن العنوان دخيل 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 يتم الشارع بحفظها، والتزد بين كون الحكم نفسياً أو طرقياً غير نفيهما معًا كما أراده صاحب هذا الوجه من نفي الطريقة.

والطريقة على قسمين:

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

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

^١) مصباح الأصول ج ١ ص ٤٠٠ .

الوسط في علم الأصول

٦

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

وبعبارة أخرى: أن أدلة الاعتبار للأمراء، كالسيرة وغيرها من الآيات والروايات، وإن أستنيد منها كون مفادها هو جعل الأمارة طرifice وكاشفاً عن الواقع ذاتاً نوعاً، ولكن ذلك لا يمنع من أن يكون هناك دليل على الحجية لشيء بمعنى آخر كالمجزية والمعذرية بملأ الحفاظ على الواقع بدون أن يكون طرifice إليه ذاتاً.

وعلى هذا فيمكن أن يكون المجعل في هذه الروايات في مقام الثبوت الحجية للخبر الضعيف لا بما هو طريق وكاشف عن الواقع نوعاً بل بما هو منجز للواقع عند الإصابة، ومعذر عند الخطأ، ولكنها قاصرة الدلالة في مقام الإثبات^١.

ويرد عليه أن فيه خلط للأحكام الظاهرية بمستوياتها من الأمراء والأصول، وليس أحدهما في عرض الآخر، فما به التحفظ على الملأكات الواقعية هو شأن الأصل العملي التنجيزي من الاحتياط وما هو طريق وكاشف هو شأن الأمارة، 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

^١) المباحث ج ٩ ص ٤٢٢ .

الجزء العاشر.....

٦٠

الاستحبابي في مورد بلوغ التواب من دون جعل لحجية 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 مستحجاً نفسياً بعنوان ثانوي هو عنوان البلوغ فلو دل خبر ضعيف على استحباب الدعاء عند رؤية الهلال، صار الدعاء مستحجاً 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 المعمول حالة الشك، والحجية للخبر الضعيف معمولة حالة الشك في الحكم الواقعي، فهي حكم ظاهري بينما استحباب الفعل حكم واقعي حيث لم يجعل حالة الشك حتى يكون حكماً ظاهرياً.

نعم الفقيه يفتى 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 الإلتزامية وهي ثبوت الملازمة بين الثواب وبين أن يكون الشيء مأمور به وإن لم يترب عليه الثواب.

الوسط في علم الأصول

المقدمة الثانية: لو كان الأمر طريقاً فإن الثواب لا يترتب عليه إلا مع قصد الانتقاد لذلك الأمر، لأن عنوان البلوغ ليس فيه ملاك نفسي، ولكن إطلاق روایات البلوغ شامل لورد عدم قصد الانتقاد، وعدم رجاء مطابقة الواقع، وبهذا الإطلاق يثبتت لا محالة ملاك نفسي للفعل المذكور وإلا لا معنى لثبوت الثواب له حتى مع عدم قصد الانتقاد والطاعة للأمر الواقعي.
وفي كلتا المقدمتين بعض المناقشات.

أما المقدمة الأولى: التي تذكر التلازم بين الثواب والأمر، فإنه لا ملازمة بينها، لأن ترتب الثواب على عمل يكون بمحضه، نحو يكون بملك استحبابه النفسي، ونحو يكون بملك الانتقاد والاحتياط وترتب الثواب بهذا الملك لا يكون منوطاً بوجود الأمر الواقعي، إذ الثواب في هذا النحو مترب على نفس الانتقاد وهو من أجل مراتب العبودية، وإذا كان ترتب الثواب بهذه النحوين، فعليه لا يكون كافياً عن وجود الأمر الاستحباطي النفسي لإمكان تفسير الثواب بالانتقاد 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 الروایات المذكورة التي فرعت الثواب على العمل، وإلا كان الثواب مترب 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 القصد 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 شكنا في وجود أمر قربى في مورد فلا يصح التمسك بالإطلاق لأنه يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصاديقية، إذ لا يعلم أنه في ذلك المورد المشكوك هل يوجد أمر قربى يترتب عليه الثواب أم لا؟ فلا يمكن التمسك بالعام.

وعليه فلا بد من وجود أمر قربى 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 المصاديقية.

ويمكن الجواب عنه بنـ:

أولاً: لو قيد الخطاب بقصد القربة حتى يكون الفعل متعلقاً للأمر فهو من الحال لإستلزمـه الدور على ما تقدم في التعبدـي والتوصـلي مفصلاً وإن أجـبنا عليه هـنـاكـ، فإذا استـحالـ التـقيـيدـ ثـبتـ الإـطـلاقـ بنـاءـ عـلـىـ كـوـنـ النـسـبـةـ بـيـنـ الإـطـلاقـ وـالتـقـيـيدـ هـيـ التـضـادـ.

الوسط في علم الأصول

وثانياً: أن إشكال التمسك بالعام هنا يضاد ما تقدم من الجواب عن المقدمة الأولى، هي الملازمة بين ترتيب الثواب وكون ما ترتب عليه مأموراً به، فإذا صحت 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 القربة هو من القيود الثانية 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 تقديرى بالنسبة إلى الموضوع، وليس تنظيرى بالنسبة له.

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

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

أخذه بالخطاب، فإذا شككنا في مورد أنه من التمسك بالعام يمكن التمسك به لأنه من القسم الثاني^١.

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

الوجه الثاني: مع تسلیم كلتا المقدمتين فإن ثبوت مولوية الخطاب لا تعین كونه نفسياً حتى يكون الأمر به مستحبأً ذاتاً عنوان 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 تمام، بل قد يكون ظهورها في الطريقة أقرب من ظهورها في النفسية^٢.

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.

^١) تقريرات أبحاث السيد محمود الهاشمي ج٤ ص ٢٦٠ - نوري الساعدي .

^٢) المصدر السابق ص ٢٦٢ .

الوسط في علم الأصول

(١٢)

والصحيح أنه لا نفسية للاستحباب بعنوان البلوغ، إذ لا ملوك فيه بعوانه.

الوجه الثالث: ما ذكره الحق النائي (قده) من أن (عمله) 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 جزء الشرط، أو في جملة حملية، وال الحال في جملة (عمله) أنها واقعة موقع الشرط، أي أنها واردة لفرض تحقق العمل الذي بلغ عليه الثواب.

وثانياً: لو سلم استفادة الطلب من الجملة الخبرية (عمله) إلا انه لا يعين الأمر الاستحبابي النفسي، إذ لعله استحباباً ظاهرياً طرقياً.

وهذا الجواب غير تمام، 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)^١: 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 طرقياً من أجل الحفاظ على ملادات الأحكام الواقعية الراجحة، لأن ثبوت الثواب على الإطلاق يبعث المكلف للتحرك ولو لم يوجد داع قريباً كما في المستحبات التوصيلية، فإن هذا أحفظ على الملادات الواقعية، من جهة أن الأحكام الواقعية قد تكون توصيلية وليس تبعدياً، والتحرك يكون لاستيفاء المصلحة التوصيلية.

وهذا الوجه أيضاً غير تمام، لأن مناسبية الإطلاق للأمر الطريقي لا يعين كون الأمر هنا - نسبياً لأنه جاء في لسان الروايات مقيداً بقصد الثواب، إذ

^١) بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٢٦ .

لعل هذا القيد لغرض ترتيب الثواب ولو كان الأمر طرقياً ولكنه لا يترتب عليه الثواب إلا بقصد أمره، فيكون حاله حال الأوامر الاستحبائية الواقعية المشكوكة. وبعبارة السيد الشهيد (قده): أن الأمر الطريقي بالاحتياط ليس بأكثر من الأمر الاستحبائي 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، يجعلها كالأوامر المعلومة من حيث التحرير المولوي لا أكثر من ذلك، فهذا القيد مناسب مع كلا الاحتمالين^١.

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 طرقياً 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 الامتناع لا أنه عبادي قبل امتناعه فإذا أراد المكلف تحصيل الثواب عليه أتى به بهذا القصد - قصد القربي - فهو قبل امتناعه لا قريبة فيه.

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

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

^١ بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٢٦ .

الوسط في علم الأصول (١٤)

الأولى: أن ظاهر الروايات ترتب الثواب على نفس الفعل الذي بلغ عليه الثواب وعمله المكلف، مع قصد القربة لا على عنوان البلوغ الذي ربما لا يكون ملتفتاً إليه، وهذا أنساب 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، والمرتكز 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 عليها أو على أحدهما، القول، والإنصاف أن استفادة الاستحباب النفسي من هذه الروايات مشكل.

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

ويرد على الثانية: نعم المرتكز عند العرف أن العنوان الطارئ له حكم واحد من حيث الامتثال، وأما أن يكون له حكم واحد من حيث الثواب فلا ارتباك عندهم في ذلك بل المرتكز خلافه وهو اختلاف الثواب على عمل لعنوان واحد وإن كان طارئاً، بين شخص وآخر. فهذه النكتة أيضاً، لا تدفع النفسية.

٤- أن يكون مفادها هو جعل الحكم ظاهري طرقي للعمل البالغ عليه الثواب بعنوان الاحتياط، ورجاء إدراك الواقع، أي الاحتياط الاستحبائي. 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 من عمل بالفعل الذي بلغ عليه الثواب، وذلك لمصلحة في نفس الوعد هي لتحصيل الرغبة في نفس المكلف بالإيتان بالعمل ولو احتياطاً، نظير قوله لشخص ساعد الفقراء ليتحرك ويدعو لك بالتوفيق، وإذا لم يدعوك فأدعوك بالدعاء لك، حتى تحصل له الرغبة في مساعدة الفقراء، فالوعود بالدعاء لمصلحة في نفس الوعد، وهي ترغيبه على مساعدة الآخرين.

فهذا الوجه يشق 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 ترتيب الثواب على عمل بقصد القرية والثواب للقرينة اللغوية في بعضها وهي قوله (عليه السلام) طلب قول النبي (صلى الله عليه وآله).

٦- أن يكون مفادها تكملة محركة الأمر الاستحبائية فيما إذا فرض بلوغ ثواب على مستحب قد فرغ من استحبابه، وحيث أن ذلك البلوغ ليس قطعياً فتضعف محركة الأمر الاستحبائي الذي لا ضير في تركه بحسب طبعه.

الوسط في علم الأصول

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

وهذا الترغيب مولوي، وطريقه أيضاً ولكنه لا يستبطن أمراً بل مجرد الترغيب بالوعد المولوي على الثواب لجبر ضعف محركة الاستحباب والطلب الندي، وعليه لا يستفاد من هذه الأخبار استحباب عمل لم يثبت خيريته 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 والتحث على عدم إهمال المستحبات الشرعية من خلال جعل ثواب ترغبي 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^١ هذا من حمة، ومن حمة أخرى، أن نفس الروايات تتضمن الخيرية لذلك الفعل، أي أن الفعل الوارد في الروايات هو خير وعليه ثواب كذا).

وبعبارة الهاشمي في الهاشم: أن دليل إبلاغ الثواب عادة هو دليل الخيرية والاستحباب لدى الشارع لأن هناك دللين أحدهما على الاستحباب والآخر على الثواب، هذا هو الصحيح.
ولكنه يكون رداً على الوجه الأول من الإيراد لا أنه مؤيد له.

^١) بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٢٤ .

وعلى هذا فنكون هذه الروايات تأكيداً لأدلة الاستحباب الشرعية ببيان
بلغ الثواب، وهو كما ترى.

والإنصاف: أن هذا هو أسد الوجوه لما هو المستفاد من هذه الروايات،
وأنها بصدق توجيه المكلفين على عدم إهمال المستحبات وإن ثواب إتيان
المستحب حاصل بكل تأكيد ولو من باب الانقياد 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 الواثق بخبر ضعيف
ولو كان مفادها تأكيد الاستحباب لزم عدم كونها معرضة للثواب الموعود الذي
هو مدلول الخبر الضعيف، إذ مفادها حينئذٍ استحباب العمل بعنوان البلوغ
وتترتب الثواب عليه، وأما إن إعطاء هذا الثواب أو عدم إعطائه فهي لا تدل
عليه أي على الإعطاء ولا على عدمه بل لا معنى لعرضها للثواب لوضوح أن
الإتيان بالمستحب مما يستوجب ثواباً على إتيانه لأنه عن مراتب الطاعة وشدة
ال العبودية باعتبار تحريك المكلف نحو امتحاناته 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..

الوسط في علم الأصول

المجهة الثانية: وقع الكلام فيها في طرق إثبات الإطلاق من ناحية قصد القرية والامتثال، وتظهرفائدة هذا البحث، هي إثبات أن ما جاء به مستحبًا ولو لم يقصد الأمر رغم عدم ترتيب 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 بها

الطريق الأول: وقد أشير إليه في الشرح والتعليق مع زيادة هنا، (حاصله): أن إلغاء التفريعية في (فعمله) قد تكون تفريعاً على الداعي، كما لو قال: أمرني (فصليت) فهذا التفريع على الداعي وإن العمل كان بداعي الأمر.

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

إذا كان التفريع 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 التفريع في قوله (فعمله) إنما هو من التفريع على الموضوع لا على الداعي، مع أنه قد يقال أن المستظاهر هو أن التفريع - 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 التفريع، فيكون الدليل مجلاً.

هذا وقد جعل بعضهم القرينة على هذا الإطلاق، هي أن العمل لم يفرغ في هذه الروايات على داعوية احتمال الأمر حتى يختص بالحصة الاقيادية وإنما فرع على داعوية الثواب حيث قال (عليه السلام) ((من بلغه شيء من الثواب فعمله)) وحيث أن ترتب الثواب به قصد القرية، فلا بد من قصده، أما بنحو الاقياد أو بقصد الأمر الجزمي المتعلق في هذه الأخبار بالعمل البالغ عليه الثواب. ولكن، أن تفريع العمل على داعوية الثواب البالغ معناه أن المستحب أو الثواب إنما هو الإتيان بالعمل اقلياداً 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 أعن أخاه المؤمن كان له كذا وكذا من الثواب)) فإنها ظاهرة في أن الثواب مترب على الإعانة بعنوانها الأولى لا عليها بعنوان بلوغ الثواب، وحيث أن ترتب الثواب على نفس العمل يدل بالملازمة على وجود أمر مولوي في مورده.

وعليه فيثبت الإطلاق لاستحباب العمل سواءً أتى به بقصد القرية أم لا. ولعل مقصود البعض حينما عبر من أن ترتب الثواب هنا على عنوان البلوغ مأخذ بنحو الحيثية التعليلية وليس بنحو الحيثية التقيدية، 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 مأخذ قياداً في موضوعية بأحد النحوين، من الحيثية التعليلية أو التقيدية 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.

الوسط في علم الأصول

وعليه فكلا الطريقين لا يمكن أن يثبتنا الاستحباب لنفس العمل مجردًا من قصد القرابة، والثواب لابد أن يترب على قصد الانقياد أو القرابة، ولو جاء به غير أحد هذين القصدين فلا يكون مستحبًا.

هذا وقد ذكر السيد الشهيد (قده) أن استفادة التقييد من الروايات التي توهن 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 أيضًا، وإن كان هو الثواب البالغ المحتمل في الواقع المترتب على الأمر الاحتالي الواقعي الذي هو مدلول الخبر الضعيف، إلا أن ذلك ليس من أجل التقييد لمتعلق ذلك الأمر الاحتالي الملوبي، وجعل متعلقه خصوص الحصة الانقيادية، بل من أجل أن ذلك شرط لترتيب الثواب عليه، حيث أنه منوط بذلك لا أصل المطلوبية، كما لا يكون قيادً في متعلق الطلب الملوبي المستفاد من هذه الروايات¹.

وقد نقه الشيخ الفياض (حفظه الله) بالقول: أما أنه ليس قيادً 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 الالتماس، 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 وإلتماسً له أُعطي له هذا الثواب وإن لم يكن الخبر الضعيف مطابقً للواقع.

والسياق بهذه الصيغة ظاهر في أن الثواب مترب على حصة خاصة من العمل وهي الحصة الاقيادية والاحتياطية، وإنها هي الحصة المحبوبة لا أن ذات العمل بعنوان ثانوي محبوبه، وداعوية الثواب شرط لترتيب الثواب عليه وقيداً له، إذ لو كان العمل بعنوان ثانوي محبوباً ومستجباً كفى في ترتيب الثواب عليه الإتيان به بهذا العنوان، فلا موجب لترتيب الثواب مشروطاً بالإتيان بداعي الثواب وإنقاضاً وطلباً له، وإن فمعناه أنه في نفسه لا يكون محبوباً، وإنما فلا يكون ترتيب الثواب عليه مشروطاً بهذا الشرط.

والنتيجة إن مدلول الخبر الضعيف هو ترتيب الثواب عليه بعنوانه الأولي وروايات من بلغ تدل على أن هذا الثواب أنها يترب عليه إذا أتى به بعنوان الاحتياط والانتقاد لا مطلقاً^١.

وفي كلِّيَّها نقد..

أما نقد البيان الأول للسيد الشهيد (قده) باعتبار أن دعوى الشرطية لترتيب الثواب عليه، معناه أنه أخذ عنوان البلوغ حيثية تعليلية وليس تقيدية في متعلق الأمر الاحتياطي، وقد نفاه فيها تقدم من كلامه لرد الحقائق النائيني، والخرساني.

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

^١) المباحث الأخلاقية ج ٩ ص ٤٣٨ - ٤٣٩ .



والحق أن هذا القصد غير صحيح، إذ كونه محبوباً لا يلزم ترتيب الثواب عليه إلا إذا أتى به بداعي إلتماسه، كما تشير بعض الروايات إليه.

كما أن كلامه في الأمر الواقع الاحتمالي، الذي هو مدلول الخبر الضعيف، والأمر الاستجبابي النفسي بعنوان البلوغ ليس مدلولاً له.

وظاهر إلتماس الثواب أو قول النبي (صلى الله عليه وآله) هو القيدية لا كونه شرطاً لترتيب الثواب عليه، إلا أنه ليس قيداً احترازياً بل هو قيد توضيحى جيء به لتأكيد الثواب المترتب على العمل البالغ عليه الثواب، ذلك لأن طلب الثواب هو الداعي للإتيان بالعمل البالغ عليه الثواب، فتكون قيدية توضيحية وليس 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 محركية المكلف وتنميم نقص غرضها لاقتضاء طبعها تركها.

وقسم: لم يثبت استجبابه في المرتبة السابقة، وإنما هو محتمل الشبهة 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 يحتاج إلى قيد إلتماس الثواب، وطلب قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ويكون هذا القسم بضمون: ((أن الله عند حسن ظن عبده المؤمن)) إذا

أقى بالعمل إلئام 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 وعنوان بلوغ الثواب، وحجية الخبر الضعيف على القول به.

ذكر الحق الخوئي (قده) أنه لا ثمرة بين القولين، لأن النتيجة على كليهما هي استحباب العمل، غاية الأمر أن استحبابه على حجية الخبر عنوانه الأولى، واستحبابه على القول الثالث عنوانه الثاني، 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 عنوان ثانوي، كما هو القول الثالث المتقدم، فلا يقع التنافي بينهما، لأن خبر الثقة ينفي استحبابه عنوان أولى، وأخبار من بلغ تثبت استحبابه عنوان ثانوي هو عنوان البلوغ، ولا مانع من كون الشيء مستحجاً عنوان ثانوي وليس مستحجاً عنوان أولى، والمفروض أن خبر الثقة لا ينفي الاستحباب عنوان ثانوي بل ينفيه عنوان أولى.

الثاني: لو قام خبر ضعيف على استحباب شيء ودل خبر الثقة على حرمته بالإطلاق أو العموم الوضعي – فعلى القول بحجية الخبر الضعيف يكون مخصوصاً لإطلاقه أو عمومه، وهو صالح للقرينة، وأما على القول باستحباب العمل عنوان ثانوي، وهو عنوان البلوغ فقد ذهب الحق الخوئي (قده) إلى وقوع التزام

الوسط في علم الأصول

بين الاستحباب بعنوان ثانوي وهو عنوان البلوغ وبين حرمته بعنوان أولى، 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 الأولى، وجعل الاستحباب بعنوانه الثاني غير ممكن، وحينئذ فإذا كان عنوان البلوغ عنواناً تعليلاً وعبارة عن الوصول والعلم وليس عنواناً تقيداً، فيكون متعلق الحرمة والاستحباب واحداً غاية ما هناك أن الحرمة تعلقت به بعنوانه الأولى، والاستحباب تعلق به بعنوانه الثاني، فلا محالة يقع التعارض بينهما، إذ لا يمكن جعل كلا الحكمين معاً فيسقطان ويرجع لأصله البراءة عن الحرمة.

وأما لو كان عنوان البلوغ تقيدياً 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 لها من المبادئ والملالات التي هي روح الحكم¹.

ولكن الصحيح ما عليه الحقائق الخوائي (قده)، وقد علل ذلك أئي عدم ظهور الثرة في هذا المورد بالقول، بأن هذه الروايات لا تشمل عملاً قامت الحاجة على حرمتها من عموم أو أطلاق، فإذا دل خبر ضعيف على ترتيب الثواب على عمل قامت حجة معتبرة على حرمتها 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.

¹) المساحت ج ٩ ص ٤٤٣ .

وبعبارة أن أخبار من بلغ لا تشمل عملاً مقطوع بحرمنه ولو بالقطع التبعدي، فإن القطع بالحرمة مستلزم للقطع باستحقاق العقاب فكيف يمكن الالتزام بترتيب الثواب^١.

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

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

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 مبني المحقق النائي (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.

الوسط في علم الأصول

(٢٦)

المجهة الرابعة: في شمول أخبار من بلغ لروايات الفعل المكره 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 كراحته؟

أما الكلام في النقطة الأولى

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

البيان الأول: أن الأخبار في مقام حث الناس وتحريükهم لموارد طلب الفعل والبعث عليه، وهي بهذا دالة على أن مضمون الخبر محبوب للمولى فتكون مختصة بالاستحباب، وبخلافه مورد الكراهة فإنها تدل على مضمون الخبر مكرههاً 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 يبيّن بصيغة الزجر والردع كما لو قال: لا تترك مجالسة العلماء، وعليه فالبيان ليس بتام.

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 بمورد الاستحباب وهي قوله (عليه السلام) (فعمله) الظاهر في أن المراد هو الأمر الوجودي فيكون مختصاً بالفعل الخارجي فلا تكون شاملة للترك الذي هو أمر عديمي .

وأورد عليه نقضاً: بأن هذا لازمه عدم ثبوت الاستحباب لمواد دل الدليل على استحباب الترك الذي يتعلق حب المولى بترك الفعل فينشأ حكماً بالترك سواءً أكان وجوباً أو استحبابياً وقد يتعلق بغضه بفعل فينشأ حكماً بالترك حرمة أو كراهة والأمران مختلفان 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 احتاج الأمر إلى بعث وتحريك جديد من خلال داعوية الثواب.

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

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

الوسط في علم الأصول

(٢٨)

والظاهر أن الأخبار غير شاملة لموارد الكراهة بخبر ضعيف، لأن القرينة المذكورة في الروايات، لا تساعد على التعميم، باعتبار أن الظاهر العربي 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 التعين بحاجة إلى قرينة ولا قرينة عليه.

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

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 ..

المجهة 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.

المجهة الثانية: أن العرف العام لا يعبر عن الفعل بالعمل إلا إذا كان جوارحياً ، نعم يعبر عنه بالفعل إذا كان جوانحيًا 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 إلتزامياً لطلب الفعل وشموليته لإخبار من بلغ واضحة إذ لا فرق في شمولها للمدلول المطابقي للخبر البالغ عليه الثواب، ولالمدلول الإلتزامي 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 سنسخ واحد من الأحكام فيمكن استفاداة استحباب الفعل واستحباب الترك، أما الكراهة فهي سنسخ آخر من الأحكام لا يمكن استفادتها من أخبار من بلغ.

فهنا يثبت استحباباً بأحددهما للفعل والآخر للترك.

وعلى أساس استفاداة 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 ترتيب الثواب فإن استفيد منها الحجية بمقدار ترتيب 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، وهذا الموضوع لا يترتب على الكراهة بعنوانها، نعم يترتب على طلب الترك، فيرجع إلى ما قاله السيد الشهيد (قده).

الوسط في علم الأصول

(٣٠).....

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

ذهب السيد الخوئي (قده) إلى عدم معقولية ذلك، إذا كان كل من الفعل والترك توصلياً لأنهما تقضيان لا يمكن الأمر بهما معاً بمعنى طلب جمعهما لأنهما لا يجتمعان، كما لا يمكن طلب أحدهما مشرطأً بعدم الآخر إذ أن ذلك ضرورياً وحاصلأً فلا يمكن الأمر به.

وأما إذا كان أحدهما عبادياً أو كلامها عبادياً، فإن الفعل والترك يصيران من الصدين اللذين لها ثالث، وهو الإتيان بالفعل بدون قصد القرية، حيث يرتفع الصدان معاً.

ولأجل حفظ ملأك المولى في الفعل والترك يعقل تعلق الوجوب بأحدهما أما بنحو الترتيب، أي الأمر بأحدهما مقيداً بعدم الاستغلال بالآخر كما لو كان أحدهما واجباً، وأما بنحو مطلق كما لو كان كل من الفعل أو الترك مستحبأً فإن الأمر بهما بنحو مطلق لا محذور فيه من إلقاء المكلف إلى تفويت أغراض المولى.

وقد أعرض عليه .

الاعتراض الأول: من عدم تعلق أمررين في الفعل والترك حتى لو كانا من الصدين اللذين لها ثالث، بل حتى لو قلنا بأنهما مستحبان بنحو الإطلاق لوجود نفس الملاك على تقدير كون أحدهما واجباً، وهو لغوية الإطلاق إذ في حالة الاستغلال بالضد يسقط إطلاق الضد الآخر للغوية إذ لا محكمة له على الفرض.

والوجه في لغوية الإطلاق: ما ذكره (قده): بأنه لا إطلاق لها حتى على تقدير اختصاصها بالمستحبات وعدم شمولها للمكرهات، 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 والكرابة معاً مع فرض تساويها احتمالاً ومحتملاً، إذ حينئذ لا يكون الأمر الاستحبابي البالغ محركاً مولياً للمكلف نحو الفعل في قبال الترك فلسان هذه الروايات تتميم الحركة والثت على العمل في مورد البلوغ المشكوك، ولا إطلاق لها لمورد لا تكون الحركة فيه ثابتة في المرتبة السابقة بقطع النظر عن هذه الروايات المذكورة^١.

وعق عليه الشیخ الفیاض (حفظه الله).

أن ما أفاده (قده) إنما يتم على القول بأن مفاد أخبار من بلغ إرشاد إلى حكم العقل أو مفادها جعل الاستحباب الظاهري الطربي أو أن مفادها مجرد الوعد بالثواب البالغ الموعود، أو على ضوء هذه الأقوال في المسألة لا تكون الحركة ثابتة في المرتبة السابقة بقطع النظر عن تلك الروايات باعتبار أن محركية الاستحباب للفعل البالغ عليه الثواب بنحو الفعل مزاحمة لكرابته نحو الترك، ولهذا لا يصلح استحباب الفعل المزاج لكرابته 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 آنفأً 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

الوسط في علم الأصول

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.

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

والسر أن المكرور لا يتربّ على ارتكابه شيء وإن كان مستحبًا في الواقع ترتباً الثواب عليه، ومن الواضح أن هذا الاحتمال يصلح أن يكون داعياً في المرتبة السابقة بقطع النظر عن هذه الروايات.

فال فعل لو كان في الواقع مكروراً لا يتربّ على الإتيان به شيء من العقوبة والإدانة، بينما لو كان مستحبًا ترتباً على الإتيان به الثواب ومن الطبيعي أن احتمال الحزارة في ارتكابه لا يقاوم احتمال الثواب فيه.

والخلاصة: أن احتمال الكراهة وإن كان يدعو المكلّف إلى ترك العمل إلا أنه بلحاظ كونه ترك مكرور لا أنه راجح وعليه ثواب حتى يزاحم احتمال الاستحباب. وما دام موضوع أخبار من بلغ متحقّق وهو عنوان بلوغ الثواب فيكون الخبر الضعيف الدال على الاستحباب في مورد ورود خبر على كراحته مشمولاً لها¹.

وما أفاده في النقد والتحقيق فيه عدة جهات للخلل

أما ما أفاده في النقد، فيرد عليه:

¹) المباحث الأصولية ج ٩ ص ٤٥٠-٤٥١ .

أولاً: أن الخبر الضعيف الذي بلغ عليه الثواب لا يكون محركاً للمكلف إلا على قول واحد وهو استفادة الاستحباب النفسي بعنوان البلوغ لا مطلقاً وعلى جميع الأقوال، لأن ذلك هو الحق للحركة الضعيفة التي تحتاج إلى تقييم 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 الحركة 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، لأن الداعي حجية الخبر الضعيف أو الاستحباب الثابت بهذه الروايات، لا بلوغ الثواب في المرتبة السابقة، وإنما المورد شبيه بورد التمسك بالعام في الشبهة المصادقة، أي بتطبيق روايات من بلغ فتكون الحركة 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 وعدتها 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 محركية الاستحباب في مورد الكراهة غير ثابتة للمكلف فإذا أراد أن يتحرك باتجاه الاستحباب منعه الكراهة فلا محركية له من هذا المورد، لأن احتمال الثواب لا يقاومه احتمال الحرارة، ليكون عنوان البلوغ متحققاً في المرتبة السابقة.

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

وبعبارة أن احتمال الثواب في مورد الحرارة 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 لها ثالث، بل حتى لو قلنا بأن الأمر بالفعل والترك الاستحبابيين بنحو الإطلاق.

والوجه في ذلك: أن الأمر بالفعل التعبدى، مأخوذ في موضوعه ترك الترك الذي هو الصد الآخر المأمور به، وترك الترك هو فعل المأمور به العبادى، فإذا تحقق الفعل لا يمكن الأمر بتحقيقه على نحو التقارب لأن امتناع المأمور به العبادى إنما يكون بقصد القرابة، لا ما حصل الفعل بنحو ضروري كما في المقام، فلو كان الدعاء عند رؤية الهلال مأموراً به عبادياً في مقابل الترك فلو قيدت الحصة القرابة في ترك 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 إيجاده في الخارج ثانياً بقصد القربة لأنه بعد وجوده فيه لا يعقل إيجاد آخر له. نعم لو امتنع الترك بلا قصد للقربة، أي لغرض دنيوي، فإنه يعقل بتعلق الأمر بالفعل لأنه ليس من تحصيل الحاصل حينئذٍ وفائدته طلب إيقاع الحصة القرية.

فأحدها 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.

ويتبين بهذا الفرق بين الضدين جامعهما ضروري التتحقق وبين الضدين اللذين يمكن ارتفاعهما معاً حيث يمكن تعلق أمرين في الآخرين 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 الشائنة أي إمكان أن يكون داعياً للمكلف، لوضوح أن الغرض من الأمر بالشيء هو إمكان إيجاد الداعوية والمحركية في نفس المكلف، بمعنى أنه يمكن أن يكون داعياً ومحركاً له نحو الإتيان بالفعل، وليس الغرض هو إيجاد الداعوية العقلية في

الوسط في علم الأصول

نفس المكلف، وتحريكه لإيجاد الفعل في الخارج، وعلى هذا فالغرض من الأمر بكل من الفعل والترك هو إمكان داعوية كل منها في نفسه لو لم يكن هناك داعي آخر للفعل ولا مانع حينئذٍ من الأمر بكل منها في هذه الناحية، والممانع إنما هو فutility الداعوية لكل منها نحو إيجاد متعلقه، فهو غير المعقول لأنَّه من الدعوة فعلاً إلى اجتماع النقيضين^١.

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

وجوابه واضح، فإنَّ الداعوية للأمر القربي ليست هي الشأنة بل هي الفعلية وهي إلى ذات الفعل وليس نحو الداعوية والمحركية وإلا استحال الأمر القربي.

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

وحيث يستحيل اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، فيقع التعارض بينهما وسيسقط أحدهما لل المعارضة، فالمسألة تدخل في باب الاجتماع وليس في باب التزاحم، ومعه فلا يمكن الأمر بهما.

وصحَّة هذا الاعتراض تتوقف على عدة مقدمات الأولى: إنَّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام.

^١) 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 البعض 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 والبعض هو المصلحة وليس الفعل.

إذا 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 لأنها تقضيان 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 الشواب للعامي وهو لم يصل إليه الخبر ولم يبلغه الشواب عليه؟.

ذهب الحق العراقي (قده) إلى 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 فيكتبه الإفتاء به^١.

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

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 تكون بعنوان ثانوي هو عنوان البلوغ كما هو مقتضى قوله (عليه السلام) في صحيحة هشام ((من بلغ عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) ثواب على عمل فعله كان له أجره وإن لم يقله)) حيث أن موضوع الصحيحه 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 مسؤولاً للصحيحه، 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 دفعها أن الأول مبني على وإن الثاني هو تتحقق الوصول للملوك 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 تتحقق البلوغ بإبلاغ الرواية مباشرة أو بالواسطة)).

والصحيح في تخريج هذا الوجه أن يقال إن له صورتين، إذا استفید من أخبار من بلغ الحكم الظاهري بعنوان البلوغ.

الصورة الأولى: أن يقال بأن المجتهد قد أحرز الاستحباب الظاهري بثبوت كبراه بأخبار من بلغ، وثبتت 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 فيفي طبقاً لها وبهذا الإفتاء يصل الحكم الظاهري للملوك.

وهنا حينما يفتى الفقيه وفق الرواية الضعيفة فإنه يصل 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 يتتجز على المكلف بوصوله بفتوى المجتهد، وأما في مورد الرواية الضعيفة فإن موضوع الحجية هو بلوغ الرواية إلى المكلف، والمفروض أنها لم تصل إليه إنما بلغت المجتهد، فالبلوغ دخيل في ثبوت الحجية ومع عدم البلوغ لا حجية للخبر.

ويمكن دفعه، بأن موضوع الحجية هو بلوغ الثواب لا بلوغ الرواية إلى المكلف، ويكتفى في تحقق البلوغ بإبلاغه ولو بالواسطة التي هي فتوى الفقيه.

الصورة الثانية: أن يفتى 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 الفتوى حيث يقال بأن الأخير مصدق 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 الفتوى، بل تختص بالبلوغ الروائي.

ويمكن دفعهما معاً:

الوسيط في علم الأصول (٤٠)

أما الأول: فإن إيصال المحتد 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 لإيكال 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 بدلاته 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 ونقلأً لعموم النقل، وحكم العقل بقيح المؤاخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به، ووجوب الأخذ بأحدهما تعبييناً 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 نقلأً.

وقد عرفت أنه لا يجب موافقة الأحكام للتزاماً، ولو وجب لكان الالتزام إجمالاً بما هو الواقع معه ممكناً، والالتزام التفصيلي بأحدهما لو لم يكن تشريعاً محراً 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

المتزاهمين، وعلى تقدير أنها من باب الطريقة فإنه وإن كان على خلاف القاعدة، إلا أن أحدهما – تعيناً أو تخيراً – حيث كان واحداً لما هو المناط للطريقة – من احتمال الإصابة، مع اجتماع سائر الشرائط – صار حجة في هذه الصورة بأدلة الترجيح تعيناً أو التخيير تخيراً، 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 إبادتهما احتمال الوجوب والحرمة، وإداتهما الترديد بينهما، لكان القياس في محله، لدلالة الدليل على التخيير بينهما على التخيير ها هنا، فتأمل جيداً).

فصل: في أصلية التخيير

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

الأول: الحكم بالبراءة الشرعية والعقلية، أما الأولى فلعموم 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 المذورين، وأما البراءة العقلية فلأن خصوص الوجوب وكذا الحرمة بخصوصها مجهولة وبه تنقح موضوع البراءة العقلية وهو اللابيان.

الثاني: لزوم الأخذ بالحرمة لأن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة.

الثالث: لزوم الأخذ بأحددهما تخييرًا بحيث يلتزم على ما اختاره على الاستمرار ولا يجوز له العدول إلى الآخر، ويعبر عنه التخيير بالمسألة الأصولية، وهذا من وظيفة المجتهد.

الرابع: حكم العقل بالتخير بين الفعل والترك، وليس هو البراءة العقلية التي كان يقولها صاحب الوجه الأول، فإن معنى البراءة العقلية هو نفي الحكم الوجوبي ونفي الحكم التحريري من جهة حكم العقل بطبع العقاب بلا بيان، وهنا يراد أن المكلف في مقام العمل بعد أن كان احتمال الوجوب واحتمال الحرمة في حقه ثابتًا من دون ترجيح لأحددهما على الآخر فهو مخيرًّا دائمًا بين الفعل والترك، ويعبر عنه التخيير بالمسألة الفرعية المتعلقة بفعل المكلف مطلقاً مجتهداً كان أو عامياً، ومعنى كونه مخيرًّا 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 تخييرًا في مقام العمل مع حكم الشرع بالإباحة ظاهراً، وهو اختار والدليل عليه، أما على الشق الأول – وهو التخيير بين الفعل والترك عقلاً – هو أن المكلف لا يمكنه الجمع بين الفعل والترك والعقل ينحيه بينهما بعد فرض عدم المرجح لأحددهما على الآخر.

وأما الدليل على الشق الثاني – وهو جريان الإباحة الظاهرة شرعاً – هو شمول أدلة الإباحة الشرعية مثل قوله – عليه السلام – (كل شيء لك حلال

الوسط في علم الأصول (٤٤)

حتى تعرف أنه حرام^{١)} للمقام كشموله للشبة البدوية، ولا مانع عنه لا عقلأ 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 وجوب الالتزام التفصيلي بأحد الطرفين من الوجوب أو الحرمة تخيراً فلا تصل النوبة إلى ما ذكر آنفًا من الالتزام الإجمالي، ومن الواضح أن الالتزام التفصيلي بأحد الطرفين مما ينافي الحكم بالإباحة الظاهرة.

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

لا يقال: أن وجوب الأخذ بأحددهما تخيراً شرعاً 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 تخير المكلف في الالتزام بأحد الخبرين، وما نحن فيه هو كذلك.

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

^{١)} الوسائل: ج ١ ب ٤ من أبواب ما يكتسب به

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

وعلى القول بالطريقة كما هو المختار فالتخدير على خلاف القاعدة التي تقضي التساقط، ولكن أحد الخبرين حيث أنه واجد لشروط الحجية من كون الخبر ثقة أو عدلاً مرضياً أو معمولاً به عند الأصحاب وغير ذلك مع إحتمال إصابته للواقع فأدلة الترجيح والتخدير تجعله حجة إما تعيناً على الترجح وإما تخيراً بأدلة التخيير وأين (٢) هذا من دوران الأمر بين المذورين المطلوب فيها هو الالتزام بما صدر واقعاً من الحكم الإلهي إجمالاً وهو حاصل من غير حاجة إلى الالتزام بأحدهما تعيناً فإنه قد لا يكون إلى ما هو الحكم الواقعي بمصل. وبعبارة أنه على القول بالطريقة فإن الأخبار العلاجية تحكم بالتخدير بينها ولا يمكن قياس المقام عليه، فإن الخبر حيث يكون طريقاً إلى الواقع فالتخدير يكون بين الطريقين، وأما هنا فلا يوجد طريق بعد فرض كون الحكم واقعياً لا ظاهرياً فضلاً عن طريقين كي يتخير بينهما.

نعم: لو أستفید من الأخبار العلاجية أن النكتة في التخيير بينها أنها هو من جهة أن كل من الخبرين موجباً لإبداء إحتمال الحرمة واحتلال الوجوب، فالملاك حاصل في المقام بلا كلام والقياس يكون حينئذ في محله ولكن دون إثبات ذلك في الخبرين خرط القتاد (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 المذورين،

الوسط في علم الأصول (٤٦)

و ثانيهما: عدم المانع سواءً أكان عقلياً أو نظرياً وهو ما أشار إليه المصنف بقوله
”ولا مانع عنه عقلاً ولا نقاً“.

وتوضيح الأول على ما ذكره المشكيني (قده)^١

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 وحينئذ 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، وهذا وصفان

^١) تعليقة المشكيني – الكفاية ج ٤ ص ١٤٨ .

للشبيهة الموضوعية وليس مطلق الشبيهة، ومن هنا فإن القول باختصاص الرواية بالشبيهة الموضوعية وجيه.

وأما على الثاني: فإن العدم لا يصدق عليه شيء إذ هو ليس بشيء والحرام وصف للشيء وليس وصفاً للحكم والذي يتعلّق به فعل المكلّف.

وتقرّيب الاستدلال على المطلوب بالطائفة الثانية.

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

وقد أورد على التقرّيب الثاني من الطائفة الأولى (قده) بـأولاً: أن كون الشيء كنایة عن الوجود والعدم خلاف الظاهر ولا تفهمه الأذهان العرفية، وقد عرفت منا ذلك.

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

وفيه ما عرفت، فلا تصل النوبة إلى 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 مئنة فيه لعدم تنجز التكليف لكليهما معاً بالاحتياط إذ هو غير مقدر للمكلّف، بخلاف الشبيهة البدوية، لإمكان إيصال الحكم إلى تلك المرتبة (التنجيز) بإيجابه لمقدوريته.

الوسط في علم الأصول

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

وأما الثالث: فإن أحدهما المخير، ليس فرداً من العام؛ إذ الكلمة «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 تخيراً استمرارياً 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 بعد عدم تنجز الواقع عدم 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 قبلًا، أما المعين، فلأن إيجاب الاحتياط فيه دون الآخر ترجح بلا مرجح، وأما المخير فإن عنوان أحدهما انتزاعي غير داخل تحت عموم العام للكلمة «ما».

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

عدم حجية مجعل شرعياً - أمارة أو أصلاً - فيما كان في المورد أصل عقلي منتج ل نتيجته. نعم لو لم يكن له مورد سوى موارد الحجة الأخرى لكان الجعل لغوياً، 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، وتقديم 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 فاللائق 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 شرعاً وعقليها لو كان هو البراءة.

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

الوسط في علم الأصول

(٢) قال في العناية^١: والحق أن بطلان القياس بين ما نحن فيه وبين تعارض الخبرين مما لا يحتاج إلى هذا التطويل الذي صدر من الشيخ والمصنف جمِيعاً.

(بل يقال): في وجهه أن التخيير الشرعي بين طرفي الاحتمال في مقام مما يحتاج إلى دليل ولم يرد، والمناط الذي بسببه خيرنا الشارع بين الخبرين المتعارضين مما لم ينفع لنا على وجه اليقين كي يتعدى منهما إلى 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 متوفّر في دوران الأمر بين المحذورين لكن 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 انحصر التخيير في الخبرين بين ما إذا كان أحدهما دال على الوجوب والآخر على الحرمة، بل مطلقاً، وعليه فيتنفع هذا المناط ليس بقطعي ليصح به القياس، بل هو ظني.

ثانياً: بعد حكم العقل فيما نحن فيه من جهة عدم قدرة المكلف على الامتثال تنجيحاً للتکلیف بالعلم الإجمالي لعدم إمكان الاحتیاط، لا وجه

الجزء العاشر

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

قوله (فده) : ((ولا مجال ها 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 يخفي).

ثم أن مورد هذه الوجوه، وإن كان ما إذا لم يكن واحد من الوجوب والحرمة على التعبيين تعبدياً؛ إذ لو كانوا تعبديين، أو كان أحدهما المعين كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى 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.

فأنقدح: أنه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصليين بالنسبة إلى ما هو المهم في المقام، وإن اختص بعض الوجوه بهما، كما لا يخفي.

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

على الطلب في الآخر بما لا يجوز الإخلال بها في صورة المزاحمة، ووجب الترجيح بها، وكذا وجب ترجيح احتمال ذي المزيّه 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 المزاحمة بلا كلام، فكيف يقدم على احتماله احتماله في صورة الدوران بين مثليهما؟ فافهمم)).

تقييم الوجوه المتقدمة

ثم لا مجال لها هنا للتمسك بالبراءة العقلية استناداً إلى 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 يصبح العقاب نظير العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة، ولكن لا يقال أنه على ذلك يلزم وجوب الموافقة القطعية، وتحرم الخالفة القطعية كما هو الحال في الشبهة المحصورة.

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

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

أحدها المعين تعبدياً لم يكن إشكال في عدم جواز تركها والرجوع إلى 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 أحددها المعين تعبدياً، وذلك لأن تركها معاً وعدم امتناعها على وجه قربي وقعت المخالفة القطعية العملية إذ المفروض أنه ملزم بالإباحة فلا يكون قادراً على قصد التقرب به، وهذا واضح فيها لو كانا تعبديين وأما لو كان أحددها المعين تعبدياً فيمكن حصول المخالفة القطعية العملية على القول بالإباحة فأنه في مثل صلاة الجمعة إذا أتى بها المكلف لا على وجه قربي يكون مخالفًا قطعاً لأنه لو كان الحكم واقعاً هو الوجوب التعبدى فلم يمتثله 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.

وبالجملة فإن الالتزام بالإباحة لا يصح إلا إذا كانا توصيلين أو أحددهما غير المعين تعبدياً، كما أشار إليه الشيخ الأنصاري (قده).

ولكن المهم في المقام هو التخيير العقلي بين الفعل والترك فهو يجري في جميع الفروض الأربع حتى فيما كانا تعبديين أو أحددها المعنى تعبدياً فنتخيير عقلانياً في الأول بين الإتيان بشيء بوجه قربي وبين تركه بوجه قربي وفي الثاني بين الإتيان بأحددهما المعين قررياً وبين مجرد الموافقة في الآخر.

نعم يختص الحكم بالإباحة الشرعية بما إذا كانا توصيلين أو كان أحددهما غير المعين تعبدياً وإلا لم يمكن الحكم بالإباحة للمخالفة القطعية في حال كونهما تعبديين أو أحددهما 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 يستقل بالتخير بين الفعل والترك إنما هو فيما إذا لم يحتمل الترجيح في أحدهما المعين، وإنما فلا يبعد استقلال العقل بتعيين متحملاً الأهمية دون غيره، فلو فرض أن الوجوب على تقدير ثبوته هو الأهم والأقوى طلباً من الحرمة على تقدير ثبوتها، ففي مثل هذه الحالة يتغير احتمال الوجوب واحتمال الأقوائية يرجح عقلاً في كل من المتراحمين ودوران الأمر بين المذورين 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 يتغير الراجح بلا كلام.

وعلى هذا فلو كان هناك شخص على وشك الغرق يحمل 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 المتراحمين كما لو فرض أنه يوجد غريقان لا يمكن المكلف إلا من إنقاد أحدهما، ففي مثل ذلك يحكم العقل بالتخير في إنقاد أي منهما مع عدم شدة الطلب في إنقاد أحدهما ولو احتمالاً إذ لو كان الاحتمال قائماً تعين إنقاذه ثم أن شدة الطلب التي بها الترجيح لأحد المتراحمين ينبغي أن تكون بمقدار معندي به بحيث يوجب الترجيح بها عقلاً بنحو البت والقطع لا بمقدار يوجب الترجيح بها بنحو الندب والاستحباب، أي بمقدار لو كانت موجودة في أحد الطرفين المتراحمين أو في أحدهما من دوران الأمر بين المذورين لوجب الترجيح لطرفها(٤).

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

الوسط في علم الأصول

(٥٦).....

صورة الدوران بينها، فالمناظر هو احتلال كون الطلب في أحدها على تقدير ثبوته أشد وأقوى من الطلب في الآخر على تقدير ثبوته وليس الحرجة بنفسها موجبة لاحتلال أهمية أحد الحكمين وبالتالي وجوب تقدمها، كما لو فرض أن شخصاً عظيماً توقف إيقاده على النصر بالأرض المغصوبة، ففي مثل ذلك يدور الأمر بين ارتكاب الحرج وبين ترك الواجب، وهنا لا يحتمل أن يقال بعد جواز ارتكاب الحرج لأجل الكبيرة 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 المناظر بل واحتمالها في أحدهما 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 المترافقين^١.

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

^١) العناية ج ٤، ص ١٣٨ .

ويمكن صياغته أنه في الدوران بين المحذورين فإن احتمال أحدهما مساوٌ 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 تمام، لأن في دوران الأمر بين المحذورين ليس إلا التساوي بين الأمرين وإلا لم يكونا من الدوران بين المحذورين، نعم في دوران الأمر بين المترادفين، 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.

الوسيط في علم الأصول



(٥٨)

دوران الأمر بين المذورين

و قبل 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، وأصطلاح على هذا الشك بالشك البدوي في ثبوت التكليف، وأن يوضح في مباحث البراءة حكم هذا الشك بحسب الوظيفة العملية، وفيه مسلكان معروfan 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، الاستغلال العقلي لمنجزية الاحتمال، وأما بحسب الوظيفة الشرعية فالاثنان 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 لتردد़ه بين الظهر وصلاة الجمعة، ويصطلح على هذا الشك عندهم بالعلم الإجمالي للتکلیف، وقد من شطرًا من مباحثه في مباحث القطع وسيأتي المزيد عنه في مباحث الاستغلال.

الحالة الثالثة: أن يكون التكليف ثابتاً ومعلوماً ولكنه لا يعلم ما هو هذا التكليف من جهة ترددُه بين الوجوب أو الحرمة لدوران الأمر بينهما، فثبتوت

الوسط في علم الأصول

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

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 لترددہ بين الوجوب والحرمة.

وقد قسموا هذه الحالة إلى شكلين:

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

ويمكن التشيل 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.

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

الحالة الرابعة: أن يكون الشك متعلقاً بين الأقل والأكثر وتفترق هذه الحالة عن سابقتها الثانية في كون السابقة، أن التكليف مردود بين شيئين متباعين، هما صلاة الظهر، وصلاة الجمعة إذ الأولى مبادنة للثانية، وليس الثانية أقل من

الأولى بينما متعلق الشك في هذه الحالة مردود بين شيئين غير متبادرين هما الأقل والأكثر لنفس الشيء الواجب، فإن الأقل وهو التسعة أجزاء ليست مبادنة للعشرة أجزاء، نعم هي أقل منها، فليست نسبة التسعة أجزاء إلى العشرة نسبة المبادر إلى المبادرين.

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 المذورين – الوجوب والحرمة – بدون انتظام 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 بينها بأن يشرب الماء ويتركه معاً، فهو لا يمكن من المخالفة القطعية العملية ولا من المخالفة القطعية العملية كذلك، نعم احتمال الموافقة واحتلال المخالفة ممكن كما لو شرب الماء دون تركه أو تركه دون شربه، ولكن تنجيز العلم الإجمالي لكلا الاحتالين غير ممكن وذلك لأن نسبة العلم الإجمالي إلى كل من الوجوب والحرمة المحمتين على حد سواء، فلا معنى لتجزئ أحدهما دون الأخرى، إلا بمنجز وهو مفقود وعليه فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً لأحد الاحتالين، وتتجزئ لأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما أن تنجيزه للمخالفة القطعية، والموافقة القطعية غير ممكن، لأنه من الجمع بين المتضادين كما هو واضح، والتکلیف 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 التوصليين الإلزاميين من الوجوب والحرمة وإن ذلك هل يمنع من جريان الأصول المؤمنة من العقلية

الوسط في علم الأصول

(٦٢).....

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

والبراءة العقلية تبحث ثانية 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 تنجزهما بعد عدم إمكانهما، كما لا يمكن أن ينجز وجوب الموافقة الاحتمالية بعد سقوط منجزيته للموافقة القطعية، لأن الموافقة الاحتمالية غير ممكن أيضاً، لأن نسبة العلم الإجمالي إلى كل من الوجوب، والحرمة المحتلين 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 فأنه 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 منها على حد واحد بالنسبة للمولى.

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

أولاً: أن ملاحظة كل منها 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 للتوكيل بدوبي، ولكنه لا ينطبق على المقام.

ثانياً: أن التخيير العقلي إنما يجري إذا كان في البين خطابان فعليان تام المالك لكل منها 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 إلزامين 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 الارتکازية 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 الأصلية 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 تنجيزه لها.

الوسط في علم الأصول

٦٤

إذا 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 بالحال، 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 استدل المحقق العراقي (قده) على المنع من جريان البراءة العقلية. أن العلم الإجمالي في مورد دوران الأمر بين المحذورين غير منجز للتکلیف، لاضطرار المکلف الى أحدهما من الفعل أو الترك، إذن سقوط هذه المجزية للاضطرار وليس سقوطها بملأك عدم البيان.

ولو أريد بأصلة 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 تنفع موضوعها، وعليه فلا بد من تجريد منجزية العلم الإجمالي وإسقاطه عن البيانية بالمرتبة السابقة قبل جريان البراءة، ويمكن ذلك بملأك الاضطرار، وعدم إدانة العاجز.

و حينئذ 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 وإن 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 إلى الاضطرار وعدم تمكن المكلف من المخالفة أو الموافقة القطعتين، وليس مستندًا إلى 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 من شأن لاحتمال التكليف الموجب للاحتياط. الأول: العلم الإجمالي بالتكليف، وهذا العلم لا يمكن إسقاطه بقاعدة، فهي لا تثبت موضوعها وهو عدم البيان، فلا نحكم بأن هذا بيان أو ليس بيان، ولكن المدعى ليس هو جريانها لنفي منجزية العلم الإجمالي.

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

ويمكن رد هذه – أي الثاني – بأن سقوط منجزية العلم الإجمالي يوجب سقوط منجزية الاحتمال، إذ بسقوط العلم الإجمالي – على تقديره – وانحلاله ينفي موضوع المنجزية بلحاظه ولو على مستوى الاحتمال، وإذا بقي احتمال التكليف فهو احتمال بدوى غير مقرن بالعلم الإجمالي وهذا لا ينطبق على المقام،

الوسط في علم الأصول (٦٦)

مع أن احتال التكليف لكل منها بغض النظر عن طرفيته للعلم الإجمالي، إن أريد به نفي الإدانة والعقوبة عن كل منها – الفعل والترك – فيرد عليه أنه ثابت تكويناً واحتال الوجوب معارض باحتال الحرمة، وكلاهما غير مؤثر وإلا لزم التكليف بالحال، وتأثير أحدهما دون الآخر بحاجة إلى مرجع، وهو مفقود.

لا يقال: بأن التأثير لأحدهما لا 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 احتال الإدانة والعقوبة في مورد قابل لها، والمقام بما يعلم بعدم الإدانة والعقوبة، ومع العلم بالعدم فلا موضوع للقاعدة ليقال بجريانها.

وأما البراءة الشرعية.

بأن مقتضى جريانها، وموضوعها هو الشك في التكليف موجود في الطرفين، فلا بد من أبرز مانع ثبوتي أو أثباتي يمنع من جريانها.

المانع الأول: ما ذكره الحق الع Iraqi (قده)، أن جريان البراءة الشرعية متفرع على عدم منجزية العلم الإجمالي في المرتبة السابقة، والمفروض أنه ساقط عن المجزية 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 للتکلیف وأما احتمال التکلیف في المذورین، فهو قائم وينجز التکلیف، فتجری البراءة الشرعیة لنفیه، وعلى هذا فلماک التأمين بالاضطرار مجراه غير مجری ملاک التأمين بالبراءة الشرعیة.

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

ثانياً: إن إطلاق البراءة الشرعیة في مورد الدوران بين المذورین محکم، إذ لا مانع من جريانها لتفی الوجوب والحرمة المحتملین إذ لا مانع عقلی من شمول البراءة لهم، كما لا لغوية في ذلك، فإن معنی جريان البراءة هو عدم اهتمام المولی بملاکاته الإلزامية الوجوبیة والتحریریة في مورد الاشتباہ على المکلف، وإلا لو كان ملاک الوجوب أھم فأن المولی يأمر أمراً ظاهرياً بالفعل، ولو كان العکس فإنه ينھی عن الفعل نهیاً ظاهرياً.

وبعبارة أخرى إن الاحتیاط النسیي ممکن وإطلاق البراءة لمورد الاجتماع نرفع وجوب الاحتیاط.

ويردھ: أن ترجیح الملاک الترخیصی على اللزومنی من قبل المولی غير صحيح لأن الملاک اللزومنی سقط بسقوط العلم الإجمالي ولو بقی فیسقط بالمعارضة لأن احتمال الاحتیاط في طرف الوجوب معارض مع احتمال جعله في طرف الحرمة، ولا ترجیح لأحدھما على الآخر، وجعل الاحتیاط على طبقھما معًا غير ممکن لاستلزمھ طلب الجمیع بين مذورین وإذا لم يكن إلزاماً في البین فكيف یربح المولی الملاکات الترخیصیة على الالزامية.

والنتیجة عدم جريان البراءة بقسمیها العقلیة والنقلیة في المقام، هو من جمھة العلم بعدم العقاب في مورد الدوران.

الوسط في علم الأصول

(٦٨).....

المانع الثاني: - وهو إثباتي- وهو للمحقق النائي (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 سواءً أكان حكماً واقعياً أو ظاهرياً لا يمكن إلا إذا أمكن وصفه فيه، يدأبه إإن 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 لاستلزمـه الجـعـ بين النـقيـضـينـ وـهـوـ مـحـالـ،ـ وـلـكـنـهـ مـتـمـكـنـ منـ وـضـعـ الإـلـزـامـ لـكـلـ وـاحـدـ مـنـهـاـ بـخـصـوصـهـ،ـ وـذـلـكـ يـكـفـيـ فـيـ الـقـدـرـةـ عـلـىـ رـفـعـهـاـ مـعـاـ،ـ وـذـلـكـ لـأـنـ الـقـدـرـةـ عـلـىـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ الـأـفـعـالـ مـتـضـادـةـ كـافـيـةـ فـيـ الـقـدـرـةـ عـلـىـ الـجـمـعـ،ـ وـلـاـ يـعـتـبـرـ فـيـ الـقـدـرـةـ عـلـىـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ الـأـفـعـالـ عـرـضـ وـاحـدـ،ـ أـلـاـ تـرـىـ إـنـ الـإـنـسـانـ مـعـ دـمـ قـدـرـتـهـ عـلـىـ إـيجـادـ الـأـفـعـالـ الـمـتـضـادـةـ فـيـ أـنـ وـاحـدـ -ـ يـقـدـرـ عـلـىـ تـرـكـ الـجـمـعـ-ـ وـلـيـسـ ذـلـكـ إـلـاـ مـنـ جـهـةـ قـدـرـتـهـ عـلـىـ فـعـلـ كـلـ وـاحـدـ بـخـصـوصـهـ.

وحيـنـئـذـ فـإـنـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ الـفـعـلـ وـالـتـرـكـ مـجـهـوـلـاـ كـانـ مشـمـولاـ لـأـدـلـةـ الـبرـاءـةـ الشـرـعـيـةـ وـالـنـتـيـجـةـ هـيـ التـرـخيـصـ فـيـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ الـوـجـوبـ وـالـحـرـمةـ.

والخلاصة: أن شمول أدلة البراءة لكل واحد من الفعل والترك في نفسه ومع قطع النظر عن طرفيته للعلم الإجمالي وحيث أن جعل الاحتياط لكل منها مستقلاً أمر ممكن، فيمكن دفعه بأدلة البراءة الشرعية.

ولكنه غير تام: لما مر من أن قطع النظر عن كل واحد منها عن الآخر، ليس هو مجال البحث. وانه لا يمكن جعل الاحتياط لكل واحد منها مع قطع النظر عن الآخر. ولا يمكن جعله لأحدتها معيناً، لأن احتمال تعين كل منها معارض باحتمال تعين الآخر ولا مرجح في البين لأحدتها على الآخر.

وجعله لها معاً جمع بين النقيضين وهو محال، فإذا لم يكن وضع الاحتياط فلا رفع له بأدلة البراءة الشرعية، إذ لا موضوع لها في المقام. وإنها تشتمل أو لا تشتمل.

وقوله: أن القدرة على الجميع تركاً غير ممكن في المقام لأنه من النقيضين لا من الضدين، كي يمكن 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 تزاحم الملائكة في مقام حفظها، وحديث الرفع ظاهره أن المولى لاحظ مصلحة التسهيل ورجحها على موارد التزاحم مع مصلحة الإلزام، فيكون هذا المفاد مختصاً بموارد التزاحم الملائكة الإلزامية مع مصلحة ترخيصية ولا تشمل موارد التزاحم بين الملائكة إلازامية إذ في مورد الدوران بين المحنورين لا مصلحة ترخيصية فيها ولكن سياق الرواية كالقيد الليبي لإطلاق حديث الرفع وشموله لموارد التزاحم في الملائكة الإلزامية، أو يكون داعياً لانصراف حديث الرفع الى غير موارد الدوران بين المحنورين^١.

ولكن يمكن أن يقال: بأن شمول الحديث للمقام وإن لم يكن بفقرة ((ما لا يعلمون)) إلا إذا قطعت عن سياق الرواية حيث يصدق حينئذ في كليهما عدم العلم بالوجوب والحرمة.

^١) الهاشمي: تقريرات نوري الساعدي ج ٤، ص ٣٠٨

الوسط في علم الأصول

ومع ذلك، يقال في جوابه: أن السياق يجعل الرواية مختصة بترجمة المصلحة الترخيصية على المصلحة النزومية.

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 لم يكن رفعها بحديث الرفع بهذه الفقرة - ما اضطروا إليه- وجريانها إنما يكون في مورد قابل للإدانة والعقوبة، وهو في المقام منتهٍ للعلم بعدهما، ولذا قلنا انه من التكليف بالمحال.

قال الحق الخوئي (قدره): إننا 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، وإنما لو دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة عينه فالعلم بوجود الإلزام بحكم العدم، إذ الموافقة القطعية مستحيلة والموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة، فلا اثر للعلم الإجمالي بالإلزام أصلاً فيصح إن 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 الوجوي أو التحريري. ولكنه خارج محل الفرض.

المان الرابع: وهو إثباتي أيضاً، ينبع عن شمول أدلة البراءة للمقام، وهو إن أدلة البراءة جاءت بالسنة مختلفة، منها ما ورد بلسان الحلية وهي غير شاملة للمقام للقطع بعدهما.

وأما حديث الرفع فإن الشيء الذي لا يعلمنه فيه احتمالاً:

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 ومتمثل 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 بعقل فيه الوضع الظاهري وفي مورد دوران الأمر بين المذورين 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 تكيناً.

على 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 لحظة 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 وفي الواقع حكم واحد ثابت ولكن المكلف لا يعلمه^١.

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

^١) بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٥٧.

الوسط في علم الأصول

٧٢

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 يكن 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 بلاحظها. وحيث نعلم بكذب الشرطية الأخرى يرتفع موضوع حديث الرفع، فالرفع يكون واحداً لا متعدداً بخلاف الحال على التفسير الأول - أي فيما إذا كان المرفوع عنوان الواقع المشكوك - فإنه يوجد رفعان في مورده لتنوع الصورة العلمية الحاكمة عن أصل التكليف وهذا الرفع يفيد أن نعلم جنسها بارتفاع أحد الاحتمالين ظاهراً بحديث الرفع والآخر مرفوع واقعاً لعدم وجوده أصلاً.

ولكن تقدم أن إيجاب الاحتياط المتعلق وهو إما الوجوب أو الحرمة غير ممكن، وترجح 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، وإنما حيث يكون معلوماً في مورد الدوران فلا معنى للوضع ليصح الرفع.

وما قيل في الإشكال بأننا نعلم إحدى الشرطتين، فيمكن الرفع بلاحظه. مردود، لأن العلم بأحدتها غير المعين، غير مؤثر في استلزم العقوبة والإدانة، لينقح موضوع البراءة والتامين، والعلم بأحدتها المعين ترجح بلا مرجح. كذلك لا يمكن أن يكون هنا رفعان ثبوتاً لما تقدم، ومع عدم الإمكhan فلا مني للرفع ولا معنى للقول بشمول الحديث للمقام.

وعليه فالرفع في المقام غير ممكن سواءً 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^١.

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

واحتمال أحدهما العنوان من الوجوب أو الحرمة، تقدم منا أنه لا معنى له بعد سقوط العلم الإجمالي من المنجزية، ولو فرض بقاءه - أي الاحتمال لأحدتها-

الوسط في علم الأصول

فهو خارج عن محل البحث إذ يكون حينئذ بدويًا وغير مرتبط بكونه طرفاً للعلم الإجمالي.

إلى هنا تبين إن إجراء البراءة الشرعية كالعقلية غير تام في مسألة دوران الأمر بين المذورين.

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

فيه وجهان: ذهب الحق الخوئي (قده) إلى الجريان بدعوى أنه لا مانع عنه، لاستصحاب عدم وجوب الفعل في الشريعة المقدسة وعدم حرمته فيها.

ولكن، هذا الأصل كأصل البراءة إنما يجري في مورد احتمال التكليف المتجزء، 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 للتنجز في دوران الأمر بين المذورين.

واستصحاب أحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مردح.

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

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

هذا وقد ذهب الحق الثانيي (قده) إلى عدم جريان الاستصحاب في المقام، (والوجه) إن الاستصحاب من الأصول المحرزة باعتبار أن المعمول فيه هو الطريقة والكافحة كما هو الأمر في الإمارات، وحيث لا تجري الأمارة في طرف

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

وجواهه 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 أمارة على وجوب الفعل بالمطابقة فإنها تدل على نفي حرمتها بالالتزام، وإنما لو قامت أمارة أخرى على حرمتها بالمطابقة فهي تدل على نفي وجوبه بالالتزام، وبالتالي يقع التعارض بين المدلول المطابقي لكل أمارة 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 تتحققه 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 بجريانه هنا أيضاً.

 الوسيط في علم الأصول (٧٦) 

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 المحمول، 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 بحججة 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 امثاله.

وهذا من دون فرق بين أن تكون الميزة في الاحتمال أو في المحمول.
 وعلى القول بمسلك حق الطاعة، فإن اقوائية الاحتمال تكون منجزة، كما إن أصل الاحتمال منجز كذلك اقوائته التي هي درجة زائدة على أصل الاحتمال فحينئذ لابد 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 كل منها 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.

الوسط في علم الأصول



٧٨

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، وإنما بلحاظ كل من الاحتالين بالخصوص، فإنه يمكن الاحتياط مع الميزة كما لو احتمل الحرمة بدرجة (%)٨٠ فإنه يتتجز عليه حرمة الفعل وكذا لو كانت الميزة مع الوجوب، هذا إذا كانت الميزة في الاحتمال.

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

وليس جريان البراءة في المحتمل القوي من باب عدم منجزية الخصوصية كما هو مسلك المحقق النائي (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 ل تمام إطرافه، والمنجزية متعدرة في المقام فإذا سقطت منجزية العلم الاجمالي سقطت منجزيته بوجوب الموافقة في الطرف ذي الميزة في المحتمل، حيث لا يستلزم امتناله درجة أكبر من موافقة العلم الاجمالي بخلاف الحال فيما لو كانت الميزة في الاحتمال فإنها تتتجز عليه كما عرفت، لأن العلم الاجمالي إذا تعلق بالواقع على مسلك العراقي فهو يتضي واجب الموافقة القطعية العملية أن أمكن وإلا فالموافقة الاحتمالية، فإذاً الميزة قد تتجز بالعلم الاجمالي في طول تتجزه 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 يكن 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 الامتنال.

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

فيه وجهان، فقد ذهب الحق الخراساني (قده) إلى الدخول بدعوى إن العقل يحكم بتعيين محتمل الأهمية في المقام كما هو حكمه في موارد باب التزاحم، وقد علله بأن محتمل الأهمية هو أحد مراتجات باب التزاحم.

وقد ذهب الحق النائيني (قده) إلى عدم الدخول وإن التخيير مطلق وإن كان أحدهما محتمل الأهمية بالنسبة إلى الآخر وهو مذهب الحق الخوئي (قده) مستدلاً له، بأن التزاحم بين الحكمين من شأنه عدم قدرة المكلف على امتنالهما معاً، وحينئذ إما إن يكون لكل من الدليلين إطلاق يشمل حالة الإتيان بالآخر، فإن كانوا متساوين سقط الإطلاق في كل منها لبطلان الترجيح بلا مرجع، وإن كان لأحدهما مرجع على الآخر كونه محتمل الأهمية فالساقط من الإطلاقين هو إطلاق دليل الآخر على تقدير سواء أكان مساوياً للآخر أو مرجحاً دون إطلاق محتمل الأهمية وذلك للشك في سقوط إطلاقه، ومع الشك في سقوط الإطلاق يتغير الأخذ به.

فالنتيجة هي الأخذ بمحتمل الأهمية وترك الآخر.

هذا إذا كان لكل من الدليلين إطلاق وإما إذا لم يكن شيء منها إطلاق، وكان كل من الحكمين ثابتاً بإجماع ونحوه، فكذلك يقدم محتمل الأهمية في مورد التزاحم، وذلك لأن كلاً من الحكمين يكشف عن إتيان متعلقه لاشتماله على

الوسط في علم الأصول

(٨٠).....

الملائكة، ولكن عجز المكلف عن الإتيان بهما معاً يقتضي تفويت أحدهما، وهو ما لا يحتمل أهميته على كل تقدير سواءً كان مساوياً لمحتمل الأهمية أو مرجحاً. وإنما تفويت ما يحتمل أهميته فلا يجوز، إذ يقطع بجواز استيفاء ملاكك وتقويت ملاك الآخر.

وبعبارة: إن المكلف يعلم باشتغال ذمته بالتكليف في موارد التزام بين الحكيمين، ولكنه قادر على امتناع أحدهما، وهو إما محتمل الأهمية أو غيره، فإن كانوا متساوين تخيّر بينهما امتناعاً وإن لم يكونا متساوين، فترك محتمل الأهمية غير جائز وإنما ترك الآخر فجائز بحكم العقل تطبيقاً لقاعدة الاستعمال.
فلا مناص من الأخذ بمحتمل الأهمية.

وإنما في المقام فهذا الوجه غير جارٍ لأن الحكم المجعل فيه حكم واحد في الواقع مردّ أمره بين الوجوب والحرمة فليس له ملاكان ولا أطلاقان ونسبة العلم الاجمالي إلى كل منها على حد سواء، فلا تزاحم بين الحكيمين بل هو بين احتمالين بدوران حول حكم واحد في الواقع، فهو خارج عن باب التزام موضوعاً، فيبيق التخيير العقلي على حاله.

وإن شئت قلت إن الأهمية المحتملة في المقام تقديرية إذ لم يعلم بثبوت أحد الحكيمين 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 الحكيمين وعدم امتناعهما للعجز وعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما.
فلا تدخل مسألتنا في باب التزام.

وإن دخلوها في كبرى الأمور بين التعيين والتخيير فكذلك لا تدخل لأن المكلف في دوران الأمر بين التعيين والتخيير ممكّن من الموافقة القطعية العملية بالإتيان بالطرف المتعيين كما هو ممكّن من المخالفة القطعية العملية بتركتها

الجزء العاشر.....

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

الوسط في علم الأصول



(٨٢)

دوران الأمر بين التعبدي والتوصلي

إذا كان أحد المتراحمين تعبدياً والآخر توصلياً، فالمخالفة القطعية العملية ممكنة بخلاف الموافقة القطعية العملية، إذ لو كان الوجوب تعبدياً دون الحرمة ففي مثل هذه الحالة يمكن المكلف من المخالفة القطعية العملية بأن يأْتِي بالفعل بدون قصد القرابة، فإذا أْتَى به كذلك والمفروض انه قربي فقد تركه، والحرام قد ارتكبه، وعلى هذا فهل العلم الاجمالي في المقام منجز لوجوب المخالفة القطعية العملية أو ليس منجز، ويمكن التمثيل له بدخول المرأة التي شكت في دم الحيض الحرم فدخول الحرم لغرض الطواف محرم عليها حرمة توصيلية، 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 و فعل الحرام، فهل تتنجز عليها حرمة المخالفة القطعية؟ فيه وجهان: ذهب الحق الخرساني (قده) الى إن العلم الاجمالي ينجز المخالفة القطعية، وتبناه الحقائق النائيني (قده) وتلميذه السيد الخوئي (قده)، (والوجه في ذلك):

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

الوسط في علم الأصول

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 الإجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية وليس بعلة تامة لوجوب الموافقة القطعية حيث أنه غير ممكناً منها، فما تمكن منه المكلف هو المنجز خاصة دون ما لا يتمكن منه، فالنقص إنما طرأ على التنجيز وهو من آثار العلم الإجمالي لا على العلم الإجمالي المتعلق بالتكليف الواقعي إذ هو ثابت على ما هو عليه، وهذا ما يسمى بالتوسط في التنجيز.

وهو يتصور في كون العلم الإجمالي علة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، ومقتضى للتنجيز بالنسبة إلى وجوب المخالفة القطعية.

وعلى الثاني: وهو عكس الأول بأن تتمكن الموافقة القطعية العملية دون المخالفة، كما لو علم أجمالاً بحرمة أحد الضدين الذين لا ثالث لهما في وقت واحد، فإنه ممكناً من الموافقة القطعية بتركها معاً، ولا يتحقق من المخالفة القطعية لاستحالة الجمع بين الضدين، وكذا في مورد الشبهات غير المحصورة التحريمية، فإن المكلف يتحقق من الموافقة القطعية بترك الجميع ولا يتحقق من المخالفة القطعية لعدم إمكان ارتكاب الجميع.

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

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

والحالة الأولى هي محل بحثنا، والمكلف هنا إما أن يكون مضطراً إلى الواجب أو إلى الحرام، فهو مضطر إلى أحدهما غير المعين، فهادها مسلك مسلك الحق العراقي (قده) القائل بكون العلم الاجمالي علة تامة للتجزيز وأنه يبقى على منجزيته في موارد الاضطرار إلى غير المعين من الأطراف، فإن هذا الاضطرار لا يوجب سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية، إن التجزيز معلول للعلم الاجمالي، وما دام العلم موجوداً فالتجزيز يكون موجوداً، وإلا لزم تخلف المعلول عن عملته التامة له، وعلى هذا القول فالتوسط في التجزيز 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 للتجزيز لأن المقتضي - وهو العلم الاجمالي - غير قائم، بل هو قائم ولا قصور فيه، ولكن المورد غير قابل للتجزيز 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 تجزيز أي طرف من الطرفين يكون مشروطاً بتطبيق الاضطرار على الطرف الآخر وهو الطرف المضطر إليه، وهذا التجزيز 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 مساوياً 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

الوسط في علم الأصول (٨٦)

بدون قصد القرية، ولهذا يمكن هذا التقييد في طرف الحرمة ولا يمكن في طرف الوجوب القرى، فإذا لم يكن أن يكون الوجوب مشروطاً فيسقط من جهة أن بقاءه مطلقاً ينافي التخييري وبقاءه مشروطاً غير معقول، وعلى هذا فيكون المقام من قبيل الاضطرار إلى معين، وبهذا البيان فإنه لا يعقل أن يكون العلم الإجمالي منجزاً للمخالفة القطعية العملية لأنّه ينحل بالاضطرار إلى 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 التجيز كما هو مذهب النائيني (قده) ولا التوسط في التكليف كما هو للعربي (قده) فإن الالتزام بالتوسط في حال عدم انحلال العلم الإجمالي ومع فرض انحلاله فلا موضوع للتوسط.

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

والسائل ببقاء التكليف بحرمة المخالفة القطعية في مورد الاضطرار إلى طرف لا بعينه، قد ذهب إلى التوسط في التجيز، حيث ذهب إلى أن التكليف الواقعي ثابت على حاله وإنما طرأ النقص على تجيز العلم الإجمالي وهو ليس بعالة تامة للموافقة القطعية بل لحرمة المخالفة القطعية فقط.

وأما القائل بعلية العلم الإجمالي للموافقة القطعية، فقد ذهب إلى حرمة المخالفة القطعية من باب التوسط في التكليف بمعنى تقييد التكليف في كل طرف بفرض مخالفة الطرف الآخر أي تحوله من التعينية إلى التخييرية.^١

هذا إذا كان أحدهما تعبدياً، وأما إذا كان كلاهما تعبدياً، فلا مانع من أن يكون كل منها مشروطاً بترك الآخر، فرمرة 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 القربة.

والسائل بسلوك تنحیز العلم للمخالفة القطعية مع الاضطرار إلى طرف لا يعنيه في حال كون أحدهما تعبدياً حيث يؤدي إلى تبعيض 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 بحرمة المخالفة القطعية.

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

هو عدم اندراج قصد القربة بالفعل في نفس المكلف من المولى لأن احتمال الوجوب يوجد في مقابلة احتمال حرمة الفعل المتقارب به، فلا يمكن اندراج قصد القربة بالفعل بعد عدم وجود مزية للفعل على الترك وعلى هذا فيقطع بسقوط التكليف التعبدى (الوجوب) لو كان موجوداً ليتعذر امثاله بقصد القربة، فيكون

الوسط في علم الأصول

هذه الحالة وهي الاضطرار الى غير المعين من قبل حالة الاضطرار الى معين، حيث تجري البراءة في الطرف الآخر لكونه مشكوكاً وبلا معارض. وبعبارة أخرى، بعد استحالة امتحان أمثال الوجوب القريبي المحتمل ينحل العلم الإجمالي الى علم تفصيلي بعدم وجوب الفعل التعبدي والشك البدوي في حرمته، وعليه فالمرجع أصلية البراءة، وعليه فلا موضوع للمخالفة العملية. هذا وقد أجيبي عن هذا الإشكال بأحد أمرين..

الأول منها: أنه في المقام داعيـان إلهـيان أحـدهـما احتـالـ الـوجـوبـ الدـاعـيـ إلىـ الـفـعـلـ،ـ وـالـآـخـرـ اـحـتـالـ الـحرـمـةـ الدـاعـيـ إـلـىـ التـرـكـ،ـ وـإـذـاـ فـرـضـ أـنـ كـلـاـ مـنـ الدـاعـيـنـ عـلـةـ تـامـةـ لـتـحـرـيـكـ الـمـكـلـفـ،ـ فـدـاعـوـيـةـ كـلـ مـنـهـاـ مـزاـحـةـ لـدـاعـوـيـةـ الـآـخـرـ فـلـاـ يـمـكـنـ تـأـثـيرـهـاـ مـعـاـ لـاسـتـلـازـمـهـ الـجـمـعـ بـيـنـ النـقـيـضـيـنـ وـعـلـيـهـ،ـ يـجـبـ عـلـىـ الـمـكـلـفـ تـحـصـيلـ دـاعـ نـسـانـيـ لـتـرجـيـحـ الـفـعـلـ عـلـىـ التـرـكـ وـهـذـاـ يـكـنـيـ فـيـ قـصـدـ الـقـرـيـةـ الـمـعـتـبـرـ فـيـ الـعـبـادـاتـ،ـ لـأـنـ أـصـلـ الدـاعـيـ الـقـرـيـيـ كـانـ حـاـصـلـاـ غـايـةـ مـاـ هـنـاكـ أـنـ مـزـاحـ بـآـخـرـ قـرـيـيـ،ـ فـلـاـ تـضـرـ هـذـهـ الـمـزاـحـةـ فـيـ قـصـدـ الـقـرـيـةـ،ـ لـأـنـ النـقـصـ إـنـاـ يـنـشـأـ مـنـ جـمـهـةـ الـمـزاـحـةـ بـدـاعـيـ قـرـيـيـ لـأـنـ جـمـهـةـ الـمـزاـحـةـ بـدـاعـ دـنـيـوـيـ حـتـىـ تـضـرـ بـقـصـدـ الـقـرـيـةـ،ـ وـلـهـذـاـ لـاـ يـقـاسـ المـقـامـ بـمـوـارـدـ الـمـزاـحـةـ مـعـ دـاعـ دـنـيـوـيـ يـحـرـكـ الـمـكـلـفـ نـحـوـ ضـدـ الدـاعـيـ الـقـرـيـيـ إـذـاـ كـانـ الدـاعـيـ الـدـنـيـوـيـ كـالـدـاعـيـ الـقـرـيـيـ فـيـ تـحـرـيـكـ الـمـكـلـفـ،ـ فـيـكـونـ مـانـعـاـ عـنـ قـصـدـ الـقـرـيـةـ خـالـصـاـ وـمـخـلـصـاـ لـلـهـ تـعـالـىـ.

هـكـذـاـ ذـكـرـهـ فـيـ الـبـحـوثـ بـعـبـارـةـ الشـيـخـ الـفـيـاضـ (ـحـفـظـهـ اللـهـ)ـ وـقـدـ أـجـابـ عـنـهـ،ـ بـ (ـأـوـلـاـ):ـ أـنـ اـحـتـالـ الـوجـوبـ وـكـذـاـ الـحرـمـةـ لـاـ يـكـنـ أـنـ يـكـونـ عـلـةـ تـامـةـ لـتـحـرـيـكـ الـمـكـلـفـ نـحـوـ إـيـجادـ مـتـعـلـقـهـ أـوـ إـعـدـامـهـ،ـ بـدـاهـةـ أـنـ الـأـمـرـ وـالـنـهـيـ الـجـزـيـ لـاـ يـكـونـ عـلـةـ تـامـةـ لـتـحـرـيـكـ الـمـكـلـفـ،ـ فـضـلـاـ عـنـ الـأـمـرـ وـالـنـهـيـ الـاحـتمـالـيـ.

وثانياً: أن المزاجة بين الداعيين تمنع عن الفعل بقصد القرية وب مجرد ضم الداعي النفسي إليه غير مجيء لأن معنى ذلك أن الداعي إلى الإتيان به هو المجموع من الداعي والداعي النفسي لا خصوص الداعي القربي ولفرض أنه لا يصلح أن يكون داعياً، والمفروض أن الداعي النفسي ليس قريباً.

وثالثاً: أن الوجوب المحتمل في المقام لا يمكن أن يكون قريباً وكذا الحمرة المحتملة، وذلك لأن عبادية الفعل متقومة برجائه في نفسه ومحبوبيته 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.

ومالقام فيه تساوي احتمال الوجوب واحتمال الحمرة بدون مزية فلا رجحان لل فعل على الترك ولو بأدنى مرتبة لدوران أمره بين كونه محبوباً للمولى أو مبغوضاً له، ومع التساوي لم يحرز أنه محظوظ ومع عدم إحراره لا يمكن التقرب به وبالتالي لا يمكن كون الوجوب المحتمل المتعلق بالفعل وجوباً قريباً، فإذاً لا موضوع للمزاجة بين الداعين القربيين، سالبة بانتقاء الموضوع، فالنتيجة أنه لا يمكن أن يكون الوجوب المحتمل وجوباً قريباً، لتوقفه على كون متعلقه راجحاً من تركه، والمفروض أنه ليس كذلك.

ويمكن الجواب بما أورده (حفظه الله)

أولاً: إن احتمال الوجوب أو الحمرة وإن لم يكن علة تامة للتحريك نحو الفعل إيجاداً وعدماً 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 مطلوبته الواقعية، ولو لا ذلك لم يتمشى قصد القرية كما في صورة العلم الإجمالي بالأمر، كما في الصلوات الأربع في اشتباه القبلة لعدم الأمر

الوسط في علم الأصول

(٩٠)

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

هذا مضاف إلى أن الأمر والنهي الجزئي هو العلة لتحرير المكلف، نعم الأمر والنهي الاحتماليين لا يكونان كذلك بناءً على قاعدة القبح، وصاحب الوجه يفترضهما علة تامة، فهو في مقام الفرض اعتبارها لا إنها علة تامة واقعاً وحقيقة.
وثانياً: إن ضم الداعي النفسي إلى الداعي الإلهي مما لا يضر في قصد القرية المعتبر في العبادات كما هو مقرر في الفقه، ومجرد ضم الداعي النفسي إلى الداعي الإلهي لا يجعل الداعي غير الهي، بعد فرض كون كل من احتمال الأمر واحتمال النهي قريراً في نفسه وبغض النظر عن الآخر.

وبعبارة أخرى: إن ضم الداعي النفسي إلى الداعي الإلهي نحو محرك إضافي لإثبات الفعل الذي هو بالأصل قري بالفرض، ببيان أن ضم الداعي النفسي سوف يقلل من قربة النهي الاحتمالي وبه يتربح الداعي الإلهي للأمر الاحتمالي، لورود جمة النقص على الداعي المزاحم للداعي الأول.

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

وبعبارة أخرى: إننا نكتفي بقربية الفعل في نفس إثباته بداعي ترك المخالفة القطعية العملية، حيث تكون قربية، فإذا كانت من العناوين القريبة وقد اتحد معها الفعل، أي بنفس الفعل يتحقق تركها تجري صفة أو حكم أحد المتحدين إلى الآخر، ومع كون الترك للمخالفة القطعية قريراً كان الفعل المتحد معها قريراً أيضاً.

إذا شئت القول: بأن الفعل يترجح على الترک باعتباره محققاً لترك المخالفة القطعية العملية.

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

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

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

الثاني منها: إن الفعل بنفسه وإن لم يكن قريباً لعدم إحراز انه أرجح من الترک إلا انه بإمكان المكلف الإيتان به بقصد القربية بعنوان ثانوي وهو الإيتان به بداعي ترك المخالفة القطعية العملية للمولى، وترك المخالفة القطعية العملية من الدواعي القربية.

وناقش فيه الشيخ الفياض (حفظه الله)

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

الوسط في علم الأصول

(٩٢)

تركت منشأ العبادة 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، وانه لا توقف لعبادة 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 محتملة، 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 القربة.

إذا كان الوجوب قريباً أمكنت المخالفة القطعية العملية وبهذا المقدار يكون العلم الاجمالي منجزاً دون تنحيز الموافقة القطعية لعدم إمكانها في المقام. وهذا بخلافه في الصورة السابقة من دوران الأمر بين المذورين 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 تعيني، فعلى الأول فالمكلف مخير بين اقتحام أي من الطرفين من الأهم، والمهم، أو هو تعيني يتبعه اقتحام الطرف المهم فقط، إذن يدور الأمر بين التعين والتخير.

الظاهر هو التعين، 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 إلى الترخيص في الطرف المهم، وأما الترخيص في الطرف الأهم بديلاً عن المهم، فهو مشكوك وغير متيقن ولا يكون مضطراً إليه.

فثبتت 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 تعيناً 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.

 الوسيط في علم الأصول (٩٤) 

تعدد الواقعة المطلوبة إجمالاً

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

وهنا يوجد علم إجمالي في كل يوم بالتكليف وهذا لا يمكن مخالفته القطعية،
كما لا يمكن موافقته القطعية، فلا يقبل التجاوز لا بلحاظ كل واقعة بنفسها ولا
بلحاظ كلتا الواقعتين معاً، إلا أنه يوجد هنا علمان إجماليان تدرجيان 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.

وهذا علمان يمكن مخالفتها وموافقتها القطعتين، 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 بتركهما في اليومين أو فعلهما

الوسط في علم الأصول

في اليومين ممكناً، فهل تجب هذه الموافقة الاحتالية بعد الفراغ عن منجزية العلم الإجمالي في التدرجيات أو لا تجب؟

ذهب الحق الإصفهاني (قده) إلى عدم وجوبها، وذلك لأن العلم الإجمالي في التدرجيات منزع من العلم الإجمالي الدفعي بالتكليف والعلم الإجمالي المنزع منها دائران بين المذوران، والعلم المنزع منها ليس على بتكليف جديد وراء التكليفين اللذين رخص فيها، فلا يكون منجزاً لوجوب الموافقة الاحتالية.

ويرد عليه: أولاً: ما ذكره صاحب بحوث في علم الأصول (قده) بأنه يمكن عرضية العلم الإجمالي التدرجبي في المقام، كما إذا علمنا ابتداءً بأنه إما تعلق الفعل في كل من اليومين أو الترك في كل منها، فالترك في كل واحد من اليومين مع الفعل في اليوم الآخر طرفان للعلم الإجمالي في عرض طرفية الفعل والترك في اليوم الواحد، وهذا يعني أن التكليف قد تعلق به في عرض واحد علمان إجماليان لا يمكن أن ينجز والآخر يكون منجزاً لحرمة المخالفة القطعية؛ حيث خص المحق الإصفهاني (قده) بالإشكال فيما لو كان تعدد الواقعة طولياً دون ما إذا كان عرضياً، حيث يقول بعدم تنجيز العلم الإجمالي في الأول دون الثاني، فإذاً هذا الإشكال لا يرد.

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

فالنتيجة إن العلم الإجمالي التدرجبي منجز للتکلیف، فیجب السفر في يوم الخميس وتركه يوم الجمعة، ولكن حيث يوجد علم إجمالي تدرجبي آخر، بحرمة 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 أهتم من الآخر فهل يتزاح على التكليف المهم أو لا يتزاح؟

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

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

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

إن التكليف بالأهتم كما يقتضي إتيانه وتقديمه على المهم في مقام الامتثال، كذلك يقتضي إحراز موافقته القطعية له.. واحرازها 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 الملوية وعملاً بوظيفة العبودية.

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

الوسط في علم الأصول (٩٨)

وعلى هذا فالوجوب في إتيان الفعل في أحد اليومين، لو فرض كون الوجوب أهم من الحرمة أو هو محتمل الأهمية، فحينئذ يجب تقديمها على الحرمة بمعنى تقديم المواقفة القطعية العملية على الحالفة كذلك، وعدم الاكتفاء بالموافقة والمخالفة إلا حة اليتمن.

وعلى هذا فوجوب الواجب في أحد اليومين كما يقتضي امثاله يقتضي إحراز امثاله للأمن من العقوبة، والشيء نفسه من جمة الحرمة.

والتراجم الحاصل إنما هو بين الوجوب والحرمة في الأمر الثاني لا الأمر الأول إذ لا تزاحم بين الواجب والحرام، لأن المكلف في الواقع غير عاجز على الإتيان بالواجب وترك الحرام، بل التراجم بينها في الأمر الثاني وهو الإحراز لأن المكلف عاجز عن إحرازها معاً، فإن الإتيان بالفعل في الحادثة الأولى والترك في الثانية احتمل امثال كل منها في الواقع وأما الإحراز فلا، إذ من المحتمل أن يكون الفعل في الحادثة الأولى محرماً وفي الثانية واجباً، وإنما إذا أتي بالفعل في كلتا الحادثتين أو بالترك فيها فقد علم بالحالفة، ولهذا لا يمكن من إحراز امثال كل الحكمين، فيقع التراجم بينها في الأمر الثاني لا في الأمر الأول، لأن إحراز امثال الواجب مزاحم بإحراز امثال الحرام، فالمكلف عاجز عن إحراز امثالها معاً.

والحاصل إن المكلف غير قادر على المواقفة القطعية بالنسبة للواجب والحرام معاً، لأن المواقفة القطعية للوجوب هي الإتيان بالفعل من كلتا الحادثتين الطوليتين، والمواقفة القطعية للحرمة هي تركها معاً، والجمع بينها غير ممكن، لأن المواقفة القطعية للأولى مستلزمة للقطع بالحرمة وكذا العكس فتقع المزاحمة بين الفرض الأول والفرض الثاني، وعليه لابد من الرجوع إلى مرجحات باب التراجم وهي تقتضي تقديم الأهم أو محتمل الأهمية وهو الوجوب للمواقفة القطعية للواجب

في الواقعتين دون الحرام، بلا فرق من كون التزام في مرحلة الامتثال أو مرحلة الإحرار، فالتزام ما بين التكليفين المعلومين بالإجمال من مرحلة الإحرار.
وقد أورد عليه الحق الخوئي (قده)^١.

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

بتقرير: إن المزاحمة في مرحلة الامتثال ناشئة من عدم قدرة المكلف على الجمع بين إتيان متعلقيها خارجاً، فإن كان أحدهما أهم أو محتمل الأهمية كما هو الفرض، كان الساقط إطلاق المهم يقيناً وتقييده بعدم الاستغفال بالأهم، بناءً على القول بالترتب، فإذا أطلق الأهم باق وإطلاق المهم مقيد، وإن لم يكن إطلاق كل منها، فإن أحرز الملاك، وكان ملاك أحدهما أهم تعين الأخذ به، وإذا فوظيفته التخيير.

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

^١) مصباح الأصول ج ٢ ص ٤٤٤

الوسيط في علم الأصول (١٠٠).....

صرفها على احدها عجز عن الآخر، والمقام انه قادر على الفرض على امثال كل منها معاً.

والخلاصة: إن المكلف في الصورة المذكورة قد علم إجمالاً بوجوب الفعل في أحد اليومين وحرمه في الآخر فلا يدخل المقام في باب التعارض لعدم التنافي في مرحلة الجعل ولا في باب التزام لتمكن المكلف على امثالها معاً في الواقع، ولكن من جهة اشتباه احدها بالآخر في الخارج لا يمكن من إحرازه، وفي مثل ذلك لا ترجيح لمرجحات باب التزام وتقديمه إحراز امثال الأهم أو محتمل الأهمية على إحراز امثال الآخر إنما هو فيما إذا لم يكن إحراز امثاله والقطع بموافقته مساوياً للقطع بمخالفة التكليف الآخر، فإذا فرض إن الوجوب أهم من الحرمة أو محتمل الأهمية فإحراز امثاله يستلزم القطع بمخالفة الحرام وبالعكس، فلنذكر لا يمكن الترجيح^١.

ويقال في دفعه: نعم لا يوجد تزامن بين التكليفين المحتملين في المقام، إلا إننا نمنع حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية العملية للمهم، لأن للعصيان مراتب متفاوتة، ويتفاوت فيها حكم العقل بالقبح، وفي مقام مرتبة قبح عصيان الأهم أشد من مرتبة قبح عصيان المهم فتكون مخالفة وعصيان المهم لاماثل الأهم، عصيان من أجل 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

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

 الوسيط في علم الأصول (١٠٢) 

وجوب الموافقة الاحتمالية

الموافقة الاحتمالية بأن يفعل في اليومين أو أن يترك فيما 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 بـ:

التقرير الأول: إن وجوب الموافقة القطعية العملية لأحد العلمين يلزم وجوب الموافقة القطعية للآخر، ومع المزاحمة يسقط وجوب الموافقة لكل من العلمين، لأن وجوب الموافقة لكل منها محال، وكذا وجوب الموافقة القطعية لأحدهما المعين لأنه ترجيح بلا مرجع.

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

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

ويكفي أن يكون مراد المستدل، وعدم إدخاله المخالفة القطعية للعلم الذي تزاحم موافقته القطعية، الموافقة القطعية للآخر، من جهة أن وجوب الموافقة للأول يستلزم حرمة المخالفة القطعية للثاني، وهي تزاحم المخالفة القطعية للعلم الآخر فيسقطان للتراحم، فإذا سقطا كانت الموافقة الاحتالية متعينة، باعتبار أن التنجيز لا لاحتمال بعد سقوط منجزية العلم.

الوسيط في علم الأصول

أو يقال أن بعد تساقط وجوب المخالفة القطعية لكلا العلمين، يدور الأمر بين المخالفة والموافقة الاحتمالية، وبين المخالفة القطعية العملية المستلزمة لوجوب المخالفة التي سقطت بالتزامن، وحيث أن حرمة المخالفة أشد قبحاً من المخالفة الاحتمالية في نظر العقل، فهو يرجح المخالفة الاحتمالية على المخالفة القطعية.

أو يقال: انه بعد سقوط المخالفة القطعية لكلا العلمين للتزامن، لا اثر للمخالفة القطعية العملية المستلزمة للمخالفة القطعية، فتأمل.

التقريب الثاني: أن كل واحد من حرمة المخالفة ووجوب المخالفة القطعتين 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 المخالفة القطعية، فهو حكم تعليقي 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 المخالفة القطعية، فإن العقل حيث يحكم بمنجزية حرمة المخالفة القطعية، يرفع موضوع حكم العقل بوجوب المخالفة القطعية لأنه حكم تعليقي متوقف على عدم المانع، فيكون ذلك الحكم مانعاً عن اقتضاء العلم الاجمالي لمنجزية وجوب المخالفة القطعية.

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

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

البيان الأول: وهو يتنبى على مقدمة (حاصلها): انه لا يوجد حكمان للعقل احدهما حكم بوجوب الموافقة الاحتمالية والآخر حكم بحرمة 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 الاحتمالية وبين الموافقة القطعية المستلزمة للمخالفة القطعية للعلم الاجمالي الآخر.

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

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

وفيه: انه يمكن أن يقال بأن العقل يرجح حرمة المخالفة القطعية على احتلال المخالفتين، لأنه الى جانب احتلال المخالفة يوجد احتلال الموافقة في كلا التكليفين إذ لعله يوافق كلا التكليفين، أما حرمة المخالفة القطعية، فلا يوجد الى جانبها احتلال موافقة فلا يتسااويان في حكم العقل^١.

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

^١) هامش - المحصول في علم الأصول ج ٤ ص ٣٤٨. نوري الساعدي

الوسط في علم الأصول (١٠٦)

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

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

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

وهذا الاحتمال كسابقه لاستحالة أن يرضى المولى بمخالفة تكاليفه 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 ترجح 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 مت肯 منها فيكون منجزاً لها ولذا ذهب المشهور إلى جعل العلم الاجمالي علة تامة لتجزير المخالفة القطعية.

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

ولكنه يرى وجود مذكور عقلائي في جريان الأصل في تمام الأطراف، لأن العقلاً يرون أن المولى يتم بتكاليفه في موارد العلم الاجمالي بالدلالة الالتزامية

لفعالية التكليف في أطراف ذلك العلم، فلا يرضي بالمخالفة القطعية، فلا يمكن الترخيص في المخالفة القطعية لوجود المذور 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 يرضي بالمخالفة الاحتمالية لتكاليفه، بأن يفعل في اليومين أو أن يترك فيما، 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 تزاحم في حال امتنال أحدهما للأخر، فالكلام هو الكلام السابق.

هذا هو تمام كلامنا في دوران الأمر بين المذورين.

الوسط في علم الأصول

فصل

قوله (قده): ((لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم فتارة لترددہ بين المتبایینین، وأخرى بين الأقل والأكثر الارتباطیین، فيقع الكلام في مقامین: المقام الأول: في دوران الأمر بين المتبایینین:

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

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

ومن هنا أنقدح: 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 يلازم ما يمنع عن فعلية المعلوم، مع كونه فعلياً – لولاه – من سائر الجهات.

وبالجملة: لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة وغيرها، في التنجّز وعده، 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 وعده، لا يوجب تفاوتاً في ناحية العلم، ولو أوجب تفاوتاً فإنما هو في ناحية المعلوم في فعليةبعث أو الزجر مع الحصر، وعدهما مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الإجمالي باختلاف الأطراف – قلة وكثرة – في التنجيز وعده؛ ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدهما كذلك، وقد عرفت آنفأً: أنه لا تفاوت بين التفصيلي والإجمالي في ذلك؛ ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم أيضاً، فتأمل تعرف)).

أصلية الاشتغال

لو شك المكلف في المكلف به مع علمه بالتكليف سواءً أكان وجوبياً أو تحربياً، ومنشأ الشك في المكلف به تارة لتردده بين المتبادرين كما لو شك بأن متعلق الوجوب للصلوة في يوم الجمعة هو صلاة الجمعة أو الظهر، وأخرى منشأ التردد بين الأقل والأكثر ارتباطين، كما لو شك بأن الصلاة الواجبة عليه متعلقة 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 للتعدد وهي دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين كما لو دار الأمر بين أن تكون الصلاة المتعين قضاها 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 المتبادرين.

المقام الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر ارتباطين.

إما الكلام في المقام الأول:

أن التكليف الذي يعلم المكلف ثبوته إجمالاً بين أمرتين متبادرتين كصلاة الجمعة والصلوة 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 أمرتين كالمثال المتقدم أو بحرمة أحد الأمرين، فكما أن العلم الإجمالي بين المتبادرين يوجب الاحتياط بالإتيان بكل الفعلين أو يحتاط بتركهما

معاً فكذاك في العلم الاجمالي المذكور الدائر بين وجوب أمر معين أو حرمة آخر معين حيث يحاط بأن يأتي بأحدها المعين المحتل وجوبه ويترك الآخر المعين المحتل حرمتة (٦).

والكلام في العلم الاجمالي بين المتبادرين، 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 فعالية التكليف وقد لا تكون له مدخلية في ذلك- بتشخيص الواجب، بأن كان واجداً لما هو العلة التامة للبعث والزجر وها الإرادة والكرابة المنقدحتان 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 وحينئذ لا مجال لجريان أدلة البراءة الشرعية في أطرافه لأنها مخصصة عقلاً لوضوح منافاتها مع البعث والزجر أي مع الإرادة والكرابة المحققتان على طبق التكليف المعلوم بالإجمال.

ففي المثال المتقدم للصلاتين يمتنع الترخيص في ترك صلاة الجمعة وترك صلاة الظهر ولا مجال للبراءة مع أي منها لما ذكر آنفأ 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 والكرابة على طبقه لم يكن التكليف منجز 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 أدتها للإطراف لا عقلاً ولا شرعاً، فلا يلزم الإتيان بكلتا

الوسط في علم الأصول (١١٢)

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

وما تقدم يتبيّن انه لا فرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي أصلًا وإنما الفرق هو في طرف المعلومات أي الحكم الذي تعلق به العلم مطلقاً فإن المعلومات قد يكون فعلياً من جميع الجهات وقد لا يكون كذلك (٨)، فإنه على الأول يكون التكليف منجزاً سواءً 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 موجود في العلم التفصيلي، ولكنه موجود في العلم الإجمالي حيث أن كل طرف بخصوصه يشك في ثبوت الحكم الواقعي فيه، وهذا 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، فمتي 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، فمتي 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 واجداً لما هو العلة التامة للبعث والزجر أي الإرادة والكرامة على ما تقدم بيانها، ومع كون التكليف فعلياً من جميع الجهات وجب الاحتياط عقلأً في أطرافه مما بلغت كثرة الأطراف، أي أن التكليف منجز لإيجاب الاحتياط ولو كانت الشبهة غير مخصوصة وإن لم يكن التكليف فعلياً فلا يجب الاحتياط وإن كانت أطرافه قليلة والشبهة مخصوصة، إذ لا عبرة بالحصر لإطلاق العلم الإجمالي وعدم حصرها في وجوب الاحتياط وعدمه بل العبرة هي بفعالية التكليف المعلوم بالإجمال من جميع الجهات وعدم فعليته كذلك.

ويندلا لا يفرق بين الشبهة المخصوصة وغير المخصوصة حيث يقال بثبوت التجيز في الأولى دون الثانية بل الميزان في التجيز 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 حدأً اوجب خروج بعضها عن محل ابتلاء المكلف مثلاً، ففي مثل ذلك لا يكون التكليف فعلياً، وهذا التفاوت ليس من جهة العلم الإجمالي بل من جهة المعلوم بالإجمال، وسيأتي مزيد إيضاح في التبييه الثالث.

والحاصل أن العقل لا يكاد يرى فرقاً بين الشبهة المخصوصة وغيرها في التجيز 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 المخصوصة، وعدم فعليته مع عدم الحصر.

الوسط في علم الأصول (١١٤)

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

(٦) أن هنا ثالث 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 تتمكن إلا تدريجاً وفي واقعتين كما تقدم فيما إذا أتى بالفعل مرة وتركه أخرى، وفي المقام تمكن المخالفة القطعية دفعه واحدة بأن يأتي بها جميعاً أو يتركها كذلك فتحصل المخالفة القطعية كما تحصل الموافقة القطعية.

وفي هذه الحالة حكم الشيخ الأنباري (قده) بوجوب الإتيان بأحدها وترك الآخر تخيراً في قبال الإتيان بهما جميعاً أو تركهما لئلا يلزم المخالفة القطعية. وقد علله بأن الإتيان بأحدهما وترك الآخر تخيراً 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: انه لا وجه للالتزام بالموافقة الاحتمالية في كلا التكليفين بإتيان أحدهما وترك الآخر مخيراً في ذلك بل المكلف كما انه مخير عقلاً بذلك كذلك هو مخير بين الإتيان بهما جمیعاً وتركهما كذلك وإن كانت تلزم المخالفة القطعية بالإتيان بهما جمیعاً أو تركهما كذلك وإن كانت ولكن الموافقة القطعية تلزم بسبب ذلك أيضاً تلزم وقد أشير آنفاً انه لم يعلم أن مصلحة الموافقة هي اقل من مفسدة المخالفة القطعية^(١).

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

الوسيط في علم الأصول (١١٦)

ولكن: احتمال الموافقة يقابل 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 أحد الفعلين أو بوجوبه حيث يحتاط بترك الأمرين في الشبهة التحريرية أو يحتاط بإتيانهما جمیعاً في الشبهة الوجوبية وهذه هي الحالة الثالثة.

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

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

(٧) إن التفريق في العلم الإجمالي فيما لو كان متعلقه وهو المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات، وفيما لو كان متعلقه ليس بفعلي من جميع الجهات فيكون علة تامة للتخفيض 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 إلى لزوم المناقضة أو احتمالها المحال من الترخيص في تمام الأطراف أو بعضها بالنقض بالترخيص في الشبهات غير المحسورة 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 الإجمالي ولا ينافي الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال فيها أبداً.

وثانياً: إن كون العلم الإجمالي مقتضايا للتنجيز فيما لم يكن التكليف فعلياً من جميع الجهات مما لا يقتضي عدم إيجاب الاحتياط في أطرافه لجواز جريان الأصول العملية فيها بدعوى شمول أدلةها 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 أدلةها لها لا عقلاً ولا شرعاً فإن العلم الإجمالي وإن فرض أنه على قسمين المنجز بنحو العلية التامة والمنجز بنحو الاقتضاء ولكن يجب الاحتياط في كليهما جمياً. لأن احتمال التكليف موجب لاحتمال العقوبة وهذا الاحتمال متوفراً في القسمين غاية الفرق إنه في القسم الأول نفس العلم الإجمالي مما يكفي في التنجيز دون حاجة إلى شيء آخر وفي القسم الثاني تكون العلم الإجمالي بضميمة تعارض الإصول 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 فعلى من جميع الجهات واحد لما هو العلة

الوسط في علم الأصول (١١٨)

التامة للبعث والزجر ألم لا كي يعامل مع كل قسم بما هو حقه من وجوب الاحتياط و عدمه^١.

ولنا عليه عدة تعليقات

التعليق الأول: وقد تقدم في مباحث القطع التفريقي بين الشبهة المقونة بالعلم الإجمالي وبين الشبهة البدوية، ويتربّط عليه التفريقي 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 المقونة بالعلم الإجمالي.

فراجع

التعليق الثاني: إن كون العلم الإجمالي مقتضياً للتنجيز أو علة تامة له لا يتوقف على فعلية التكليف و عدمها 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 المعلم في قوله: ((إن 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 الإجمالي

^١) العناية ج ٤ ص ١٤٨

التعليق الثالث: إن ما ذكره المعلم ((بماذا يعرف في مقام الإثبات...الخ)) غريب لأن مرحلة الإثبات تأتي في طول مرحلة الثبوت التي يتبعين 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 فلائي شيء يبحث في مرحلة الإثبات.

(٨) ما ذكره المصنف من عدم الفرق بين العلم الإجمالي 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 لتجزئه عليه دون ما إذا علم به إجمالاً.
 (فلا محالة) يكون الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي من ناحية التأثير في التنجيز وعدهه وإن لم يعقل أن يكون التكليف واحد قد فرض فعليته من سائر الجهات يصير منجزا بالعلم التفصيلي دون الإجمالي^١.
 (وفيه) إن مقصود الكفاية من عدم الفرق بين العلمين التفصيل والإجمالي 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 ولكن من ناحية انطباقه على ما هو المعلوم بالعرض الخارجي فإنه مبهم لترددہ بين طرفین أو أكثر.

الوسيط في علم الأصول (١٢٠)

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 الإجمالي من قبل صاحب الكفاية (قده) فإنه على تفسيره كان متعلقه الفرد المردود، وليس متعلقا بالجامع الانتراعي من الطرفين أو الأطراف.

فإنه يقال: قد بيّنا في مباحث القطع صحة كلا التفسيرين وأنهما يرجعان لأمر واحد. وإن مقصود الكفاية من الفرد المردود هو ترددہ 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 ل تمام الأطراف أو لخصوص ما مقداره المعلوم بالإجمال من الأطراف. وهذا أمر آخر غير عدم تأثيره في التنجيز، وإنما في سعة وضيق تنجيزه.

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

أولا: ما ذكره في العناية^١ أن هنا فرقاً بين العلمين الإجمالي والتفصيلي من ناحية التأثير في التنجيز وعدهم وإلا لا يعقل أن يكون التكليف واحد قد فرض فعليته من سائر الجهات ليصير منجزا بالعلم التفصيلي دون الإجمالي.

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 مورده وله
مجال مع الإجمالي، وهو الشك. ومن هنا سمي العلم إجماليّاً لخلطه بالشك في
كل طرف طرف من أطرافه.

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

(١٠) علق في العناية على كلام المصنف وقد عرفت أنه لا تفاوت بين
...الخ)) ولكنك عرفت منا آنفًا الفرق بين التفصيلي والإجمالي وإن فرض أن
التفاوت في طرف المعلوم بالإجمال حقاً أيضاً فقد يكون فعلياً 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 فعلياً
ليتنجز به التكليف فإذا لم يكن فعلياً لما تنجز وإن تعلق به العلم التفصيلي
إلا إذا فرض تعلق فعليته على العلم التفصيلي به.

الوسط في علم الأصول (١٢٢)

قوله (قده) : ((وقد أنقدح: 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 فعليية 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 بتحققه إجمالاً في هذا الشهر، كأيام حيض المستحاضنة مثلاً - لما وجب موافقته، بل جاز مخالفته. وأنه لو علم فعليته ولو كان بين أطراف تدريجية، لكان منجزاً ووجب موافقته، فإن التدرج لا يمنع عن الفعلية؛ ضرورة انه كما يصح التكليف بأمر حالٍ، كذلك يصح بأمر استقبالي، كالحج في الموسم للمستطيع، فافهم)).

وأوضح - 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 واجداً لما هو العلة التامة للبعث والزجر أي الإرادة والكرامة - انه لا وجه للتفصيل بين الحالفة القطعية والموافقة القطعية بأن تحرم الأولى ولا تجب الثانية، فإنه مع كون المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات وجبت موافقته قطعاً وإن لم تحرم مخالفته القطعية كذلك)).

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

وبهذا اتضح أيضاً أن التكليف إذا لم يكن فعلياً 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 التتحقق إما في الأيام الثلاثة الأولى وأما في الأيام الثلاثة الثانية أو غيرها أي في أطراف تدريجية التتحقق، فإنه من جمع هذه الصور الثلاث لا يعلم بكون التكليف فعلياً.

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 فعلياً. وأما في الصور الثانية من الاضطرار إلى بعض الأطراف فلا احتمال كون النجاسة مثلاً ثابتة واقعاً في الطرف المضطرك إليه، ومعه فلا يكون ارتكابه محظياً بالفعل.

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

الوسيط في علم الأصول

نعم: لو فرضنا أن التكليف بالاجتناب عن الحائض كان متقدماً عن صيورة المرأة حائضاً، بمعنى إن المرأة قبل أن تخوض بيوجه إلى زوجها التكليف باجتنابها على نحو الواجب المعلم، فيكون التكليف فعلياً وإن كان المكلف به استقبالياً، كما هو الحال في باب الاستطاعة بالنسبة إلى الحج فانه بمجرد تتحققها يتوجه التكليف بالحج إلى المستطاع وإن كان زمان الواجب لم يأت بعد، فيكون التكليف منجزاً لأن الزوج في أول الشهر يكون عالماً بتوجه التكليف عليه بالاجتناب عن الزوجة، وإن كانت الأطراف تدرجية التتحقق 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 إلى 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 بالتناقضين.

(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

بالمناقشة فكذلك لا يمكن الترجيح ببعض الأطراف لما فيه من احتمال
المناقشة.

(وإن قلنا) إن العلم على قسمين كما هو ظاهر في المقام فقد يكون علة تامة
للتجزئ 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 عليه التامة للتجزئ أي فعليه التكليف المعلوم بالإجمال من جميع
الجهات.

وأما بناء على معارضة الأصول في أطراف العلم الإجمالي 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.

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

الوسط في علم الأصول (١٢٦).....

الحقيقة ذات الإضافة، وإضافته شبه خيط متصل من النفس إلى 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 أدلةها على اختلاف أسلوباتها 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 الإجمالي في التنجيز لا محالة لوجود المقتضي وهو العلم الإجمالي وعدم المانع عنه وهو جريان الأصل المانع عن التنجيز والنتيجة هي وجوب الاحتياط عقلاً.

ويرد عليه: أن سريان الاجمال من المعلوم إلى 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 بتحققه اجمالاً في هذا الشهر ك أيام الحيض ألمخ فإن مثال الحيض إنما يكون من هذا القبيل إذا كان موضوع التكليف فيه هو الحائض فهو حينئذٍ مما يقطع بتحققه اجمالاً في هذا الشهر ولا يعلم بتحققه 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 استقباليّاً.

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

نعم إذا قلنا بأن المحيض ظرفًا 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 بوجوب الشيء فعلاً، أو بوجوب الشيء البعدى المشروط وجوبه على نحو الشرط المقارن، الغير حاصل شرطه فعلاً سواء علم بحصوله في موطنه أو شك أو علم بعده 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).^٢

١٦٩ ص ٤ ج العناية)
١٨٧ ص ٤ ج الكفاية على المشكيني تعلقة)

قوله قده: ((تنبيهات :

الأول: أن الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بفعالية التكليف لو كان إلى واحد معين، كذلك يكون مانعاً لو كان إلى غير معين؛ ضرورة أنه - مطلقاً - موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه - تعيناً 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 إلى متعلقه، فلو عرض على بعض أطرافه لما كان التكليف به معلوماً، لاحتمال أن يكون هو المضطر إليه فيما كان الاضطرار إلى معين، أو يكون هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيناً.

لا يقال: الاضطرار إلى بعض الأطراف ليس إلا كفقد بعضها، فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع فقدانه، 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 أحدهما لا يعينه، وأما لو كان إلى أحدهما المعين، فلا يكون بمانع عن تأثير العلم للتجزء؛ لعدم منعه عن العلم بفعالية التكليف المعلوم إجمالاً، المردود بين أن يكون التكليف المحدود في ذلك الطرف أو المطلق في الطرف الآخر؛ ضرورة عدم ما يوجب عدم فعليّة مثل هذا المعلوم أصلاً، وعروض الاضطرار إنما يمنع عن فعليّة التكليف لو كان في طرف معروضه بعد عروضه، لا عن فعليّة المعلوم بالإجمال المردود بين التكليف المحدود في طرف المعروض، والمطلق في الآخر بعد العروض، وهذا بخلاف ما إذا عرض الاضطرار إلى أحدهما لا يعينه، فإنه يمنع عن فعليّة التكليف في البين مطلقاً، فافهم وتأمل. (المحقق الخرساني (قده)).]]

نبهات..

الأول: في الاضطرار الى بعض الأطراف معيناً أو مردداً.

وقد عقده المصنف لبيان الاضطرار الى ارتكاب بعض أطراف العلم الإجمالي ما 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 للتکلیف 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 إثناعين أحدهما فيه ماء بارد والآخر فيه ماء غير بارد وقد علم المكلف بنجاسة أحدهما وفرض أن المكلف كان شديداً 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 بحرمة 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 خيراً بين الطرفين فيتركه ويشرب الآخر، وإن كان النجس واقعاً هو الإناء الآخر فكذلك يجب عليه اجتنابه لتمكنه من تركه وارتكاب الطرف الأول.

فالعلم بالتكليف على كلا التقديرتين موجود في حال الاضطرار إلى غير المعين وغير موجود في حال الاضطرار إلى معين، وهذا ما جعل الشيخ الأنباري (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 سواءً أكان إلى معين أو إلى غير معين فإنه موجب لارتكاب الطرف المضطر إليه أما تعيناً أو تخيراً، ولو كان هو النجس واقعاً، وهو معدور 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 حرمتته إذ لو بقي على حرمته فمعنى ذلك أنه ليس بمخير في ارتكاب أحد الطرفين، ومع جواز الارتكاب لا يبقى له علم بالتكليف ومن هنا عبر المصنف ((وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينما فعل)).

كما وفصل الشيخ الأنباري (قده) بين كون العلم حاصلاً قبل الاضطرار إلى أحد الأطراف وبين ما لو كان حاصلاً بعد الاضطرار إلى أحد الأطراف، وما حكم به من عدم وجوب الاجتناب إذا كان الاضطرار إلى معين فيما كان العلم حاصلاً بعد الاضطرار وأما إذا كان الاضطرار حاصلاً 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.

الوسط في علم الأصول (١٣٢)

والصحيح عدم وجوب الاجتناب وإن كان الاضطرار بعد حدوث العلم الإجمالي (١٣) من جمة أن الاضطرار رافع للتکلیف، فالتكلیف مقید من حين حدوثه بعدم طردو الاضطرار کتقیده بعدم طردو النسیان وغيره، ومع کونه مقیداً بذلك، فإذا طرأ الاضطرار بعد ذلك فلا يبقى التکلیف منجزاً بعده لاحتمال أن يكون الطرف المضطر إليه معيناً هو النجس واقعاً أو يكون هو ما يختاره المکلف واقعاً فلا يكون محراً عليه إذ لا علم للمکلف بعده ليوجب الاحتیاط في الباقي.

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

فأنه يقال: بالفرق بين الحالتين حيث أن التکلیف من حين حدوثه مقید بعدم طردو الاضطرار إليه، ولكنه غير مقید بعدم طردو الفقدان وعليه فإذا طرأ الاضطرار فلا يبقى علم بالتكلیف لاحتمال أن يكون الطرف المضطر إليه معيناً كان أو مخيراً هو المحرم الواقعي وعليه فترتفع حرمتة للاضطرار فلا يبقى الطرف الآخر على وجوب الاجتناب، وأما إذا طرأ على أحدهما الفقدان يبقى علم المکلف بالتكلیف، لعدم تقیده من الأول بعدم طردو الفقدان بل هو مطلقاً وثبتت سواه طرأ الفقدان لأحدهما أم لم يطراً، ومعه فلا يمكن أن يقال أنه بعد حصول الفقدان يحتمل أن يكون الطرف المفقود هو المحرم واقعاً لترتفع حرمتة بذلك وحرمة الطرف الآخر ثم أمر بالفهم والتأمل مدعياً دقة المطلب، وهذا أحد أوجه شرح هذه العبارة من الفهم والتأمل كما مر بيانه في عبارات مماثلة.

ولعل وجهه: كما سندکره في التعليقة (١٤).

وما ذكره المصنف في الحاشية بقوله ((لا يخفى أن ذلك أئنا يتم الخ)) اختار المصنف في هذه الحاشية من بقاء تنجيز العلم الإجمالي في حال الاضطرار

إلى معين وقد حصل الاضطرار بعد العلم الاجمالي، بخلافه فيما إذا كان الاضطرار إلى غير معين من عدم بقاء تنجيز العلم الاجمالي، وقد عله؛ بعدم منع الاضطرار إلى معين عن فعلية التكليف المعلوم بالاجمال، والمردود بين الطرفين، بين أن يكون في الطرف المعين وفيه التكليف محدود بالاضطرار وبين أن يكون التكليف مطلق في الطرف غير المضطر إليه، وعرض الاضطرار لا يمنع عن مثل هذه الفعلية للتوكيل المردود بين الفردین ولنسمیه القصیر والطویل، وإنما يمنع عروضه عن فعلية التوكيل في طرف ما عرضه الاضطرار بعد عروضه، ولا يمنع عن فعلية المعلوم بالاجمال المردود بين الفردین القصیر أو المحدود في طرف المعروض وبين المطلق في الطرف الآخر غير المعروض.

وهذا بخلافه في ما لو عرض الاضطرار إلى أحدهما لا يعنيه، فإنه يمنع عن فعلية التوكيل في البین مطلقاً، لفرض التخيير فكما يمكن اختيار هذا الطرف يمكن اختيار الطرف الآخر، والمعنى أن التوكيل 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 الاضطرار أما الطرف الآخر فيبقى على إطلاقه، وإن كان اختياره ممكناً من قبل المكلف لكن مجرد الإمكان من دون الواقع لا يصيره محدوداً.

(١٣) قرب المرحوم المشكيني منافاة الاضطرار بعد العلم الاجمالي لفعالية التوكيل بقاء، وهو مركب من مقدمات.

الأولى: أن الشك إن تعلق في حصول البراءة عمما اشتغلت به الذمة به يقيناً فهو مورد للاح提اط، وهو معنى ما يقال: إن الاشتغال اليقيني يقتضي

الوسط في علم الأصول

(١٣٤)

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

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 بإنتفاء موضوعه بحسب حكم العقل بانتفائه عند انتفائه ، كفقد نفس المكلف.

الثالثة: أن المؤثر من القطع هو ما كان المطابق للواقع ، وأما ما كان جهلاً مركباً فلا يؤثر في التجنيز أصلاً، ووجوب متابعته قبل ظهور الخطأ؛ لكونه في نظره مطابقاً للواقع ، وإلا لم يكن قاطعاً، وبعد ظهوره يتبيّن أنه لم يكن في البين تجنيز ولا علم ، وحيثئذٍ إذا حصل الاضطرار بعد العلم بالتكليف — أما في هذا أو في ذاك — يتبيّن أنه قد كان جهلاً مركباً؛ لعدم فعليّة التكليف في الطرف المضطر إليه ، وإنما هي في الآخر على تقدير كونه فيه ، فيكون فعليّة 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 اشتغلت الذمة بتكليف مطلق إلى الأبد ، والشك بعد فقد في الخروج عما اشتغلت الذمة به يقيناً وهو مورد الاشتغال على ما تقدم.

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

أولاً : أن اشتراط التكليف بالاضطرار شرعاً، إنما هو في الاضطرار غير السالب للقدرة العقلية، وإلا فالسالب منه شرط عقلي، وليس من حدود 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 مجعلواً أو له أثر مجعل، فلا فرق بينه وبين الاضطرار أصلاً، ولذا قلنا فيما سبق : إن القيود المأخوذة عنواناً للمكلف به – أيضاً – شروط شرعية فالالمقدمة الثانية ممنوعة، كما أن الجواب الأول راجع الى منعها بوجه آخر.

وثالثاً : أن عدم دخلته 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 والحرج 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 بصدده من انتهاء التكليف بحصول الحد وحدوثه كما لا يخفى)).^١

الوسط في علم الأصول (١٣٦)

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

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 حمراً، 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 وال الصحيح أن الشرط للتکلیف بمعنى تحديد التکلیف به انتهاءً، فالتكليف في مورده وإن كان موجوداً إلا أنه مرفوع بمجرد طرو الشرط أو القيد.

^١) 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 تطأ على المكلف وقد اعتبرها الشارع قياداً وحداً للتكليف الشرعي . وبعبارة أخرى أن تحديد التكليف بالفقدان ، مع ندرة وقوعه لموضوعات التكليف ، من السالبة بانتفاء الموضوع ، إذ لا تكليف بعد فقدان لتحديد 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 إلى تحديد شرعي بخلاف الاضطرار فإن حاجته إلى البيان الشرعي واضحة ، ومن هنا مما أجمل يبقى على أطلاقه ، وما قيد لا يبقى على أطلاقه ، وحيث لم يقيد التكليف بالفقدان ، فإنه باق على أطلاقه ، وبذلك تختلف النتيجة في مورده وهي الاشتغال عن النتيجة في مورد الاضطرار وهي البراءة .

الوسط في علم الأصول (١٣٨)

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^١ .. فتأمل^٢.

وأما الجواب الرابع : فقد يتبعه اندفاعه من خلال كون الاضطرار قياداً للتكليف ، ومع الاضطرار ترتفع منجزية التكليف في الطرف المضطر إليه ويبقى احتماله 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 للتجنيز.

هذا وقد أستدل على تجنيز 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 معبقاء الحكم على ما هو عليه في طرف ذي

^١) الوسائل ج ١ ص ١٦٩.
^٢) 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 بالمطلوب، 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 امثاله منه، وهو ترك باقي المحتملات.

وأورد عليه: منع إنتاج المقدمتين لما ذكر من النتيجة، لأن الإذن في ترك المقدمة العلمية، وإن كان غير ملائم إلا للترخيص في ترك تحصيل العلم إلا أنه لا ملزمة بيته وبين إيجاب الاحتياط بالنسبة إلى الآخر أيضاً فيرجع حينئذ إلى القواعد وقد عرفت اقتضاءها للبراءة مضافاً إلى أن الإذن منتف 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 مستلزمًا لاحتمال المناقضة^١.

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

^١) المشكيني – الكفالة ج ٤ ص ١٩٥-١٩٧.

الوسيط في علم الأصول (١٤٠)

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 اختاره المكلف المضطر لرفع اضطراره وهو معذور فيه فلا يكون الطرف الآخر محرماً.

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

وبعبارة أخرى: أن العرف يرى أن المكلف مضطر إلى محتمل النجاسة وليس إلى النجس واقعاً، وموضع التكليف هو النجس الواقعي، وليس محتمل النجاسة ليترفع بالاضطرار إلى ارتكابه، فلا موجب لرفع اليد عن التكليف الواقعي لا عقلاً ولا نقاً.

وهو ضعيف إلى الغاية: إذ لا دخل لنظر العرف في ذلك، بل الكلام في اضطرار المكلف، فما يضطر إليه ويختاره من طرف 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 إلى محتمل النجاسة أول الدعوى.

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

أولاً: ما ذكره في العناية من عدم الفرق فيما نحن فيه وإن كلاً منها حداً للتکلیف وأنه ينتهي أما رأساً أو تنجیزاً بظرو أحدهما غایة 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 إلى 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 وتطليبه تأملاً للتوصل إلى فهمه وإدراكه كما هي عادة المصنف بمثل هذه التعبيرات.

الوسط في علم الأصول (١٤٢)

قوله (قده) : ((أنه لما كان النهي عن شيءٍ ، إنما يكون هو لأجل أن يصير داعياً للمكلف نحو تركه؛ لو لم يكن له داع آخر - ولا يكاد يكون ذلك إلا فيما يمكن عادة ابتلاوه 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 فعليٍّ ؛ لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به .

ومنه قد أنقذ أن الملاك في الابتلاء المصحح لفعالية الزجر ، وانقذ طلب تركه في نفس المولى فعلاً ، هو ما إذا صح انقداح 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 للتشبث به إلا فيما إذا شك في التقييد بشيءٍ 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 أصلًا، كما لا يخفى [المحقق الخراساني (فده سره)]] .

* * [ما ذكره في الحاشية أيضًا ((نعم لو كان الإطلاق في مقام يقتضي بيان التقييد بالابتلاء – لو لم يكن هناك ابتلاء مصحح للتکلیف – 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 إلى بعض الأطراف، وهذا الشرط هو أن يكون جميع الأطراف ملأاً لابتلاء المكلف إذ لو كان بعضها خارجاً عن محل ابتلاء المكلف كما لو علم بأن أحد الإناءين خمراً ولكن كان أحدهما موجوداً في منطقة بعيدة جداً أو في بيت السلطان مثلاً فإنه في مثل ذلك لا علم للمكلف بالتکلیف الفعلى إذ يحتمل أن الإناء الخمرى هو ذلك الإناء الخارج عن محل الابتلاء ومع كونه هو الإناء الخمرى فلا علم بالتکلیف الفعلى بالاجتناب عنه لأن من شروط صحة التکلیف الفعلى بشيء أن يكون متعلقه ملأاً لابتلاء لأن الغرض من التکلیف التحربي هو إحداث الداعي للمكلف نحو ترك ذلك الفعل المنهي عنه، فإذا فرض أن ذلك كان خارجاً عن محل الابتلاء فيكون النهي عنه لغوياً وتحصيلاً للحاصل، إذ من دون النهي يكون للمكلف داعٍ نحو ترك ذلك الفعل لخروجه عن محل الابتلاء،

الوسط في علم الأصول

(١٤٤).....

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

ثم أن الميزان في كون الشيء مبتنى به أو عدم كونه كذلك، هو أنه متى أمكن أن يحدث في نفس المكلف داع لفعل الشيء المنهي عنه فذلك الشيء يصح أن يقال أنه مبتنى 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 داع نحو فعله أو لا ينقدح ففي مثل ذلك ما هو الموقف من حيث الابتلاء وعدهمه؟

ذهب الشيخ الأنصاري (قده) أنه يرجع إلى اطلاق الخطاب، مثل خطاب "اجتنب عن الخمر" بدعوى أن الشيء إذا جزم بكونه خارجاً عن محل الابتلاء فلا اطلاق للخطاب في مثل ذلك، وأما إذا شك بكونه خارجاً عن محل الابتلاء فيصح حينئذ التمسك باطلاق 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 اعتقاد رقة بإطلاقه للكافرة مما يصح التمسك به باعتباره إطلاق لها صحيح وممكن في نفسه، ومع الشك في خروجه عن الإطلاق وعدهمه يرجع إليه فيتمسك به فتكون مشمولة بحكم الاعتقاد وأما الإطلاق في الشيء الذي يكون أصل صحة الإطلاق وإمكانه متوفقاً عليه فلا يجوز، والمقام من هذا القبيل، فالتمسك بإطلاق "اجتنب الخمر" لإثبات شموله للمورد الذي يشك في تتحقق الابتلاء فيه غير ممكن، لأن إطلاق الخطاب يتوقف على تتحقق الابتلاء ومعه لا يصح التمسك به بل الصحيح هو الرجوع إلى البراءة عن وجوب الاجتناب لكون الشك في المقام شكًا 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 لامتثال 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... أخ.))

استدرك من قبل المصنف بأنه لو أمكن الإطلاق كما لو كان المولى في مقام البيان من جهة ماله دخل في غرضه ولو لم يكن 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 للتکلیف لأن الفرض دخله في غرض المولى، وقد أشار المصنف بأنه إطلاق مقامي وليس لفظياً، على ما أشار إليه المشكيني في حاشيته^١. ولعل أمره بالفهم، أنه لا مجال للتمسك بالإطلاق اثباتاً بعد عدم صحة تسرية الحكم ثبوتاً.

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

^١) المشكيني - ج ٤ كفاية ص ٢٠٩

الوسط في علم الأصول

(١٤٦)

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».

(وأما إذا كان) من بعد العلم الإجمالي فلا يكاد يمنع ذلك عن تأثير العلم الإجمالي في التنجيز بل يجب الاحتياط في الطرف الباقى لا محالة لعین ما تقدم قبلًا في الاضطرار إلى 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 الباقى إذ لا يحدث معه علم إجمالي بالتكليف أصلًا.

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

(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 يقييد، 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 امتنال 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 إلى غيره، كما في الأول، لصح التمسك، ولكنه ليس إطلاقاً لفظياً، بل إطلاق مقامي. انتهى.

وقد أجاب عليه بـ:

أولاً: أنه منافي لما تقدم منه في مبحث العام: من جواز التمسك بالعموم أو بالإطلاق إذا خصص الأول أو قيد الثاني بأمر لبى عقلي أو غيره، وقد مثل له هناك بقوله (لعن الله...) ولا إشكال في كون المخصوص فيه عقلياً، وليس لعدم الابتلاء خصوصية، لأن الملك 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 قيادية شيء فهو ملازم للشك في

الوسط في علم الأصول (١٤٨).....

تسريحة الحكم الى حالة عدمه ، إلا أن يدعى إن القادر القطع بعدم صحة التسرية ، لا أن المعتبر 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 الشبوي فيها ، مثلاً إذا شكنا في الابتلاء ، فإنه وإن علم عدم صحة تسريحة الحكم الى غيره إلا أنه بالإطلاق اللغطي ، المنعد عليه بناء العقائد ، يستكشف حال مقام الثبوت – أيضاً – بالنسبة الى هذا الأمر الثابت في هذا الإطلاق ، وأما بالنسبة الى سائر الآثار فلا ، وإن مال إليه الماقن في ذلك البحث^١ .

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 اللغطي 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 جمياً 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 لتوكيل غير مبتلى به ، إذ مفهوم التوكيل 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.

”إذا شئت القول: بأن التكليف لا يصح بدون داعٍ عقلائي، والداعي العقلائي 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^١.

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 للتوكيل دعوى غير صحيحة، إذ لا يوجد دليل على سقوط الخطاب في الطرف البعيد.
وهنالك بعض الأدلة لإثبات ذلك.

الوسط في علم الأصول (١٥٠).....

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 مستهجنًا وهنا لا يراد من الخطاب محاورة المكلف وإنما يراد ثبوت الحرمة الشرعية في ذلك الطرف، وإن كان المكلف تاركه 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 والتقارب إلى المولى بالترك المقصود، أي ينسب الترك إلى المولى وإن كان تاركاً له تكويناً.

وسيأتي عدم صحة التقارب به فأنتظر.

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 باجتناب حكمها أو ارتكابه، أو ضرر فيها، أو غيرهما مما لا يكون معه التكليف فعليّاً، 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 فعليّة التكليف، المعلوم بالإجمال أنه يكون أو لا يكون في هذا المورد، أو يكون مع كثرة أطرافه وملاحظة أنه مع آية مرتبة من كثرتها، كما لا يخفي.

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

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

الثالث: في الشبهة غير المحصورة

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

الوسط في علم الأصول (١٥٢)

والكرامة - وجب عقلاً موافقته وإن كانت أطرافه كثيرة غير محصورة، وإن لم يجب الاحتياط وإن كانت أطرافه قليلة محصورة، إذ لا عبرة بكثرة الأطراف وقتها، فالم妄 في وجوب الاحتياط في تمام الأطراف للعلم الإجمالي هو فعلية التكليف من جميع الجهات، كما فسره المصنف قبلًا.

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

وعليه فلا بد من ملاحظة الأطراف فقد تكون كثتها 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 الشبيهة قليلة بينما لا تكون موجبة لذلك في مورد آخر، وقد تكون الكثرة بعض مراتها موجبة للعسر وبعض مراتها الأخرى غير موجبة لذلك، فكل ذلك لا بد من ملاحظته، ومع الشك في مورد أنه موجب للعسر. الرافع لفعالية التكليف أو لا، ففي مثل ذلك يتمسك بإطلاق دليل التكليف لو كان - مثل إطلاق أجتنب الخمر - وإن لم يكن فيمسك بأصالة البراءة لكون الشك شكاً في تحقق التكليف الفعلي وعدمه والأصل هو العدم.

هذا هو الصحيح في تحقيق الحال في الشبيهة المحصورة وغير المحصورة، وما قيل في تحديدها من كون الأطراف متى ما عسر. عدها في الزمان القصير كانت الشبيهة غير محصورة وإن 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 التقريرات 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 لكثره الأطراف ، فلو كان لا لها لم يكن من باب غير المحصور ، كما فرض إثناءان أحدهما في أقصى بلاد الهند ، فالمعنى في عدم الحصر أمران : عدم التمكن من الجميع استعمالاً ، وكونه لكتور الأطراف .

ثم فرع عليه : أن العلم فيه ليس منجزاً ، أما بالنسبة الى حرمة المخالفه 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 المخالفه 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 ملزماً مع كثرة الأطراف .

الوسط في علم الأصول (١٥٤)

وَالثَّالِثُ: 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، وحينئذ يكون فعلياً لحصول شرطه، وإذا تعلق به العلم، والمفروض وجود القدرة – أيضاً – فلا بد من تنجيزه لحصول شرطه، وهذا العلم والقدرة، وحينئذ يجب الموافقة القطعية أيضاً، لما تقدم من الملازمة^١.

ونتعلق على ما جاء في الميزان والجواب عنه:

أَمَا مَا جَاءَ فِي الْمِيزَانِ، فَهُوَ مَا لَمْ يَدْلِ عَلَيْهِ دَلِيلٌ، وَأَنَّهُ أَمْرٌ تَبَرَّعَ بِهِ قَبْلَ الْقَاتِلِ.

وَأَمَا مَا جَاءَ فِي جَوَابِهِ الْثَالِثِ، فَفِيهِ:

إِنْ حَرْمَةَ الْمَخَالِفَةِ شَرِيعَةٌ، لَكِنْ كُوْنُهَا قَطْعَيَّةٌ أَوْ احْتِمَالِيَّةٌ، أَيْ فِي سُعْتِهَا وَضِيقَهَا فَهِيَ عَقْلَيَّةٌ، وَلَكِنْ أَسَاسُهَا شَرِعيَّةٌ.

هَذَا مُضَافًا إِلَى أَنْ صَاحِبَ الْمِيزَانِ قد ذَكَرَ الْمَلَازِمَ بَيْنَ عَدْمِ حَرْمَةِ الْمَخَالِفَةِ، وَبَيْنَ عَدْمِ وَجُوبِ الْمَوْافِقَةِ الْقَطْعَيَّةِ، وَلَيْسَتْ بَيْنَ حَرْمَةِ الْأُولِيِّ وَوَجْوبِ الْثَّانِيَّةِ، حَتَّى إِذَا حَرَّمْتَ الْأُولِيَّ، وَجَبَتِ الْثَّانِيَّةُ.

مَعَ أَنْ وَجْوبَ الْثَّانِيَّةِ إِنَّمَا يَتَوَقَّفُ عَلَى حَرْمَةِ الْأُولِيَّ فَبِمَا لَوْ كَانَ الْعِلْمُ الإِجمَالِيُّ عَلَةً تَامَّةً لِلتَّنْجِيزِ، وَأَمَا إِذَا كَانَ مَقْتَضِيًّا فَحَرْمَةُ الْأُولِيَّ لَا تَسْتَلِزُ وَجْوبَ الْثَّانِيَّةِ قَطْعًا^١.

^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 يندرج الحال في مسألة ملاقاة شيء مع أحد أطراف النجس المعلوم بالإجمال ، وأنه تارة يجب الاجتناب عن الملاقي دون ملاقيه ؛ فيما كانت الملاقاة بعد العلم إجمالاً بالنجس بينها ، فإنه إذا اجتنب عنه وطرفه اجتنب عن النجس في البين قطعاً ، ولو لم يجتنب عمما 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 .

وآخرى : يجب الاجتناب عمما لاقاه دونه ، فيما لو علم إجمالاً نجاسته أو نجاسة شيء آخر ، ثم حدث العلم باللقاء والعلم بنجاسة الملاقي أو ذاك الشيء أيضاً ، فإن الملاقي في هذه الصورة بعينها حال

الوسط في علم الأصول (١٥٦)

ملاقاً 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 باللقاء، ثم حدث العلم الإجمالي، ولكن كان الملاقي خارجاً عن محل الابتلاء في حال حدوثه، وصار مبتدىء به بعده.

وثلاثة: يجب الاجتناب عنهما، فيما لو حصل العلم الإجمالي بعد العلم باللقاء؛ ضرورة أنه – حينئذٍ – نعلم إجمالاً: إما بنجاسة الملاقي والملاقي، أو نجاسة الآخر كما لا يخفى، فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين، وهو الواحد أو الاثنين)).

[قوله (قدره) في الهاشم « وإن لم يكن احتمال نجاسة ما لاقاه إلا

من قبل ملاقاته .][المحقق الخراساني (قدس سره)]

الملاقي لأحد أطراف العلم الإجمالي

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

والجواب: أن يقال بأنه توجد صور ثلاثة.

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

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 الملاقة 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 مبادنة للنجاسة التي كان يعلم بوجودها بين الإناءين، إذ لو كانت فهي مسببة عن نجاسة الملاقي (بالفتح) ومع كونها مسببة فلا بد أن تكون مبادنة لها لأن السببية تستدعي الاثنتينية، وهي تقتضي التأييز 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 بعلومة كي يجب الاجتناب عنها فتجرى البراءة عنها.

الوسط في علم الأصول

(١٥٨)

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

أما الصورة الثانية: فذكر لها المصنف مورداً.

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

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

وحاصل هذا المورد: هو حصول العلم الإجمالي أما بنجاسة الملاقي (بالكسر) أو عدل الملاقي (الفتح) ثم حصل العلم باللقاء والعلم الإجمالي أما بنجاسة الملاقي (الفتح) أو عده، فيجب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر-) دون الملاقي (الفتح) فإن حال الملاقي (الفتح) 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 الملاقة ثم حدث العلم الإجمالي، ما بين الإناء الثالث، والملاقي (الفتح) وعلم إجمالاً – أيضاً – أما بnjاسة عدل الملاقي (الفتح) أو الملاقي (بالكسر-) ولكن، قد فرض أن الملاقي (الفتح) قد خرج عن محل الابتلاء فيما لو حصل العلم الإجمالي الأول، وفي 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 (الفتح) ولا يجب الاجتناب عن نفس الملاقي (الفتح) وإن عاد بعد ذلك إلى محل الابتلاء لسقوط العلم الإجمالي الأول عن المنجزية حسب الفرض بسبب خروج الملاقي (الفتح) عن محل الابتلاء فصار العلم الإجمالي الثاني هو المنجز، فإذا عاد الملاقي (الفتح) 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 الملاقة أولاً بين الملاقي (بالكسر-) وبين الإناء الملاقي (الفتح)، ثم بعد ذلك علم إجمالاً بـنجاسة أما آخر الملاقي (الفتح)، وإما الملاقي (الفتح) مع الملاقي له، وفي مثل ذلك يجب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر-) والملاقي (الفتح) وعن عدل الملاقي (الفتح)، وهذا واضح،

الوسط في علم الأصول

فيكون العلم الإجمالي بطرفين أحدهما طرف واحد، والآخر مجموع طرفين من الثلاثة، وهو الملاقي والملاقي (بالفتح).

وأما ما ذكره المصنف (قده) في الحاشية، فهي توضيح وأن نجاسة الملاقي (بالكسر) بسبب ملاقاته لأحد طرفي الشبيهة 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 أدعى، في قوله تعالى ((والرجز فاهجر)) أن معناه أجتنب عنه وعن ملاقيه.

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

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

قال الرجل : فأرة أهون على من أن أترك طعامي لأجلها.

قال له أبو جعفر - عليه السلام - إنك لم تستخف بالميتة وإنما استخففت بدينك ؛ إن الله حرم الميتة من كل شيء.

وجه الدلالة : كون أكل ما لاقته الميتة استخفافاً بالدين، وقد علل بتحريم الله للميتة، وهذا لا يصح إلا بضم كبرى لهذه الصغرى؛ بأن يقال: «الميتة حرام، وكل حرام يحرم ملاقيه فالميته يحرم ملاقيها»، فحينئذ يثبت حرمة ما لاقى فأرة ثم يُضم إليه قياس آخر مطوي، وهو: أن هذا الطعام حرام

شرعاً، وكل ما كان كذلك يكون أكله استخفاضاً بالدين، فهذا يكون أكله استخفاضاً بالدين، فيعلم - حينئذٍ - أن حرمة الملاقي من لوازم حرمة الملاقي (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 الملاقي 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، والملزم الأول غير ثابت، فيكون التمسك به تمسكاً بالعام في الشبهة المصادقية بخلاف الثاني، فإنه ثابت.

الرابع: أنه لو سلمناه فلا ينفع أيضاً؛ إذ الملزم 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 فالآلية محملة.

الوسط في علم الأصول (١٦٢).....

مضافاً إلى منع الإطلاق المدعى، فإن صحة التمسك به فرع كون اللفظ ذات مفهوم شامل لما يراد شمول الإطلاق له، وهو هنا الملاقي (بالكسن) 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 يشمله، نعم لو كان الملاقي (بالكسن) من أطراف الشبهة أمكن شمول الحكم العقلي له.

وأجاب (قده) عن الثاني بوجوه

الأول: ضعف السند من دون جبر في البين^١.

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

(١٩) أورد في العناية على صاحب الكفاية الذي حكم بعد وجوب الاجتناب عن الملاقي (بالكسن) .. بقوله (وفيه): إن الملاقة للشيء مع أحد الأطراف للعلم الإجمالي ولو كانت بعد العلم الإجمالي هي مما يوجب انقلاب العلم الإجمالي بأحد الشيئين مثلاً إلى العلم الإجمالي بأحد أشياء ثلاثة إما هذا وملقيه أو ذاك الآخر كما في الصورة الثالثة الآتية عيناً وحينئذٍ فإذا اجتنب عن الملاقي (بالفتح) وعدله وإن كان قد اجتنب عن النجس الواقعى المعلوم بالإجمال

^١) 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^١.

(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 شئ 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 الملاقي (بالفتح)، وهذا ليس بعلم إجمالي الذي هو حاصل قسمة مقدار المعلوم بالإجمال على عدد الأطراف.

نعم يمكن أن يكون الطرف الملاقي (بالكس) 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 الملاقي (بالفتح) تحت الابتلاء ثانياً كما فرض المصنف لا وجه لعدم الاجتناب عنه لما أشرنا إليه من انقلاب العلم الإجمالي الأول إلى العلم الإجمالي

الوسيط في علم الأصول (١٦٤)

الثاني الحادث أما بنجاسة هذا وملاقيه أو نجاسة الشيء الآخر فيجب رعاية الاحتياط في الملقي بالفتح مثل ما يجب في الملقي بالكسر عيناً.

وفيه ماعرفت في سابقه، ثم أن رجوعه تحت الابتلاء فلا يعود العلم الإجمالي إلى المنجزية لأن أحد طرفيه قد تنجز منجز سابق وهو العلم الإجمالي الثاني، وأقصد بأحد طرفيه هو الملقي (بالكس) على ما أوضحتناه 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 الابثاني.

أما الكلام في الثبوتي: فقد ذهب بعض المحققين، منهم المحقق النائي (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 محدودين..

المحدود 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 الاحتمل.

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؟

الوسط في علم الأصول (١٦٦).....

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 تتحقق 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.

المحدود الثاني: أن جعل الترخيص في تمام الأطراف غير ممكن لاستلزماته المخالفة القطعية العملية والتي استقل العقل بقبحها على أساس أنها معصية للمولى وهتك لربويته، 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 بخلاف 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 تعليقي وليس تنجزي فيمكن للشارع أن يرفعه بتراخيصه لأن هذا الحكم من أجل المولى وليس عليه فكما أمكن للمولى أن يرخص مولوياً أرفع 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 حرمته ومعصيته ليقال باستحالته^١.

والجواب عن المحدود الأول لصاحب الكفاية.

^١) بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٧٨

أنه قد رجع عن كون التكليف منجز بنحو العلية النامة على ما ذكره في مباحث القطع من الفرق بين العلمين الإجمالي والتفصيلي، حيث يشوب الأول الشك والاشتباه فموضع 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 للترخيص في مورده لاستلزمـه أحد المحدودـين 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 منجزـية العلم الإجمالي هو بمقدار المعلوم بالإجمال، وفي حدود المخالفة القطعـية العملية.

والنتيـجة أنه يمكن جريـان الأصل في بعض الأطـراف بما هو أزيد من مقدار المعلوم بالإجمال، لـقيام الأصل بـرفع الجـهل وـتركيزـ العلم فيـ الطـرف الـباقي الـذـي لا مجال للـترـخيصـ فيه.

وبنفسـ البـيان يمكن رفعـ ما ذـكرـ منـ المـحدودـ الثانيـ، منـ لـزـومـ التـرـخيصـ فيـ المـعـصـيـةـ، لأنـناـ نـمـعـ جـريـانـ الأـصـلـ إـلاـ فيـ حـدـودـ المـقـدـارـ الزـائـدـ عنـ مـقـدـارـ المـلـوـعـ بـالـإـجـمالـ الـذـيـ بـارـتـكـابـهـ أوـ تـرـكـهـ بـتـحـقـقـ المـعـصـيـةـ القـطـعـيـةـ.

وأـماـ ماـ ذـكـرـ المـجـيبـ (ـقـدـهـ)ـ منـ إـمـكـانـ التـرـخيصـ، باـعـتـبارـ آـنـ حـقـ لـلـمـولـيـ لـأـلـيـهـ، فـلـاـ يـمـكـنـ حـكـمـ عـلـيـهـ بـالـعـقـلـ لـأـنـ حـكـمـ مـعـلـقـ عـلـىـ دـمـ وـرـوـدـ التـرـخيصـ فـهـوـ حـكـمـ تـعـلـيـقـيـ لـأـنـجـيـزـيـ، فـقـدـ اـجـبـنـاـ عـلـيـهـ فـيـاـ سـبـقـ.

الوسط في علم الأصول (١٦٨).....

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 بالترامه 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 احتمال خارج تخصصاً على ما قيل.

وظاهر كلام السيد الشهيد (قده) أن المعصية الحقيقة غير حاصلة في مورد العلم الإجمالي، لأن التكليف المتعلق بكل طرف مشكوك فرقعه يجعل الترخيص بنفسه لا يتضمن إلا المعصية الظاهرة لا المعصية الحقيقة، بخلافه في مورد العلم التفصيلي فإن المعصية حقيقة ويترب عليه عدم معقولية جعل الترخيص في مورد العلم التفصيلي لا الإجمالي.

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

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

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

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

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

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

وإنفاذ 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 تزاحم بين الملاكات في موارد العلم التفصيلي.

وهنا يتضح الإيراد على كلام الحق 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 الخاصية في موارد العلم الإجمالي معناه وجود التزام بين المصلحة الترخيصية والمصلحة الإلزامية، فيكون مشمولاً لأدلة البراءة الشرعية

الوسط في علم الأصول

(١٧٠)

التي ترجح المصلحة الترخيصية على المصلحة الإلزامية، بخلافه في العلم التفصيلي حيث لا تردد في متعلقه فلا تزاحم بين الملاكات، فلا موجب لجعل حكم ظاهري في مورد العلم التفصيلي^١.

وأنت خبير بأن ما ذكره من تردد في الخصوصية التي هي زائدة عن مقدار الجامع المنجز لحرمة المخالفة القطعية، وحيث لا تكون معلومة ولم يقم 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 تماماً لا مجال لجريان الأصل فيه.

على أن جريان الأصل في طرف يعني عدم ثبوت التكليف فيه خاصة ولا 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 إلى الجامع، والواقع الذي يقول العراقي بأنه متعلق العلم الإجمالي هو بمقدار الجامع، وهو واضح فيصدق عليه البيان وبه يتتجزء، 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 المحدود 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 ج٤ ص٣٤٩

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

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

ومع التسليم بهذا العرف العقلائي القائل بأنه كلما أجمع غرض لزومني مع آخر ترخيصي كان اللزومني 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 المقونة 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 للتکلیف المعلوم بالإجمال.

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

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

الوسط في علم الأصول (١٧٢)

تصورات المستدل أنه الأصل مجعل لـأجل التحفظ على الغرض الترخيصي- في مقام التزاحم بينه وبين الغرض الإلزامي والمفروض وجوده في مورد الشبهة البدوية، فإذا أعمل هناك فلم لا يعمل هنا. وسيتبين الفرق في البيان الثاني للمحدور الإثباتي.

حيث يقال: بأن أدلة الترخيص من البراءة الشرعية، ظاهرها إنها بصدق معالجة التزاحم الحفظي بين الغرض الإلزامي وبين الغرض الترخيصي- في مورد لا يعلم بوجود غرض إلزامي، يتربح الغرض الترخيصي على الغرض الإلزامي، وليس ظاهر تلك الأدلة إنها في مقام معالجة التزاحم 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 المستظر من أدلة البراءة التي جاءت بلسان (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) أو بلسان الحجب (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)، وهي مختصة لمعالجة التزاحم 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) بالتزاحم الحفظي حيث يرى إمكان جريان البراءة الشرعية لو لا المانع الإثباتي، إذ البراءة الشرعية لها ميزات وخصائص لم تكن في البراءة العقلية، وهذا يعني إن

جعل البراءة الشرعية مجرد الإمضاء أو الإرشاد للبراءة العقلية وهو خلاف الظاهر في الملوية.

ثانياً: إن هذا البيان لا يتم في حديث الحالية (كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدفعه) لأن ظاهرها إنها متعرضة لموارد العلم الإجمالي واحتلاط 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 لمجتمع الأطراف وذلك لأنه مع ارتكاب جميعها فإنه يعلم بارتكاب الحرام بعينه في النهاية وبالتالي لا يمكن استفادته الترخيص في جميع الأطراف منها.

ويمكن أن يقال: بأن دليلي البراءة من حديث الرفع والمحجب يمكن تطبيقها في بعض أطراف العلم الإجمالي بما هو زائد عن مقدار المعلوم بالإجمال، لصدق انتظام عنوان (ما حجب) وما لا يعلمون في هذه الأطراف بخلافه في الأطراف التي هي بمقدار المعلوم بالإجمال فإنه مما يعلمون، وما لم يحجب، فلا تجري والنتيجة هي عين النتيجة المتقدمة في المذور 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 .. الخ)^١) كانت متعرضة لموارد العلم الإجمالي إذا فهمنا من لفظ الشيء هو المنحصر-

الوسط في علم الأصول (١٧٤)

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

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

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

وهذا هو بنفسه ما يكون جواباً عن إشكال الترجيح بلا مرجع.
إذ يمكن أن يقال: بأن المهم هو صدق عنوان ما لا يعلم، وصدق عنوان ما يعلم، فلا يكون من الترجح بلا مرجع، فتأمل.

هذا كله في وجود المذور الإثباتي بلحاظ أدلة البراءة، وأما بلحاظ دليل الاستصحاب، فهل يمنع جريانه أو لا يمنع جريانه؟.

و قبل 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 إثناءين كانت الحالة السابقة لها هي الطهارة، ففي مثل هذه الحالة لو أجري الاستصحاب في كل طرف باعتبار أن الاستصحاب بحسب دليليه هو إبقاء الحالة السابقة وهي في المثل الطهارة، وقد أجريت في كلا الطرفين، فإن استصحابها يسمى بالأصل المؤمن لأنه يرخص في ارتكاب الطرفين وبؤمن من العقوبة.

وقد يكون الأصل الجاري منجزاً، كما لو كانت الحالة السابقة هي النجاسة وقد علم بظرو الطهارة على أحد طرفي العلم الإجمالي، فلو أجري الأصل الحال

هذه وهو استصحاب النجاسة – يسمى الأصل حينئذٍ – بالأصل المجز لأنه ينجز التكليف على المكلف ويجعله مسؤولاً عنه بوجوب الاجتناب.

وعلى هذا فإذا قيل بعدم إمكان شمول الأصل ل تمام أطراف الشبهة للمحذور العقلي أو العقلاي المتقدمين، إذا كان الأصل الجاري مؤمناً كاستصحاب الطهارة إذ يلزم من جريان استصحاب الطهارة في كلا الطرفين اللذين يعلم بثرو النجاسة على أحدهما الترخيص في ارتكابها والوقوع بالمعصية وهي قبيحة عقلاً، بخلاف ما إذا كان الأصل الجاري في الطرفين منجزاً، فلا يلزم محذور سواءً أكان عقلياً أو عقلائياً، وذلك: إن جريان استصحاب النجاسة في الطرفين لا يلزم منه الترخيص في المعصية بارتكاب النجس، إذ غاية ما يلزم عن جريان الأصل فيها هو لزوم الاجتناب عن الطاهر، ومن الواضح إن هذا لا محذور فيه لأنه لا يتعمّن على المكلف ارتكاب الطاهر.

وأما المحذور العقلاي – الإثباتي – فلأن العقلاء بحسب مرتكزاتهم لا يقدمون الغرض الترخيصي على الغرض اللزومي، وأما العكس وهو تقديم الغرض الإلزامي على الترخيصي، فهو مما لا يأس به ومناسب لما تعارفوا عليه، وتقدّيم استصحاب النجاسة في الإناءين موافق لذلك.

ولكن قد يقال: بأن جريان الأصل المنجز في هذه الحالة، قد يمنع عنه الفهم العقلاي، 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

الوسيط في علم الأصول (١٧٦).....

والطهارة عبارة عن عدم وجوب الاجتناب، وهذا حكمان متضادان لا يمكن اجتماعهما في شيء واحد تشعرياً.

أو يقال: أن النجاسة المراد استصحابها في كلا الطرفين تستدعي تضييق العنان وعدم الارتكاب بينما الطهارة تستدعي إطلاق العنان، ولا يمكن اجتماعهما فتلزم المنافاة في مقام العمل وامتثال التكليف.

ويمكن دفعهما: أما الأول: وهو اجتماع الطهارة والنجاسة في إثناء من الإناعين 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 الإناعين فهي لا تقتضي إطلاق العنان، إذ لو كانت تقتضيه لجاز ارتكاب كلا الإناعين، وهو باطل جزماً لأن أحدهما نحس لا يجوز ارتكابه وإذا اقتضت جواز ارتكاب أحدهما، وهو باطل أيضاً لأنه ترجيح بلا مرجع، وقد عرفت اندفاع الأخير فيما سبق. نعم يبقى التنافي في إطلاق أو تضييق 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 المقونة بالعلم الإجمالي؟ فيه قولان:

ذهب الشيخ الأنصاري (قده) إلى عدم شمولها للشبهات المقونة بالعلم الإجمالي، وإنها قاصرة الدلالة عن الشمول لجميع الأطراف للنزوم التهافت بين صدر الدليل وبين ذيله، فإن بعض روايات الاستصحاب ورد فيها هذا الصدر "لا تنقض اليقين بالشك" وذيلها هكذا "ولكن انقض اليقين باليقين".

ولو أريد تطبيق هذه الرواية على أحد الطرفين، كالإماء الأول بالخصوص، فإن فيه يقين سابق بالنجاسة، وشك لاحق بالطهارة، والشيء نفسه مع الإناء الثاني.

إذا 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 ((أنقض 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 مؤداته موجبة كلية، والذيل مؤداته سالبة جزئية وهما متناقضان، ولهذا اختيار الأنصاري (قده) عدم جريان الاستصحاب مطلقاً لا في بعض الأطراف ولا في جميعها، لأنه في البعض يلزم محذور الترجيح بلا مرجح وفي الكل يلزم محذور التهافت.

ولم يفرق بين كون الاستصحاب مؤمناً أو منجزاً، 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 روایات الاستصحاب الأخرى، بل هو موجود في روایة واحدة دون غيرها وعلى هذا فالإجمال في هذه الروایة التي تشتمل على الذيل، وأما بقية الروایات المشتملة على الفقرة الأولى وهي فقرة ((لا تنقض اليقين بالشك)) لا إجمال فيها

الوسط في علم الأصول (١٧٨).....

ويكن أن يتتسك بإطلاقها، لعدم سراية الإجمال في الرواية المذيلة إلى بقية الروايات، بمعنى أن إجمالها ليس بمانع عن التمسك بالروايات الأخرى غير الجملة. 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 للأخرات، غاية ما هناك بأن الرواية الأولى قد ذكرت مطلباً، أحدهما في الصدر والآخر في الذيل، بينما الروايات الآخر ذكرت مطلباً واحداً وهو الصدر، فلا تعد الأولى تقييداً للأخر.

ثانياً: أنه لا تهافت في المقام لأنه باطل من الأساس، لأن اليقين الناقض في قوله (عليه السلام) ”ولكن انقض اليقين باليقين“ هو اليقين التفصيلي، وأنه لابد أن يكون على شألة اليقين المنقوض، وحيث يكون اليقين المنقوض تفصيليًّا، لابد أن يكون الناقض كذلك.

والمقام ليس كذلك، فإذا كان عندنا يقين بالطهارة لشيء معين فال悒ين الناقض لا بد وأن يكون هو اليقين بالنجاسة لهذا الشيء المعين أيضاً، وفي المقام نجد أن لنا يقين بالنجاسة للإماء الأول بخصوصه كما ولنا يقين بنجاسة الإناء الثاني بخصوصه، بينما اليقين الطارئ بالطهارة هو اليقين بطهارة أحدهما على سبيل الإجمال، فاختالف اليقينان لأن اليقين الناقض إجمالي، وال悒ين 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- بعض الأطراف بدون معارضة كما سيتضح.

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 انه لا معنى للبحث هنا على أحد قولي الحق النائي (قد) 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 استلزم 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.

فالبحث: يقع عند القائل بأن العلم الإجمالي هو منجز لوجوب الموافقة القطعية العملية، على نحو الاقتضاء لا العليمة التامة كما هو مختار الحق العراقي (قد) والقائل باقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية قد يمنع عن

الوسيط في علم الأصول (١٨٠).....

جريان الأصول ولو في طرف واحد لأن ذلك قد ينافي وجوب المواقفة القطعية التي يقتضيها العلم.

وعلى هذا فالباحث ينفتح أولاً بأن العلم الإجمالي علة تامة لوجوب المواقفة القطعية، أو أنه مقتضى لها، وقد فصلنا القول فيه بمباحث العلم الإجمالي، والمحترر 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 إلى هذا البحث إشارة.

فقد ذهب المحقق العراقي إلى 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 الأطراف فضلاً عن جميعها.
أما الدليل الذي قدمه (قده) لإثبات ذلك.

أنه لا فرق في حكم العقل بمنجزية العلم للتکلیف بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي، غاية الفرق بينهما إن الأول متعلقه معلوم تفصيلاً ومتعلق الثاني هو الجامع كما يرى الحقائق النائية (قده) ولذا رتب عليه إن ترك الجامع معصية بخلاف ترك بعض الأطراف، فإنه ليس معصية للتکلیف المنجز، ومتعلقه هو الواقع على رأي الحق العراقي (قده) وليس الجامع، فإن الواقع حيث يتعدد بين طرفين، فإنه لا بد من امتناعهما 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 التنجيز، باعتبار أنه تعلق بالواقع لا بالجامع، وترددہ بين طرفین لا یرفع منجزیته لها أو لأحدهما، لاحتمال کون 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 المعلوم بالإجمال - الواقع - وحيثية الخفاء المتمثلة فيما زاد عن الجامع، ومن الواضح أن التنجيز إنما يكون بمقدار الوضوح دون الخفاء، لعموم صدق البيان إلا بمقدار الوضوح والواقع بمقدار الجامع لما كان واضحاً فيصدق عليه البيان و يتتجز وأما ما زاد عن الجامع فلم يكون واضحاً فلا يصدق عليه البيان ومن ثم لا ينجز وهو معنى كونه منجزاً للموافقة القطعية على نحو الاقتضاء لا العلية^١.

وقد أجبنا على ذلك في مباحث القطع، وقلنا إن هذا البيان مبني على عدم الفرق بين الجامع للأحكام الشرعية والجامع الذي متعلق العلم الإجمالي ووقف التنجيز إنما هو في الأول - أي في الأحكام الشرعية - لا في الجامع متعلق العلم الإجمالي، إذ الاخير هو عبارة عن المهمة بوصف موجوديتها وتعيينها في الخارج والتردد إنما هو بنظر القاطع ولذا لم يكن له قابلية الانطباق على كل طرف إلا احتمالياً محضاً وهو معنى تنجز كل طرف لسرالية التنجيز من الجامع الى الأطراف. وأما جامع الأحكام الشرعية فهو عبارة عن المهمة بوصف عدم موجوديتها وإنما يراد وجودها وتعيينها خارجاً بالامتنال فهو منطبق على كل طرف بشكل تام فيقال: هذا هو متعلق الحكم أو هذا أو ذاك.

^١) شرح الحلقة الثالثة - مباحث العلم الإجمالي ص ١٩٩

الوسط في علم الأصول (١٨٢)

مع ما ذكرنا من أن قاعدة القبح لا تجري في حال كون الخصوصية مجهولة، وأما ذاتها فهي غير مجهولة، لأنها معلومة للمكلف بالوجдан وإن لم تكن محددة لفرض كون العلم إجمالياً لا تفصiliاً 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 متوفّر.

وفي قبال مسلك العلية للمحقق العراقي (قده)، مسلك الاقتضاء للمحقق النائيني (قده) وبعض تلامذته كالسيد الخوئي (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.

(وي بيانه): أن الترخيص في المخالفة القطعية قبيح عقلاً، وهي لا تحصل إلا بالترخيص ب تمام أطراف العلم الإجمالي، وإنما الترخيص في بعضها فهو ليس ترخيصاً بالعصبية القطعية فلا يكون قبيحاً.

وأجيب عنه كما مر: بأن حكم العقل بحرمة المخالفة حكم من أجل المولى، وليس حكماً على المولى، فإذا أذن في ترك جميع الأطراف، فقد ارتفع موضوع الحكم العقلي، فهو حكم تعليقي 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 الإيجابي مرتبة الحكم الظاهري محفوظة، وفي العلم التفصيلي غير محفوظة. وقد أجبنا على ذلك فيما سبق: بأن التكليف بعد تتجزه 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 وقوته. وقد جرت مناظرات 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 بالامتثال 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 الإيجابي بطريق أولى، والعلم التفصيلي ليس بعلة تامة لوجوب الموافقة القطعية، فكذلك العلم الإيجابي.

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 فالمواافة القطعية حاصلة منه ومحرزة ولكن تعبداً، فهي جريانها تحرز الموافقة القطعية، وهي وإن لم تكن مقطوعة بالوجдан إلا أنها ثابتة تعبداً، وهذا المقدار يكفي لسلوك العلية فإن هذا المسلك لا يقول أن العلم

الوسيط في علم الأصول (١٨٤)

التفصيلي أو الإجمالي علة لخصوص وجوب الموافقة القطعية بالقطع الوجданى بل هو علة لوجوها أعم من أن تكون مقطوعة بالوجدان أو بالبعد.

وهذا بخلاف الحال في موارد العلم الإجمالي، فإن جريان الأصل المؤمن في طرف ليس فيه إحراز للموافقة القطعية التعبدية.

وإن ما ذكره المعرض قد خلط فيه بين الأصول الجارية في موارد الشك في الامتنال والأصول الجارية في موارد الشك في التكليف، حيث إن الأولى ليس مفادها الترخيص في ترك الموافقة العملية وتجويز المخالفة الاحتمالية كي ينافي العلم الإجمالي في كونه علة تامة لوجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة، بل مفادها إحراز تعبدي للموافقة وهو كإحرازها وجداً، فهي تقيد توسيعة دائرة الموافقة القطعية العملية وجعلها أعم من التعبدية والوجданية.

وأما الأصول المؤمنة الجارية في موارد الشك في التكليف كالبراءة فهي تقيد الترخيص في المخالفة الاحتمالية وترك الموافقة القطعية بجريانها 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 تنزيتها 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 بعيداً وتزيلاً، كما في قاعدة الفراغ فإن لسانها يقول بتحقق الموافقة بعيداً، وتصح صلاتك، فإذا شك في جزء من الصلاة بعدها فإن اللسان يحكم بتحقق هذا الجزء من المكلف الشاك بعد الصلاة.

ويتابع المحقق العراقي (قده): بأن البيان الذي أبرزه النائيني (قده) صحيح فيما لو جرت أمارة 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 الأمارة حجة، وهذا لا يصح فيها لو قام الأصل العملي المؤمن في أحد الأطراف لأن مدليله الالتزامية ليست بحجة.

هذا وقد فسرـ الشـيخ الفـيـاض (حـفـظـهـ اللـهـ) كـلامـ العـرـاقـيـ ((بـأـنـ جـريـانـ))ـ الأمـارـةـ فـيـ بـعـضـ الأـطـرافـ -ـ الأمـارـةـ النـافـيـةـ لـلـتـكـلـيفـ -ـ فـئـنـهاـ تـثـبـتـ أـنـ الـعـلـمـ هـبـا موـافـقـةـ قـطـعـيـةـ تـعـبـدـاـ فـيـ سـاعـرـ الأـطـرافـ،ـ وـتـكـوـنـ حـالـهـاـ حـالـ قـاـدـةـ الفـرـاغـ مـنـ عـدـمـ مـنـافـاتـهـاـ لـلـعـلـمـ الإـجـمـالـيـ فـيـ كـوـنـهـ عـلـةـ تـامـةـ لـوـجـوـبـ موـافـقـةـ قـطـعـيـةـ الـعـمـلـيـةـ،ـ بـخـلـافـ الأـصـلـ فـإـنـ جـريـانـهـ فـيـ بـعـضـ الأـطـرافـ لـاـ يـثـبـتـ كـوـنـ الـطـرـفـ الـآـخـرـ حـالـ الـعـلـمـ بـهـ موـافـقـةـ قـطـعـيـةـ تـعـبـدـاـ)).ـ .ـ

وأجابـتـ مـدـرـسـةـ المـيرـزاـ عـلـىـ هـذـاـ بـيـانـ بـالـقـوـلـ:

إـذـاـ قـبـلـنـاـ إـمـكـانـ رـفـعـ الـيـدـ عـنـ موـافـقـةـ قـطـعـيـةـ الـوـجـدـانـيـةـ بـالـموـافـقـةـ قـطـعـيـةـ التـعـبـدـيـةـ كـمـاـ هـوـ الـحـالـ فـيـ مـوـرـدـ قـيـامـ الـأـمـارـةـ التـرـخيـصـيـةـ فـيـ بـعـضـ الأـطـرافـ،ـ حـيـثـ يـثـبـتـ التـكـلـيفـ الـوـاقـعـيـ تـعـبـدـاـ فـيـ الـطـرـفـ الـآـخـرـ،ـ فـلـمـاـ لـاـ يـجـرـيـ نـظـيرـهـ فـيـ مـوـرـدـ قـيـامـ الـأـصـلـ الـعـمـلـيـ فـيـ أـحـدـ الـأـطـرافـ إـذـ دـلـيلـ الـأـصـلـ فـيـ الـطـرـفـ يـدـلـ عـلـىـ أـنـ الشـارـعـ أـكـتـفـيـ بـالـاحـتـيـاطـ فـيـ الـطـرـفـ الـآـخـرـ،ـ وـيـكـوـنـ ذـلـكـ الـطـرـفـ الـآـخـرـ -ـ بـدـلـاـ -ـ عـنـ الـوـاقـعـ إـذـ إـطـلـاقـ الـأـصـلـ فـيـ أـحـدـ الـأـطـرافـ مـحـكـمـ وـلـاـ مـوـجـبـ لـرـفـعـ الـيـدـ عـنـهـ،ـ وـبـالـمـدـلـولـ الـالـزـامـيـ لـدـلـيلـ هـذـاـ الـأـصـلـ يـثـبـتـ التـكـلـيفـ فـيـ الـطـرـفـ الـآـخـرـ أـوـ أـنـ الشـارـعـ جـعـلـ ذـلـكـ الـطـرـفـ بـدـلـاـ عـنـ التـكـلـيفـ الـوـاقـعـيـ.

وـهـذـاـ بـيـانـ تـامـ عـلـىـ مـاـ تـقـدـمـ مـنـ أـنـ جـريـانـ الـأـصـلـ فـيـ بـعـضـ الـأـطـرافـ لـاـ يـرـفـعـ التـكـلـيفـ مـطـلـقاـ بلـ يـرـفـعـ اـحـتمـالـ التـكـلـيفـ فـيـ الـطـرـفـ الـذـيـ يـجـرـيـ فـيـهـ

الوسط في علم الأصول (١٨٦).....

الأصل وينفي طرفه للعلم، وعليه يكون الطرف الآخر هو المنجز كليّة حيث يكون التكليف به مقطوعاً.

وكون مفاد الأصل هو نفي الظاهري للوجوب في مورد جريانه، إنما يصح في مورد الأصل غير المقترب بالعلم الإجمالي، ولذلك لا يمكن إثبات لوازمه، وأما على ما بيناه من نفي الوجوب في مورد الطرف الذي يجري فيه الأصل، وأنه خرج عن طرفه 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 لجراه.

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 الأمارة، وهو حجة.

والجواب عنه: بأننا نختار الشق الأول ولا يرد عليه ما ذكر وإن هذا صحيح إذا كان مدلول دليل الأصل الالتزامي أمر واقعياً أما لو قيل بأنه أمر علمي، وهو الامتنال البديهي الواثق، وليس هو الامتنال البديهي واقعاً، 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 آنفًا بأن جريان الأصل في أحد الطرفين هو رفع طرفه للعلم الإجمالي وتضييق دائرة ليكون الطرف الآخر هو المنجز

خاصة، وهذا ليس بدلاً عن الطرف الآخر بل هو مقدار المعلوم بالإجمال، وهو منجز قطعاً.

والشىء الثاني في كلامه غير تام، لأن الطرف الآخر حجة بالعلم الإجمالي، ومعه فلا معنى للقول بأنه حجة لكونه مدلولاً التزاماً 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 أكتفى 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 التبعد 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^١.

وهو غريب، لأن الحكم الظاهري على قسمين، قسم بمستوى الأمارة، وقسم بمستوى الأصل العملي، وقاعدة الفراغ من الأول والبراءة من الثاني.
 وإن قاعدة الفراغ تفيد حكم الشك بعد الاستغلال بخلاف أصل البراءة فإنها تفيد الشك في أصل الاستغلال.

وأجيب عنه من قبل شيخنا الفياض (حفظه الله)

^١) شرح الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ص ٢٢٣

الوسط في علم الأصول (١٨٨).....

أن ما أورده العراقي (قده) غير تام لأن العلم الإجمالي إذا كان علة تامة لوجوب المواقفة القطعية العملية بحكم العقل وهو هنا حكم تنجيزي مطلقاً فلا يتصور التصرف فيه لا سعة ولا ضيقاً.

وال الأول: كما في قاعدي الفراغ والتتجاوز، فإن جعل هذه القواعد في موارد الشك في امتحال التكليف المتيقن تفصيلاً فضلاً عن كونه متيقناً إجمالاً يدل على إن الشارع قد أكفى بالامتحال الاحتمالي ورخص الخالفة الاحتمالية، لأن هذه القواعد قواعد ظاهرية ومفادها الاكتفاء بالمشكوك في مقام الامتحال وعدم وجوب تحصيل اليقين به، ومع فرض أن حكم العقل تنجيزي ومطلقاً فكيف يجوز الاكتفاء بالمواقفة الاحتمالية وترك المواقفة القطعية العملية، وهذا يجعل من الشارع يكشف عن أن العلم الإجمالي لا يكون علة تامة لوجوب المواقفة القطعية العملية وأنه معلق على عدم تصرف الشارع، وأما مع تصرفه وحكمه بالاكتفاء بالامتحال الاحتمالي ينتهي 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 بالمواقفة الاحتمالية، وإلا فينتهي حكم العقل بانتفاء موضوعه لأنه يدور مدار حق المولى نقياً وإثباتاً وللمولى أن يتصرف في حقه، وحينئذ لا مانع من الاكتفاء في مرحلة الامتحال بالمواقفة الاحتمالية لمصلحة ما بدلاً عن المواقفة القطعية العملية...الخ^١.

وقد من توجيهه كون موضوع العقل هو حق الطاعة الثابت للمولى من دون نكير وقلنا أن هذا الحق إنما يتحقق مع وصول التكليف لا مطلقاً.

ثم أنه بالإمكان القول بأن جعل قاعدي الفراغ والتجاوز هو من باب التسهيل واليسير 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 مصدق آخر للامتنال في حال شك المكلف بطريق نقص في امثاله، حيث يرفع الشارع أثر هذا الشك في مرحلة الامتنال، 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 الحقائق الثانيي (قده) إلى أنه لا يمكن جريان الأصول المرخصة في جميع أطراف العلم الإجمالي لتصور أدلة الترخيص، إذ جريانها في تمام الأطراف يلزم منه الترخيص في الخالفة القطعية العملية وهو باطل لقبح ذلك عقلاً. وجريانها في بعض الأطراف دون البعض الآخر باطل أيضاً لأنه ترجيح بلا مربح.

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 أجراوه في هذا العنوان فلا

الوسيط في علم الأصول (١٩٠).....

تكليف، وإن أريد أجراوه 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 وثبوت التكليف في الطرف الآخر الذي قام فيه أصل منجز.

وذهب العراقي (قده) إلى عدم الإمكان، حيث اختار أن المانع عن جريان الأصل في الطرف فضلاً عن الجميع ثبوتي، وهو منجزية العلم الإجمالي بلحاظ الموافقة القطعية العملية وبلحاظ الخالفة القطعية العملية.

ولا يفرق في مانعية العلم عن جريان الأصل في طرف واحد أو في جميع الأطراف، ومن هنا أورد على الحقائق النائية (قده) بأمرین:

الأمر الأول: وهو ما ذكرناه في تقريرات بحثه، ((وحاصله))

لو لم يكن العلم الإجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية فلماذا لا يتمسك بالبراءة لنفي التكليف في مورد الشك بالامتثال، 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 كل الموردين واحد وهو الترخيص في الموافقة الإحتمالية، 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 فعليّة التكليف في موارد الشك في الامتنال، 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 الرافع لموضوعها وهو الاستصحاب، إنما السبب في عدم جريانها في ذلك الطرف الذي قام الاستصحاب فيه إنما هو علية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة ووجوهاً 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 الامتنال إنما هو لقصور أدلةها 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 الامتنال لا شك في التكليف أصلاً، إذ لا يسقط التكليف عن الفعليّة في هذه الموارد وإنما تسقط فاعليته وأما فعليّته فلا تسقط في موارد الشك في الامتنال، وعليه لا تجري البراءة إذ لا شك في فعليّة التكليف كي يرفع بأساللة البراءة.

ويُمكن تقريره: 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 يخرجه عن كونه محبوباً أو مبغوضاً، إنما يسقط فاعليته، أي محركيته الفعلية.

الوسط في علم الأصول (١٩٢)

والبيان الثاني: أن فعالية التكليف في موارد الشك في الامتنال معلومة حدوثاً والشك هو في بقاءها، وحينئذٍ لو قيل بجريان البراءة في الحصة المدوثية من فعالية التكليف، فلا تجري البراءة لنفيها لكونها معلومة تفصيلاً، ولو قيل بجريانها في الحصة البقاءية من فعالية التكليف فإن جريانها لا يؤمن عن منجزية الحصة المدوثية المعلومة يقيناً.

ويرد عليه: أما الحصة المدوثية فقد انتهى زمانها فلا محركة لها.

وأما الحصة البقاءية: فحيث تكون مشكوكـة المحدث فيمكن رفعها بأدلة الرفع، وعليه فعدم جريان البراءة الشرعية عند الشك في الامتنال 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 المنقح لموضوع للبراءة إذ متعلق الشك هو في اشتغال الذمة وعدها وبين الشك في حال الامتنال بعد اشتغال الذمة 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 الامتنال.

حيث الشبهة على الأول حكمية، فهو شاك بأصل الاشتغال فتجرى البراءة وإنما على الثاني فهي موضوعية، والشك تعلق بفراغ الذمة بعد اشتغالها^١. ووجه الظهور كان ينبغي أن يقول: أن يكون الشك في أصل الحكم في مرحلة جعله، وأنه مجعل أو ليس بمجعل، وإنما إذا شكلنا في بقاء الحكم بعد

^١) المباحث ج ٩ ص ٦٢٢.

البيين 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
أحد الأطراف بحيث لا يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية، الذي يؤدي إلى
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 المردود، وهو غير متحقق خارجاً فهو
باطل.

الاحتمال الرابع: وهو ما اقترحه الحق العراقي (قده)، وأنه بالإمكان تطبيق
أصل البراءة في كل واحد من الطرفين دون أن يلزم منه المحاذير المتقدمة،
خصوصاً المذكور الأول وهو المخالفة القطعية العملية، بأن يكون تطبيقها في كل
طرف مشروطاً بامتثال التكليف في الطرف الآخر، وحيثند لا يلزم مذكور
الترخيص في المخالفة القطعية. فلو علم بخمرية أحد الإناءين وأردنا تطبيق البراءة
تطبيقاً مشروطاً بترك الطرف الآخر، فيقال أنت مرخص في الطرف الأول بشرط
ترك الطرف الثاني وتركه (امتناله)، ومرخص في ترك الطرف الثاني بشرط ترك
الأول.

وبهذا النحو من التطبيق لا يلزم مذكور المخالفة القطعية ولا مذكور الترجح
بلا مرجح، نعم يلزم مذكور المخالفة القطعية لو طبق أصل البراءة على كل طرف

الوسط في علم الأصول (١٩٤).....

تطبيقاً مطلقاً، بأن يقال: أنت مرخص في الطرف الأول مطلقاً أي سواء ترك الثاني أم لا، وكذلك مرخص في الطرف الثاني سواء ارتكبت الأول أم لا، وإنما لو طبقها مسروطاً، فإن الترخيص بارتكاب الطرف الآخر ينفي بانتفاء شرطه، ومن هنا يستحيل أن يؤدي الترخيص المشروط إلى 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 أحدهما دون الثاني.

الثالث: أن نطبق على كل منهما مسروطاً بترك الآخر كما هو مراد الحق الع Iraqi (قده).

والاحتمال الثالث هو المتعيين، لأن الأول طرح للدليل من أساسه والثاني، تطبيقه على أحدهما 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 بقدرتها، وهي تقتضي عدم تطبيقه تطبيقاً مطلقاً ولا تقتضي إلغاؤه رأساً في كلٍّ منها أو في أحدهما.

وأما ما أراد به العراقي (قده) من هذا الاعتراض، هو إن كل من الالتزام بعدم علية 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 المقترن فإن النتيجة هي جواز

ارتكاب بعض الأطراف وترك الباقي، فلا وجوب للموافقة القطعية العملية وإن الالتزام بعدم وجودها أمر مخالف للارتباك المتراعي والحس الشرعي.

إذا لم يلتزم بسلوك العلية، والالتزام بنجزية العلم الإجمالي بوجوب الموافقة القطعية موقوفاً على تعارض الأصول في أطرافه. وقد رفعنا التعارض بهذا النحو المتقدم، لم تجب الموافقة القطعية، فالجمع بين الالتزام بنجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية بنحو الاقتضاء، ووجودها غير ممكن وهذا منبه على بطلان مسلك الاقتضاء، الذي ذهب إليه الحقق النائيني (قده) ويتبعله 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 الترخيمي 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 الأحومي لهذا الفرد الذي تجري فيه البراءة حتى على تقدير ترك الطرف الآخر مع إطلاق الأصل الآخر الأحومي حتى على تقدير ترك هذا الطرف، فيقع التعارض بين إطلاق الأحومي للأصل في كلا الطرفين لأدائه إلى الترخيص بالمخالفة القطعية العملية.

وقد استحكم هذا الإشكال وعرضت عدة إجابات عنه، والتي نذكر منها:

الجواب الأول: ما ذكره الحقق 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 إباءان علم بتجاسة أحدهما، فلا يمكن الترخيص في ارتكاب الأول بترك الثاني، ولا الترخيص في ارتكاب الثاني بترك الأول.

الوسط في علم الأصول (١٩٦)

والوجه فيه: إن المكلف لو فرض تركه لكلا الإناءين وعدم ارتكابه أياً منها فاللازم على القول بالترخيص المشروط انه يكون مرخصاً في تركها معاً ترخيصاً فعلياً، فهو مرخص في ارتكاب الأول، لتحقق شرطه وهو ترك الثاني، وهو مرخص في ارتكاب الثاني، لتحقق 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 إلى ارتكابها في الخارج.

لا يقال: إن هذا الترخيص الفعلي في ارتكاب كلا الإناءين الذي يعلم بنجاسة أحدهما إلا انه لا يؤدي إلى تحقق المخالفة القطعية العملية خارجاً فلا مذور فيه.

وعدم أدائه إلى حصول المخالفة واضح لأن المكلف إذا أراد ارتكاب احد الإناءين وشربه مثلاً فإنه بمجرد تناوله يصير الثاني محظياً عليه لا يجوز له ارتكابه لعدم تحقق شرطه وهو ترك الآخر وقد فرض ارتكابه، فإذاً الترخيص في الثاني غير ثابت وعليه يكون محظياً، وعليه يستحيل تتحقق المخالفة القطعية العملية خارجاً.

إذن ثبوت الترخيصين الفعليين في كلا الإناءين لا مذور فيه لأن المذور هو في تتحقق المخالفة القطعية العملية، وهي غير متحققة.

إلا أن السيد الخوئي (قده) قال بأن نفس ثبوت الترخيص الفعلي في كلا الإناءين قبيح وإن لم يؤد إلى تتحقق المخالفة القطعية خارجاً، فإن العقل لا يقبل من المولى أن يقول لعبده أنت مرخص في ارتكاب كلا الإناءين اللذين يعلم بأن أحدهما نجس، وإن لم تقع منه المخالفة القطعية العملية.

وقد مثل له، بحربة المكث على المكلف إما في هذا البلد أو ذاك وفرض إن المكلف لا يمكنه في وقت واحد المكث في كلا البلدين، فإن الترخيص بالمكث فيما قبیح وإن كان لا يمكنه المكث فيما معاً ولا تتحقق منه المخالفۃ القطعیة خارجاً. والنتیجة: إن إطلاق دلیل المؤمن كما لا یشمل تمام الأطراف ولا بعضها ولا الفرد المردود كذلك لا یشمل كل طرف مشروطاً بترك الطرف الآخر، فإذاً يكون العلم الإجمالي منجزاً لوجوب المخالفۃ القطعیة العملية.

وأجيب عنه:

أولاً: ما ذكره شیخنا الفیاض (حفظه الله): بأن استقلال العقل بقبح المعصیة أمر فطري وجداني على أساس أنها ظلم وتعدي على المولى وتفویت لحقه- حق الطاعة- وإنما حکم العقل بقبح الترخيص في المعصیة الذي يستحیل أن يؤدي إلى المعصیة خارجاً فهو غير معلوم لأن حکم العقل بقبح الشيء لا يكون جزافاً وبلا ملاک، وإنما ملاک حکمه بقبح المعصیة لأنها مصادق للظلم والتعدي على حق المولى، وإنما الترخيص الظاهري الفعلی بفعلیة شرطه في المعصیة مع استحالة کونه مؤدیاً إليها خارجاً فلا ملاک لحکم العقل بقبحه، إذ هو ليس مصادق للظلم الذي هو عبارة عن سلب ذي الحق حقه، والمفروض استحالة أدائه إلى سلب حقه کي يكون مصادق للظلم.

فلا يوجد ملاک لحکم العقل بالقبح.

وثانياً: أن جعل الترخيص الظاهري لا ینافي الحكم الواقعی لما ذكرنا في مبحث الظن من إمكان الجمع بين الحکمین الظاهري والواقعی إذ لا ینافي بينهما أصلأً على ما تقدم تفصیله في محله.

فالنتیجة: إن ما ذكره السيد الخوئی (قده) من إن العقل لا یفرق في الحكم بالقبح بين الترخيصین في الجمع بين أطراف العلم الإجمالي وبين الجمع في الترخيصین

الوسط في علم الأصول (١٩٨)

المشروطين، فكما يحكم بقبح الأول فكذاك يحكم بقبح الثاني، لا يمكن المساعدة عليه^١.

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 ب المتعلقة 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 ويامكانه دفع الثاني بالقول: بأن عدم التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري، وإن كان تماماً لكنه إنما يكون بين الحكم الواقعي غير المعلوم ولو إجمالاً وبين الحكم الظاهري، وإنما 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، وإنما إمكان الجمع بين الحكمين الظاهريين، والحكم الواقعي المخالف لها فلم يتم دليل عليه.

وأجاب الشهيد الصدر (قده): إن ما ذكره في مثل المكث لا يقاس بالمورد، لأن ما هو قبيح عقلاً أن يرخص المولى ترخيصاً يحصل بسببه المخالفة القطعية العملية للتکلیف الواقعي، وهذا في مورد الفعلين الضدين حاصل، لأن الترخيصين المطلقين عن كلا الفعلين يلزم منه مخالفة المولى مع خطابه الواقعي المعلوم بالإجمال في احد الفعلين.

^١) المباحث الاصولية ج ٩ ص ٦٢٧.

أو قل يلزم من الترخيصين المطلقين عن الضدين التناقض - إما عقلاً أو عقلائياً - مع التكليف الواقعي في أحد الضدين، وهذا بخلافه المقام، فإن الترخيص المشروط لا يتعارض - لا عقلاً ولا عقلائياً - مع الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال، إذ لا يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية إذ مع ترك الامتنال في أحد الطرفين ترفع 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 أحدهما مشروط بترك الآخر، وفعليتها معًا تحول مقام التكليف خارجاً في قوة واجب واحد، بخلافه في مورد النقض، فإن نفس الترخيص يؤدي إلى الواقع في المخالفة القطعية غاية الأمر إنها غير ممكنة لأن المكلف لا يستطيع أن يفعل الضدين معًا^١.

وفيه لا نسلم بالفرق بين المماليتين، لأنه في مسألة الترتيب فإن فعلية كلا الحكمين في الضدين بنحو الترتيب، إلا أن مقتضاهما ليس هو طلب الجمع بين الضدين، بل هو مستحيل لأن المكلف مع إتيانه بأحددهما خارجاً سقط التكليف عن الآخر، إذا كانا متساوين، فإذا كان المكلف تاركاً لها معًا فلأن كليهما فعلي بفعالية شرطه، وإما إذا كان أحدهما أهمل فمع الإتيان به سقط التكليف عن المهم بسقوط شرطه - وهو ترك الأهم - مما هو لازم هذه المسألة وهو فعلية كلا الفعلين - ليس بمحال - لعدم استلزماته طلب الجمع بين الضدين، وما هو محال وهو طلب الجمع بينهما فليس بلازم للمسألة، والمقام من هذا القبيل، فإن استلزم 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 الساعدي.

الوسط في علم الأصول

وعليه لا وجه للقول بأن الترخيص بالمكث في كلا المكانين يمكن أن يؤدي إلى 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 بقيدين، أحدهما ترك أحد الآخرين وفعل الثاني منها، وحينئذٍ فإذا علم انه 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^١.

ولكنه خارج عن محل البحث، لأن البحث في الترخيص المشروط سواءً 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 كونهما اثنين، لأنها لو كانت اثنين فاشتراط الترخيص في الأول بعدم هجر الاثنين وترك الثاني يرجع إلى 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 حالة الثلاثة أطراف وتطبيقاتها على الاثنين، والكلام في الاثنين أو الثلاثة الحقيقة لفعالية التكليف في كل طرف.

^١) بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٩١.

الجواب الثالث: ما ذكره السيد الشهيد (قده) على ما في تقريرات بحثه، وتقريبه: أن الحكم التخييري سواءً أكان إلزامياً أم ترخيصياً، إذا كان واقعياً، فكما يمكن أن يكون معمولاً على الجامع، يمكن أن يكون معمولاً 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 الإنسائي وهو الحكم وإن كان يعقل جعله تارة على الجامع وأخرى جعله على كل طرف مشروطاً، لكن بحسب مقاده 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 الملائكة الواقعية المتراحمة في مقام الحفظ على المصلحة الأخرى المهمة أو تحمل الأهمية، فإن قدم الملائكة الإلزامي على الترخيصي، حتى في مرتبة الموافقة القطعية حكم بالاحتياط التام، وإن قدم الملائكة 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 ولا فالمعين.

وهذا 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 فالمتفاهم من دليل الجعل هو إن إرادة الإلزام متعلقاً بالجامع لا بالفرد مشروطاً بترك الفرد الآخر، أما مطلقاً أو في خصوص مرتبة المخالفة القطعية

الوسط في علم الأصول

(٢٠٢)

العملية، ناشئة من درجة اهتمام المولى بالملالات 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 بالملالات الترخيصية الواقعية في حالات التزام الحفظي، ومتصل كلاً الحكمين اللزومي والترخيصي هو الجامع، باعتبار أن منشأها اهتمام المولى بملالات الأحكام الواقعية في حالات التزام الحفظي، وهو يتضمن 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 درجة اهتمام المولى بملك الواقع، وهذا فرق أساسي بين الحكم الظاهري واحتلافه عن الواقع.

والفرق هو أن الترخيص المجعل على الجامع ترخيص واحد يتضمنه درجة الاهتمام بملك الواقع، وهذا بخلاف الترخيص المجعل لكل طرف مشروطاً بترك الآخر، فإنه ترخيصان مشروطان ودرجة الاهتمام بملك لا تقتضي إلا جعل ترخيص واحد متعلقاً بالجامع بينهما ولا دخل لترك الطرف الآخر في الملك، 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 منها مشروطاً بترك الآخر استفید 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 لاستلزماته 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

مؤونة زائدة غير مؤونة التقييد وهو لازم على كل حال إلا أن هذا لا يمكن بالحظ المدلول المطابقي التصدقي وهو المالك والمبادئ في الواقع، وذلك لأن الأهمية تقضي الترخيص لأحدهما أو لأحدها وهو الجامع، إذ بعد ما لا يمكن جعله للجميع للزور محدود المخالفة القطعية العملية، فبطبيعة الحال تقضي جعله للجامع، إذ لا خصوصية للفرد حيث لا دخل لها فيه ولا لترك الفرد الآخر على أساس أن نسبة المالك إلى كل واحد من الطرفين على حد سواء، فإذاً لا حالة يقتضي جعل الترخيص على الجامع بينما لا جعل ترخيصين مشروطين فإنه يتطلب أن يكون هناك ملوكين مشروطين مع أن الأمر ليس كذلك.

والنتيجة: أن مقتضى المالك هو ثبوت الترخيص للجامع فلا يمكن استفادته ذلك من أطلاقات أدلة الأصول المؤمنة لأن استفادته منها بحاجة إلى مؤونة زائدة وذلك باعتبار أن تحويل الترخيص من كل طرف بعينه كما هو مقتضى أطلاقات أدلة الأصول إلى ترخيص للجامع بحاجة إلى مؤونة زائدة لا يمكن استفادتها من أطلاقات الأدلة الترخيصية العامة^١.

لا يقال: إذاً يمكن استفاده الترخيص المشروط من أطلاقات أدلة الأصول وقد قبلتم ذلك، فأقبلوا إمكان استفاده الترخيص في الجامع أيضاً، لعدم الفرق بينهما.

فأنا يقال: أنه مع الفارق فإن الترخيص المشروط الذي يمكن استفادته من الدليل المطلق باعتبار أنه يدور الأمر بين رفع اليد عن الدليل رأساً وبين رفع اليد عن أطلاقه فقط دون أصله، والتقدم للثاني لأن الضرورة تقدر بقدرها، وأما الترخيص في الجامع فإنه لا يمكن استفادته لعدم تطبيق البيان المذكور فيه.

الوسط في علم الأصول

وفيه: أنه لا يمكن تطبيق الدليل على الجامع لفرض كونه معلوماً والبيان تام عليه فلا مورد للدليل الأصل فيه، وعليه فإن عدم الجريان ل تمامية البيان لا لعدم تطبيق ما ذكره من البيان.

وأجيب عنه..

الأول: ما ذكره السيد الهاشمي في الهاشم: أن هذه النكتة أن تمت في دليل أصل ترخيصي واحد في الطرفين كالبراءة فلا تم قطعاً إذا كان في كل طرف ترخيص غير مساقن مع الأصل الترخيصي في الطرف الآخر كما إذا كان في أحد الطرفين استصحاب الطهارة وفي الآخر أصالة الطهارة لأن التعارض عندئذٍ بين دليلين منفصلين قد انعقد ظهرهما في الإطلاق، وإنما المقدار الحجة في كل منها تقىض الترخيص المشروط في كل طرف المستلزم للترخيص التخييري من دون لزوم تحويل عنایة زائدة على مفاد دليل الأصل المطابقي.

هذا مضافاً إلى عدم تمامية أصل النكتة لأن الترخيص في الجامع أنها يكون فيه مؤونة زائدة لو أريد استفادتها من أدلة الترخيص بالمطابقة وبلحاظ المدلول الإنسائي لا ما إذا كان ذلك مدلولاً إلزاماً 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 لزمت المخالفة القطعية العملية، وهو ما دفع صاحب الترخيص المشروط إليه.

وتحمیل عنایة زائدة على دليل الأصل لازم على كل حال وإلا لو ترك كلا الطرفين فمعناه أن الاهتمام بأصل التكليف المتعلق بالملك وقد فرض أهميته على مستوى المخالفة القطعية، حيث قدم الملك الإلزامي على الملك الترخيصي فيها.

وثانياً: أنه من الواضح فإن استفادة الترخيص في الجامع أنها تكون بالاحتياط المهم من الملادات المتزاحمة، وليس مستفاداً من دليل الأصل.

الثاني: للسيد الهاشمي: أن البراءة التعينية المستفادة من أدلة الترخيص في كل طرف وليس جريان البراءة فيه بنحو التخييرية والبدالية مع الطرف الآخر، وليس براءة تفصيلية في كل طرف بنفسه أي براءة عن وجوب الموافقة القطعية، والاكفاء بامتثال الجامع في أحد الطرفين، هذه البراءة وإن كانت ترجع إلى البراءة البدالية في مورد العلم الإجمالي بالتكليف (كي لا يقع تنافي بين علم الثبوت وعلم الإثبات) وذلك الرجوع خلاف ظهور أدلة البراءة في التعينية، إلا أن هذا البيان صحيح على أساس الحسابات البرهانية والدقة المنطقية أما إذا قلنا أنه غير مألف لدى العرف، فلا يوجد مانع من جريان البراءة التعينية في كل من الطرفين.

فإذن أن هذه البراءة التعينية في قوة البراءة البدالية وهو خلاف ظاهر الأدلة الترخيصية، فالبيان ليس تماماً رغم فنيته.

وفيه: أنه لا يمكن استفادة البراءة التعينية 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 بدالية.

الثالث: ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله) من أن الأحكام الظاهرية الإلزامية طريقة ولا شأن لها غير تنجيز الواقع ولا ملاك لها غير اهتمام الشارع بالحفظ على الملادات الواقعية، كإيجاب الاحتياط والاستصحاب المثبت للتكليف الإلزامي والأمرات المعتبرة المتکفلة للأحكام الإلزامية، والغرض من جعلها هو التحفظ على الملادات الواقعية بما لها من الملادات حتى في موارد الاختلاط وعدم رضا الشارع بتفويتها واهتمامه بها هو الداعي لجعلها، وليس جعلها مبني على

الوسيط في علم الأصول

حالات التزام الحفظي وترجح الملائكة الأئم، لأن ذلك متوقف على أمرين خططين.

أولهما: أن تكون للأحكام الترخيصية ملائكة ومبادئ في متعلقاتها وهي الداعية إلى جعلها.

ثانيهما: أن المبادئ والملائكة الترخيصية بدرجة تزامن الملائكة الإلزامية في حالات وقوع التزام الحفظي بينها في موارد الاستثناء.

إذ لا جعل على الأول بعنوان الإباحة للأشياء في أصلها لأنها ثابتة غير تشريع ولا داعي لجعلها لأن الشريعة جاءت لتحديد دائرة هذه الإباحة، وتحديد إطلاق عنان الإنسان.

ولا تزامن الملائكة الإلزامية على الثاني إذ لا يبلغ درجة تصلاح لها لمزاحمة الملائكة الإلزامية فضلاً عن تقدماها عليها والكافش عن ذلك هو اهتمام الشارع بالحفظ على أغراضه اللزومية ولا يظهر هذا الاهتمام للأغراض الترخيصية.

وأما الأحكام الظاهرة الترخيصية فهي معمولة لمصلحة التسهيل لنوع المكلفين من باب الامتنان واليسر، وهي التي تدعوا المولى لجعلها فلا يكون جعلها مبنياً على أساس الترجيح لها في مقام التزام مع الملائكة الإلزامية.

وعلى هذا فالحكم الظاهري في أطراف العلم الإجمالي يمكن أن يكون معمولاً على الجامع ويكون التخيير بين أفراده، ويمكن أن يكون معمولاً لكل طرف مشروطاً بترك الآخر باعتبار إن ملائكة الفعلي مترب عليه بعد جعله وهو لا يقتضي جعله على الجامع، فإنه يترب عليه سواءً كان معمولاً على الجامع أم على الفرد مشروطاً بترك الفرد الآخر، وليس ناشئاً من الملك والمبادئ في الواقع حتى يقال بأنه يقتضي جعله على الجامع لا على الفرد مشروطاً بترك الآخر، لأن ترك

الفرد الآخر غير دخيل في المالك، وهو يقتضي جعل الترخيص لأحدهما بعدما لا يمكن جعله لكتلتها معاً.

وإما إذا كان المالك مترباً على الترخيص بعد جعله فهو لا يقتضي جعله بنحو خاص، لأنه مترب عليه بكل نحويه من الجعل بدون أن يقتضي جعله على الجامع أو الفرد مشروطاً بترك الفرد الآخر.

فإذا أمكن جعل الترخيص بأحد النحوين ثبوتاً وهو لا يقتضي جعله على نحو واحد- على الجامع- هذا كله بحسب مقام الثبوت، وأما بحسب مقام الإثبات، فقد تقدم انه لا يمكن التمسك بإطلاق دليل الأصل في أطراف العلم الإيجالي، لأن مقتضاه الترخيص في الجميع وهو غير ممكن للزوم المخالفة القطعية العملية، ولكن لا مانع من تقييد الترخيص في كل طرف بترك الآخر لدفع المذور المتقدم، لا إن ملاكه لا يقتضي جعله على الجامع وتحويله من الفرد إليه، لأنه مبني على كون ملاكه هو ترجيح الأهم من الملوكات الواقعية المختلطة في حالات التزام الحفظي.

وإما بناء على ما ذكرناه من إن ملاكه يدعوا المولى إلى جعله مترب على فعلية المجعل وهو يقتضي جعله، إما كيفية جعله على الجامع أو على الفرد فهو ساكت عنه، ولا يقتضي أحدهما، لأن الغرض منه التسهيل وهو مترب على ثبوته بنحو الأول أم الثاني.

ومع الإغراض وتسليم نظرية الترجح في مقام التزام الحفظي فما ذكرناه من إمكان تقييد إطلاق كل طرف بترك الآخر لا يحتاج إلى مؤنة زائدة غير مؤونة التقييد اللازم على كل حال.

الوسط في علم الأصول

ولكن بلحاظ مدلوله التصدقي - 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 بجده الخاص إلى الجامع، وهذه الدلالة الالتزامية تصلح أن تكون قرينة على ثبوت الترخيص للجامع وتحويله من الأطراف بجدها الخاص إلى الجامع، لأن ملاكه يقتضي ثبوت الترخيص له على أساس أنه لا خصوصية للفرد بجده الفردي.

ولك أن تقول: إن أدلة الأصول العامة تدل بالالتزام على ترجيح الملاك الترخصي على الملاك الإلزامي في موارد العلم الإجمالي، ومن الواضح إن هذا الترجيح يقتضي الترجح لأحدهما وهو الجامع العنوانى لتبعدة الحكم للملاك وحيث يكون الملاك الترخصي واحداً كما هو المفروض في المقام فهو لا يدعو إلا إلى جعل واحد وهو الترخيص للجامع دون الترخيص لكل طرف بعينه مشروطاً بترك الطرف الآخر، إذ على هذا يكون المجعل ترخيصين مشروطين، ولا مبرر له، واحتمال إن لخصوصية الفرد بعينه وترك الآخر كذلك دخل في الملاك غير محتمل لتساوي نسبة الملاك إلى كل واحد من الفردين على حد سواء، فإذاً لا محالة يكون المؤثر فيه واحداً وهو الجامع.

فإن قلت: أن مقتضى المدلول المطابقى لأدلة الأصول يفيد ثبوت الترخيص في كل طرف مشروطاً بترك الطرف الآخر، وهذا يعني ثبوت ترخيصين مشروطين لها بديلاً عن الترخصين المطلقين، ومقتضى المدلول الإلزامي لأدلةها إن الترخيص المجعل واحد على الجامع لا ترخيصان مشروطان، وحينئذ لا يمكن الجمع بين المدلول المطابقى والمدلول الالتزامى.

قلت: الأمر وإن كان كذلك ولكن لابد من الأخذ على طبق المدلول الالتزامي لأن حقيقة الحكم وروحه هو المالك، وإنما الحكم بما هو اعتبار فلا قيمة له، فإذا كان ملاك الحكم الظاهري الترخيصي في المقام الواحد فلا حالة يكون الحكم واحداً فلا يكون متعدداً ومن أجل هذه النكتة لابد من الأخذ بالمدلول الالتزامي وإنه قرينة على تحويل الترخيص من الفرد إلى الجامع^١.

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 تعينها وموجديتها خارجاً بل في ظرف عدماً بنحو يكون الطلب محركاً لإيجادها خارجاً ويكون تعينها بإيجادها في الخارج، وهي قبل إيجادها لها قابلية الانطباق على كل فرد فرد.

وهذا بخلاف جامع العلم الإجمالي فهو الطبيعة بوصف موجوديتها وتعينها خارجاً والتردد إنما هو في نظر القاطع ولذا لم يكن لها قابلية انطباق على كل فرد إلا احتمالياً محضاً لتعيين 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 المعمول على الفرد مشروطاً بترك الآخر بمستوى الترخيص المعمول على الجامع، وعلى هذا تبقى الحاجة إلى

^١) المباحث ج ٩ ص ٦٢٣ - ٦٤٣ . مع الاختصار

الوسيط في علم الأصول (٢١٠)

المؤونة الرائدة في حال تحويل الترخيص من الفرد الى الجامع، وهذا ما لا تفي به أدلة الترخيص العامة.

النقطة الثانية: إن المستفاد من أطلقات الأدلة العامة وإن كان هو الترخيص المشروط في كل طرف دفعاً لحدور 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 المجعل على الجامع، لوضوح أن اهتمام المولى بتكليفه الواقعي المعلوم بالإجمال يتضمن التحفظ عليه ولو إجمالاً، أي بمستوى المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية، بمعنى انه ترخيص في احد الطرفين على نحو البدل، 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 التعينية الشاملة في كل طرف، باعتبار إن موضوع الأصل متوفّر في كل طرف طرف، بلا دخل للطرف الآخر فيه، وإرادة البراءة المشروطة بترك الطرف الآخر، التي ترجع إلى براءة تخميرية في مقام تطبيق الأصل وإن كان صحيحاً دفعاً لحدور الواقع في المخالفة، ولكنه خلاف الظاهر من هذه الأدلة، الظاهرة في البراءة التعينية في كل طرف تفصلاً.

واستفادة البراءة المشروطة في الطرفين إنما في عالم صياغة الحكم وتقنيته ولكنه خلاف ظهور الأدلة في التعينية، 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 تعينية عن هذا الطرف، وبراءة

تعيينية عن ذاك الطرف، وأما عنوان احدهما، الذي عبر عنه الجامع العنوني، فهو ليس طرفاً كبقية الأطراف لتعيين فيه البراءة بهذا العنوان، الذي يرجع إلى التخيرية والبدلية، والدلالة الاللتزامية تعني ثبوت ملاك الترخيص في هذا الطرف، وثبوته في ذاك الطرف فيثبتت ملاك ترخيصي تعييني، لكل طرف طرف لا لعنوان احدهما.

وما ذكره مبني على استفادة البراءة المشروطة الراجعة لها إلى براءة تخيرية في هذا أو ذاك، وهذا خلاف الظاهر.

النقطة الرابعة: أن كون نسبة المالك إلى كل واحد من الفرد़ين على حد سواء، فإذاً لا محالة يكون المؤثر فيه الجامع وهو احدهما إنما يفيد لو كان مستوى الترخيص في احدهما مستوى الترخيص في كل طرف، وهذا غير ممكن، لأن احدهما عنوان انتزاعي غير عنوان هذا الفرد أو ذاك الفرد فلا يشتمله دليل الأصل ولو التزاماً.

النقطة الخامسة: إن الأخذ بالدلول الإللتزامي بنكتة إن روح الحكم هو ملاكه ومبادئه فإذا كان واحداً فلا يمكن أن يكون الحكم إلا واحداً لا متعددأً، ومن أجل هذه النكتة لابد من الأخذ بالدلول الإللتزامي وإنه قرينة على تحويل الترخيص من الفرد إلى الجامع، وهذا خير شاهد على صحة ما قلناه فقد اضطر إلى إرجاع الترخيصين المشروطتين إلى ترخيص واحد متعلق بالجامع، الأمر الذي يعني إن استفادتها من الدليل للأصل غير متعين لكونه خلاف الظاهر، والتثبت بجعله المدلول الإللتزامي قرينة على التحويل غير ممكن لتقدم ما هو متاخر حيث تكون الدلالة الاللتزامية تابعة للمطابقية وجوداً فجعلها قرينة على المدلول المطابقي المتقدم، والمفروض إن القرينة متقدمة على ذيها، فما كان متاخراً أصبح متقدماً وهو غير ممكن.

الوسط في علم الأصول

(٢١٢)

النقطة السادسة: انه يمكن الجواب عن أصل الشبهة بأن تقول: بأن الجاري في أطراف العلم الإجمالي هو البراءة العقلية وليس الشرعية لعدم شمولها إطلاقاً لمواد العلم الإجمالي واحتراصها بمواد الشبهة البدوية، فلا مقتضى لجريانها في الشبهة المقونة بالعلم الإجمالي ليبحث عن المانع أو التقييد لهذا الجريان وما ذكره السيد الشهيد (قده) من جريان البراءة الشرعية التعينية في كل طرف مبني على عدم ارتباطه مع الآخر والأمر ليس كذلك لأن كل منها 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 المقونة بالعلم الإجمالي هو احتمال التكليف المعلوم، واحدهما نقيض الآخر، لا يجتمعان ولا يرتفعان، فلا حالة تختص أدلة البراءة بالشبهة البدوية، ولا إطلاق لها لتشمل الشبهة المقونة 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 محاكمة للأدلة في المقام، وهي تقضي الإتيان بكلتا الطرفين على ما سند ذكره.

الجواب الرابع- عن الشبهة: النظر في أدلة الأصول المرخصة، هل لها إطلاق تشمل به أطراف العلم الإجمالي أو لا؟ وتصنف إلى ثلاثة:

الصنف الأول: ما جاء بلسان (الرفع والمحبب) وغيرها.

الصنف الثاني: روايات الحل.

الصنف الثالث: روايات الاستصحاب.

أما الصنف الأول فهو غير شامل لموارد العلم الإجمالي للارتكاز القائم في أذهان العرف والعقلاه وإن الشارع في مقام تزاحم الأغراض الترخيصية والإغراض اللزومنية يقدم الثانية على الأولى، وحيث يكون الغرض اللزومني في موارد العلم الإجمالي موجوداً فلا يمكن رفع اليد عنه بالغرض الترخيصي لدليل البراءة الشرعية، فهو لا يبلغ درجة الاهتمام المطلوب ليقدم على الغرض اللزومني، وعليه فلا يمكن جعل الترخيص في تمام أطراف العلم الإجمالي لاستلزماته تفويت الغرض اللزومني، وهذا الارتكاز هو بثابة القرينة المانعة عن انعقاد ظهور أدلة الأصول في الإطلاق والشمول لأطراف العلم وعليه فالمانع إثباتي، وأما شمولها لبعض الأطراف دون الآخر فهو ترجيح بلا مرجع.

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 توجيهه عدم شمول دليل الرفع والوجب لموارد العلم الإجمالي بأنه في هذا المورد إنهم يعلمون، وأنهم غير محجوب عنهم التكليف فلا موضوع لدليل البراءة هذا في موارد العلم الإجمالي.

علق السيد الهاشمي في هامش البحث 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 الحتمي لا الإلزام المقطوع به في مجموع الطرفين فهو لا يرخص بالمخالفة القطعية، وأما الإطلاق المشروط الذي يؤمن عن احتمال الإلزام في كل طرف، ولو كان هو الإلزام المعلوم بالإجمال فلا مذنور فيه لأن ملاك الترخيص فيه نفس ملاك الترخيص في الشبهات البدوية بخلاف الترخيص في تمام الأطراف^١.

الوسط في علم الأصول

(٢١٤)

وفيه: إن كان المراد من المجموع الذي هو ضم بعض 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 التام 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 بال تمام 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 للشبيهة 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 الشهتين البدوية والمقرونة بالعلم الإجمالي، لأن الأولى تؤمن عن التكليف المشكوك واقعاً والثانية

تؤمن عن احتمال التكليف المعلوم واقعاً وأحدها غير الأخرى، ومن هنا قلنا أن الصحيح عدم جريان البراءة في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

الصنف الثاني: وهي روایات الحل، والصحيح منها سندأ حديث عبد الله بن سنان، وهو قوله (عليه السلام): كل شيء فيه حلال وحرام هو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه^١. فقد قيل بشمولها لموارد العلم الإجمالي بقرينة ذيلها (حتى تعرف الحرام فتدعه) الظاهر في العلم التفصيلي لا مطلق العلم ولو كان إجمالياً، فلمانع عن الارتكاب هو خصوص العلم التفصيلي وهو ما لا يحتمل وجوده في شيء من الأطراف.

فالغاية التي ينتهي إليها ارتكاب المتشابه هو العلم التفصيلي بالحرام وهي مفقودة في أطراف العلم الإجمالي فلا تأبى هذه الرواية عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي، ولا يكون التمسك بهذه الأصلية في كل طرف تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية 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 من 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، ويختلط الحلال والحرام، فيكون النظر إلى كل مركب اختلطت أجزاءه الحلال مع الحرام، ومع الشك في جزء أنه حلال أو حرام فهو

^١) الوسائل ب٤ من أبواب ما يتکسب به.

الوسط في علم الأصول

(٢١٦)

لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرُفَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعِينِهِ، وَمَرَادُ الْمَعْرُوفَةِ هِيَ الْمَعْرُوفَةِ التَّفْصِيلِيَّةِ، لِأَنَّ الْمَعْرُوفَةِ الإِجْمَالِيَّةِ مُوْجَدَةٌ فِي ضَمْنِ الْمَجْمُوعِ، وَمَرَادُ الْمَعْرُوفَةِ الَّتِي هِيَ غَايَةُ الْحَلْلِيَّةِ، مَعْرُوفَةُ الْجَزْءِ الْمُشْكُوكُ أَنَّهُ الْجَزْءُ الْحَلَالُ أَوِ الْحَرَامُ، وَمَعْرُوفُهُ بِمَا أَنَّهُ الْجَزْءُ الْحَرَامُ فَلَا مَحَالَةٌ تَكُونُ الْمَعْرُوفَةِ تَفْصِيلِيَّةً، فَتَكُونُ كَلْمَةُ بِعِينِهِ لِتَأْكِيدِ مَعْرُوفَةِ الْجَزْءِ الْحَرَامِ لَا تَأْسِيسٍ وَاحْتِرَازٍ.

الاحتمال الثاني: أَنَّ الْمَرَادَ مِنَ الشَّيْءِ الْكُلِّيِّ الَّذِي بَعْضُ أَفْرَادِهِ وَمَصَادِيقِهِ حَلَالٌ وَبَعْضُهَا حَرَامٌ، فَالصَّحِيحَةُ تَقُولُ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ إِذَا شَكَ فِي حَلْلِيَّةِ فَرِدٍ مِنْ جَمِيعِ الشَّكِ أَنَّهُ مِنْ قَسْمِ الْحَلَالِ أَوِ الْحَرَامِ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرُفَ أَنَّهُ مِنْ الْقَسْمِ الْحَرَامِ بِعِينِهِ، وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الْمَعْرُوفَةَ هُنَا تَفْصِيلِيَّة، وَكَلْمَةُ بِعِينِهِ تَأْكِيدُ لَا تَأْسِيسٍ، أَيْ تَأْكِيدُ أَنَّ هَذَا الْقَسْمُ مِنْ قَسْمِ الْحَرَامِ.

وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْمُتَفَاهِمَ الْعَرْفِيَّ الْإِحْتِمَالُ الثَّانِي لَا يَأْوِلُ.

شُمُّ رَتَبَ عَلَيْهِ عَدْمُ شَمْوَلِ الرَّوَايَةِ بِأَطْلَاقِهَا لِأَطْرَافِ الْعِلْمِ الإِجْمَالِيِّ لِأَنَّ مَنْشَأَ الشَّكِ فِي كُلِّ طَرْفٍ مِنْ أَطْرَافِ الْعِلْمِ الإِجْمَالِيِّ هُوَ التَّرَدُّدُ لِلْمَعْلُومِ بِالْإِجْمَالِ بَيْنَ هَذَا الْطَّرْفِ وَذَلِكَ، وَأَمَّا مَنْشَأُ الشَّكِ فِي الرَّوَايَةِ هُوَ وُجُودُ الْقَسْمَيْنِ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، فَإِذَا عِلِّمَ إِجْمَالًا بِحَرْمَةِ إِكْرَامِ زِيدٍ أَوْ عُمْرٍ فَمَنْشَأُ الشَّكِ فِي حَرْمَةِ إِكْرَامِ كُلِّ مِنْهُمَا وَحْلِيَّتِهِ هُوَ الْعِلْمُ الإِجْمَالِيُّ وَهَذَا لَا يَنْطَبِقُ عَلَى مَفَادِ الصَّحِيحَةِ الَّتِي مَنْشَأُ الشَّكِ فِيهَا هُوَ وُجُودُ الْقَسْمَيْنِ.

وَلَوْ سَلَمْنَا أَنَّ لَهَا أَطْلَاقٌ يُشْمَلُ أَطْرَافَ الْعِلْمِ الإِجْمَالِيِّ وَلَكِنَّ لَابْدَ مِنْ رَفْعِ الْيَدِ عَنْهُ وَالْأَكْنَافِ بِتَقْيِيدهِ فَقْطُ، لِاستِلزمَ ذَلِكَ الْخَالِفَةِ الْقَطْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ وَشَمْوَلِهَا لِطَرْفِ دُونِ آخِرٍ مِنَ التَّرجِيحِ بِلَا مَرْجِحٍ، وَثَبُوتُ التَّرْخِيصِ لِكُلِّ طَرْفٍ مَشْرُوطًا بِتَرْكِ الْآخِرِ فَهُوَ وَإِنْ كَانَ مُمْكِنًا إِلَّا أَنَّ الصَّحِيحَةَ لَا تَدْلِي عَلَيْهِ لِأَنَّ مَدْلُولَهَا ثَبُوتُ الْحَلْلِيَّةِ الْمُغَيَاةِ بِالْعِلْمِ بِالْحَرْمَةِ لَا مَشْرُوطَةٌ بِتَرْكِ الْآخِرِ.

وفيه: أن احتمال إرادة الكل خلاف الظاهر ، وإن هذا الكل بعض أجزاءه حلال وبعضاً حرام إذا كان مركباً، وإنما الوصف حينئذ يكون للكل وأنه أما حرام بلحاظ حرمته بعض أجزاءه أو حلال وهذا يؤيد الاحتمال الثاني، وهو إرادة الكلي ومصاديقه، لأن الملاحظ هو الشيء لا جزؤه.

إذ يصدق على الكل أنه حلال بلحاظ مصادقه الحلال وأنه حرام بلحاظ مصادقه الحرام، بخلاف الكل فإنه لا يصدق عليه إلا أنه حرام، ومع ذلك بعض المصاديق إلى بعض يختلط الحرام مع الحلال، فهي حلال ظاهراً إلا بعد معرفة الحرام بعينه، فيكون حراماً، فهي حلية مغيبة بالعلم بالحرمة، وظاهره العلم التفصيلي بناءً على شمولها لمورد العلم الإجمالي.

وقد يكون منشأ توهّم البعض من إرادة الكل هو حرف الجر (منه) الوارد في الصحيحـة، فتوهّم أن في هذا الكل حرام وجلال على شكل أجزاء، باعتبار أن الكل ظرف للأجزاء.

ولكنه توهّم فاسد، لأنه لا معنى لتحقق الغاية لو أريد الأجزاء لا الأفراد والمصاديق، لأن الكل سيفوض 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 فتدفعه، ومثل له الإمام بالزوجة، والعبد فيما هو خارج مورد العلم الإجمالي.

ولكن عدم شمولها لمورد العلم الإجمالي من جهة اختلاف منشأ الشك في الصحيحـة ومورد العلم الإجمالي غير سديد، لإمكان القول ، أنه مع اجتماع المصاديق في مورد مخصوص يكون المورد من موارد العلم الإجمالي، وإذا تفرقت ولم تكن تحت محل الابتلاء للمكلـف، فلا تشمله.

الوسط في علم الأصول (٢١٨)

والتفريق في ما بين ملوك الرواية وملوك العلم الإجمالي غير صحيح لأن القسمين اللذين هما ملوك الرواية، يمكن تصويرها في العلم الإجمالي كما لو علم إجمالاً بحرمة أحدهما، فرمة أحدهما يعني أن الثاني ليس بمحرم فهما قسيمان حلال وحرام، ولو كانت أطراف العلم أكثر من اثنين فالقسيمان موجودان أيضاً، وكل منها مشكوكاً الخلية، فهو حلال، ولكن هذه الخلية مغيبة بالعلم التفصيلي للحرام، وهو ما يحصل بمقدار المعلوم بالإجمال، فمقدار المعلوم بالإجمال كالطرف من الطرفين، هو الغاية التي ينتهي إليها 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: روایات الاستصحاب، وقد مر فيها سبق عدم شمولها لأطراف العلم الإجمالي، وسيأتي التعرض لها تفصيلاً وما هو المراد منها في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

ووهذا يتضح أن الأصناف الثلاثة لا أطلاق لها لتتشمل مورد العلم الإجمالي، ومع عدم الإطلاق ينفي موضوع تقييد كل طرف من أطراف العلم بعدم ترك الآخر.

وهناك وجه آخر هو ما ذكره السيد الشهید (قده)، التمسك ببعض الأخبار الواردة في مورد العلم الإجمالي وهي متفرقة، وتدل على وجوب الموافقة

القطعية العملية، وعدم جواز الرجوع إلى الأصول المرخصة في أطراف العلم لا كلاً ولا بعضاً مطلقاً ولا مشروطاً، وقد ذكر روایتين:
الأولى: ما ورد من لزوم الاجتناب عن قطع الأغنام الذي يكون أحدها موطوءة الإنسان.

الثانية: ما ورد من الأمر بإراقة الماءين اللذين يعلم بنجاسته أحدهما.
فإن هاتين الروایتين 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 يجز إراقتها والتيم وجاز شرب أحدهما أو أكل أحد الأغنام، وبعد إلغاء خصوصية المورد، إذ احتمال خصوصية موردها 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 تساؤلها بالنسبة إلى أدلة الترخيص، فتكون مخصوصة 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 أمارة على طهارة أحدهما بالخصوص خارج عن منصرفها أيضاً.

وأجاب الشيخ الفياض عن ذلك، أن المستفاد منها بحسب التفاهم العرفي مبني على عدم الخصوصية لمواردها وإنها ملغية بمقتضى الارتکاز العرفي، وذلك لا يخلو من إشكال بل منع.

^١) بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٩٥.

الوسط في علم الأصول

(٢٢٠)

أما الطائفة الأولى: فإن المستفاد منها شدة اهتمام المولى بالاجتناب عن أكل موطوءة الإنسان من الشياه ونفيها عن ساحة الوجود بإحرارها، وفيهم من ذلك أن الشارع لا يرضى بأكلها من السباع فضلاً عن أكلها من الإنسان، فلهذا أمر بإحرارها حتى تخرج عن قابلية الاستفادة من لحومها مطلقاً، وهذه الخصوصية الموجودة في مورد الرواية وغير موجودة في سائر موارد العلم الإجمالي المتعارف.

والخلاصة أن الحتمل قوياً إن أمر الشارع بوجوب الاجتناب عن أطراف العلم الإجمالي في مورد هذه الروايات بنكتة اهتمام الشارع وتشديده عن أكل موطوءة الإنسان من الشياة والأمر بإحرارها ونفيها عن ساحة الوجود نهائياً، ومع ذلك لا يمكن التعدي عن موردها إلى غيره.

وأما الطائفة الثانية: وهي ممثلة في موثقتي عمار وسماعة وموردهما هو الماء المشتبهان وقد علم بوقوع القدر في أحدهما إجمالاً وليس عنده ماء آخر وقد حضرت الصلاة، فقال يهرقها ويتمم وقد فصل الكلام فيها في مقامين

مقام اقتضاء القاعدة

مقام اقتضاء النص

أما المقام الأول: إن المكلف مت肯 من الصلاة مع الطهارة المائية ومعه لا تصل النوبة إلى الصلاة مع الطهارة الترابية، كما لو توضاً 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 أحدهما لا يكون منجزاً ومانعاً عن وجوب الوضوء، لأن المكلف مت肯 منه فلا تنتقل وظيفته إلى التيمم، وعلى هذا فمقتضى القاعدة عدم وجوب إراقة المائين، بل لا يجوز له ذلك لأنه تفويت للصلاحة

مع الطهارة المائية اختياراً فوظيفته وهو ما ذكر وبذلك يعلم إجمالاً بأنه صلٍ مع الطهارة المائية، والتيم لا يكون مشرعاً بحقه.

وأما الكلام في مقام اقتضاء النص، فالروايات تدل على حكمين

الأول: الأمر بإراقة الماءين المشتبئين

الثاني: الأمر بالتيم

والأمر الأول لا يخلو إما نفسي وهو غير محتمل، وإما شرطي فهو كذلك لوضوح أن إراقة الماء لا يحتمل أن يكون شرطاً لوجوب التيم لأن يكون أمر المولى بإراقة الماء لتحقيق موضوع وجوب التيم، وهو العاجز وتفويت موضوع وجوب الوضوء، وهو الواجب للماء لعدم احتمال أمر الشارع بذلك بل لا يجوز للمكلف بتعجيز نفسه عن الوضوء اختياراً بعد دخول الوقت كما هو المفروض في مورد الرواية.

فلا محالة يكون الأمر بالإراقة إرشادياً إلى عدم الانتفاع بالماء بنكتة التسهيل والإرفاق على المكلفين نوعاً فلا يكون إرشاده لزومياً إن معنى كون إرشاده لزومياً أنه لا يمكن الانتفاع به في الوضوء والغسل ونحوها مع إن المكلف متمكن من الوضوء بها بالكيفية المذكورة.

واما الأمر بالتيم: فهو لا يدل على تعينه ب نحو لا يكون الوضوء مشرعاً في حقه حتى بالكيفية المتقدمة، لأن الأمر قد ورد في مظان توهُّم الخطر فلا يدل على الوجوب، فلا يكون التيم متعميناً 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 إلى وجوب التيم وعدم جواز الوضوء باعتبار إن المكلف متمكن من الوضوء وليس عاجزاً عنه حتى تنتقل وظيفته إلى التيم، فإذاً

الوسط في علم الأصول

لابد من حمل الأمر بالتميم على مطلق المشروعية لا على وجوب التيميم لفرض انه لا دليل إن الوضوء بالكيفية المذكورة غير مشروع فممكن المكلف من الطهارة المائية قرينة على حمل الأمر بالتميم على مطلق المشروعية لا على وجوب التيميم التعيني.

أو إن الأمر ورد في مقام توهّم المنع عنه من جهة تمكن المكلف من الطهارة المائية فلا تدل على وجوب التعيني، وعليه فالمستفاد من الرواية إن وظيفة المكلف هي التخيير بين الطهارة المائية والطهارة الترابية فتكون الرواية مقيدة لإطلاق دليل وجوب الوضوء في التعين.

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، وإنما إثباتاً فلا يمكن كما تقدم.

وفيه عدة وجوه للنظر

الرواية الأولى: فإن الأمر بإحرق الموطوءة وعدم جواز الاستفاض عنها حكم آخر لا يلازم عدم وجوب الموافقة القطعية العملية وعليه فلو كان أحد 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 مترب على وجوب الاجتناب في مورد الرواية لا إن له خصوصية من حيث عدم وجوب الاجتناب عن الجميع، كي يمنع من تعليم الحكم.

ثم إن الخصوصية إنما تفهم من كلام الشارع لا من كلام السائل كما هو مفروض الرواية، حيث سأله عن القطع مع العلم إجمالاً بوظاً أحدها من قبل الإنسان.

وأما الرواية الثانية: ففيه

أولاً: إن ما ذكره كون الأمر بالإراقة إنما نفسي أو شرطي أو إرشادي، غير حاضر لاحتمال كونه مقدمة وجودية للأمر بالتيام، حيث يكون التيم واجباً لظهور صيغة الفعل المضارع فيه بشكل آكد من ظهور صيغة الأمر فيه على ما هو متحقق في محله، وعليه تكون الإراقة واجبة لوجوب ذيها، 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 لتعلقها في محل الطلب وتكون قرينة على كون الأمر بالتيام يراد به مطلق المشروعية ولو كانت تخطر في باله أو مما تعاهد وتعارف ممارستها لأرشدته إليه الإمام ولا يأمره بالتيام لفرض أنه واجد للماء الحصول للطهارة.

وثالثاً: أن تمكن المكلف من الطهارة المائية فرع معرفته بها والتفاته إليها، ومع عدم الالتفات أو المعرفة فهو غير متمكن منها وبالتالي فالعلم الإجمالي منجر بالنسبة لوجوب التيم.

ورابعاً: انه لو كان قد قال عليه السلام: فله أن يهرقهما ويتييم لكن لما استظرفه وجه، وإنما لو كان عليه السلام قد قال (إذن).. يهرقهما ويتييم، فإنها ظاهرة في وجوب الإهراق والالتزام به كمطلوب، ثم يتيم.

فتبيين إن دلالة الروايات في موارد مختلفة للعلم الإجمالي تامة من حيث وجوب الموافقة القطعية العملية.

 الوسيط في علم الأصول (٢٢٤) 

أركان منجزية 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 أحد تكليفين إما واجب الاجتناب عن الإناء الشمالي أو واجب الاجتناب عن الإناء الجنوبي هذا في الشبهة التحرمية، أو يعلم بثبوت أحد وجوبيين إما الجمعة أو الظهر في ظهر يوم الجمعة هذا في الشبهة الوجوبية، ولو لم يعلم بذلك، فهو إما إن يعلم بخصوص أحدهما ك وجوب الجمعة- مثلاً- وهذا معناه إن علمه تفصيلي وليس بإجمالي، وهذا خارج عن محل الكلام، أو انه يكون شاكاً في أصل ثبوت أحد الوجوبين، فالشبهة تكون بدوية، وليس مقرونة بالعلم الإجمالي فتتجري فيها البراءة.

فالعلم بالجامع بربخ بين العلم بالمتعلق بشكل تفصيلي وبين الشك في أحدهما، 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 مشكوكه بالشك البدوي وهو مجرى البراءة.

والعلم الإجمالي المتعلق بالجامع، يجعل أطراف العلم مجتمعة، حيث يكون أحدهما هو متعلق التكليف واقعاً، وهذا هو العلم بالجامع، وأما إذا لم يعلم تعلق التكليف بأحدهما تظل الأطراف متفرقة وهي بهذا اللحاظ مشكوكه بالشك البدوي وإن كانت مجتمعة ولكن بدون علم يتعلق التكليف بأحدهما.

الوسط في علم الأصول

الركن الثاني: عدم سراية العلم بالجامع الى الأفراد، إذ لو سرى الى الفرد لاقلب الى علم تفصيلي بالفرد المذكور فإذا علمنا بوجوب أحدى الصلاتين من الجمعة أو النهر، فالمجزية هنا ثابتة للعلم الإجمالي لأن الجامع وهو احدها غير سارٍ الى احد أفراده، فلو اتفق وعلمنا بأن منطبق هذا الجامع هو صلاة الجمعة مثلاً فهذا يعني سراية الجامع الى صلاة الجمعة وحينئذ نجد إن العلم الإجمالي تحول الى علم تفصيلي بوجوب صلاة الجمعة، وإنما الطرف الآخر فلا يكون منجزاً لأن منجزيته كانت بسبب العلم الإجمالي ومع انتفائه ينتفي تنجيزه.

وبعيد عن سراية العلم الإجمالي إلى احد أطرافه ووقفه عنده بانحلال 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 حكم عليه وهو استصحاب النجاسة، وإذا لم يجر الأصل في هذا الطرف جرى في الطرف الآخر بدون معارض، ويحيط تكون منجزية العلم الإجمالي في طول تعارض الأصول وتساقطها على مبني النائني والخوئي (قدهما).

ومسألة عدم منجزية العلم في صورة جريان الأصل في أحد الأطراف بلا معارض قضية مسلمة بين الجميع ولا تختص بسلوك 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 مستلزمًا لوجوب الموافقة القطعية.

وأما بناء على مسالك 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 توافقه على شيء لوجوب المواقفة 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 منجز سابق على منجزية العلم الإجمالي، حيث تكون منجزية كل طرف حاصلة بسبب العلم الإجمالي.

إذا كان إباءان يعلم بنجاسة أحدهما فالمجز للنجاسة هو العلم الإجمالي على كلا التقديرتين، أي على تقدير وجود النجاسة في الإناء الأول وعلى تقدير وجود النجاسة في الإناء الثاني، وإن المجز لها هو العلم الإجمالي، وهنا قال العراقي (قده) أن العلم الإجمالي يكون منجزاً ويجب الاجتناب عن الطرفين.

ولو فرض أن أحد الإناءين كان منجزاً منجز سابق فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً، كما لو كان أحد الإناءين خمراً وعلمنا بعد وقوع قطرة بول في أحد الإناءين من الخمر وغیره، وحيث يكون الإناء الخمر منجز منجز سابق وهو العلم التفصيلي بالخمر، ومع تنجذه فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً لوجوب الاجتناب عنه لو كانت قطرة النجس وقعت فيه، لأن المجز لا يتتجز ثانية.

وبعبارة أن العلم الإجمالي إنما يكون منجزاً لو كان محدثاً للتوكيل 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 التقديرتين إذ على تقدير وقوعها في الإناء الأول يكون وجوب الاجتناب

الوسط في علم الأصول

ثابتاً بسبب العلم التفصيلي، أو كانت حالة الإناء السابقة هي التجasse حيث تستصحب، وليس منجزاً بسبب العلم الإيجالي، نعم غاية ما يولدـه العلم الإيجالي بوقوع قطرة البول هو الشك في حدوث وجوب الاجتناب دون العلم، وهذا الشك غير منجز وإنما المنجز هو العلم بحدوث التكليف.

وعلى هذا فالنكتة في جريان الأصل في أحد الطرفين على هذا المسلك هي أن العلم الإيجالي لم يكن منجزاً في نفسه في المقام لأنـه لا يولدـعلمـاً بحدوث التكليف بوجوب الاجتناب فلا يكون مانعاً عن جريان الأصل في الطرف الثاني إذ المانع هو العلم الإيجالي بحدوث التكليف والمفروض عدمـهـ، والفارق العملي بين الصياغتين فلو فرض العلم إيجـالـاً بـطـرـوـ نـجـاسـةـ علىـ أحـدـ الإنـاءـينـ وـلـاـ منـجـزـ غـيرـ العلمـ الإـيجـالـيـ لـاـ فـيـ الإنـاءـ الـأـوـلـ وـلـاـ فـيـ الإنـاءـ الثـانـيـ،ـ لـكـنـ أحـدـ الإنـاءـينـ كـانـ يـجـريـ فـيـهـ الأـصـلـ المؤـمـنـ دـوـنـ الـآـخـرـ،ـ فـهـنـاـ تـظـهـرـ ثـمـرـةـ بـيـنـ الصـيـاغـتـيـنـ،ـ فـلـوـ كـانـ إنـاءـانـ يـعـلـمـ إـمـاـ الـأـوـلـ مـنـهـاـ خـمـراـ أـوـ الثـانـيـ مـنـهـاـ مـاءـ وـوـقـعـتـ قـطـرـةـ بـوـلـ،ـ فـهـنـاكـ نـجـاسـةـ مـعـلـوـمـةـ بـالـإـجـالـ مـرـدـدـةـ بـيـنـ كـوـنـهـاـ نـجـاسـةـ ذـاتـيـةـ فـيـ الـأـوـلـ أـوـ نـجـاسـةـ عـرـضـيـةـ فـيـ الثـانـيـ.

وهـنـاـ لـاـ يـوـجـدـ أـصـلـ منـجـزـ لـاـ فـيـ السـائـلـ الـأـوـلـ وـلـاـ فـيـ الثـانـيـ بلـ يـوـجـدـ أـصـلـ مـؤـمـنـ وـهـوـ أـصـالـةـ الطـهـارـةـ حـيـثـ تـجـريـ فـيـ الثـانـيـ دـوـنـ الـأـوـلـ إـذـ نـجـاسـةـ الـحـتـمـلـةـ فـيـ الـأـوـلـ نـجـاسـةـ ذـاتـيـةـ وـأـصـلـ الطـهـارـةـ لـاـ يـجـريـ فـيـ مـوـرـدـ الشـكـ فـيـ نـجـاسـةـ الـذـاتـيـةـ عـلـىـ رـأـيـ بـخـلـافـ الثـانـيـ حـيـثـ نـجـاسـتـهـ الـحـتـمـلـةـ عـرـضـيـةـ يـجـريـ بـهـاـ أـصـلـ،ـ .ـ فـالـعـلـمـ هـنـاـ لـيـسـ مـنـجـزاـ عـلـىـ رـأـيـ الـمـيرـزاـ لـعـدـمـ تـعـارـضـ الـأـصـولـ فـيـ الـأـطـرـافـ بلـ يـجـريـ أـصـلـ فـيـ الـطـرـفـ الثـانـيـ إـنـاءـ الـمـاءـ دـوـنـ مـعـارـضـةـ،ـ وـهـذـاـ بـخـلـافـهـ عـلـىـ

رأي العراقي فإن العلم الإجمالي منجز لتمامية الصياغة الثانية إذ المفروض عدم وجود أي منجز آخر في أحد الطرفين غير العلم الإجمالي^١. ويمكن مناقشة العراقي على ما سيأتي.

الركن الرابع: أن يؤدي جريان الأصل في الطرفين إلى الترخيص في المخالفة القطعية، وهذا لابد منه على مسلك الاقتضاء وإلا لو لم يستلزم الترخيص ذلك فلا مانع من جريانها، وأما على مسلك العلية فلا حاجة إلى هذا الركن إذ حتى لو لم يؤدِ جريان البراءة إلى الواقع في المخالفة القطعية، يمتنع جريانها في أحد الطرفين وما ذلك إلا لكون العلم الإجمالي علة تامة للتتجيز، ومع تمامية العلة لا مجال للترخيص، بحيث لو جرى الأصل المرخص كان ذلك خلف كون العلة التامة للعلم. فلو علم إجمالاً بتجاهله أحد الإناءين فيكون العلم الإجمالي منجز لأن جريان الأصول في طرفيه يلزم منه المخالفة القطعية العملية، وهي مكنته 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 المحسورة، حيث تكون الأطراف غير المحسورة فلا يمكن ارتكابها جميعاً، فإذا أمكن جريان الأصل في جميع الأطراف بلا محذور تتحقق 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 استلزم العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية متوقفاً على عدم ثبوت الترخيص في ارتكاب بعض الأطراف، فإذا لزم المخالفة القطعية من جريان الأصل في الجميع

^١ذكر 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 بخريان الأصول في أطراف الشبهة غير المحصورة باطل، إذ بخريان 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 يتتوفر فيه هذا الركن.

نبهات تطبيقية

التبهيه الأول: فيما إذا زال العلم بالجامع، فإن تنجز العلم الإجمالي على المسلكين من الاقتضاء والعلية التامة يدور مدار وجود العلم بالجامع حدوثاً وبقاءً، لوضوح أن بقاء المعلول بدون عنته مستحيل والتنجز معلول للعلم الإجمالي ويدور مداره حدوثاً وبقاءً، فإذا زال العلم الإجمالي زال تجزه أيضاً، غاية ما هناك أنه على القول بالاقتضاء فإن العلم الإجمالي علة للتنجز لا بال مباشرة وإنما هو في طول تساقط الأصول بعد تعارضها في أطراف العلم، ولكن حيث يناسب التعارض إلى العلم الإجمالي وإن علة له فهو علة للتنجز، بخلاف الحال على مسلك العلية فإن العلم الإجمالي يكون سبباً مباشرة وعلة تامة للتنجز.

وأما كيفية زوال العلم بالجامع؟ فذلك يتحقق في صور:

الصورة الأولى: بظهور الخطأ والاشتباه للعلم، حيث يتضح بعد مدة إنه كان مخططاً في علمه بأن أحد الإناءين كان نجساً وإنما طهران وليس أحدهما نجس.

وفي هذه الصورة تزول المنجزية لاختلال الركن الأول من أركان المنجزية الأربع 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 وأنقلب إلى الشك فيه، فيحصل له احتمال عدم ثبوت النجاسة لأحد الطرفين، لا الأول ولا الثاني.

الوسيط في علم الأصول (٢٣٢)

وهنا أيضاً تزول المنجزية عن العلم الإجمالي لنفس العلة في الصورة السابقة لأنه ب BROO شك لا يبقى العلم بالجامع ومعه لا تبقى منجزيته، فإذا زال العلم بالجامع زال تنجزه مطلقاً أي على القولين من الاقتضاء والعلية معاً ولا وجه لتوهم بقاء تنجز الأطراف بعد زوال العلم، حيث يتواتم بقاء المنجزية بعد طرو الشك باعتبار أنه قبل طرو الشك كان العلم الإجمالي منجزاً وثابتاً لتعارض الأصول وتساقطها، فإذا سقطت الأصول فهي لا تعود بعد ذلك لأن الساقط لا يعود، ومع عدم جريان الأصل كالطهارة مثلاً فلا يجوز ارتكاب أحدهما أو كلاماً لأن الم gioز 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 المقتن بالعلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، وهذا الموضوع قد زال وحدث بدله الشك في طهارة كل إماء شك غير مقتن 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 منها حدوثاً وبقاء، 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 إلى سقوط التعرض، وبانتهاء هذا الوقت ينتهي العلم الإجمالي؟

أو علم إجمالاً بأنه قد نذر نذراً واحداً ولكنه لا يدرى هل نذر ترك شرب الماء إلى الظهر أو نذر ترك شرب الشاي إلى الظهر أيضاً، فهو قد نذر ترك أحدهما جزماً وإن نذرها بأحدهما إلى الظهر لا أكثر ومع زوال الشمس يزول علمه الإجمالي لأنه محدد إلى الظهر من الأول.

وثانياً: كما لو نذر ترك أحدهما ولكن على نحو جديد غير السابق كما لو نذر ترك أحدهما ولكنه لا يدرى هل نذر ترك الماء إلى الظهر أو مستمراً إلى الغروب، وكذلك هو لا يدرى أنه نذر ترك شرب الشاي إلى الظهر أو مستمراً إلى الغروب.

وهنا يزول العلم بالجامع إلى الظهر كما هو واضح، ولكن هل يمكن استصحاب بقاء الجامع بعد الظهر، باعتبار إن الاستصحاب يقوم مقام القطع الطريقي، وبذلك يثبت بقاء الجامع إلى ما بعد الظهر.

ويترتب عليه أثر العلم من حرمة الخالفة القطعية العملية ووجوب الموافقة القطعية العملية، غاية ما هنالك أنه على القول بالاقتضاء 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 يدرى 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 التقديرتين فهو يشك في بقاء الحدث، فإنه قبل الإتيان بأحدهما كان يعلم بأنه محدث وبعد الإتيان يشك في بقاء

الوسط في علم الأصول

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 الوجdاني بالواقع إجمالاً إلى العلم الإجالي التعبدي بل هو يظل ثابتاً وقد ينجز متعلقه واشتغلت الذمة به وإنما الشك في بقاء الجامع فهو من جهة الإتيان بأحد فردي الجامع وبعد الإتيان به يشك في بقائه 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 الإجالي التعبدي كالعلم الإجالي الوجdاني^١.

ذكره الشيخ الفياض، ولا يخلو من مناقشة، من جهة إن المنجزية للعلم تبقى حتى بعد الإتيان بفرد من فرديه فضلاً عن الشك في أي منها أتى به.

وثالثاً: كما لو نذر ترك شرب الماء فإن نذره ينتهي إلى الزوال ولو كان قد نذر ترك شرب الشاي فإن نذره إلى المغرب، فالجامع هنا مردود بين فردین قصير إلى الظهر وطويل الغروب، إذ لو كان النذر المتحقق منه هو الأول فهو مقيد بالظهر، ولو كان المتحقق منه هو الثاني فهو مستمر إلى الغروب، ولكنه لا يعلم أي النذرين هو المتحقق لهذا 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 وتحقق أحد فرديه لا يتضمن زوال العلم الإجمالي، وإلا لزم سقوط كل علم إجمالي عن المجزية لو تحقق أحد طرفيه، ففي مثال العلم بوجوب أحدى الصلاتين من الظاهر والجعنة زوال منجزية العلم بالإتيان بالظاهر حيث أنه بعد تتحققها لا يقطع بوجوب آخر يتوجه إليه.

ولو قيل بكمالية ثبوت العلم الإجمالي قبل الإتيان بالظاهر في ثبوت منجزية العلم، قيل به هنا أيضاً.

لا يقال: أنه على القول بالاقضاء فإن الأصول في المقام ليست متعارضة بل تجري البراءة عن حمرة شرب الثاني بدون معارض عن البراءة عن شرب الماء لاقضاء فترة وقته المحملة بعد الظهر فلا موجب لجريان البراءة.

فأنه يقال: ليس الأمر كذلك، لأن المعارض ليست بين الأصلين بعد الظهر ليقال بعد عدم جريان أحدهما، وإنما المعارض هنا بين البراءة عن حمرة شرب الماء قبل الظهر وبين البراءة عن حمرة شرب الشاي بعد الظهر وهذه المعارض ثابتة ولا تزول بتحقق الظهر لأنه حتى لو تحقق الظهر يبقى المكلف عالماً بأن أحد الحرمتين - حمرة 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 التجييز معلولاً له، وحيث أن العلم في المقام بين حمرة شرب الماء إلى الظهر وحرمة شرب الشاي إلى الغروب باقياً وثابتناً بعد انتهاء أمد الفرد القصير فهو منجز ومنع عن جريان الأصلين المؤمنين في المقام لأن الأصل في الفرد الطويل يعارض الأصل في الفرد القصير في ظرفه، فتبقى المعارضة وإن

الوسيط في علم الأصول (٢٣٦)

انتهى أَمَدُ الْفَرَدِ الْقَصِيرِ، لِعَدْمِ مُدْخَلِيَّةِ كُوْنِ الْطَّرْفَيْنِ غَيْرَ مُتَسَاوِيْنِ مِنْ حِيثِ الزَّمَانِ.

وَهُنَا صُورَةٌ رَابِعَةٌ: أَنْ يَفْرُضَ عِلْمَ الْمَكْلُوفِ بِتَحْقِيقِ أَحَدِ الْفَرَدَيْنِ وَيَفْرُضَ أَيْضًا عِلْمَهُ بِأَنَّ لَوْ كَانَ قَدْ نَذَرَ تَرْكَ شَرْبِ الْمَاءِ فَهُوَ قَدْ نَذَرَ إِلَى الظَّهَرِ جُزْمًا وَإِنْ كَانَ قَدْ نَذَرَ تَرْكَ شَرْبِ الشَّايِ فَتَقيِيدُهُ بِالظَّهَرِ مُشْكُوكٌ وَلَيْسَ بِمُجْزُومِ الْعَدْمِ كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي الصُّورَةِ السَّابِقَةِ.

وَلَا إِشْكَالٌ فِي مِنْجَزِيَّةِ الْعِلْمِ قَبْلِ حَلُولِ الظَّهَرِ وَإِنَّا إِشْكَالٌ فِي وَجْوبِ تَرْكِ شَرْبِ الشَّايِ بَعْدِ الظَّهَرِ، فِيهِ وَجْهٌ

الوجه الأول: عَدْمُ الْوَجُوبِ لِأَنَّ الْمَكْلُوفَ مِنَ الْابْتِدَاءِ أَيْ قَبْلِ الظَّهَرِ - لَا يَعْلَمُ بِأَكْثَرِ مِنْ وَجْوبِ التَّرْكِ إِلَى حدِ الظَّهَرِ، وَأَمَّا الزَّائِدُ فَهُوَ غَيْرُ مَعْلُومٍ.

وَجَوابُهُ: إِمْكَانُ إِثْبَاتِ وَجْوبِ التَّرْكِ إِلَى مَا بَعْدِ الظَّهَرِ بِطَرِيقِ أَخْذِ غَيْرِ الْعِلْمِ الإِجمَاليِّ وَهُوَ الْاسْتَصْحَابُ، حَيْثُ أَنَّهُ قَبْلَ الظَّهَرِ كَانَ يَجِبُ التَّرْكُ وَإِذَا شَكَ فِي بَقَاءِ الْوَجُوبِ إِلَى مَا بَعْدِ الظَّهَرِ أُسْتَصْحَبُ.

وَلَكِنْ: إِنْ كَانَ الْمَقْصُودُ اسْتَصْحَابُ تَرْكِ شَرْبِ الْمَاءِ فَهُوَ باطِلٌ لِلْقُطْعِ بِارْتِفَاعِ ذَلِكَ بَعْدِ الظَّهَرِ، فَلَا يَتَوفَّرُ رُكْنُ الْاسْتَصْحَابِ الثَّانِيِّ.

وَإِنْ كَانَ الْمَقْصُودُ اسْتَصْحَابُ تَرْكِ شَرْبِ الشَّايِ فَهُوَ باطِلٌ أَيْضًا، لِأَنَّ ثَبُوتَ الْوَجُوبِ لِتَرْكِ شَرْبِ الشَّايِ مَا بَعْدِ الظَّهَرِ وَإِنْ كَانَ مُحْتمِلًا إِلَّا أَنَّهُ لَا يَقِينُ بِهِ قَبْلِ الظَّهَرِ لِيُسْتَصْحَبُ بَقَاءً، إِذَا مِنَ الْحَمْلِ إِنَّ النَّذَرَ الَّذِي حَصَلَ وَاقِعًا هُوَ نَذْرُ تَرْكِ شَرْبِ الْمَاءِ لَا نَذْرُ تَرْكِ شَرْبِ الشَّايِ.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَقُولَ، بِاسْتَصْحَابِ الْجَامِعِ، حَيْثُ يَقُولُ الْاسْتَصْحَابُ مَقَامَ الْقُطْعِ الْطَّرِيفِيِّ.

الوجه الثاني: أنه بالإمكان إجراء الاستصحاب لوجوب ترك الشاي إلى ما بعد الظهر على تقدير ثبوته قبل الظهر، فيقال بأن ترك شرب الشاي لو كان ثابتاً قبل الظهر فهو باقي إلى 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 إلى 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 ليترتب آثارها عليها، وإنما يثبت بقاءها على تقدير حدوثها.

فأنه يقال: يمكن رفع محذور اللغوية بافتراض ضم ضميمة وهي أن يقال: أنه بناء على جريان الاستصحاب بالشكل المذكور يحصل لنا علم إجمالي بأنه يجب علينا إما ترك شرب الماء إلى الظهر أو ترك شرب الشاي إلى ما بعد الظهر بالاستصحاب، وهذا العلم الإجمالي منجز لطرفه أي لوجوب تركهما معاً أحدهما إلى الظهر والآخر إلى الغروب، وهو ضعيف إلى الغاية.

التبيه الثاني: الثرة العملية بين العلية والاقضاء

قالوا بترتيب الثرة على القولين فيما لو جرى أصل مرخص ولم يوجد أصل إلزامي أو أصل ترخيصي في الطرف الآخر، إذ على مسلك الاقضاء 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 إذن كما هو المفروض ارتفعت منجزية العلم لذلك الطرف الذي رخص فيه، وأما الطرف الآخر فيجب الاحتياط فيه.

الوسط في علم الأصول

واما 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 للتجزيز فلا يعقل التخصيص 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 ينفرد طرف من أطراف العلم الإجمالي بالأصل الترخيصي إلا وكان في الطرف الآخر أصل شرعي إلزامي أو عقلي وهو يوجب تجيز ذلك الطرف ويرفع منجزية العلم الإجمالي له لأن المنجز لا يتتجزأ 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، فدائماً 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 حاليتين لا ثالثة لها إما أن يكون الشك فيه شكًا في التكليف وإما أن يكون شكًا في الاستعمال، فعلى الأول تجري البراءة فيه فتقع المعارضة مع الأصل الترخيصي في الطرف الأول، وعلى الثاني فينحل العلم الإجمالي احلاً حكمياً كما سيأتي، فلا فرق عملي بين المسلكين.

وأما بناءً على ما ذكرنا من عدم شمول أدلة الأصول العملية لأطراف العلم الإجمالي واحتصاصها في الشبهة البدوية، فلا مانع من جريان الأصل في الطرف الذي قام فيه، لأنه بمنزلة الطرف المنفرد غير المقتن بغيره من الأطراف بلحاظ

العلم الإجمالي، حيث يقال أن شموله لطرف دون غيره من الترجيح بلا مرجع، وشموله للجميع فيه مخالفة قطعية علمية، وأما شموله للبعض دون الآخر فلا مانع منه إلا باعتبار الترجيح بلا مرجع 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 وسلوك العلية التامة.

ولكن الحق العراقي (قده): بين وجود الفارق بين المسلكين من العلية والاقتضاء لبيان وجود الثمرة.

وحصل بيانه (قده): هو إثبات مصداقية هذا الفرق فيما إذا كان في كل من الطرفين أصل ترخيصي في عرض واحد وامتاز 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 الشوب فهو بالنسبة إلى 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 ويسقطان 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.

الوسط في علم الأصول (٢٤٠)

وقد جعل المحقق العراقي عدم جريان الأصل المسيبي مع وجود العلم الإجمالي وهو متسالم عند الجميع قرينة على تمامية النقض الذي وجده على مسلك الاقتضاء.

وقد ذكروا ثلاثة 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 بنجاسته هذا المائع أو إضافة المائع الآخر -كما في الورد مثلاً-. فإنه في مثل هذه الحالة لا تجري البراءة في المائع المشكوك أنه ماء مضاد لإثبات جواز الوضوء به، لأنه قد اشتغلت النذمة بوجوب الوضوء بماء مطلق، لا بماء مشكوك الإضافة، فتجري أصالة الطهارة فيه بلا معارض.

ففي هذه الصورة لا ثمرة بين المسلكين إذ على الاقتضاء تجري البراءة في المائع المشكوك بنجاسته، ولا تجري في الطرف الآخر لجريان أصالة الاشتغال فيه.

أما على مسلك العلية فإن المائع المشكوك إضافته يكون مورداً للاشغال وتنجيز 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 انحلاً حكماً.

وأما إذا قلنا بأن جريان الأصل المؤمن هو ما يؤدي إلى انحلال العلم الإجمالي، وليس قيام أصل إلزامي فالثمرة هنا تامة لعدم جريان الأصل المؤمن على

مسالك العلية التامة، بخلافه على مسالك الاقتضاء فإن الأصل الترخيصي يجري ويوجب اخلال العلم الإجمالي فتتم الثمرة على أحد القولين دون الآخر.

الصورة الثانية: أن يوجد في أحد الطرفين أصل إلزامي شرعى 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 أصلالة الاستغلال، وهذا الأصل الإلزامي أصل شرعى يجري الأصل المرخص فيه ولكنه محكوك بالأصل الإلزامي كالاستصحاب المثبت للتكليف الحاكم على أصلالة الحال.

إلا أنه هنا شبهة لابد من معالجتها، وهي: إن دليل الترخيص-كأصلالة الطهارة الجارية في الطرفين محكومة لاستصحاب النجاسة- لو كان جارياً في أحد الطرفين لا ينعقد له ظهور في الطرفين، بناء على إن المذور إثباتي كما اختاره البعض- أو بناء على إن المذور ثبوتي كحكم العقل إن كان بديهياً كالتناقض، إلا أنه بمثابة القرينة اللبية المتصلة المانعة من انعقاد الظهور- أصلالة 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 اخلال العلم الإجمالي، حيث يكون الاستصحاب حاكماً

الوسط في علم الأصول

على أصله الطهارة في مورد 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 المفرونة بالعلم الإجمالي، إذ لا مقتضي لشموله لها لأن المقتضي موجود والمانع موجود، وهو ما ذكر هنا من كون المذكور بمثابة القرينة الليبية المتصلة حيث يتلقي دليل الأصل بالإجمال.

ولو وجدت الشبهة، فإنها لا تجري في أربع حالات:

الأولى: أن لا يكون المذكور الثبوتي بمثابة القرينة المتصلة للخطاب بحيث تمنع عن انعقاد أصل الظهور، فإن القرينة المنفصلة لا تؤدي إلى إجمال قاعدة الطهارة في الطرفين، فينعقد لها ظهور في الطرفين ومع ثبوت عدم حجية أحد الظهورين لكونه محكوماً بالأصل الإلزامي، فيظل ظهور القاعدة بالطرف الآخر على حجيته، ولم يتلقي بالمعارضة فيمكن التمسك به.

الثانية: أن يكون الأصل الحكم مدلولاً لنفس دليل الأصل الترخيصي الجاري في الطرفين، كما لو علم إجمالاً بنجاسة الماء أو الشوب، حيث يجري في كل منها أصله الطهارة، فلو فرض أن الحالة السابقة للماء هي النجاسة، وشك في طهارته حيث يكون مجرى لاستصحاب النجاسة ولو فرض أنه غسل الشوب المشكوك طهارته بهذا الماء، فإن استصحاب نجاسة الماء الملاقي-بالكسر- حكم على استصحاب طهارة الشوب الملاقي-بالفتح- وهذا معناه أن الأصل الحكم وهو الاستصحاب مدلول لنفس دليل الترخيص وهو استصحاب الطهارة وحينئذ لا ينعقد ظهور لاستصحاب الطهارة في الطرف الآخر الذي ليس فيه أصل حكم أي الشوب المشكوك أصلاً لوجود الأصل الحكم عليه وهو استصحاب نجاسة الماء المشكوك، فيجري فيه أصل الطهارة بلا معارض.

الثالثة: أن يكون الأصلان الترخيصيان في الطرفين ثابتين بدللين 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 حجية الأصل الطولي لوجود الحكم عليه في الطرف الآخر أمكن جريان الترخيص في الطرف الآخر بلا معارض.

الرابعة: أن يكون الأصل الحكم وارداً على الأصل الترخيصي في مورد اجتماعها حيث يرفع موضوعه حقيقة، فإذا أرتفع موضوعه بالأصل الإلزامي الوارد عليه، فلا انعقاد لدليل الأصل الترخيصي في الطرف الذي قام عليه أصل إلزامي، فلا يتتلّى دليل الأصل بالإجمال إنما يتتلّى 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 الحالي من الورود إذ لا معارض له.

فلو ورد **"كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه نجس"** 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 موردها حقيقة، فلا يتتلّى دليل أصالة الطهارة بالإجمال، لأنه لا يجري إلا في طرف واحد لا في طرفين ليتتلّى بالتعارض الداخلي المفضي إلى إجمال الدليل.

الوسط في علم الأصول

فقد تبين إن الشبهة القائمة على إجمال دليل الأصل الترخسي في الطرفين، ومع ارتفاع أحدهما لا يرتفع الإجمال بل يبقى على إجماله بعد قيام دليل على أحد فرديه، لا تأتي في الحالات الأربع المقدمة لعدم إمكان جريان الأصل الترخسي الطولي لعدم انعقاد له أصلاً.

هذا والشبهة على كلا المسلمين قائمة فيما عدا الحالات الأربع.

ويمكن الجواب عنها: إن قبح المخالفه القطعية العملية بالفعل، هو ما تكون صيغته "إن الأصل الترخسي لا يجري في كل مورد يوجد فيه أما علم تفصيلي بالتكليف وأما علم إجمالي لا وجوب لاختصاص الترخيص في أحد طرفيه دون الآخر"^١ فإذا كان في أحد الطرفين وجوب لجريان الأصل الترخسي فيه دون الطرف الآخر، وهو فيما إذا وجد أصل إلزامي فيه فإن الطرف مجرد بكونه هو الداخل في الصيغة المقدمة لمحنور قبح الترخيص في المخالفه 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.

^١) ذكر ها 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 اصلين ترخيصيين طوليين مع امتياز احدهما بوجود اصل ترخيصي آخر، كما لو فرض أن أحد الإناءين تجري فيه استصحاب الطهارة، للعلم بظهوره السابقة، وتجري فيه قاعدة الطهارة التي هي في طول الاستصحاب على المشهور، في حين تجري في الطرف الآخر قاعدة الطهارة فقط.

و هنا تقع المعارضة بين الأصلين الترخيصيين في الطرفين وهم استصحاب الطهارة وقاعدة الطهارة فيتساقطان، ويتسنى بالأصل الطولي وهو أصل 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.

الوسط في علم الأصول

(٢٤٦)

وأما على مسلك العلية التامة، وحيث يكون العلم الإجمالي علة تامة للتجزى وغير معلقة على شيء أصلاً فإنه لا محالة يكون منجزاً للطرف الذي كان مورداً للأصل الطولي، ومانعاً عن جريانه فيه.

وقد حاولت مدرسة الحقائق النائيني (قده) دفع هذا الإشكال وقدمت عدة أوجهة عن ذلك.

الجواب الأول: ما ذكره الحقائق 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 الحقائق العراقي (قده): انه في المقام يوجد مدلولاً وليس مدلولاً واحداً أحدهما ثابت بدليل الاستصحاب والآخر ثابت بدليل أصالة الطهارة.

ويُمكن رد: بأنه مراد الميرزا من المدلول هو روح الحكم ومبادئه وهو واحد في المقام وإن تعدد الدال عليه.

وأورد الحقائق العراقي (قده) إشكالاً 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 فإنها يتتساقطان، وبعد سقوط الاستصحاب ينفتح 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 الداللين العرضيين وبعد سقوطهما يمكن أن يتمسك به بلا معارض له في مرتبته.

ويمكن للمحقق النائي (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 ينفتح المجال للفرد الطولي، وأما عند اعمال الفرد المتقدم فلا مجال للفرد الطولي ولا علاقة لسقوط الأول بالمعارضة في رجوع الطرف الطولي بعد سقوطه.

وما ذكر في الجواب إنما هو حالة 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 بماؤه في مورد الشك بالحكم الواقعي، وعلى هذا فلا يكون الاستصحاب حاكماً على أصالة الطهارة لأنها حينئذ في عرض واحد لا أنها في طول الاستصحاب، وعندئذٍ 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.

الوسط في علم الأصول

والخلاصة: إن دليل الطهارة لا يشمل الأصالة في مورد الاستصحاب ولا في الطرف الآخر من جمة المعارضة فيسقط إطلاقه ويصبح مجملًا، فلا يصلح لمعارضة دليل الاستصحاب، إذ لا جة له كي يصلح للمعارضة، فيبقى الاستصحاب بلا معارض^١.

ويمكن دفعه بأن معارضته 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 يقع في المخالفة القطعية العملية.

وإن شئت أن تقول: إنها متعارضان تعارضًا خارجيًّا بعد عدم كون الطرفين من إطلاق دليل واحد ليكون تعارضهما داخليًّا، 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، بعد معارضته لشيء منها.

وإما أن يقال بمعارضته لأحدهما خاصة.

والأخيران باطلان، لثبتت المعارضة، وكون الأخير ترجيح بلا مرجح فيبقى الأول، وينتج منجزية العلم الإجمالي، وبالتالي لا تظهر الثرة بين المسلكين في هذا الفرض.

نعم تظهر الثرة 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 لجريانها في طرف 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

وجوهها معلق على عدم الترخيص في بعض الأطراف وحيث رخص فلا وجوب لها.

لا يقال: إن المجعل 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 أصلالة الطهارة في الطرف الآخر، سقطت هذه الطهارة أيضاً لأنها غير قابلة للتتجزؤ وبسقوطها تسقط أصلالة الطهارة أيضاً، فلا يبقى أصل مؤمن في أي من الطرفين ويترتب على هذا وجوب الموافقة القطعية العملية فلا تظهر الثرة بين المسلمين.

فإنه يقال: إن الطهارة الظاهرية وإن كانت واحدة ذاتاً وروحاً وملائكة إلا أنها مختلفة حيّيَة، فمن حيث كونها مدلولاً للاستصحاب غير حيث كونها مدلولاً لأصلالة الطهارة، وهذه الحيّيَة هيّيَة تقيدية، وعلى هذا فالطهارة من حيث الأول قد سقطت بسقوط الاستصحاب للمعارضة ومن حيث كونها مدلولاً لأصلالة الطهارة فهي باقية، وما ذكره صاحب القيل مبني على كون الحيّيَة تعليلية لا تقيدية مع أن الأمر ليس كذلك.

ولكنه ليس بشيء، وذلك لأنه مبني على أن تعدد الحيّيَة يعدد المحيث إنما يصح في الأمور الخارجية التكوينية وليس في الأحكام الشرعية الاعتبارية والطهارة لا تتجزأ إلى جزئين، جزء من حيث كونها مدلولاً للاستصحاب وجزء من حيث كونها مدلولاً لأصلالة الطهارة، بل هي أمر واحد، وما دامت أمراً واحداً فالحيّيَة تعليلية لو جرت في موارد الأحكام الشرعية لا تقيدية كما أجيبي عن القيل، وهل يقبل الجيب بأن الطهارة من جهة الاستصحاب غيرها من جهة الأصلالة، وإذا كانت واحدة حقيقة، فتسقط بالمعارضة مع الطرف الآخر فلا تظهر الثرة.

الوسط في علم الأصول

(٢٥٠)

الجواب الثاني: المع عن جريان الأصل الطولي، حيث قال المحقق النائيني (قدره) انه يلزم من جريانه عدم الجريان فيه، وكلما يلزم من جريانه عدم جريانه مستحيل.

بيان ذلك: إن الأصل الطولي بجريانه ينحل العلم الإجمالي حكماً، ومع اخلاله 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 مبني القائل من أن الأصل الترخيصي لا يؤدي إلى اخلال العلم الإجمالي، وما يؤدinya هو الأصل الإلزامي حيث يؤدي إلى اخلال العلم الإجمالي اخلالاً حكيمياً.

وثانياً: إن جريان الأصل الطولي في احد الطرفين وانحلال العلم الإجمالي به اخلالاً حكيمياً، إنما يؤدinya إلى عدم وجوب الموافقة القطعية، أي عدم وجوب الاحتياط في الطرف، ومن الواضح أن سقوط الأصلان الترخيصيان معلول لتنجيز العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعية العملية وليس معلولاً لتنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية، ومعنى ذلك انه لا يوجد ارتفاع المعارضة بين الأصلين الترخيصيين بلحاظ حرمة المخالفه القطعية فهي موجودة حتى بعد جريان الأصل الطولي، إذ بجريانه لا يرفع حرمة المخالفه القطعية إنما يرفع وجوب الموافقة القطعية، فلا ينحل العلم الإجمالي بلحاظ المخالفه القطعية، بل يستحيل أن يكون رافعاً لتنجيزه 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 اخلال العلم الإجمالي مطلقاً وإنما يوجب اخلاله بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية دون حرمة المخالفة القطعية العملية.

وبالجملة فإن ما ذكره الحقائق النائية (قده) مبني على الخلط بين اخلال العلم الإجمالي بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية وانحلاله بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية، لأن جريانه يوجب اخلاله بالنسبة إلى الأول دون الثاني.

وكلا الإشكالين غير تامين..

أما الإشكال الأول: فمن الواضح إن البيان الذي ذكره الحقائق النائية (قده) إنما هو على مبناه لا على مبنى القوم، إذ هو ليس بصدق الرد على القوم ليلتزم بما يلتزموا به.

وأما الإشكال الثاني: فهو مبني على فهم خاطئ، وهو كون حرمة المخالفة القطعية العملية، ملزمة لتجزيز العلم الإجمالي، فمتي ما كان منجزاً كانت حرمة المخالفة القطعية العملية منجزة، ومتي ما لم يكن منجزاً لم تكن هي كذلك مع أن الأمر ليس كذلك، إذ هي منجزة سواء بقي تجزيز العلم الإجمالي أم انحل، لأنها تتحقق بترك مقدار الجامع لا الأكثر منه، بخلاف الموافقة القطعية العملية فإنها تتحقق بامتثال قائم للأطراف 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.

الوسط في علم الأصول

والمجتب 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 يفتون بذلك في الفقه.

فأصل النزاع في وجوب الموافقة القطعية العملية، واختلاف نتيجتها في هذا المورد- وهو الصورة الثالثة- وفي مقام الفتوى بإيجاب الاحتياط في الطرفين، وهذا ما جعله العراقي (قده) نصاً على مسلك الاقتضاء. ويمكن للنائيني (قده) أن يجيب بما أجبنا 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 أخل بجريان الأصل الطولي، فلا معنى ليعود الاستصحاب إلى الجريان ليرفع موضوع الأصل الطولي.

الجواب الثالث: وهو ما أفاده المحقق الخوئي (قده) ، وحاصل ما ذكره (قده) ن قبل 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 متاخرة 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 متاخر رتبة عن أصله الطهارة في الطرف الآخر، بل هو في مرتبته، لأن تأخر الأصل الطولي رتبة عن الأصل العرض في الطرف الآخر إنما هو على مبني فلسيفي 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 تامة 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 إلى نقطتين.

الأولى: لا تقدم لأصالة الطهارة في الطرف المنفرد على أصالة الطهارة الطولية في الطرف الآخر.

الثانية: إن ملوك التعارض هو الاجتماع في زمان واحد، وهو حاصل في المقام فتقع المعارضة بين الأصول الثلاثة لاجتماعها في زمان واحد، فلو لم يجتمعوا في زمان واحد فلا تقع المعارضة بينها وإن كانت المرتبة واحدة.

ويستثنى من هذه النتيجة:

أولاً: وجود أصلان ترخيصيان في طرفي العلم الإجمالي من سنخ واحد ويوجد أصل ترخيصي طولي في أحد الطرفين من سنخ آخر، كما لو علم إجمالاً إما بنجاسة الماء أو التوب، فإنه يوجد أصل طولي آخر يجري في أحد 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) فينقسخ بها بدون معارض لها في الطرف الآخر.

وثانياً: أن يوجد أصلان ترخيصيان عرضيان في الطرفين، ويوجد أيضاً فيها أصلان طوليان أحدهما إلزامي، كما لو علم إجمالاً - وهذا في صلة العصر - بأنه إما ترك ركوع صلة الظهر السابقة، وإما لم يأت برکوع هذه الصلة، فهنا يوجد أصلان ترخيصيان في الطرفين وهم قاعدة الفراغ في صلة الظهر لإثبات تامة الصلة، وقاعدة التجاوز في صلة العصر لإثبات تحقق الرکوع منه، والى جانب هذين الأصلين الترخيصيين يوجد عندنا أصلان طوليان في الطرفين أحدهما ترخيصي وهو استصحاب عدم الزيادة في الظهر والآخر اصل إلزامي يجري في صلة العصر وهو استصحاب الإتيان برکوع صلة العصر المثبت للبطلان. ففي هذه الصورة يجري الأصلان السببيان الترخيصيان ولو كانا من سنخين متغيرين فيتعارضان ويتناقضان، وتصل النوبة إلى الأصلين الطوليين فيجري الأصل الإلزامي في صلة العصر لإثبات وجوب الاحتياط فيها والتدارك وينحل العلم الإجمالي بجريان الأصل الإلزامي، ويجري الأصل الترخيصي الطولي في صلة الظهر وهو استصحاب عدم الزيادة بلا معارض.

والنتيجة هي تدارك صلة العصر بإعادتها، وصحمة صلة الظهر السابقة، وهنا لا يكون الأصل الطولي طرفاً بالمعارضة للأصل العرضي في الطرف الآخر، بل هو المرجع بعد سقوط الأصلين العرضيين وهم الاستصحابان في طرف العلم الإجمالي.

وكان الحق الخوئي (قده) أراد أن تتحقق هذه الصورة بصورة وجود اصل إلزامي في طرف حيث ينحل العلم الإجمالي حكماً، حيث لا يؤثر وجود اصل 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 تعلقيات، وأما التعليق على اصل المطلب، وهو برهان على عدم دخول الأصل الطولي في المعارضة، حيث يمكن التمسك به بعد سقوطها، وحينئذ يصح ما أبرزه الحقق العراقي (قده) من النقض على مسلك الاقنضاء وإذا لم يكن 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 أصلة الطهارة وهي في طول الاستصحاب، ويجري في الطرف الآخر أصلة الطهارة فقط، فتفقق المعارضة بين استصحاب الطهارة في الطرف المشترك مع قاعدة الطهارة في الطرف المنفرد وبتساقطان، وبعد تساقطهما يجري الأصل الطولي وهو قاعدة الطهارة في الطرف المشترك بلا معارض، لأن المانع عن جريانه إما الأصل الحاكم وقد سقط، وإنما قاعدة الطهارة في الطرف المنفرد وقد سقط أيضاً بالمعارضة فيها بذاتها.

وهذا ليس تماماً، 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 الأصلين تمنع عن حجية الآخر، وليس معناه أن حجية كل من الأصلين 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

الوسط في علم الأصول

(٢٥٦)

أصلة الطهارة الطولية في نفس الطرف، ولا مانع من كون اصل واحد في طرف يعارض أصلا آخر في طرف، وبعارض الأصل الطولي في نفس الطرف.

لا يقال: بأن الأصل الترخيصي في الطرف المنفرد سقط بمعارضة 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 ذاك 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 التتحقق، وإذا كان كذلك لا يمكن أن يكون معارضًا 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 - وهذا هي المعارضة، فلا يصلح لمعارضة الأصل الطولي.

وأورد عليه: في مقام تعارض الحجتين توجد أربعة أشياء في كليهما وهنا الأصلين المتناعدين، موضوع أو مقتضي الحجية في الطرفين، وها المانعان عن فعالية الحجية في كل منها عن الآخر، ويوجد فعالية الحجية في الأصلين وها المانعان.

والأصل الطولي هنا متوقف عن مانعية تأثير مقتضي الحجية للأصل المنفرد عن فعالية الحجية للأصل الحاكم (وهو الاستصحاب) فإذا كان الأصل المنفرد صالحًا للممانعة عن الحجية الفعلية للاستصحاب فهو صالح للممانعة عن فعالية الحجية للأصل الطولي. نعم لو كان الأصل الطولي في طول منوعية الأصل المنفرد أمكن أن يقال بأن الممنوع بما هو ممنوع لا يعقل أن يعارض الأصل الطولي، لأن هذا الفرض فرض عدمه، وإذا لم يكن متحققًا 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 معًا وها الحاكم والمحكوم في زمان واحد والمفروض أن المانعية 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، فإذان الأصل الطولي كما لا يكون في طول مانعية الأصل العرضي، كذلك لا يكون في طول منوعيته ومانعية الأصل الحاكم له، لما تقدم من أن الطولية في الرتب بحاجة إلى ملاك ولا تكون جزافاً، لأن تمامية

الوسيط في علم الأصول (٢٥٨)

موضع الأصل الطولي والمقتضى لجريانه يتوقف على مانعية الأصل العرضي للأصل الحاكم لا على منوعيته بمانعية الأصل الحاكم ولو سلمت الطولية، إلا أنه لا يمنع عن معارضته له طالما لم يكن الأصل العرضي في مرتبة الموضوع والسبب بالنسبة إلى الأصل الطولي بحيث يمنع عن تتحققه إلا بعدم جريان الأصل العرضي^١.

ويمكن ردء بأن يقال: بأن المانعية والمنوعية ليست في عالم الرتب، وإطلاق دليل الأصل العرضي، هو نفس إطلاق دليل الأصل الطولي فيتساقطان للتعارض الداخلي بينهما، فإذا تساقطاً كان الأصل الحاكم على أحدهما وهو الاستصحاب يجري بلا معارض.

لا يقال بأن معارضه الأصل العرضي للأصل الطولي ليست بأولى من معارضته للأصل الحاكم.

فإنه يقال: بأن الأولوية موجودة إذ معارضته لدليل الأصل الطولي من التعارض الداخلي، ومعارضته لدليل الأصل الحاكم من التعارض الخارجي فإذا ابْتَلَى بالمعارضة الداخلية المؤدية إلى سقوط الدليل عن الحجية لم يكن مانعاً عن الأصل الحاكم.

لا يقال: بأن الدليل للأصل العرضي بعارضها معاً في آن واحد.
فإنه يقال: مع معارضته لها معاً كانت المزية لدليلها عليه فيتقدما عليه، ويكون منوعاً لا مانعاً، ويجري الأصل الحاكم بلا معارض.

البرهان الثالث: هو ما ذكره المحقق العراقي (قدره) 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 متاخرة عن

^١) المباحث ج ١٠ ص ٤٥-٤٦.

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 معارضًا له لاختلاف الرتبة.

ورده واضح: فإن التقدم الرتبي لا يلتم به وإنما التقدم والتأخر الزمني هو ما يلتم به، فما دامت الأصول مجتمعة في زمان واحد فالمعارضة قائمة بينها جميًعاً، 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 بينها، كتوقف المعلول عن العلة.

وهنا يقال: بأن الأصل الطولي وإن كان متوقفًا 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

الوسيط في علم الأصول (٢٦٠)

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 أحد طرفيه، والمتنجز في مرتبة سابقة بالعلم الإجمالي الأول لا يمكن تنجزه بالعلم الإجمالي الثاني لأن المتنجز لا ينجز مرة أخرى. وعليه يجري الأصل الطولي بلا معارض.

ويرد عليه.. أولاً: من قال أن منجزية العلم الإجمالي الثاني هي في طول تنجيز 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 الريبي بحاجة إلى مبرر ولا مبرر له هنا بعد التقارن الزمني 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 إلى أحدهما 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 بتمامها.

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 (المفرد) 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 (المفرد). فإذا تعارض الأصل الترخيصي في الطرف المنفرد مع الأصل الطولي سقطا 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، فله حال الأصل الطولي في معارضته مع الأصل العرضي، وهذا يعني أن الأصل العرضي يعارض اصلين في آن واحد، وهما الحكم والمحكوم، وحينئذ لا موجب لاعتراض مانعية الأصل الطولي للأصل العرضي ليقال، بأن ذلك يؤدي إلى عودة الأصل الحاكم بعد سقوطه، بل لابد من أن نلحظ كلتا المعارضتين بنسبة واحدة، أي أن كلها يحيطان في آن واحد، بل لعل ترجيح مانعية الأصل الحاكم أولى من ترجح 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 لاسبق رتبة. وعلى هذا فالأصل العرضي معارض لكلا الأصلين، وهما معاً يؤثران في سقوط الأصل العرضي، فلا موجب للاحظة احدهما 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 بركتيه وهو اليقين السابق والشك اللاحق والأخير هو موضوع القاعدة، فتى ما تحقق الشك تتحقق كلام موضوعي الأصل والقاعدة.

وَهُنْدَى يَتَضَعُّ أَنْ جَمِيعَ الْوِجُوهِ الْمُتَقْدِمَةِ غَيْرَ تَامَةٍ لِإِثْبَاتِ خَرْجِ الْأَصْلِ
الْطَوْلِيِّ مِنْ دَائِرَةِ الْمُعَارَضَةِ، وَإِنْ مَعَارِضَةُ الْأَصْلِ الطَوْلِيِّ لِلْأَصْلِ الْعَرْضِيِّ فِي
الْطَرْفِ الْآخَرِ هِيَ بِنَفْسِهِ مَرْتَبَةٌ مَعَارِضَةٌ لِلْاسْتَصْحَابِ مَعَ الْأَصْلِ الْعَرْضِيِّ فِي
الْطَرْفِ الْآخَرِ.

التعليق على الاستثناء الأول

حيث يُبين المحقق الخوئي (قده) صاحب الوجه: انه لو كانا دليلاً للتخصيص العرضيين في الطرفين من سنخ واحد وكان في احدهما اصل ترخيصي طولي، فإن الأصلين العرضيين يتعارضان فيتساقطان، ويبيّن الأصل الطولي جارياً في مورده حيث لا يدخل في المعارضة، كما لو علم إيجالاً بنجاسة الماء أو الشوب فإن أصلية الطهارة في الطرفين وإلى جانبها يوجد اصل طولي آخر يجري في احد الطرفين وهو أصلية الخلية في الماء لإثبات جواز شربه، فإن أصلية الطهارة في الطرفين تتعارضان ويتساقطان لأنهما من سنخ واحد فتتصل 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 أحدهما المعين لأنه ترجيح بلا مرجح، فيتعارضان ويتساقطان وحينئذ يتمسك بالأصل الطولي في أحدهما 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 مرجع، وأما في الطرف المنفرد فتجري أصالة الطهارة وبجريانها يلزم منه ترجيح واحد بلا مرجع، وهذا المقدار من اختلاف الحساب لا يجعل الأصل الطولي خارجاً عن المعارضة، لأن ميزان التعارض عند صاحب هذا الاستثناء هو الاجتماع للأصول الترخيسية في زمان واحد وإن تعددت رتبها، وهذا الميزان موجود في المقام.

ثم أن البيان الذي ذكره (قده) في تعارض الأصلين من سُنْخ واحد، وجريان الأصل الطولي، لا يختص بالصورة التي ذكرها من وجود اصلين

ترخيصيين عرضين من سنسخ واحد ووجود اصل ترخيصي طولي من سنسخ آخر، بل حتى لو كان الأصل الترخيصي من سنسخ آخر في عرض الأصلين الترخيصيين من سنسخ واحد فإن الأصل الترخيصي من سنسخ واحد يجري بلا محدود كما لو علم إجمالا بنجاسة احد الإناءين وهم معاً مورداً لأصالة الطهارة، فلو حصل علم إجمالي آخر بنجاسة احد الإناءين اللذين تعلق بهما العلم الإجمالي الأول أو الثوب فإن استصحاب الطهارة جاري في الثوب، ولا يعارضه الأصل الترخيصي في الطرف الآخر- أي الطرف المشترك بين العلمين- لأن إطلاقه ابتدأ بالإجمال لتعارضه مع قاعدة الطهارة في الإناء الآخر، فسقط كلا الأصلين فيجري استصحاب الطهارة في الثوب بلا معارض.

وهذا البيان تام إذ لا يختص جريان الأصل الترخيصي من سنسخ واحد بصورة كونه طولياً، بل حتى لو كان عرضياً يجري لأن النكتة في ذلك هي عدم انقاد إطلاق الأصلين من سنسخ واحد وإجمالهما ذاتاً فلا يصلحان للمعارضة مع الأصل الترخيصي من سنسخ واحد سواءً أكان طولياً أو عرضياً.

بل لو كان الأصل الترخيصي حاكماً على الأصل الطولي، فإنه يجري بلا معارض كما لو علم إجمالا 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 سنسخ 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 سنسخ واحد أن يكون طولياً حيث يمكن القsek به بعد تساقط الأصلين العرضيين.

الوسط في علم الأصول

(٢٦٦)

هذا كله لو قيل بعدم الطولية بين الاستصحاب وقاعدة الطهارة إذ بناء عليه، فإن القاعدة تجري في الطرفين لعدم حاكمة الاستصحاب عليها فتبتلي القاعدة بالمعارضة الداخلية فلا ينعقد اصل إطلاقها في الطرفين فيتسك 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 لحدور المخالفة القطعية في الطرفين، ومع قيام الاستصحاب في أحدهما وحكمته 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 بيانيين:

البيان الأول: إن جريان قاعدة الطهارة في طول جريان الاستصحاب الذي هو حاكم عليها في مورد جريانه، فإنها لا تجري لحكمته عليها وحينئذٍ تجري القاعدة في الطرف الآخر لانعقاد الظهور في طرف واحد، ومن الواضح انه إذا كان جريان القاعدة في الطرف الآخر في طول جريان الاستصحاب فإنه يستحيل أن تكون معارضه 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 معارضًا 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 التتحقق تفصيلًا 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 تفصيلًا بعدم ثبوت إطلاق الطهارة في الطرف المشترك فيتتحقق فيه الجريان للقاعدة في الطرف المنفرد فتجري وتعارض مع الاستصحاب في الطرف المشترك.

البيان الثاني: وهو ما ذكره السيد الهاشمي^١: إن التعارض بين الاستصحاب وقاعدة الطهارة في الطرف المنفرد فرع انعقاد الظهور لها معاً، وفي المقام إن مقتضي انعقاد الظهور لقاعدة 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 لا بتلايه بالمعارضة الداخلية المفضية إلى إيجاله لا يكون معارضًا 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

^١) المحصول في علم الأصول ج ٤ ص ١٦٤ - نوري الساعدي.

الوسيط في علم الأصول (٢٦٨)

نفس الأصل موجوداً وهذا حاصل في المقام لأن مقتضي الحجية في القاعدة لو لا الاستصحاب أو إطلاق القاعدة في الطرف الآخر المعارض، تام، وحينئذٍ 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 مقتضي 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 منافية على كل تقدير.

إذن بناء على الطولية بين الاستصحاب وقاعدة الطهارة تقع المعارضة بينها لا محالة إلا أن الطولية ينبغي أن يقال بأنها مختصة بالأصول المترافقه أما الأصول المتواقة فإنه لا معنى لتقديمها إذ التقديم بالاظهرية أو الاخصية أو الحكومة تتصور في الأصول المترافقه أما الأصول المتواقة فلا تم الطولية فيها.

التعليق على الاستثناء الثاني

فإن الأصل الطولي في صلاة الظهر وهو استصحاب عدم الزيادة لا يجري على كلا المسلكين.

اما على مسلك الاقتضاء فإن هذا الأصل يتعارض مع الأصل الترخيفي في صلاة العصر وهو قاعدة التجاوز بنفس النكتة التي ذكرتها مدرسة هذا المسلك من وقوع التعارض بين الأصل الترخيفي العرضي والأصل الطولي في طرف وبين الأصل العرضي في الطرف الآخر، باعتبار ان 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 متبaitتين جعلاً ومحولاً، حيث المجعل في الفراغ هو صحة العمل في مورد الشك بعد الفراغ عن اصل وجود العمل، بينما المجعل 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 ترخيفي 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

الوسيط في علم الأصول (٢٧٠)

الخلاله 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 والحمد بصحة صلاة الظهر.

واما لو قيل تكون قاعدة الفراغ والتجاوز قاعدة واحدة جعلًا ومجعلًا لوحدة دليلها والاختلاف في مرحلة التطبيق، فيكون المثال داخلاً في المستثنى. واما على مسلك العلية، حيث ان العلم الاجمالي علة تامة للتجزيز فإنه لا محالة يكون منجزاً للطرف الذي يكون مورداً للأصل الطولي ومانعاً عن جريان الأصل الترجيسي فيه.

ولكن حيث ينحل العلم الاجمالي لثبت الاحتياط في صلاة العصر وبعد الخلاله تجري قاعدة الفراغ في صلاة الظهر ولا مانع من ذلك بعد ادخال العلم بالأصل الالزامي في صلاة العصر، ولا مانع من جريانها من جهة تعارضها مع قاعدة التجاوز في الطرف الآخر لانها لا تجري على اي حال، إذ لو جرت لامتنع ادخال العلم الاجمالي حسب مبني العلية حيث يرى ان ادخال العلم بالأصل الالزامي لا بالترجيسي، ومع امتناع الانحال امتنع جريان الأصل الترجيسي، وهو قاعدة التجاوز حسب مبني العلية.

فقاعدة التجاوز لا تجري على اي حال لا قبل ادخال العلم الاجمالي لمنجزيته المانعة عن الترجيص في احد الاطراف، ولا بعد ادخاله لأن فرض الانحال اذا 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

مانيته 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 معارضًا 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 والإتيان بالعصر بعدها، بخلافه على مسلك العلية فصلاة الظهر يحكم بصحتها ويحتاط بصلاحة العصر.

والظاهر انه لا فرق في ذلك بين القول بالاقتضاء والقول بالعلية، فإذا انحل العلم الإجمالي بالأصل الإلزامي في احد طرفيه، فلا مانع عن الرجوع إلى الأصل المؤمن في الطرف الآخر، وهو قاعدة الفراغ للحكم بصلاحة 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 الرکوع، كما لا مانع من جريان قاعدة التجاوز في الصلاة الحالية في نفسها، ولكن المانع هو تعارض هذه الأصول، فجريانها جميعاً مستلزم للترخيص بالمخالفة القطعية، وجريان البعض دون الآخر من الترجيح بلا مرجح، ولهذا يسقط الجميع ففصل النوبة إلى الأصل الطولي الإلزامي وهو استصحاب عدم الإتيان برکوع صلاة العصر ويترب عليه بطلانها وحيث ان الأصل الإلزامي يوجب انحصار العلية الإجمالي حكمًا فلا مانع من الرجوع إلى قاعدة الفراغ أو استصحاب عدم زيادة الرکوع فيها.

اما على القول بالعلية، فلا مقتضي لجريان قاعدة الفراغ ولا لغيره من الأصول الترخيصية في المسألة لتجزئ التكليف من قبل العلم الإجمالي على نحو

الوسط في علم الأصول

(٢٧٢)

كونه علة تامة لا مجال للأصل التخصي فيه، ولهذا تسقط الأصول المرخصة من جهة عدم المقتضي لها في أطراف العلم الإجمالي ويرجع بعده 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.

إلا أنه 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 لحوكمتها 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 وادعام نفسه، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

وهذه الشبهة ترجع إلى دعوى كلية هي: ان الأصل الإلزامي الطولي لا يؤدي إلى انحلال العلم الإجمالي بخلاف الأصل الإلزامي العرضي فإنه يؤدي إلى الانحلال، وحينئذ 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 إلا ان علماء الأصول يلتزمون بعدم الواقع في الخارج، إلا ان هذه المنهجية غير صحيحة لأن التوقف بين امرتين 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 اللوائي ثابت حتى بعد جريان الأصل وانحلال العلم الإجمالي، لأن صدق القضية الشرطية منوطه بصدق الملازمة لا بصدق طرفيها، ومع ثبوت الملازمة فالقضية الشرطية صادقة سواءً 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 اللوائية فاختلقت الحستان من المنجزية فلا توقف فلا دور.

وبعبارة: ان المنجزية الفعلية إنما ترتفع بجريان الأصل الإلزامي واما ما يتوقف عليه الأصل الإلزامي فهو المنجزية اللوائية أي صدق القضية الشرطية القائلة (لو لا وجود الأصل الإلزامي فإن العلم الإجمالي منجز) وهي صادقة في المقام حتى مع جريان الأصل الإلزامي.

 الوسيط في علم الأصول (٢٧٤) 

التنبيه الثاني

اطراف العلم الإجمالي بينهما طولية

كما لو تعلق العلم الإجمالي بطرفين وبينهما طولية، بمعنى ان الطرف الثاني منها يتوقف ويتربّ 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 انحصر الظهور بها.

وقع البحث في منجزية مثل هذا العلم الإجمالي، وقد اجروا الأصل الترخيمي عن وجوب الوفاء بالدين وهو ما ينفع موضوع وجوب الحج.
وقد نقض عليه الحق العراقي (قده):

انه بناء على مسلك العلية فإنه لا يمكن جريان الأصل الترخيمي في طرف من أطراف العلم الإجمالي الا بعد انحلال العلم باصل الزامي في طرف او جعله بدلاً عن الواقع، وكلام الامرين غير حاصل في المقام، الا في رتبة متاخرة عن جريان الأصل الترخيمي وهو لا يمكن على هذا المسلك.

وأجاب عليه: ان وجوب الحج وهو الطرف الطولي، هل هو مترب على عدم وجوب الدين ظاهراً، او هو مترب على عدم وجوبه واقعاً، أي فيما إذا كان عدم وجوب الدين ثابتاً واقعاً ولا يكفي ثبوته الظاهري.

وعلى هذا فالاصل الترخيمي كما ينفي وجوب الوفاء بالدين، وبهذا اللحاظ يكون ترخيمياً، فإنه كذلك يثبت وجوب الحج وبهذا اللحاظ يكون الزامي موجباً

الوسط في علم الأصول

لإنخلال العلم الإجمالي حكماً، فالعلم الإجمالي ينحل بلحاظ مدلوله الوجودي الإلزامي للأصل فيكون الأخذ بمدلوله الترخيصي مكناً أيضاً.

(بيان ذلك) ان هنا صورتين:

الصورة الأولى: فيما إذا كان وجوب الحج متربتاً على عدم الوفاء ظاهراً فالأصل الترخيصي لوجوب الوفاء بالدين يجري من دون معارضته 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 فيبني وجوب الحج فإنه في حال الشك، وهذا بخلاف جريان الأصل فيبني وجوب الحج فإنه لا يحصل العلم بوجوب الوفاء بالدين لأن هذا الوجوب ليس اثراً شرعاً لعدم وجوب الحج.

الصورة الثانية: فيما إذا كان وجوب الحج متربتاً 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 متتب علـى 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 احرزاً ظاهرياً وهنا إذا جرى الأصل ينفي وجوب الوفاء يثبت به ظاهراً وبالبعد 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 كاصالة البراءة عن وجوب الوفاء بالدين، وبذلك ينحل العلم الإجمالي احلاً حقيقياً، إذ بجريان الأصل ينفي وجوب الوفاء يجعل العلم الوجdاني يحقق وجوب الحج.

وهذا بخلاف الصورة الثانية حيث يتوقف احرار موضع وجوب الحج على جريان اصل تنزيلي كاستصحاب عدم الوجوب، إذ لابد منه لاحرار عدم الوجوب للوفاء الواقعي، واما إذا لم يكن تنزيلياً فلا يكون جريانه نافعاً لزوال العلم الإجمالي زوالاً حكماً لأن وجوب الحج مترب على عدم الواقعي لوجوب الوفاء، فلابد ان يكون الأصل ناظراً إلى الواقع ومحزاً له حتى يكون حاكماً على الأصل المسببي الجاري في وجوب الحج.. وه هنا صورة وهي:

الصورة الثالثة: واما إذا كان وجوب الحج مترباً على مطلق التامين عن وجوب الوفاء بالدين، فهذا يوجب عدم صلاحية العلم الإجمالي للتجيز، لأن العلم الإجمالي لابد وأن يكون صالحًا للتجيز لكلا طرفيه في عرض واحد.

وفي المقام ان ذلك غير ممكن لأنه مع تنجز وجوب الوفاء ارتفع وجوب الحج فتكون منجزيته مستحيلة.

وعليه عدة تعليقات:

التعليق الأول: ان التمسك بدلالة دليل الأصل على الاثر الوجودي الإلزامي وهو هنا وجوب الحج ثم الاخذ بدلاته على الاثر الترخيصي، وهو عدم وجوب الوفاء، إنما يتم لو سلمنا ان دليل الأصل يتکفل بيان الامرين بنفسه وهذا في مثل أصالة البراءة منوع بالاتفاق وفي الاستصحاب على قول، فإن دليل البراءة لا يتکفل الا بنفي الحكم المشكوك ظاهراً واما الاثر الإلزامي المترب على انتفاء الحكم المشكوك ولو ظاهراً فيترتب بدلبله من باب تتحقق موضوعه بجريان الأصل، وهذا

الوسيط في علم الأصول (٢٧٨)

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 يتكلف بكل الامرين من الاثر الوجودي والاثر الترخيصي لو قيل بجريانه في مورد العلم الإجمالي، بل يتتكلف برفع جهة الشك في ثبوت الحكم المعلوم بالإجمال في الطرف الذي يجري فيه الأصل ولازم ذلك هو العلم بثبوت الالزام 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 حبشهية الشك في الحكم ويتبقى حبشهية الالزام تضم إلى الطرف الآخر.
هذا مضافاً ان الاثر الإلزامي مما لا ينحل به العلم الإجمالي لأن الالزام 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 مترتبأ 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 بالاثر الإلزامي الذي رتبه على الأصل، لأن انحلال العلم الإجمالي انحلاً حقيقةً لما تقدم انه بجريان الأصل الترخيصي يتحقق موضوع وجوب الحج حقيقةً ووجوداً، والمانعية للعلم الإجمالي متوقفة على وجوده، فإذا رفع الترخيص في بعض الأطراف وجوده استحالـت مانعيته لأن ما يتوقف على عدم شيء يستحيل ان يكون مانعاً عنه.

وهذا التعليق مبني على كون الاثر الإلزامي مترب على جريان الأصل الترخيصي وليس في عرضه، وما ذكره الحق الع Iraqi (قد) أراد به ثبوت الاثران في ان واحد وبه يقدم الأصل الإلزامي على الترخيصي، فلا يتم النقض.

إذا 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 قبلأ.

التعليق الثالث: إذا كان وجوب الحج مترباً على عدم تنجيز الدين، لا يعقل تتحقق 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 الواقعى 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 التنجيز لا بدواً وبعد التأمل يستقر عنده التنجيز أو التامين لا محالة كل حسب مبنائه، ومنجزية العلم أو الاحتمال وعلى كل فلا يحصل علم إجمالي بالتكليف إذا استقر عنده تنجيز وجوب الوفاء بالدين علم تفصيلاً بعدم وجوب الحج عليه، وإذا استقر عنده عدم تنجيزه علم تفصيلاً بوجوب الحج عليه، وفي كلا التقديرتين يكون وجوب الوفاء محتملاً وهذا التعليق متضمن في كلام العراقي (قد)، إذ العلم الإجمالي لا يكون صالحاً لتنجيز 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 لابد من ان يكون العلم صالحاً لتنجيز كلا طرفيه في عرض

الوسيط في علم الأصول (٢٨٠)

واحد لا يناسب مسلك العلية وتعلق العلم بالواقع لا بالجامع وأن تنجزيه 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 إن نسبتها إلى كل من الطرفين على حد سواء، فلو كان الواقع هو وجوب الحج لتنجز بالعلم الإجمالي ومعه يستحيل أن يكون تنجز أحد الطرفين لاحتمال انطباق الواقع عليه رافعاً لهذا الحكم المتنجز، لأنه بمثابة أخذ عدم منجزية العلم في موضوعه، وهو محال في نفسه، فلابد أن يكون عدم منجزية وجوب الوفاء المأمور في وجوب الحج من سائر النواحي لا من هذه الناحية^١.

وبهذا يتضح أن العلم الإجمالي في هذه الحالة يكون منجزاً في صورة واحدة هي كون الحج متربتاً على عدم وجوب الدين واقعاً، وكان الأصل الجاري فيه ليس تنزيلياً، كالبراءة عن وجوب الدين، حيث يقع التعارض بينه وبين وجوب الأصل الترخيصي في الطرف الآخر لا محالة ويكون العلم الإجمالي منجزاً.

^١) بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ٢٢٧ ذكر التعليقات الاربعة.

التبنيه الثالث

فيما لو امتاز احد الطرفين باثر خاص

كما لو علم إجمالا بنجاسة الماء المضاف أو الماء المطلق، فهنا اثran، احدهما مشترك بين الطرفين وهو حرمة الشرب، وثنائيها 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 الحق النائيني (قده) انه لا ينجز الاثر الخاص فهو شبهة بدوية يجري فيه أصلالة الطهارة، فيجوز الوضوء به، إذ لا مانع من التفكيك بين الاثنين، وهم حرمة الشرب، وجواز التوضؤ ما دامت اثاراً للشيء في مرحلة الأحكام الظاهرية.

وذهب الحق الخوئي (قده) إلى تنجيز العلم الإجمالي لجميع الاثار ولا يمكن اثبات ذلك الاثر المختص ببنفي حرمة الوضوء بالماء المطلق، لأن أصلالة الطهارة التي تنفي الاثر المشترك قد سقطت بالمعارضة مع الطرف الآخر، فلا دليل على اثبات الاثر المختص.

وبعبارة أخرى: إذا سقطت أصلالة الطهارة في الماء المطلق سقط كلاً الامرین من حرمة الشرب ومن جواز الوضوء به، إذ المفروض أنها سقطت بالمعارضة مع أصلالة الطهارة في الإناء المضاف، ومع سقوطها فلا طريق لإثبات طهارته لجواز الوضوء به لأن جوازه مترب على طهارة الماء واقعاً أو ظاهراً، وبعد سقوط أصلالة الطهارة فيه، فلا اصل آخر يحرز لنا طهارته ليجوز الوضوء به. نعم لو وجد اصل ترخيصي آخر فإنه يجري بلا مانع، وهو مفقود.

الوسط في علم الأصول

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 بنجاسته احد المائين ينحل بحسب الحقيقة إلى علمين ايجابيين الأول منها العلم الإجمالي إما بحرمة شرب الماء المطلق أو بحرمة شرب الماء المضاف، والعلم الثاني منها هو العلم ايجابي إما بحرمة شرب ماء الورد أو بحرمة الوضوء بالماء المطلق، فحرمة شرب الماء المضاف - ماء الورد - طرف مشترك لعلمين ايجابيين كل منها له طرف مختص به، وهذا العلم الآخر منجز لاطرافه.

ولا يشترط في منجزية العلم الإجمالي ان يكون التكليف من سنسخ واحد بل حتى لو كان من سنتين كما لو علم إجمالا بوجوب شيء أو حرمة شيء آخر فإن التكليف يتتجز 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 المسانخ مع الأصل الجاري في نفس الطرف، وفي الطرف الآخر، فإن هذا الأصل يجري بلا محدود بعد اجمال الأصليين من سنسخ واحد في الطرفين وابتلاعهما بالمعارضة الداخلية، وبعد تساقطهما يمكن التمسك بالأصل غير المسانخ لإثبات الترخيص في مورده الا ان هذه نكتة أخرى غير ما اشرنا اليه.^١

وهذه المناقشة غير تامة:

^١) بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ٢٥٦ .

أولاً: ان مقصود الحقائق ان الاثنين اللذين هما من الطرف إنما هما اثران لاصل واحد، وليس اثran 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 يتتجز العلم الإجمالي، وبعد تنجزه لتساقط الأصلين يمكن جريان هذا الأصل الآخر لإثبات الاثر المختص.

نعم لو كان مراد الحقائق (قده) من ان الاثنين المشترك والخاص لاحد الطرفين ثبت كل واحد منها باصل غير اصل الآخر لتم 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 الاثنين لا انه يسقط احدهما ويبيق الآخر، إذ لا موجب لذلك بعد كون كلا الاثنين في الماء المطلق داخل في دائرة العلم الإجمالي ونسبة الأصلة إليها نسبة واحدة، لوضوح ان العلم لم يتعلق بحرمة 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 بحرمة شرب الماء المطلق وعدم جواز الوضوء به، وإما بحرمة شرب الماء المضاف، فإن الأول طرف للعلم الإجمالي بمجموع اثريه والثاني طرف له بأثره المنفرد. ومنه يتضح ما ذكره (قده).

ثالثاً: انه لا يمكن التفكير في التنجيز بين اثري الطرف للماء المطلق حيث يكون الأول منها منجز وهو حرمة شرب الماء والثاني ليس منجز لأن ذلك يعني

الوسيط في علم الأصول (٢٨٤)

ان الأول من اثار نجاسة الماء المطلق المعلومة بالإجمال والثاني ليس من اثاره وهذا خلف الفرض.

ومنه يظهر ان ما ذكره من اخلال العلم الإجمالي إلى علمين اجماليين، غير صحيح لأن ذلك فرع التفكيك بين الاثنين بحيث يكون لكل واحد منها اصل يجري بازائه، حتى يقال ان الأول مع الأصل الجاري في طرف الماء المضاف علم إجمالي، بحرمة شرب احد الماءين، والثاني مع الأصل في طرف الماء المضاف علم إجمالي آخر إما بحرمة جواز الوضوء بالماء المطلق وإما بحرمة شرب الماء المضاف، من حيث ان الاثنين لطرف الماء المطلق إنما هما اثنان لا اصل 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 الاقل والاكثر حيث تجري البراءة عن الاكثر لا مع وجود اصل حاكم على الأصل الترخيصي.

وقد مثل له الحق الخوئي (قده) فيما لو علم إجمالاً بنجاسة الثوب إما بقطرة دم أو قطرة بول، فإن الأصل الترخيصي لا يجري لتفي واجب 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 لحكميتها 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 تكليفيأ ليكن فيه 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. الا ان الظاهر ان مقصود الخوئي (قده) هو التمسك باصالة الطهارة لإثبات طهارة الشيء المشكوك بعد غسله مرة واحدة.

وه هنا 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 لمانع وهو استصحاب نجاستها، ومع ارتفاع هذا المانع لسبب ما ككون الاستصحاب غير جاري 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 ظاهر حتى تعلم انه قدر)^١.

فإن قرأت بكسر الذال فاطلاق القاعدة يكون شاملًا لموارد الشك في البقاء لأنه يعلم ان هذا الشيء المشكوك قدر فيدخل في المعني.

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

^١) وسائل الشيعة بـ ٣٧ من ابواب النجاسات ج٤.

الوسيط في علم الأصول (٢٨٦)

تتضخ في مصدرها ولم يعرف ان حرف الذال مكسور أو مضموم فهي تصبح
جملة من ناحية جريانها في مورد الشك في البقاء.

وعلى هذا فالاشغال على عدم وجود اصل مؤمن لبني واجب الغسل
ثانية في المثال صحيح على مباني السيد الشهيد^١.

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^٢.

والظاهر ان هذا التفسير هو الصحيح (والاوجه) بل حتى على تفسير
السيد الشهيد فلا يرد الإشكال لشمول القاعدة- قاعدة الطهارة- لمواد الشك في
البقاء، لاظهرية 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 الحكيم ولا يعارضه استصحاب عدم ملاقاته مع البول فيتساقطان حيث
يعلم إجمالاً بحصول إحدى الملاقيتين، فتصل النوبة إلى الأصل الحكيم فيجري بلا
مانع، وهو استصحاب بقاء النجاسة، وذلك لأن استصحاب عدم الملاقة مع
 قطرة الدم بنفسه لا يجري، لأن المراد من جريانه احد امرین:

^١) المحصول في علم الأصول ج ٤ ص ٤٩٥-٤٩٦ نوري الساعدي.

^٢) المباحث ج ١٠ ص ٦٤٩.

إما اثبات ان الملaci هو قطرة البول فهذا اصل مثبت.
واما 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 ب صحيح لوجود
الأصل الحاكم على الأصل الترخيصي.

 الوسيط في علم الأصول (٢٨٨) 

التبنيه الرابع في انحلال العلم الإجمالي

والكلام في هنا التبنيه يقع في ثلاث مقامات

المقام الأول: في انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي الوجdاني.

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 انتباق 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 اناءين حصل علم إجمالي بنجاسة احدهما، وسبب هذا العلم الإجمالي هو وقوع قطرة الدم ولو لا وقوعها في احد الإناءين لم يحصل هذا العلم الإجمالي.

ولكن سبب العلم له حالتان، الأولى منها: ان يكون سبب العلم الإجمالي مختصاً واقعاً بطرف معين من الأطراف. والثانية منها: 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 اناءين، فإن سبب العلم الإجمالي هنا هو وقوع قطرة الدم واحتياطها ببناء واحد واقعاً الا انه لم يتبعنا ذلك الإناء

الوسط في علم الأصول

حصل العلم الإجمالي، وحينئذٍ يقال أن نجاسة المعلوم بالإجمال ناشئة من وقوع قطرة الدم.

واما لو كان لدينا عشرة اواتي، 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 نسبة 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 الاواتي ناجسة ناشئة من الاستبعاد لعدم اختصاصه باحد الاواتي كي يؤخذ قيداً فيه. وه هنا صور للحالة الأولى.

الصورة الأولى: ان يعلم إجمالاً بنجاسة احد الاواتي لوقوع قطرة دم في احدها ثم يحصل علم تفصيلي بأن الإناء الذي وقعت فيه القطرة هو الإناء الآمين مثلاً، وهنا 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 انانعين، ثم علم تفصيلاً بسقوط قطرة دم أخرى في الإناء الآمين ولا يعلم ان القطرة الثانية هل سقطت في نفس الإناء الذي سقطت فيه القطرة الأولى، والمتردد بين الإناءين أو لا؟

فهنا لا إشكال في عدم اخلال 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 انتظام سبب العلم الإجمالي على سبب العلم التفصيلي، وإذا لاحظناها بلحاظ التكليف، فلا م حالـة ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بالتكليف في الطرف الآين وشك بدوي في الطرف الآيسر.

فإنه يقال: إن هنا خصوصية في التكليف المعلوم بالإجمال غير موجودة في التكليف المعلوم بالتفصيل، فلا يكون الثاني مصداقاً للأول، فالحصة الخاصة الناشئة من التكليف بسبب القطرة الأولى غير موجودة في أحد الإناءين للعلم التفصيلي بسقوط قطرة دم أخرى في أحدهما حيث لا يرفع هذا السقوط المتزداد في الاشارة وهذا التردد موجود حتى بعد العلم التفصيلي، وإذا بقي التردد فلم ينحل العلم الإجمالي إذ لا يراد من الانحلال إلا 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 الآيسر غير الإناء الآين الذي علم نجاسته تفصيلاً بنجاسة أخرى فيصدق عليه انه التكليف المعلوم بالإجمال، فقد ظل العلم الإجمالي ثابتاً بعد العلم بسقوط قطرة أخرى في الإناء الآين غاية الأمر ان احد فردية وهو الإناء الآين هو متعلق للعلم التفصيلي أيضاً.

الصورة الثالثة: وهي ان يعلم إجمالاً بنجاسة احد إناءين نجاسة ناشئة من وقوع قطرة، وعلم بعد ذلك تفصيلاً بنجاسة الإناء الآين 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 مغایر له، كما لو كانت قطرة النجاسة الأولى من البول والثانية من الدم.

هذا وقد ذهب شيخنا الفياض (حفظه الله) في الصورتين الثانية والثالثة إلى عدم انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي حقيقة، ولكنه لا يبقى مؤثراً بل هو

الوسط في علم الأصول

في حكم الانحلال. وافاد في وجه ذلك: ان الأصل المؤمن قد سقط في مورد العلم التفصيلي بسقوط موضوعه للعلم الوجдاني بوجوب الاجتناب عنه، وحينئذٍ فلا مانع من الرجوع إلى الأصل المؤمن في الطرف الآخر لتحقق 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 انتظامه على المعلوم التفصيلي لا اثر له، وعلى تقدير انتظامه على الطرف الآخر وإن كان له اثر الا ان انتظامه عليه غير معلوم، فلذلك لا مانع من الرجوع إلى أصلة الطهارة فيه، هذا على القول بالاقتضاء، واما على القول بالعلية فهو مؤثر ولا مقتضي لجريان الأصل المؤمن في الطرف المشكوك^١.

وفيه: ان الأصل لا يجري في الطرف الآخر على تقدير انتظام المعلوم بالإجمال على المعلوم التفصيلي، لا انه يجري، لأن هذا التقدير ليس بأولى من تقدير العكس وهو انتظام المعلوم بالإجمال على غير طرف المعلوم بالتفصيل فيبقى العلم الإجمالي منجزاً لطريقه، 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 انتظام بينهما أصلاً.
وثالثاً: لو تم ما ذكره من جريان الأصل إنما يتم بلحاظ العلم التفصيلي لا بلحاظ العلم الإجمالي، ومجرد احتمال الانتظام على الصورة الثانية غير كافٍ في الانحلال، وفقدان العلم الإجمالي تأثيره في تنحیز الطرفين.

ومن ذلك يعلم عدم ظهور الثرة ما بين القول بالاقتضاء والقول بالعلية بالنسبة للاثر الزائد للمعلوم بالإجمال على الاثر المشترك بينه وبين المعلوم بالتفصيل، حيث ذكر ان العلم على الثاني منجز لهذا الاثر، كما لو علم إجمالاً بوقوع قطرة بول على احد ثوبين، ثم علم تفصيلاً بمقابلة احدهما للدم مثلاً، ففي هذه الحالة إذا غسل الثوب المعلوم تفصيلاً ملائكة للدم مرة واحدة كفى في الحكم بظهوره من هذه الناحية، واما غسل المعلوم بالإجمال مرة واحدة فهو لا يكفي في الحكم بظهوره، ولهذا يكون العلم الإجمالي مؤثراً بالنسبة إلى الاثر الزائد، ومنقضة تنجيزه هو وجوب الغسل مرتين لكل ثوب بالماء القليل^١.

وقد عرفت ان العلم الإجمالي يبقى مؤثراً بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال (النجاسة البولية) لكلا طرفيه، غاية ما هناك ان طرف المعلوم بالتفصيل يظهر من النجاسة الدمية والبولية بالغسلتين والطرف الآخر من النجاسة البولية، فلا تظهر الثرة 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 مصدق جزماً للمعلوم بالإجمال، لأن الأخير لم يعلم بعلامة مميزة تلغي انتطاف المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل.

هذا وقد ذكروا عدة براهين لانحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي.
منها: ما ذكره العراقي (قده) في نهاية الأفكار، من ان حال العلم الإجمالي حال دوران الأمر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين، حيث يعلم بوجوب الاقل

^١) المصدر السابق ص ٥٩.

الوسط في علم الأصول

تفصيلاً ويشك في وجوب الأكثر وهو من الشك البدوي فتجرى البراءة عن وجوبه وهذا هو معنى اخلال العلم الإجمالي وانقلابه إلى العلم التفصيلي^١.

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 الاركان من اول الأمر.

ثانياً: وهو مترب على أولاً، انه لا موضوع للانحلال في مسألة الأقل حيث لا علم إجمالي فيها حقيقة حتى يقال بالتحلل 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 متوجه لبيان الفرق بين المقام والمسألة المذكورة في الدوران، ولا دلالة لها على عدم اخلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، بل الظاهر من هذا الوجه هو الانحلال والغرض من تشبيه المقام بالمسألة المذكورة إنما هو من بعض الجهات لا من تماهاً بمعنى أن في تلك المسألة ليس علم إجمالي بل علم تفصيلي بالأقل وشك بدوي بالأكثر، كذلك في المقام فإنه بعد العلم التفصيلي بأحد طرفيه، فلا يبقى علم إجمالي فيه لأنه انحل إلى علم تفصيلي وشك بدوي في الطرف الآخر، فالتشبيه من هذه الجهة لا من كل الجهات^٢.

وفيه: ان التشبيه ولو من بعض الجهات إنما يصح لو تساوت الجهات 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 الإناعين.

وإن شئت القول بأن في مسألة الاقل يوجد علم تفصيلي بوجوب الطرفين، وفي الإجمالي يوجد علم إجمالي بوجوهاها، فain هذا من ذاك. فهذا الوجه غير قائم.

ومنها: ما ذكره الحقائق النائية (قده) والسيد الخوئي (قده)، من ان العلم الإجمالي متقوم بركتين، الأول هو تعلق العلم بالجامع، والثاني كون احتمال الانطباق بعدد اطرافه، وعلى هذا فإذا تعلق العلم التفصيلي بأحد طرفيه، انهدم الركين الثاني وانقلب احتمال الانطباق الى العلم به، ومع انهدام الركين الثاني ينعدم العلم الإجمالي، وهذا معناه انحلاله بالعلم التفصيلي.

ونوقيش، بأن الركتين المقومين للعلم الإجمالي لا يخلوان من ان يكونا متلازمين أو مستقلين، فعلى الأول وإن كان انهدام الركين الثاني يستلزم انهدام العلم الإجمالي، باعتبار ان انهدامه انهدام للآخر أيضا إلا 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 لوازمه الركين الأول وهو تعلقه بالجامع.

وعلى الثاني: فمعناه استقلال كل من الركتين فانهدام أحدهما لا يستلزم انهدام الآخر، وعلى هذا فزوال الركين الثاني لا يستلزم زوال الركين الأول فإذا لم يزل الركين الأول بزوال الثاني فمعناه بقاء العلم الإجمالي غير منحل، ومن هنا يظهر ان الركين الثاني للعلم الإجمالي ليس بركن بل هو لازم الركين الأول، فليس للعلم

الوسط في علم الأصول (٢٩٦)

الإجمالي إلا ركن واحد وهو تعلقه بالجامع، وأما انتباقه بعدد أفراده في الخارج فهو ليس بركن بل هو من لوازمه تعلقه بالجامع^١.

ويمكن اختيار الشق الأول ولا يرد عليه ما ذكره من أن العلم الإجمالي ليس له إلا ركن واحد وهو تعلقه بالجامع.

وذلك لأن اللازم المذكور من اللوازم البينة للزمومه وهو تعلقه بالجامع فإذا انتفى اللازم انتفى الملزم، 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 أن العلم الإجمالي متقوم بركن واحد وهو تعلقه بالجامع العرضي، وإن احتمال الانطباق هو من لوازمه تعلقه به لا أنه ركن مستقل للعلم الإجمالي، فإذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين الشرقي أو الغربي كان المعلوم بالإجمال قابلاً للانطباق على كل واحداً منها، فإذا علم تفصيلاً بنجاسة الإناء الشرقي منها، تبدل احتمال الانطباق إلى العلم به فينحل العلم الإجمالي ويزول تعلقه بالجامع ويتبديل إلى تعلقه بالفرد بمحده الفردي، وهذا هو معنى الانحلال، فإن لا علم بالاجماع وجداً 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: أنه مع احتمال نجاسة الإناء الغربي فلا انحلال للعلم الإجمالي، بل انحلاله في صورة عدم احتمال نجاسة الإناء الغربي.

^١ (المباحث ج ١٠ ص ٦١).

((بيان ذلك))

ان العلم بنجاسة الإناء الشرقي تارة يتعلّق بعين ما تعلّق به العلم الإجمالي، حيث ينقلب المعلوم من كونه إجماليًّا إلى كونه تفصيليًّا، وهذه هي الصورة الأولى المتقدمة في بداية البحث وهنا لا احتمال لنجاسة الإناء الغربي.

واخرى يتعلّق بنجاسة الإناء الشرقي، لا انه يتعلّق بعين ما تعلّق 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 المحقّقين 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) لاستحالةبقاء العلم الإجمالي متعلقاً بالجامع بعد حصول العلم التفصيلي، فإنه يلزم اجتماع العلمين على معلوم واحد وهو الجامع، إذ متعلق العلم الإجمالي - حسب الفرض - هو الجامع ومتصل 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، ومتصل العلم التفصيلي هو الجامع بشرط شيء (الخصوصية) فلا يجتمع العلمان.

ومنها: ما ذكره السيد الشهيد (قده): وهو ان اخلال العلم الإجمالي في موارد تكون نسبة سبب حصوله إلى جميع اطرافه على حد سواء، هذا الانخلال إنما يكون بزوال سبب العلم الإجمالي إذ سبب حصول العلم الإجمالي هو عدم امكان الترجيح بلا مرجع، ومع حصول العلم التفصيلي لا محالة يكون الترجيح بمرجح وهو العلم التفصيلي المذكور فينحل العلم الإجمالي، لأن العلم الإجمالي الذي

الوسط في علم الأصول

يكون سبب وجوده على حد سواء بالنسبة للإطراف حيث لا خصوصية للمعلوم بالإجمال ومتعلقه هو الجامع فلا م حالة ينطبق المعلوم بالتفصيل، وأما العلم الإجمالي الذي يكون سبب حصوله ليس على حد سواء بالنسبة لاطرافه، حيث اخذ في الجامع المعلوم خصوصية، هذه الخصوصية تجعله محتمل الاباء في انتباره على الطرف المعلوم بالتفصيل، وحينئذ لا ينحل العلم الإجمالي.

وقد اورد (قده) على الانحال في الحالة الأولى إشكالاً (حاصله):

ان المعلوم بالإجمال في الحالة الأولى وإن كان ليس فيه خصوصية خارجية محتملة الاباء عن الانتبار على المعلوم بالتفصيل، الا انه يوجد في المعلوم الإجمالي حد ذهني، وهو حد اطلاقي أي اننا نعلم صدق القضية الشرطية القائلة إما ان الإناء الاحمر نجس، وإنما الإناء الاخضر 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 م حالة تكون تلك القضية كاذبة، فإذاً المعلوم تفصيلاً ليس على بنجاسة على كل تقدير، إنما هو علم بها على تقدير سلامته الحواس، بخلاف المعلوم بالإجمال فإنه مطلق من ناحية صدق المعلوم التفصيلي وكذبه.^١

فلا ينطبق المعلوم الإجمالي على المعلوم التفصيلي ليقال بالانحال.

^١) 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 بمحده الجامعي، وبهذا الحد الجامعي فهو ليس معروضاً للعلم، وما هو معروض للعلم الجامع ضمن الخصوصية وبهذا الحد ليس محتمل الانطباق على بكر.

إلا 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.

الوسط في علم الأصول

(٣٠٠)

الثاني: انه إذا كان العلم التفصيلي ناظراً إلى المعلوم بالإجمال فلا م حاله ينحل العلم الإجمالي كما لو علم بتجارة أحد الإناءين بقطرة بول، ثم علم بتجارة الإناء الأحمر تفصيلاً وأنه الذي سقطت فيه قطرة البول التي علم سقوطها في أحد 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 الأحمر، ولا يعلم بأن هذه القطرة هي نفس القطرة المعلوم سقوطها بالعلم الإجمالي، فقد تكون قطرة أخرى غير تلك القطرة الأولى المعلومة بالإجمال، وهنا إذا قلنا بالانحلال، لزم عدم الفرق بين الموردين مع قضاء الوجдан 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 تعين 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 وجداً بين الصورتين إلا أن هذا الفرق ليس منشؤاً الانحلال في الصورة الأولى وعدمه في الصورة الثانية إنما مرجعية إلى أن العلم التفصيلي حيث أنه ناظر إلى المعلوم بالإجمال في الصورة الأولى، فلا م حاله يدل بالمطابقة على انحلال العلم الإجمالي لمطابقته المعلوم بالإجمال للمعلوم بالتفصيل وانطباقه عليه، ويدل بالالتزام على أن الطرف الآخر خارج عن طرفيه العلم الإجمالي.

اما في الصورة الثانية فإن العلم التفصيلي غير ناظر إلى تعين المعلوم بالإجمال فلا دلالة له على خروج الطرف الآخر عن طرفيه العلم الإجمالي فاحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه موجود فلا ينحل العلم الإجمالي حينئذ.

إذن يكفي في الفرق المذكور ابراز وجود دلالة التزامية للعلم التفصيلي في الصورة الأولى على نفي طرفية الطرف الآخر للعلم الإجمالي باعتباره ناظراً إلى تعين المعلوم بالإجمال، ولا وجود لمثل هذه الدلالة في الصورة الثانية باعتبار عدم نظر العلم التفصيلي إلى العلم الإجمالي في تعين ما هو معلوم بالإجمال ان هذا الوجه بالفرق مبني على تخيل ان الانحلال الحقيقي إنما هو فيما إذا كان للعلم التفصيلي مدلول التزامي واخر مطابقي، وبالتالي ينفي النجاسة عن الطرف الآخر، فاحتمال انتباق المعلوم بالإجمال على الطرف الآخر منفي وينحصر انتباقه على المعلوم بالتفصيل.

واما إذا لم يكن له مدلول التزامي فيكون احتمال انتباقه على الطرف الآخر موجود، ومع هذا الاحتمال لا الانحلال.

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 وجدناً 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 بالوجود.

وفيه: انه لا انتباق للمعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل على نحو الاتحاد معه لوضوح ان العلم التفصيلي بالنجاسة الثانية غير ناظر إلى المعلوم بالإجمال، وبالتالي فاحتمال انتباقه على الطرف الآخر غير المعلوم بالتفصيل يظل قائماً وهو يضر بالانحلال.

الوسط في علم الأصول

أجاب عنه الشيخ الفياض (حفظه الله) على ما في المباحث.^١

المقام الثاني: في اخلال العلم الإجمالي بقيام الامارات المعتبرة شرعاً.

ويعبر عن اخلال العلم الإجمالي بقيام الامارة أو الأصل على احد اطرافه بالانحلال الحكمي، ويقصد به بقاء العلم الإجمالي في افق النفس حقيقة، ولكنه من حيث الحكم بالتجيز لا يكون باقياً، فمثلاً لو علمنا بوقوع قطرة دم في احد اناءين، وفرض قيام الامارة على نجاسة الإناء الأول، فهنا يوجد علم إجمالي ثابت حقيقة ولكنه من حيث التجيز 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 اطراف العلم الإجمالي لم يكن العلم منجزاً لتوافقها على تعارض الأصول في اطرافه. هذا على مسلك الاقتضاء، واما على مسلك العالية، 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. وفرقه عن الانحلال الحققي الذي تقدم البحث فيه، ان الأخير لا يتحقق الا مع حصول العلم التفصيلي بعد الإجمالي ولا يكفي حصول الامارة أو الأصل لتحقيقه بينما الانحلال الحكمي يتحقق في مورديها، حيث يزول التجيز دون نفس العلم بخلافه في الانحلال الحققي حيث يزول نفس العلم الإجمالي وتبعه يزول التجيز.

ومن البيانات التي ذكرت لإثبات الانحلال الحكمي بيانان: احدهما مختص بقيام الامارة على نجاسة احد الاطراف، وثانیهما: يشمل الامارات والاصول.

البيان الأول: ان المستفاد من دليل الحجية الامارة علميتها وأن المكفل يصبح بسبها عالماً تعبداً، وبهذا العلم التعبدى ينحل العلم الإجمالي نظير قيام العلم التفصيلي في طرف، حيث لا فرق فيها من ناحية انحلال العلم الإجمالي.

ويرد عليه: ان قلنا بأن المجعل في باب الامارات هو جعل الطريقة والعلمية ادعاءً أي ان الامارة علم عند الشارع وإن كانت واقعاً ليست علىًّا أو قلنا بأن المجعل فيها بنحو التنزيل، على ما فرع عليه الميرزا النائيني (قده) في مبحث امكان قيام الامارة مقام القطع الموضوعي. وعدم تامة هذا البيان لامرین:

الأول: لو سلم قيام الامارة مقام القطع الموضوعي، فإن قيامها لا يؤدي إلى انحلال العلم الإجمالي لفارق بين المقامين، إذ هناك في مبحث القيام يتربى على القطع الموضوعي اثر شرعي، وبه يمكن قيام الامارة مقام القطع الموضوعي، واما هنا فالذى يراد ترتيبه هو الانحلال، والانحلال ليس اثراً شرعياً وإنما هو اثر تكوبني لحصول العلم التفصيلي.

ولك ان تقول: ان الانحلال من اللوازم التكوبينة للعلم التفصيلي، ومن الواضح ان التبعد باللازم لا يساوى التبعد بالملزوم.

الثاني: ان التبعد بالانحلال لا فائدة فيه فهو لغو. لأنه ان اريد بالتبعد 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 التبعد بالانحلال يؤدي إلى جريان الأصل الترخيصي في الطرف الآخر لارتفاع المانع وهو العلم الإجمالي الذي ارتفع بانحلاله، ففيه ان الأصل الترخيصي جاري بلا حاجة بالتبعد بالانحلال إذ المفروض انه لا

الوسيط في علم الأصول (٣٠٤)

معارض له في الطرف الآخر بعد قيام الامارة يرفع 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 ثبت 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 سناتي على ذكرها.

إذ على مسلك الاقضاء فإن قيام الامارة على طرف يرفع موضوع الأصل الترخيصي، وفقاً لسلوك الطريقة التي يلتزم بها النائيني (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 اناعين من خمسة، وعلم تفصيلاً بنجاسة اناة 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 بغضبيه احد اناعين ثم علم تفصيلاً بنجاسة احدهما، فإن العلم الإجمالي بحرمة احد الإناعين ينجز الطرفين ولا يرفع بقيام العلم التفصيلي بنجاسة احدهما، لأن كل طرف لا يزال مشكوكاً في غضبيته 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 وتساقط، والتامين 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 مقتربة مع حصول العلم الإجمالي، فلو كان ثبوتها متاخرًا عن حصول العلم الإجمالي فإن الأصول العملية تساقط في الطرفين، لأن الأصل الجاري في الطرف الطويل يبقى معارضًا مع الأصل الجاري في الطرف الآخر في إطلاقه الاحوالي.

وعلى هذا الاساس يكون شرط الانحلال الحكيم بالامارة أو الأصل هو ثبوتها الواقعي معاصرًا مع العلم الإجمالي، فلو تأخر العلم بها عن زمان حصول العلم، فإن ذلك لا يضر في حصول الانحلال الحكيم لأن الامارة لها وجود واقعي ولو لم تصل إلى المكلف، وبعد العلم بها يعلم ان الأصول الترخيسية كانت معارضة منذ حصول العلم الإجمالي فيحصل الانحلال الحكيم.

فلو علم إجمالاً في الساعة الأولى بنجاسته احد اثناءين ثم قامت امارة في الساعة الثانية على نجاسته 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 جاريًّا قبل الساعة الأولى، وما دام جاريًّا فهو يعارض اصل الطهارة في الإناء الثاني في تمام الوقت، فيجب الاجتناب عن الإناء الأول إلى الساعة الثانية، كما ويجب الاجتناب عن الإناء الثاني في تمام الساعات.

الوسيط في علم الأصول

هذا على مسلك الاقتضاء والحال نفسه على مسلك العلية، لأن الإناء الأول في الساعة الأولى كان منجزاً بالعلم الإجمالي، واصبح 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، واما الاجتناب عن الإناء الأول بعد الساعة الثانية فهو واجب ولكن من جهة الامارة لا من جهة العلم الإجمالي.

ولا يضر تقدم مؤدى الامارة مع تأخرها 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 مؤداتها 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 وثبتت 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 واما 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 للاصول كان العلم الإجمالي منجزاً.

**وهل يشترط تقدم العلم التفصيلي على العلم الإجمالي في الانحلال الحقيقى
أو لا يشترط؟**

وبعبارة أخرى هل يشترط تعاصر العلمين أو تعاصر المعلومين؟

بيان ذلك، لو علم إجمالاً في الساعة الثانية بنجاسة أحد الإناءين في الساعة الأولى، ثم حصل علم تفصيلي في الساعة الثالثة بأن الإناء الأول هو ما تنجز في الساعة الأولى، وهنا سنجد أن زمان حصول العلم التفصيلي غير معاصر لزمان حصول العلم الإجمالي، بل هو متاخر عنه إذ زمان حصول العلم الإجمالي هو الساعة الثانية، وزمان حصول العلم التفصيلي هو الساعة الثالثة، فإذا نظرنا إلى المعلوم بالإجمال والمعلوم بالتفصيل وجدنا أن زمانها واحد وهو الساعة الأولى، فالنجاسة المعلومة بالإجمال ثابتة في الساعة الأولى، والنجاسة المعلومة بالتفصيل ثابتة أيضاً في الساعة الأولى، والمطلب في تحقق الانحلال الحقيقي هو التعارض بين زمان المعلوم بالإجمال وزمان المعلوم بالتفصيل، فإذا كان زمانها واحد حصل الانحلال وإن كان زمان حصول العلمين مختلفاً.

واما مع اختلاف زمان المعلومين، كما لو علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين في الساعة الأولى ثم علمنا تفصيلاً بأن الإناء الأول تنجز في ساعة أخرى بنجاسة جديدة، فلا انحلال لتغيير المعلوم بالإجمال عن المعلوم بالتفصيل، فالاول هو تنjisis احد الإناءين حصل في الساعة الأولى والثاني هو تنjisis الإناء الأول حصل بالساعة الثانية، ومن هنا يتضح ان تقدم المنجز في الانحلال الحكمي على العلم الإجمالي أو مقارنته معه يكون لازماً، واما في الانحلال الحقيقي فالقارن 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 انحصر المعلوم في طرف بعد انتشاره على مجموع الأطراف والانحصر يحتاج إلى اتحاد المعلومين ليصبح المعلوم الإجمالي مصداقاً للمعلوم التفصيلي ولو لا اتحاد من حيث الزمان لم يحصل الانطباق للمعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل ليكون

الوسيط في علم الأصول (٣٠٨)

العلوم التفصيلي مصداقاً للمعلوم الإجمالي، أي لم ينحصر العلم بالفرد بعد انتشاره في تمام الأطراف كي يتحقق الانحلال الحقيقى.

واما تقدم زمان العلم التفصيلي على زمان العلم الإجمالي فغير مهم إذ لا يؤثر على قضية الانحصار في تحقق الانحلال الحقيقى.

التنبيه 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 كلاً 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 فيها لو حصل العلم الإجمالي متأخراً عن العلم الأول، فقد ذهب بعض الأصوليين كالحقن النائي (قده) وتلميذه السيد الخوئي (قده) إلى تنجيز خصوص العلم الإجمالي الأول دون الثاني، وهو العلم إما بنجاسة الإناء الشرقي، أو نجاسة الإناء الغربي فيجب تركها دون الإناء الشمالي.

ما ذهب إليه الحقن النائي (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.

الوسيط في علم الأصول

وبعبارة: انه في العلم الإجمالي الثاني لا يتعارض اصلا الطهارة في الطرفين بل يجري اصل الطهارة في الإناء الشمالي دون معارضة، بجريان الأصل في الطرف الغربي لأن اصل الطهارة فيه قد سقط في زمان حصول العلم الإجمالي الأول بسبب معارضته مع اصل الطهارة في الإناء الشرقي، وما دام قد سقط، فلا يعود لأن الساقط لا يعود فلا يقع من جديد طرفاً للمعارضة مع اصل 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 منجز 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 للتوكيل، فهذا صحيح، ولكنه لا يشترط في منجزية العلم الإجمالي ان يكون متعلق العلم سبب للعلم بتكليف جديد لكتابية العلم بوجود تكليف منجز عليه في أحد الطرفين، اعم من كونه الحصة البقائية لو كان المنتجز بالعلم الإجمالي الثاني هو نفس المنتجز بالطرف المختص بالعلم الإجمالي الثاني، وهذا المقدار كافٍ في تنجيز متعلقه.

وبعبارة أخرى: ان تنجيز احد طرفي العلم الإجمالي منجز 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 الأبد، فهو في الدقيقة الأولى ينجز خصوص هذه الدقيقة ولا ينجز الدقيقة التي بعدها، وإذا حلّت 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 لمحذور الترجيح بلا مرجح وعليه فالإناء الغربي ينجز من قبل العلمن في أول دقيقة من الساعة الثانية، ولا معنى لنسخة المجزية إلى العلم الإجمالي الأول دون الثاني لأن العلم الثاني حينما حدث لم يكن أحد 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 أصل الطهارة في الإناء الغربي، وحيث أن له معارضًا وهو أصل الطهارة في الإناء الشرقي فلا يتربّ على جريانه اثر، وهكذا حتى الوصول إلى الدقيقة الأولى من الساعة الثانية، ففي هذه الدقيقة يجري أصل الطهارة في الإناء الغربي بيد أنه يواجه معارضين هما أصلية الطهارة في الإناء الشرقي وأصلية الطهارة في الإناء الشمالي فيسقط الجميع ويجب الاجتناب عنها جميعاً.

الوسط في علم الأصول

(٣١٢)

وفيه: ان هذا أمر دقيق وتخيلي حيث يقطع الزمان إلى وحدات كالحقيقة، وفيها يُنظر أي العلمين هو منجز دون الآخر أو كلاهما، مع أن الأمر يؤخذ باللحاظ واحد وبفهم عرفي هو وجود علم إجمالي منجز لطرفه ما دام باقياً فإذا جاء العلم الإجمالي الثاني كان أحد طرفه منجزاً منجزاً سابقاً، 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 تنجيزه من تنجيز جديد وبسبب آخر كعلم آخر، فلا محدود فيه، فلا ينحل العلم الإجمالي الثاني.

وما ذهب إليه الحق 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 الترخيسية تتعارض في طرفي العلم الإجمالي الأول فتسقط قبل حصول العلم الإجمالي الثاني، وبعد حصوله فإن الأصل الترخيصي في الطرف المختص للعلم الإجمالي الثاني يجري ولا يعارضه الأصل الترخيصي في الطرف المشترك للعلميين الإجماليين، لأن الأصل الترخيصي 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 الترخيصي فيه بلا معارض.

وقد يقال كما قيل: ان التامين من التكليف في الطرف المشترك كان باللحاظ العلم الإجمالي الأول، وهو غير التامين عن الطرف المشترك بل لحاظ العلم الإجمالي الثاني، فما مات من الأصل إنما هو بل لحاظ العلم الإجمالي الأول، وما جرى فيه الأصل بعد العلم الإجمالي الثاني هو التامين باصل جديد بل لحاظ هذا العلم، وليس هو نفس الأصل الذي مات.

الجزء العاشر

(٣١٣).....

فإنه يقال: هنا مبني على كون العلمن حبيثياتن تقيدياتن والصحيح هما حبيثياتن تعليلاتن للتنجيز.

 الوسيط في علم الأصول (٣١٤) 

التبني السادس في الشبهة غير المحسورة

قد قسموا الشبهة إلى قسمين، المحسورة وغير المحسورة، وجهة القسمة عندهم هي عدد الأطراف، فإن كانت قليلة فهي من قسم المحسورة، وإن كانت كثيرة فهي من قسم غير المحسورة، ولم ترد في لسان الروايات توصيف للشبهة لا بالمحسورة ولا بغير المحسورة، ومن هنا فالباحث عن مفهومها وتحديده سعةً وضيقاً كما هو الحال في عناوين موضوعات الأحكام الشرعية الواردة في ألسنة الروايات، حيث يبحث عن سعة دائرتها وضيقها وتحديد حدودها. والشبهة بعنوان المحسورة وإن كانت معروفة ومتفق عليها بين الأصوليين، ولكن عنوان غير المحسورة وإن كانت موضوعة لعدم وجوب الاحتياط ومانعة عن تنجز العلم الاجمالي، فقد وقعت محل البحث عندهم حول تحديد ضابطها، وما هي سعتها وضيقها، وجريأً مع دينهم في البحث، فإنما يبحث عن تحديدها وبيان ضابطها.

والبحث ينبغي أن يقع منصباً على كثرة الأطراف الذي هو منشأ لسقوط العلم الاجمالي عن التنجيز وعدم وجوب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي الكثيرة بدون انضمام عامل آخر كعنوان الاضطرار أو العسر ورجم أو الضرر لأن سقوط العلم الاجمالي في حال طرور هذه العناوين لا يكون من جمة البحث وهي كثرة الأطراف، بل من جمة طرور هذه العناوين التي تجري حتى في مورد الشبهة المحسورة.

وقد وقع الخلاف في ضابط هذه الشبهة عند الأصوليين، كما وقع البحث بينهم عن وجوب الموافقة القطعية وعدمهما، وأنه هل يجب ترك الجميع أو لا؟ فقد

الوسط في علم الأصول (٣١٦)

ذهب المشهور الى عدم وجوب ذلك فيمكن للمكلف ارتكاب بعض الاطراف ولا يلزم بہجر جميعها. ومع احراز ارتكاب البعض فهل يجوز ارتكاب الجميع أو لا؟ يعني هل تجوز المخالفة القطعية أو لا؟ فقد ذهب بعضهم الى جواز المخالفة القطعية.

هذا وقد اختلفوا على بيان ضابطها على وجوه ذكر اهمها.

الوحل الاول: ما ذكره الحقائق النائية (قده) من ان ضابط الشبهة غير المحسورة هو عدم تمكن المكلف من المخالفة القطعية العملية عادة، بارتكاب جميع الاطراف وإن كان قادرًا 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 التقریب، يختص بالشبهة التحریمية، واما في الشبهة الوجویة فإن المكلف متمكن من المخالفة القطعية العملية بتركها جميعاً وإن بلغت من الكثرة ما بلغت، وعلى هذا التقریب يكون العلم الاجمالي منجزاً لحرمة المخالفة القطعية وإن لم يكن متمكناً من الموافقة القطعية العملية.

وقد ناقش فيه الحقائق الخوئي (قده) حيث اورد عليه بالنقض، إذ لا ملازمة بين عدم قدرة المكلف على المخالفة القطعية العملية وبين كون الشبهة غير محسورة، إذ كثيراً ما يتافق ذلك في الشبهة المحسورة فيما لو عجز المكلف عن ارتكاب احد الطرفين، كما لو علم اجمالاً بنجاسة احد الانواعين ولم يتمكن من شرب كلا الانواعين لوجود مانع من شرب احدهما، ولو تم التقریب المذكور لكن ينبغي الترخيص في احد الطرفين، لعدم امكان الواقع في المخالفة القطعية وإن حصلت المخالفة الاحتمالية بارتكاب احدهما، مع انه لا يلتزم احد لجريان الترخيص في احد طرفين العلم الاجمالي في الشبهة المحسورة.

وبالحل: ان محدود الترخيص في اطراف العلم الاجمالي ليس هو الترخيص في المخالفة القطعية كي يقال انه في مورد الشبهة غير المحسورة لا يمكن المخالفة القطعية لكتلة الاطراف، بل المحدود هو الترخيص القطعي في المخالفة، وهذا حاصل في مورد الشبهة غير المحسورة إذ جريان الترخيص في بعض الاطراف ترجيح بلا مرجح. فلابد ان يجري في الجميع ومعنى ذلك هو الترخيص القطعي في المخالفة وإن لم تتحقق المخالفة فعلاً، وهذا مجال عقلاً للتناقض مع التكليف المعلوم بالاجمال في اطراف الشبهة غير المحسورة.

وقد ردت المناقشة الخالية بأن الميزان في عدم جريان الترخيص في جميع الاطراف في الشبهة غير المحسورة ما هو؟ هل هو محدود الترخيص في المخالفة القطعية كما هو مسلك المشهور؟ أو هل هو محدود الترخيص القطعي كما يقوله الحق الخوئي (قده)؟ أو هل هو محدود عقلائي، وهو حصول التناقض في الترخيص في قام الاطراف، وبين الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال في بعضها؟. والصحيح هو الثالث، فهذا الاشكال الحلي ليس ب صحيح، لأن ملاك عدم اطلاق ادلة الاصول الترخيصية لاطراف الشبهة غير المحسورة هو محدود عقلائي وليس محدوداً عقلانياً هو قبح الترخيص العقلي في المخالفة كما هو رأي صاحب المناقشة.

(توضيح): ان العقلاة في حياتهم يرجحون الغرض اللزومي على الغرض الترخيصي فمتي ما علموا بتحقق غرض لزومي كعلمهم بنجاسة احد انانعين اجمالاً، وغرض آخر غير لزومي وهو جريان الترخيص في اطراف العلم واشتبيه عليهم الامر ولم يكن 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 يبر من احدهما لترجيجه الغرض اللزومي

الوسيط في علم الأصول (٣١٨)

على الغرض الترخيصي وهذه سيرة عقلائية جارية عندهم، ونفس هذا البناء والسيرة يصير سبباً لانصراف أدلة الأصول العملية عن الشمول لاطراف العلم الاجمالي واحتياصها بموارد الشبهة البدوية.

لا يقال: ان ما ذكر هو في مورد الشبهة المخصوصة واما لو بلغت الاطراف من الكثرة، فإن جريان الأصول الترخيصية فيها جميعاً يلزمه ثبوت الترخيص فيها جميعاً تقديم الغرض الترخيصي على الغرض اللزومي.

فإنه يقال: ان تقديم الغرض الترخيصي على اللزومي وإن كان لازماً إلا ان كثرة الاطراف تجعل العقلاء لا يمانعون من تقديم الغرض الترخيصي على الغرض اللزومي كما لو كانت الاطراف الفاً مثلاً وكان واحداً منها محراً وهو ذو غرض لزومي والبقية ذات اغراض ترخيصية تقديم الغرض الترخيصي عقلائياً في هذا الغرض لأن ترجيح الغرض اللزومي يستلزم تفويت ٩٩٩ غرضاً غير لزومي، ولاجل الحفاظ على هذه المجموعة من الترخيصات الكثيرة من الاغراض غير اللزومية لا بأس عند العقلاء بتقديمها على الغرض اللزومي.

ويمكن المناقشة في هذا الجواب:

أولاً: 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 فإذا ما وزعت على عدد الاطراف كانت ضعيفة ان لم تكن مساوية للقيمة الاحتمالية للغرض اللزومي.
ثانياً: ان الوجdan قاضٍ بأن جريان الترخيص في تمام الاطراف مستلزم للوقوع في المخالفة القطعية العملية على تقدير امكانها، أو مستلزم للترخيص القطعي بالمخالفة على تقدير عدم امكانها أو يراه العقلاء مناقض للمعلوم بالاجمال،

نعم لو بقي من الاطراف بقدر المعلوم بالاجمال لم يكن من ثمة تناقض في البين،
وادا شئت ايضاح المزيد.

ان القيمة الاحتمالية للطرف الاول هي اقل قيمة احتمالية حيث تساوي ١٠٠٠١١ لو فرض عدد الاطراف الفاً، ولكن هذه القيمة لوحظت من جهة كون المعلوم بالاجمال واحداً لعدد اطراف الفاً، ولكن القيمة الاحتمالية للطرف الثاني ليست هي نفس القيمة لأن المعلوم بالاجمال عدد اطراوه حينها ٩٩٩ وليس الفاً وهكذا تزداد القيمة الاحتمالية لكل طرف يراد ارتكابه، الى ان تصل الى قيمة احتمالية تساوي ١ وهو مقدار المعلوم بالاجمال.

والجواب المقدم يفترض بقاء القيمة الاحتمالية لكل طرف على حالها وهي ضعيفة الى العاية لا يعني بها العقلاء.

وما يتوجه من بقاء القيمة الاحتمالية لكل طرف على حالها، اما هي لكل واحد على البدل قبل ارتكاب اي طرف من الاطراف، واما في ارتكاب واحد منها او اثنين او ثلاثة فلا تبقى، لأن المقام لا يبقى ثابتاً عند ارتكاب البعض.

واما ما ذكره بعض الشرح للحلقات^١ 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 منجزية 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 اباء ثابت وهو ١٠٠٠١١ ولا تأخذ بالارتفاع عند ارتكاب الثاني وهكذا حتى لو وصل الى الالف فإن قيمة كونه نجساً تبقى هي ١٠٠٠١١، اجل ترتفع القيمة الاحتمالية لارتكاب المكلف النجس

^١) الحلقة الثالثة في اسلوبها الجديد ص ٣٥٣ في الهاشم.

الوسيط في علم الأصول (٣٢٠)

خلال الاواني السابقة وبعد ارتكاب الاناء الثاني ترتفع القيمة الاحتمالية لاحتمال ارتكاب النجس فيها سبق الى ١٠٠٠١٢ وبعد ارتكاب الاناء الثالث ترتفع الى ١٠٠٠١٣ حتى يصل الى ١٠٠٠١١٠٠، ولكن من الواضح ان تحصيل الفتن أو العلم بل القطع بارتكاب الحرام فيها سبق ليس بمحرم، بل المحرم هو ارتكاب الحرام بالفعل لا تحصيل العلم بارتكاب الحرام فيها سبق، ولذا ان الانسان اذا فكر في اعماله السابقة وحصل له العلم بارتكاب الحرام لم يكن تفكيره محramaً.

ومن خلال ما وضحتناه يظهر ضعفه، مضافاً الى ان العلم بارتكاب الحرام فيها سبق، يجعل الشبهة فيما يتبقى من الاطراف من الشبهات البدوية للعلم بارتكاب الحرام فيها سبق. وهذه نتيجة لم يقلها احد.

مع ان القيمة الاحتمالية لعدم جواز ارتكاب الحرام ليس هي خصوص ١٥٠٠ اي النصف، ولا 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، ويبيّن العلم بارتكاب الحرام في الباقى، وليس العلم بارتكابه في الماضي.

وثالثاً: انه مع اهمية المحتمل لا يمكن ارتكاب الاطراف جميعها أو بعضها، باعتبار ان اهمية هذا المحتمل اللزومي مقدم عقلائياً على الاغراض الترخيصية وإن بلغت ما بلغت كما لو علم اجمالاً بسمية احد اواني عددها الفاً.

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 تكون 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 المخصوصة وهو مورد النقض وبين مورد الشبهة غير المخصوصة، حيث يرى العقلاء بأن تقديم الغرض اللزومي على الغرض الترخيصي في مورد الشبهة المخصوصة حينما لا تسبب حرجاً وضيقاً على المكلف، بخلاف الحال في الشبهة غير المخصوصة فإن ايجاب الاحتياط على المكلف يوقعه بالخرج 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 يأتي هنا فلو بلغت الاطراف ألفاً مثلاً وكان واحداً منها ذا غرض لزومي والبقية ذات اغراض ترخيصية فتقديمه 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 المخصوصة.

وقد جعل المجيب شاهداً روائياً على ان عدم الترخيص في اطراف الشبهة غير المخصوصة 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؟

الوسط في علم الأصول

فقال عليه السلام: امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الارضين)).^١

ويأتي على هذا الجواب، ما تقدم من جواب الحلي، وأن بناء العقلاه على تقديم الغرض اللزومي 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 بأغراض عديدة وكثيرة ترخصية لأجل غرض لزومي واحد. وقد عرفت ما فيه.

واما ما جعله شاهداً على جريان الاصول الترخصية في اطراف العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة، ففيه: ان الرواية اجنبية عن مورد الشبهة سواءً كانت محصورة أو غير محصورة، وإنما هي متعرضة 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، وإنما قالت حرم في جميع الارضين للإشارة الى عدم الارتباط بين ما هو محل الابتلاء وما ليس هو في محل الابتلاء، مع ان جميع الارضين لا اشاره فيها الى الشبهة وإن كانت غير محصورة.

وعلى هذا فلا يتم كلام الجوابين عن الحل والنقض للسيد الخوئي (قده):

الوجه الثاني: ان يدعى قيام حجة شرعية على الترخيص في اطراف الشبهة غير المحصورة والحججة هي الاطمئنان كما لو علم بحرمة شاة من الف شاة فإن احتمال ان يكون المعلوم بالاجمال في هذا الطرف هو ١٠٠٠١١ وهو مقدار ضئيل جداً، ويقابلها عدم حجية هذا الطرف بنسبة عالية مقدارها ١٠٠٠١٩٩٩.

^١) وسائل الشيعة ج ١٧، ح ٥ ص ٩١.

وهذا المدار 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 البينة 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 يقتسمها، ولا يعارضه لا بينة في الطرف الآخر لعدتها ولا اصل عملي لحكومته للامارة والاطمئنان امارة، ومع عدم معارضته ينحل العلم الاجمالي.

ودعوى ان العقلاء انا يعملون بالاطمئنان في اغراضهم الدنيوية، واما مع احتمال العقاب الاخروي كما هو في مورد احتمال التكليف، فإن العقل يحكم بضرورة مراعاته ووجوب القطع بعده، لأن احتمال الاخروي مهما كان ضعيفاً فهو منجز.

غير تامة: لأنه مع قيام الحجة على الترخيص في الطرف المركب يقطع بعدم العقاب الاخروي، لوجود المؤمن عنه وهو حجية الاطمئنان حسب الفرض، فهنا يقطع بعدم العقوبة ولا مجال لاحتمالها ولو ضعيفة، والعقوبة انا منشأها تنجز التكليف، ولا تنجز له لقيام الحجة المعتبرة، فيقطع بعدم موضوع العقوبة وهو تنفيذ التكليف، والمنجز 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، وثانيها

الوسط في علم الأصول

كبروي راجع إلى منع حجية هذا الاطمئنان على تقدير حصوله وأنه ليس بحجية ليؤخذ به وينحل العلم الإجمالي بسببه اخلالاً حكمياً.

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 المخصوصة دون بقية الأطراف فهذا ترجيح بلا مرجع، وإن كان حصول الاطمئنان بعدم الغصبية في كل فرد من افراد الشبهة غير المخصوصة، 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 احدها، إذ السالبة الكلية تنافق الموجبة الجزئية.

وهذا الإشكال يكون تماماً 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 الآلف لو اورث الاطمئنان بعدم كون شيء من الاواني نجساً.

ولكن هذه الكبرى غير مسلمة وهي ان درجة الاطمئنان لتحقق المجموع تتعادل دائماً مع درجة الاطمئنان الثابتة في الأطراف، إذ كيف تكون الاطمئنانات الثابتة في الأطراف منتجة للاطمئنان بالسالبة الكلية، والحال إننا ندرك بالوجود ان حصول الاطمئنان بشيء إذا ضم إلى حصول الاطمئنان بشيء آخر فإن ذلك يورث الاطمئنان بحصول المجموع.

ولكن يمكن نقضه ببيان 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 تتحقق 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 جمع الاحتمالات لحصول الاحتمال ان لا شيء منها نجس، ومن الواضح ان احتمال عدم نجاسة شيء منها ينافي القطع بنجاسة احدها فما يحيب 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 بظهور أحد أنوعين فإن احتمال ظهارة الإناء الأول هي بدرجة ٥٥% واحتمال ظهارة الإناء الثاني هي بدرجة ٥٥% أيضا، ولكن مع ذلك لا تحتمل ظهارة المجموع بل تقطع بعدم ظهارته (مجموع الطهارتين) إذ لا ملازم كما قلنا، نعم في الاحتياز الذي هو بدرجة اليقين والعلم بظهور الجميع يلازم العلم بظهور 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 ظهارة أحد أنوعين، فإننا تقطع بعدم ظهارة المجموع مع وجودها في كل فرد في نفسه، فلو تعادلا وتساويا فكيف قطعنا بعدم مجموع الطهارتين أي بعدم ظهارة المجموع.

اقول: والنقض وجوابه، مبني على ثبات الاطمئنانات في تمام أطراف العلم الإجمالي في الشبهة غير المحسورة، والأمر ليس كذلك بل الاطمئنانات 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 الوجдан حيث يقضي بالاطمئنان في الأطراف من الأول والثاني وربما الثالث، إلى رقم

الوسيط في علم الأصول (٣٢٦)

تكون نسبته إلى مجموع الأطراف ضعيفة لا يعتنی بها من قبل العقلاء.. وهكذا. وسيأتي من جواب الجيب ما يؤيد ذلك في جوابه الحلبي.

والسبب هو ما قلناه من تصاعد الاحتمال في انتساب المعلوم بالإجمال كلما ازداد ارتكاب الأطراف، وتنازل احتمال عدم الانتساب كلما ازداد ارتكاب، وهذا خير شاهد على صحة مسارنا في حساب القيمة بعد الارتكاب وانها ليست ثابتة ل تمام الأطراف.

فما ذكره المحقق العراقي (قده) وبني عليه من بقاء قيمة الاحتمال الاطمئنانى بجميع الأطراف، ليس بصحيح، وجواب الجيب قد بنى على ما ذكره العراقي، فلا يكون صحيحًا.

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 احتفالات الباقى 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 بالعدم فيما لو كانت الأطراف الأخرى هي مورد المغصوب، واما 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 الأفراد المتبقية، فيكون هذا التقدير وهو مجموع احتمالات غصبية في (٩٩٩) الباقية هي ما يجعل اطمئنان بعدم غصبية الأولى، فإذا ارتفع احتمال عدم الانطباق في الشاة الأول لارتفاع سبب وجوده.

فالاطمئنان الناتج من حساب الاحتمالات سخ اطمئنان لا يسري إلى مجموع الأطراف، بخلاف الاطمئنان الثابت بدليل كخبر الثقة أو البيينة حيث هو ثابت مطلقاً وعلى كل تقدير فيسري اطمئنان 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 بالعدم 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 الأفراد فهذا صحيح إذ كل فرد يطمئن

الوسط في علم الأصول

بعدم غصبيته وإن أراد بعدم الغصبية في المجموع فهذا ليس ب الصحيح للعلم بغصبية واحدة منها.

الإشكال الكبوري: وهو من حجية الاطمئنان الحاصل في كل طرف بعدم الغصبية. (وحاصله): لو سلمنا حصول الاطمئنان في كل طرف بعدم كونه هو المقصوب 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 بحرمة أحدها، لأن جعل الحجية للجميع غير ممكن للعلم الإيجاري بكذب أحدها، وبالتالي لا يمكن الحكم بحجية أي اطمئنان من الاطمئنانات الحاصلة على تقدير تتحققها.

واجيب عنه: ان حجية الاطمئنان في كل طرف هي حجية بدالية وليس تعينية، وتفصيل ذلك؛ ان يقال: بأن التعارض بين الاطمئنانات ينشأ من احد سبلين:

السبب الاول: ان تكون كل حجة مكذبة للآخر بالدلالة الالتزامية، فالحجية في الاناء الاول بعدم كونه هو النجس يستلزم ثبوت النجاسة في بقية الاولاني، وبالتالي يستلزم كذب الاطمئنانات الاخرى، في بقية الاولاني لأن مقابل الاطمئنان بعدم نجاسة الاناء الاول هو نجاسة بقية الاولاني ولو على سبيل البديل إذ يحتمل ان يكون الاناء الثاني هو النجس أو الاناء الثالث أو الرابع.. وهكذا الى بقية الاولاني، 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 الاولاني، الذي تعين جواز ارتكاب الجميع.

ولكن كلا هذين السببين غير موجود في المقام.

اما السبب الاول: ففيه احتلال، الاول منها: 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 حجية الثاني.

وهذا البيان مردود، لأن الاطمئنان في الاناء الاول لا يمانع ان يصدق مع الاناء الثاني إذ ليس من المستحيل صدقها معاً لامكان عدم ثبوت النجاسة في الاناء الاول، وكذا عدم ثبوتها في الاناء الثاني بل ويمكن ان تكون في بقية الاولاني 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 الاولاني دون الاناء الثاني بالخصوص إذ كما يمكن ان تكون في الثاني، يمكن ان تكون في الثالث وهكذا.

الاحتلال الثاني منها: ان يكون الاطمئنان في الاناء الاول مكذباً لمجموع الاطمئنانات في بقية الاولاني، فاذا فرض ١٠٠٠ طرف فالاناء الاول الذي تتحقق الاطمئنان فيه يكذب ٩٩٩ اطمئناناً من الاطمئنانات الثابتة في بقية الاطراف، فطرف المعارضة هما الاناء الاول ومجموع ٩٩٩ اناة، وتقريب المعارضة هنا: ان الاطمئنانات في الـ ٩٩٩ اناة لو ضم بعضها الى بعض انتاج 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

الوسط في علم الأصول

في بقية الاواني، وما دامت مشروطة فضم بعضها الى بعض لا ينبع عموم الاطمئنانات، اي بعدم ثبوت النجاسة في ٩٩٩ انة، وبالتالي يكون مستلزمًا لثبوتها في الاناء الاول.

هذا وقد اجاب السيد الهاشمي^١ بأن دعوى وقوع التكاذب بين الظنون الاطمئنانية خلاف الوجدان، لأن حصول الاطمئنان بالوجدان بظهور كل طرف وهو اطمئنان فعلي وحصوله ينافي دعوى وقوع التكاذب بينهما، إذ إما ان يحصل التكاذب فلا اطمئنان، ومع الاطمئنان فلا تكاذب لأنها سخن 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 المخالفه القطعية، فيمكن ان يقال: بأن دليل الحجية لو كان ثبت الحجة لكل اطمئنان اطمئنان مما ذكر من محدود المخالفه القطعية يكون تاماً، ولكن بالامكان ان يدعى ان دليل الاطمئنان هو السيرة العقلائية، والعقلاء في هذا المورد يثبتونها لبعض الاطمئنانات على سبيل البدل فبعضها كالاطمئنان الاول وكذا الثاني حجة مثلاً، دون البقية ، وبناء على هذا لا يلزم المحدود المذكور.

وان شئت ان تقول: بأن اطمئنانات مجموع الاطراف ينبع اطمئنانات لا تسرى من الجميع الى المجموع لأنها ليست ناشئة من امارة أو بينة أو ما شابه ذلك، وإنما هي ناشئة من حساب الاحتلالات.

وفيه: عدم تسليم هذا البناء العقلائي القائم على تقديم الغرض الترخيصي على الغرض اللزومي، فيما لو كان مراداً للشارع المقدس، إذ اهتمامه باغراضه

^١) المحصول ج ٤ ص ٥٢ - نوري الساعدي.

اللزومية، وعدم الترخيص في تركها واضح، وإن الأغراض الترخيصية لا قيمة لها عند الشارع بل وعند العقلاء.

بدعوى أن العقلاء لا يرون محدوداً في تقديم الأغراض الترخيصية على الأغراض اللزومية بعيدة عن مرتكبها.

ولو فرض جدية 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 المحسورة، وعليه لا مانع من ارتكاب جميع الأطراف ولا يلزم منه محدود المناقضة بين الترخيص في المخالفة القطعية العملية وبين التكليف المعلوم بالاجمال، إذ هو غير منجز وعند عدم تنجزه فلا محدود في المخالفة.

والثاني: وهو الصحيح انه لا مانع من منجزية العلم الاجمالي وإن كثرة الأطراف وقلتها لا تصلح مانعاً عن منجزيته، فمتي ما توفرت اركان منجزيته فهو منجز على كل تقدير من كثرة الأطراف وقلتها، ودليل الأصل لا يجري في اطراف الشبهة المقونة بالعلم الاجمالي، إذ لا اطلاق لها للشمول لهذه الشبهة، واطلاقه على تقديره يسقط من جهة المعارضة بناء على ان للاصل المؤمن اطلاق. وأما ما ذكره السيد الشهيد (قده) من انه لا مانع من الترخيص في المخالفة القطعية العملية لحجية الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف في نفسه، إذ احتمال الانطباق موهوم فهو منزلة العدم فلا يكون مؤثراً في تنجز العلم.

الوسط في علم الأصول

فIRD عليه: اولاًً 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 البادي.

وثانياً: ان ما يترب على هذا الاطمئنان هو جواز ارتكاب طرف واحد وهو الذي قام الاطمئنان بعدم الانطباق للمعلوم بالإجمال عليه، واما بقية الاطراف فاقتحماها بلا حجة، إذ لا اطمئنان بعدم الانطباق عليها، فلو اقتحم فرداً من مائة فالقيمة الاحتمالية بعدم شرب الجنس هي ٩٩ في المائة، والقيمة الاحتمالية لشرب الجنس هي واحد في المائة، وإذا اقتحم فرداً فالقيمة الاحتمالية لعدم شرب الجنس هي ثانية وتسعين في المائة، ويقابلها القيمة الاحتمالية لشرب الجنس هي اثنان في المائة، وهكذا حيث تتضاعل القيمة الاحتمالية لعدم شرب الجنس وتزداد القيمة الاحتمالية لشربه حتى يواجه احتمالاً أكبر لشرب الجنس ولا يقابله الاطمئنان بعدم شرب الجنس.

وعلى هذا فلا يجوز اقتحام جميع الاطراف في الشبهة غير المحسورة لأن فيه مخالفة قطعية عملية لا يمكن الترخيص فيها.

واما الاطمئنان فيحيث انه مشروط، فهو يكون مؤمناً عن شرب اناه واحدة من اطراف الشبهة لأن مؤمن غير المحسورة غير ماخوذ في هدم تنزيز العلم - على سبيل البدل لا أكثر من طرف واحد- ولا يمنع عن تنزيز العلم للمخالفة القطعية العملية وإنما يمنع عن تنجزه لموافقتها القطعية^١.

والنتيجة وإن كانت صحيحة، ولكنك عرفت ان طريق زيادة القيمة الاحتمالية لارتكاب الجنس ليس بصحيح.

ولو تم هذان التقربيان، فما هي ميزة كل منها..؟

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 يصلى باحدها، فيمكنه اختيار احدها والصلة 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 الترخيصية في أكثر من طرف واحد إذ لا محذور في ذلك بخلاف التقريب الثاني، فإنه لا تجري الا في طرف واحد أو عدة أطراف قليلة، اما الأطراف الأخرى، فإنه لا يتعلق ظن اطمئناني بظهورها لانسحاب الأطراف الأولى من حساب القيم الاحتمالية الدخيلة في حصول الظن الاطمئناني بظهور الأطراف الأخرى^١.

^١) السيد الهاشمي في الهاشم- البحث ج ٥ ص ٢٣٣.

 الوسيط في علم الأصول (٣٣٤) 

التنبيه السابع العلم الإجمالي في التدرجات

الكلام في تنجز العلم الإجمالي المتعلق بتكليف فعلي في هذا الآن أو بتكليف فعلي في الآن الآتي، ومثاله المشهور، المرأة المستحاضة التي تعلم أن بعض دمها حيضاً وضاعت عليها أيام عادتها، وإنها مرددة بين الأيام الثلاثة الأولى من الشهر أو ثلاثة أخرين غيرها، فهي خلال تلك الأيام 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 وملكاً، وبين ما إذا كان استقبالياً خطاباً وفعلياً ملكاً فعلى الأول لا يكون منجزاً وعلى الثاني يكون منجزاً.

ذهب الحق الخراساني (قده) إلى الأول، والحق 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 والملك فعلياً وإنما المتأخر هو زمان الواجب فإن ملك وخطاب التكليف فعلي إلا ان زمان الواجب متأخر، فلا إشكال في منجزية هذا العلم الإجمالي.

الوسط في علم الأصول

(٣٣٦)

وآخرى يكون الملك فعلياً والخطاب متأخراً، وهذا أيضاً لا إشكال في منجزيته لأن الداخل في العهدة هو الملك والخطاب هو ابراز لذلك الملك. وثالثة يكون كلاهما استقبالياً، فهذا هو ما وقع محلأً 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 الان الحاضر، فإذا لم يكن منجزاً على كل تقدير، لم يكن العلم الإجمالي منجزاً، مثلاً المرأة المستحاضنة 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 حি�ضها ان كان في الثلاثة الأولى فيكون المكث عليها محرياً وإن كان في غيرها فلا يكون المكث عليها محرياً، فلا علم لها بالحرمة الفعلية على كل تقدير.

وهذا الوجه غير تام، ان المراد من فعلية التكليف هو معلومية ذلك التكليف، وهذا متتحقق لأن المكلف عالم بالتكليف الفعلي اما في هذا الان أو في الان الاستقبالي، وليس المراد فعلية التكليف هو ما يقابل الاستقبالية.

وبعبارة أخرى ان فعلية التكليف المعلوم بالإجمال المردد بين فردین عرضین أو طولین، غایة الأمر ان فترة وصول التكليف في الفردین الطولین هو في هذه الفترة الزمنية الطولية، والتکلیف فيها فعلى ومنجز، ولا يلزم ان يكون التكليف الفعلى في ان واحد بل يکفي ان يكون فعلياً في آینين طولین، 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 الاستثناء فلأن الأصل يجري في الطرف الفعلى بلا معارض له لعدم جريان الأصل في الطرف الآخر في زمان جريان الأصل في الطرف الاول لأنه معstood في هذا الزمان وعندما يجيء زمانه يكون الطرف الاول معstoodاً، وهكذا لا يجتمع جريان الأصلين في الطرفين في زمان واحد، فلا محالة ينحل العلم الاجمالي.

وهو غير تام، لأن جريان الأصل في الطرف الاستثنائي مشروط بمجيء وقته وبالنحو المناسب فيتعارضان، ويتساقطان ويكون العلم الاجمالي منجزاً. وبعبارة ان جعل الترخيصين في زمانين يؤدي الى الواقع في المخالفة القطعية العملية، وعليه فلا يجري كلا الأصلين ولو في زمان طولي.

وقد اورد عليه: انه مع عدم الموضوع للالصل 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، فإذا جاء زمانه، تحقق موضوع الاطلاق وسقط في كلا الطرفين.

وعلى مسلك العلية: بأن يقال ان منجزية التكليف فرع ثبوته وفعاليته ومن الواضح ان احتمال التكليف الاستثنائي غير صالح للتنجيز.

ولكنه غير تام: لأن معنى كون العلم صالحاً للتنجيز على كل تقدير هو صلاحية لتنجز معلومه ولو في زمان الاستثنائي.

وقد ذكر الحق العراقي (قده) وجهاً آخر لمنجزية العلم الإجمالي التدريجي (وحاصله):

الوسط في علم الأصول

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 لعلمه.

والجواب عنه.. أولاً: ان وجوب فقط القدرة حكم عقلي، وحكم العقل بوجوب حفظها لامثال 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 يكن 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 تنحيز التكليف الحالي، وعدم تغويت القدرة، وأما تغويت ما يكلف به في المستقبل بعد حفظ القدرة، فلا يمكن المنع عنه بذلك العلم الإجمالي، وإنما يتبع 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 الملك قدرة مطلقة لا قدرة خاصة وهي القدرة في ظرف العمل، ومع كون الملك مشروطاً بالقدرة الخاصة فلا يجب على المكلف حفظها بفعل ظرف العمل ولا تحصيلها وما نحن فيه من هذا القبيل، ففي مثل المرأة فإنه لا يجب عليها حفظ القدرة من الآن على ترك المكت في الثلاثة الأخيرة، لأنها ان كانت قادرة على الترك في تلك الفترة يجب عليها والا فلا.



التنبيه الثامن

خروج أحد الأطراف عن محل الابتلاء

خروج أحد 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 انانعين 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 علل 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 فتجرى البراءة فيه بلا مانع، فيوجب ذلك انخلال العلم انحلاً حقيقةً 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 الانخلال الحقيقي فكذا هنا، فإن الركن الأول من اركان منجزية العلم غير متوفّر هناك، فكذلك خروج أحد الأطراف عن محل الابتلاء بعنوان العجز عنه. هذا وذهب السيد الشهيد (قده) إلى ان الانخلال هنا انخلال حكمي وليس بحقيقي كما ذهب اليه المشهور لاختلاف حال المسألة عن مسألة

الوسط في علم الأصول

(٣٤٠)

الاضطرار إلى معين، للفرق بين حالة العجز عن الفعل وحالة العجز عن الترک كما في مسألة الاضطرار، والمشهور ذهب إلى عدم الفرق بينهما وهو قياس مع الفارق فإن من اضطر إلى شرب الماء النجس يمكن أن يقال بسقوط علمه الإجمالي بنجاسة ما اضطر إليه أو بنجاسة الإناء الآخر، عن المنجزية 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 الملك - أي المفسدة - فلا يمكن أن يقول المكلف أني أعلم بوجود المفسدة إما في هذا الإناء الذي اضطررت إليه أو في الإناء الآخر، فإن الاضطرار كما يرفع الخطاب كذلك يرفع الملك.

وبعبارة: إن الاضطرار يؤخذ عدمه قيداً في التكليف، فلو حصل الاضطرار ارتفع الحكم حقيقة وواقعاً وهو لا يكون إلا برفع ملأكه لأن الملك هو حقيقة الحكم وروحه، وعلى هذا فلا حكم للحصة المضطر إليها كم لا ملك لها، والحرمة والملك إنما هي في الحصة الاختيارية غير المضطر إليها.

واما في هذه المسألة، فالاضطرار هنا إلى الترک، ترك المكلف شرب الإناء غير المقدور عليه لخروجه عن نطاق قدرته، ولهذا لا يمكن النهي عنه، لأن نهي وتكليف عن غير المقدور وهو لغو ولكن رفع الحكم هنا لا يلزم رفع ملأكه لأن عدم القدرة على شرب النجس لا يكون رافعاً لمفسدته لأن المفسدة غير مقيدة بالقدرة لوضوح ان المفسدة في شرب الخمر متعينة سواءً كان المكلف قادرًا على شريه أو غير قادر.

والحاصل ان هنا فردين لشرب النجس، فرد مضطرب اليه، وفرد غير المضطرب اليه، ومن المعقول ان تكون المفسدة ثابتة في احد الفردين لو كان الاضطرار إلى الترک كما في مسألتنا، لا في مسألة الاضطرار إلى الفعل، فهنا وإن لم يتشكل علم إجمالي بالتكليف، إذ لا تكليف فعلي على كل تقدير ولكنه يتشكل علم إجمالي بالملائكة 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 متتحقق في المسألة، ولكن حيث ان الأصل المؤمن لا يجري في الطرف الخارج عن قدرة المكلف لعدم ترتيب اثر شرعي على جريانه، فلا مانع من جريانه في هذا الطرف المقدور عليه.

وجوابه: ينبغي ان يكون واضحًا من جهة ان الكاشف عن الملائكة هو الخطاب، فما لا خطاب له لا يمكن الجزم بوجود الملائكة فيه، فسقوط الخطاب كاشف عن سقوط الملائكة.

وما ذكر من ان المفسدة التي هي الملائكة في الحرج لشرب النجس، إنما هو على نحو القضية الحقيقة، التي لا تتحقق موضوعها في المسألة بعد عجز المكلف عن الامتنال، فما قيل بوجودها هي قضية كبروية لا صغري لها في المقام.

هذا مضافاً إلى ان وجود المفسدة لو قيل بها فانما هي المفسدة الدنيوية لارتكاب الحرام واما المفسدة الاخروية التي هي العقاب الاخروي، فهو ساقط لا محالة بعد عجز المكلف عن الامتنال..هذا أولاً.

وثانياً: ما أجاب به شيخنا الفياض (حفظه الله): بأن عدم تمكن المكلف من ارتكاب احد طرف في العلم الإجمالي من جهة خروجه عن نطاق قدرته، فإن القدرة غير ماخوذة بلسان الدليل قيداً للموضوع كما هو الحال بالنسبة للاضطرار حيث اخذ عدمه قيداً لموضوع التكليف في لسان الدليل مطابقةً أو التزاماً، وعلى

الوسط في علم الأصول

هذا ففي المسألة لا تكون القدرة ظاهرة في أنها شرط للحكم في مرحلة الجعل وللملك في مرحلة المبادئ، ومن هنا يمكن اعتبارها من حيث العقل من باب قبح تكليف العاجز، ومن الواضح أن العقل لا يحكم باعتبارها إلا في مرحلة الامتنال وتطبيق الحكم على أساس حكمه بقبح تكليف العاجز ولا حكم باعتبارها في مرحلة الجعل إذ لا يدرك أن لها دخلاً في الملك في هذه المرحلة لعدم الطريق إليه.

ومن هنا يفترق قيد القدرة عن القيود الماخوذة في لسان الدليل في مرحلة الجعل كالبلوغ والعقل والاستطاعة والسفر وغيرها على أساس أن العقل لا يحكم باعتبارها إلا في مرحلة الامتنال ولا طريق له إلى المبادئ والملاءات حتى يحكم بدخلها فيها، وليس نتيجة ذلك أن شرب النجس إذا كان غير مقدور لم يكن مشتملاً على الملك بل نتيجته عدم احراز اشتتماله 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 أنه لا ملك في الفرد غير المقدور عليه، نعم لا يقطع بعدم الملك الفعلي كما يقطع بعدم التكليف الفعلي. مما ذكره من القطع الإجمالي بالملك الفعلي على كل تقدير غير تمام. ضرورة احتمال وجود الملك فيه لا القطع بوجوده الفعلي، فإذاً لا فرق بين المسألتين لأن خالل العلم الإجمالي في المسألتين حقيقة لعدم توفر الركن الأول من أركان تنجيزه^١.

وفيه: أنه بامكان صاحب الوجه ان يجعل احتمال وجود الملك كافياً في تنجيز التكليف في الطرف الآخر، لالتزامه بمنجزية الاحتمال وهو وإن كان للتکلیف، ولكن اسراعه إلى الملك ممكن.

^١) المباحث ج ١٠ ص ٢٦٦-٢٦٧.

هذا ولو قيل بكون القدرة شرطاً شرعاً ماخوذًا في الحكم في مرحلة الجعل فحالها حال سائر الشروط الشرعية من البلوغ والعقل وغيرها غاية الأمر الكافش عن شرطيتها هو العقل، حيث يدرك جعل الشارع التكاليف على البالغ العاقل ويرى استحالة جعلها على العاجز.

إذن لا فرق بين المتأتين إلا في مقام الكشف والاثبات.

اما الكلام في النحو الثاني: وهو ما إذا خرج بعض الأطراف عن محل الابتلاء العرفي والعادي كما لو علم بنجاسة احد اذاعين، إما الإناء الموجود عند المكلف وإما الإناء الموجود في بيت السلطان، إذ لا يمكن الوصول اليه وإن كان ممكناً عقلاً. فهل العلم الإيجالي منجز في هذه الحالة أو لا؟ بمعنى ان وصف عدم الابتلاء هل يكفي في سقوط التكليف كما هو الحال في العجز عن التكليف أو لا يكفي؟.

فيه قولان، احدهما للمشهور والآخر للمحقق الخوئي (قدره). وقبل الدخول في بيان القولين، لابد من ذكر مقدمة.. (مفادها): ان المراد من الخروج عن محل الابتلاء ما هو؟ المشهور جعل الخروج عن محل الابتلاء مانعاً آخر عن فعليه التكليف زائداً عن مانعية الخروج عن محل القدرة، فالدخول في محل الابتلاء شرط في فعليه التكليف زائداً عن شرطية القدرة، وليس هو هي.

وبينبغي ان يكون عنوان الخروج بنفسه مانعاً عن فعلية التكليف لا بعنوان آخر كاستلزماته العسر والخرج أو غيرها، والا فيكون الرافع للتوكيل هو هذه العناوين لا عنوان الخروج عن محل الابتلاء، والا فلا إشكال في رافعية هذه العناوين للتوكيل فيما لو عرض على الواجب ارتفع وجوبه، وفيما لو عرض على الحرام ارتفعت حرمته، وإن كان داخلاً في محل الابتلاء.

الوسيط في علم الأصول (٣٤٤)

فلو علم اجحلاً بحرمة شرب احد اذاعين كان احدهما عند المكلف والآخر 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 الخرج، فالخروج عن محل الابتلاء يعين عدم فعليّة التكليف، فهو مانع عن فعليّته.

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 تكيناً في نفس المكلف كنافرة طبع الانسان عن اكل الخبائث فهي وحدها كافية للدعوة الى ترك اكلها والردع عنها، ومع وجود هذا الداعي التكيني فالنهي عن اكلها لقصد ايجاد الداعي التشعبي 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 فايجاد الداعي لتركه يجعل النهي يكون لغواً.

وعلى هذا فلو خرج بعض الاطراف عن محل الابتلاء قبل العلم الاجمالي أو مقارناً له، انخل 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 متوفّر 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.

الوسط في علم الأصول

(٣٤٦)

وهذا هو معنى انخلال العلم الاجمالي حقيقة، لعدم العلم بفعالية التكليف على كل تقدير، لأن الدخول في محل الابتلاء شرط لفعالية 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 تكونيناً 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 يجعل الامر بها، فيكون جعله لغواً؛ فلو علم المكلف اجمالاً بوجوب جامع مردود بين فعلين احدهما ملائم لطبعه يميل اليه بدون محرك خارجي، فهو يأتي به سواءً اكان هناك امر به من قبل المولى ام لا.

وعلى هذا فلو كان احد طرف 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 الحقائق الثاني (قده) بالفرق بين التكليفين، إذ المطلوب في التحرير هو الترك، فإذا 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 انسان بدونها، فاذن 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 انسان واختياره، بخلاف ما اذا كان التكليف تحريماً حيث ان المطلوب فيه الترك، ومع فرض كون الترك متحققاً بطبعه فطلبة ثانياً من طلب الحاصل.

فيرد عليه: ان المطلوب منه وإن كان الترك، لا انه ترك بقاء لا حدوثاً كي يقال انه تحصيل الحاصل. والمفروض ان بقاء الترك واستمراره باختيار انسان ورادته، فإذا كان يكفي في تعلق التكليف بشيء كونه تحت اختياره ورادته وإن كان يصدر بطبعه بدون اي محرك خارجي كأمر المولى به ونهيه عنه، اذن لا فرق في التكليفين من الوجوب والتحريم، هذا من ناحية، أما لو كان وجود الداعي التكويوني الى الترك في النفس مانعاً عن النهي كان وجود الداعي التكويوني 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 كان هناك نهي 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.

الوسط في علم الأصول

(٣٤٨)

فالنتيجة انه لا فرق بين الفعل والترك من هذه الناحية ايضاً.
ويلاحظ على جوابه (حفظه الله):

اولاً: ان مقصود الحقائق النائية (قده) هو عدم تعلق الارادة والاختيار بالترك، واما محلها الفعل فهو متعلقها، إذ لا معنى لأن يقال تعلقت ارادته بالترك لأنه ليس شيء يكفي تعلق الارادة به، والصحيح ان يقال عدم ارادته و اختياره للفعل، ومن الواضح اذا صححتنا تعلق الامر التشريعي بالفعل من جهة كونه تحت ارادة و اختيار المكلف فإنه لا يمكن تصحيح تعلق النهي التشريعي بالترك، إذ هو متحقق بنفسه وبلا حاجة الى فعل.

وثانياً: عبر الشيخ بالبقاء، والصحيح ان يعبر بالبقاء، إذ هو ما يناسب الى المكلف والفاعل وليس اسم المصدر (البقاء)، وعلى كل فالبقاء يكفي فيه عدم الداعي الى الفعل، بلا حاجة الى داعي الى الترك او ابقاءه ومع كفاية عدم الداعي فالبقاء حاصل بدون وجود الداعي التكويني الى الفعل، ومعه يكون جعله تشريعياً بلا فائدة واشر يذكر، لأن الترك موافق للطبع، ودعوى تأكيد هذا الترك بالجعل التشريعي غير سليمة إذ الترك غير قابل للتاكيد. نعم الفعل لأنه مخالف للطبع النفسي فيحتاج الى زيادة الباعثة وتاكيد 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 مرداً وعصياناً لترك ما يأمر به، وهذا واضح من خلال ما تسمى بالكبائر من الذنوب.. فتأنمل.

وقد نوقش دليل المشهور بكون الخروج عن محل الابتلاء مانعاً عن فعالية التكليف، والدخول شرط لفعاليته بمناقشات:

الأولى: انه إذا تم فانما يتم بالخطابات الشخصية كما لو وجه التكليف إلى شخص معين، فإنه ان كان خارج عن محل الابتلاء كان مستهجنأً ولغوأً، 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 ذكروه لشمول إطلاق هذه الخطابات للأفراد الداخلة في محل الابتلاء والأفراد الخارجة عنه بدون عناية زائدة فلا يكون لغوأً بعدهما كانت تشمل الأفراد الداخلة في مورد الابتلاء كالمثال المذكور ولا دليل على تقييد هذه الإطلاقات بالأفراد الداخلة في مورد الابتلاء لا عقلاً ولا شرعاً ولا انصراف إليها لتوجيه الخطاب إلى الجميع ولهذا لا يكون لغوأً.

وفيه: ان اصل المسألة هي من القضايا الجزئية كما هو واضح، وليس من القضايا العامة، فإن العلم الإيجيالي بنجاسة إما الإناء الحاضر أو إناء الجيران غير حاصل لكل أحد بل لخصوص ما علم إجمالاً بذلك، وكون الخطابات عامة إنما هو لمرحلة جعلها وتشريعها وليس لمرحلة فعليتها ومنجزيتها للتوكيل فهي بلحاظ الأخيرة جزئية كما هو واضح.

وثانياً: ان الغرض من جعل التكليف الوجودي والتحريبي هو لتأكيد الداعي الأول ويكشف عن اهتمام المولى بالفعل أو الترك.

وفيه: انه اخص من المدعى لأننا نسلم التأكيد في الفعل لا في الترك إذ لا داعي له كي يتتأكد.

ودعوى: اندراك الداعي الثاني في الأول ويصبح بعد الاندراك اقوى واكد 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 والثوبة على المواقف فيكون تاثيره اقوى.

غير صحيحة، لأنها داعيان وليس بوحدة، وهو وإن قال واحداً ولكن ذيل كلامه يشير إلى الاثنين، لاختلاف اثارهما، أو قل ان احدهما تكويني والآخر تشريعي واحدهما غير الآخر، فكيف يندرك احدهما بالآخر. نعم لو قال يشتد الداعي النفسي ويتعدد لكن اوجه.

والغريب انهم لم يقولوا ذلك في مبحث القطع باعتبار انه أمر تكويني لا تناهه بعد الجعل لا نفيأ ولا اثباتاً حيث لم يقولوا هناك بتاكيده بالجعل التشريعي، كما ذهينا إلى ذلك، فإن لم يقولوا هناك فلم يقولونه هنا، فإن الامرين من شاكلة واحدة، وهو تعلق التشريع بالتكوين.

نعم يمكن ان يقال: بأن باعثية ومحركة الداعي التكويني ليست كباعثية ومحركة الداعي التشريعي لما ذكره الشيخ من ضمن 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 لغوً 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 نهي المولى

المولوي لالقى هذا الشخص نفسه بالموت ، ولكن نهي المولى وما يتربى عليه من العقوبة منعه عن الاقدام على قتل نفسه.

وفيه: ان الظاهر من الاية على تقدير ارادة الاهلكة، هي الاهلكة الاخروية والحسران المبين لا قتل النفس بالانتحار، كما يرشد اليه سياق الاية، ولو سلم ارادة الاهلكة الدنيوية، فهذا يؤيد ما ذكرناه من احتلال العكس وهو تأكيد النهي دون الفعل، فحب الانسان لنفسه هو داعي تكويني يردعه عن تعريضها للهلكة، وينهاء عن ذلك والاية المباركة مؤكدة لذلك.

ورابعاً: ان فائدة الأمر بالفعل المضمون تتحقق 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 لو لا النهي والأمر لم يكن بامكانه قصد الطاعة والعبودية الا شرعاً، 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 تتحقق قصد الطاعة فرع التزوع إلى ارتكاب الشيء، فيمتنع عن ارتكابه طاعة للله، واما لو كان الشيء متزوكاً بحسب الطبع، فما حاجة ضم القصد إلى تركه وهو متزوك.

وبعبارة: ان ضم قصد القرابة إلى ما هو متزوك عادة لا يجعله قريباً، وإنما الترك المنسوب إلى فعل المكلف يكون قريباً مع ضم القصد إليه، والا لكان ترك شرب الخمر ومعظم المحرمات المتزوكة بحسب طبع المؤمن قريبة، وهو كما ترى.

وإن شئت القول: ان ما هو قريبي هو الأمر والنهي، وما ليس بقريبي هو الترك بحسب الطبع والعادة، واحدتها غير الآخر، وضم ما هو قريبي إلى ما ليس بقريبي لا يجعله قريباً.

الوسط في علم الأصول

النتيجة: ان ما ذكره رداً على جواب المشهور لم يتم شيء منه، وعليه فالركن الاول من اركان منجزية العلم الإجمالي غير متوفّر فينحل العلم الإجمالي انحلاًّ حقيقةً 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 لأنَّه ان اريد به تعلق الأمر بالفعل المضمن وجوده عادة بعد وجوده في الخارج، فيرد عليه ان الأمر لم يتعلق بالفعل الموجود في الخارج، والنفي لم يتعلق بالفعل المتراوِك حتى يلزم طلب الحاصل بل الأمر تعلق بايجاده في الخارج لا بايجاد وجوده حتى يكون طلب الحاصل، والنفي تعلق بالزجر عن الفعل والدعوة إلى تركه لا إلى تركه حتى يكون تحصيلاً للحاصل.

fasde، لأن القاتل لم يلحظ الفعل من حيث وجوده بل لاحظ الداعي إلى الفعل وقال هو موجود، ومع وجوده فعل داع 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 داع آخر غير الداعي التكويني ومؤكّد له، والمجموع يكون داعياً وهو اقوى من كل منها في نفسه^١.

fasde: لأن هذا المعنى من تحصيل الحاصل فلسفياً وهو غير مراد لصاحب الوجه، بل مقصوده مع وجود الداعي لل فعل فلا معنى لايجاد ما هو موجود وإن كان ايجاده تشريعاً، إذ لا يهم منشأ وجود الداعي بعد ان كان المهم هو

^١)المباحث ج ١٠ ص ٢٧٨، وكذا الوجوه الأربع ن رد دليل المشهور.

وجوده سواءً أكان تشريعياً أم تكوينياً، ومع وجوده التكويني فلا معنى لجعل التشريع بازائه.

ومثله يقال: في مقدمة الواجب، بعد كون وجوهها عقلية، فقالوا هناك لا معنى لجعلها تشريعياً.. فراجع.

والظاهر أن مراد المشهور من الخروج عن محل الابتلاء، حصة من عدم القدرة، إذ عدم القدرة لها حستان، حصة باعتبار العجز التكويني عن الفعل أو الترک، وحصة بلحاظ خروجه عن محل الابتلاء فلا يقع تحت قدرة المكلف، وبالتالي فهو ليس بفعلي، والشاهد استدلال المشهور على اعتبار القدرة شرطاً فعليه التكليف.

فقد استدل الحقن النائني (قده) على ذلك، بأن الغرض من الخطابات الشرعية هو إيجاد الداعي في نفس المكلف وتحريكه نحو الإتيان بالفعل ب المتعلقةاتها وهو بنفسه يتضمن كون مقدورة للمكلف، فاعتبار القدرة لا يحتاج إلى دليل خارجي، غير نفس أدلة الخطابات الشرعية.

وقد يستدل عليها بحكم العقل باعتبارها بنحو الموضوعية أو الطريقة من باب قبح تكليف العاجز، وكلا الامرين يتضمن ان اعتبار الدخول في محل الابتلاء هو تعبير آخر في القدرة، وليس شيئاً في مقابلها كما فهمه البعض.

هذا وقد ذهب بعض الحفظيين إلى الانحلال الحكمي، لعدم توفر الركن الآخر من اركان منجزية العلم، وهو تساقط الأصول في اطرافه من جهة المعارضة، وافقاً من بيان ذلك:

ان وصف الدخول في محل الابتلاء شرط في جريان الأصل المؤمن فيه وليس شرطاً لفعالية التكليف، وعلى هذا فإذا خرج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، فلا يجري الأصل المؤمن فيه، لأن جريانه في المسألة هو لتعيين الوظيفة

الوسط في علم الأصول (٣٥٤)

العملية للمكلف تجاه التزام الحفظي بين الاغراض اللزومية والاغراض الترخيصية، وحيث ان العرف والعقلاء يرون انه لا تزامن بين الغرض اللزومي المحمول في الطرف البعيد- الخارج- والغرض الترخيصي المحمول 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 يزاحم الملاك الترخيصي الملاك اللزومي.

وجريدة 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 ومحاولة 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 وباطلاتها تشمل أطراف العلم الإجمالي، وإن كانت خارجة عن محل الابتلاء طالما كانت مقدورة للمكلف، وأما 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 المزومي والترخيصي فعلى من جمة 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 تزاماً دعوى لا شاهد عليها، إذ لو كان دليلاً هو الارتكاز العرفي والعقلائي فهو ليس بدرجة ثابتة في اعماق نفوسهم كي يصلح ان يكون قرينة لبيبة متصلة مانعة عن انعقاد الظهور في الاطلاق.

فما ذكره (قده) من اخلال العلم الإجمالي اخلالاً حكيمياً من جمة عدم توفر الركن الثالث من اركان منجزية العلم وهو تعارض الأصول وتساقطها في اطرافه غير تام.

وذهب الشيخ الفياض (حفظه الله) إلى عدم الانخلال مطلقاً لا حقيقة ولا حكماً، لتتوفر الركنتين الأول والثالث، فالاول هو تعلق العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، والثالث فلتتوفر الأصل المؤمن في الطرف الخارج عن محل الابتلاء فيتساقطان معًا من جهة المعارضة، فيكون العلم منجزاً^١.

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 اخلالاً حقيقياً.

 الوسيط في علم الأصول (٣٥٦) 

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 فعليّة التكليف فتجري البراءة عنه، ولكنهم افتووا مع ذلك بالاحتياط في الطرف الداخل في محل الابتلاء. ولأثبات منجزية العلم في الطرف الداخل نذكر بعض التقريبات:

التقريب الأول: وهو ما ذكره الحق 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 بالمنجزية.

واشكال 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 مقدر لخروج ذلك الطرف عن القدرة، وإن كان التكليف في الطرف الداخل فإن التكليف مقدر عليه، فلا بد من ان يحكم العقل بالمنجزية، فثبتوت التكليف لا يفرق فيه بين حالة الشك في خروج الطرف وحالة القطع بخروجه، مع ان الحق المذكور قال بأنه عند القطع بالخروج تجري البراءة في الطرف الداخل.

وهذا الإشكال اورد على الميرزا القائل بالمنجزية أيضاً، ولكنه مردود. لأنه في حالة الشك في الدخول وعدمه، فالشك شك في القدرة وليس شكًا في قيود

التكليف أو متعلقه، ومن الواضح ان الشك في القدرة يحكم العقل بوجوب الاحتياط.

هذا بخلاف الشك في القدرة الناشئ من القطع بخروج أحد الأطراف عن الابتلاء حيث لا يعلم بأن التكليف هل هو في الطرف القريب فيكون مقدوراً أو في الطرف بعيد- 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 بذلك الطرف، والشك في القدرة الناشئ من الشك في متعلق التكليف يجري فيه الترجيح النقيض 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 المالك، 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 الحقائق 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 الامتناع 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 الامتنال لتحقق الامتنال 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 الحق النائي (قده) من صحة التمسك بالاطلاق في الشبهة مطلقاً سواء كانت مفهومية أو مصداقية للمخصوص كما لو قال (لعن الله بنى 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 الحق العراقي (قده) الفصل بين الشهتين، ففي الشبهة المفهومية للمخصوص يرى جواز التمسك بالعام وفي الشبهة المصداقية يرى عدم جواز التمسك بالعام.

القول الثالث: وهو مذهب الحق الخراساني (قده) الذي يرى عدم جواز التمسك بالعام في كلتا الشهتين.. 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 داخلاً فلا مانع من الاطلاق بالنسبة اليه، واما إذا لم يحرز الاطلاق ثبوتاً، فلا يمكن التمسك به في مقام الاثبات.

الوسط في علم الأصول

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 الابيات 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 وجداً حتى لا يجتمع مع احتمال الاستحالة بل هو كشف تعديي، ومتى 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 تعدياً.

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 أكرم العلماء وشككنا بوجود مصلحة من أكرم 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 والسنّة في مقام الابيات، واحتمال استحالة حجيتها في مقام الثبوت والواقع ولو من جهة احتمال ان حجيتها تستلزم محدود الالقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة لا يمنع من جريانها، كيف وجريانها على العمل بها قطعي وحسبي، ومنشأ جريان العمل بها هو اقوائيتها واقرائيتها للواقع، ويكفي في العمل بها امكان حجيتها في الواقع وهو موجود وجداً.

فما ذكره المحقق الخراساني (قده) من المنع عن التمسك بالاطلاق لإثبات وجوب الاجتناب عن الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء غير تمام^١.

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 وكافية عن ثبوت مدلوتها 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 الواقعى للمورد المشكوك على تقدير دخوله في محل الابتلاء هي اللغوية، وهي نكتة موجودة في جعل الحكم الظاهري

^١) مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٩٨ نقلأ عن المباحث ج ١٠ ص ٢٨٧.

الوسيط في علم الأصول (٣٦٢)

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.

فإنه 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 المذكور المتقدم - اللغوية - وبين الحكم الظاهري اذ لا يجري ذلك فيه، لأن النكتة في جعل الحكم الظاهري هي التحفظ على ملادات متعلقات الاحكام وهذا محفوظ في مورد الشك في الدخول وعدهم، حيث يجعل حكم ظاهري بالاحتياط على تقدير ان يكون الطرف المشكوك داخلاً في محل الابتلاء، فهو ليس حكماً ظاهرياً على جميع التقديرات، انا هو حكم ظاهري على تقدير امكانه وهذا لا بأس به.

وبعبارة اخرى: ان جعل الحكم الظاهري على تقدير المصادقة للواقع بحيث يحقل 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.

وَهُذَا الْجَوابُ غَيْرُ تَامٍ، إِذَا عَلَى تَقْدِيرِ نَفْعِ الدُّخُولِ فِي مَحَلِ الْإِبْتِلَاءِ فَلَا جَعْلَ لِلْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ لِيَحْفَظَ بِجَعْلِ الْحُكْمِ الظَّاهِرِيِّ، لِأَنَّ نِكْتَةَ جَعْلِ الْحُكْمِ الظَّاهِرِيِّ هِيَ احْتِمَالُ الْمَصَادِقَةِ، وَفِي الْطَّرِفِ الْمُشْكُوكِ عَلَى تَقْدِيرِ خَرْوَجِهِ لَا احْتِمَالٌ بِالْمُرْبَةِ.

الوجه الثالث: وهو لميرزا 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 المصداقية لا يمكن القس克 بالعام لسريان اجمال المخصص الى العام.
وأحاب عن نفسه بن:

اولاً: انا يصح ما ذكر على تقدير كون القيد المذكور لبياً متصلة، والحق ليس كذلك اذ ليس كل قيد لبي هو قيد متصل.

وثانياً: وعلى تقدير تامة 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، وأما مورد الشك في الخروج عن محل الابتلاء فهو داخل في العام ولا استهجان في شمول العام له؛ لأنه ليس من أفراد الخاص المتيقن خروجه بل هو من أفراد العام يقيناً ولهذا لا مانع من التمسك بالعام عند الشك في خروج فرد عن محل الابتلاء.

والحق عدم ثبوت الاطلاق لعدة وجوه:

الوسط في علم الأصول

الوجه الاول: ان الشك بنحو الشبهة المفهومية يرجع بالحقيقة الى الشك بنحو الشبهة المصداقية، اذ لم يرد عنوان الخروج عن محل الابتلاء في لسان مخصوص لفظي كي يقال ان الشك في تتحققه شك مفهومي ومرجع هذا العنوان الى وجود القبح في التكليف على تقدير الخروج عن محل الابتلاء، ومن الواضح ان الخارج عن العام بالتفصيص هو عنوان ما يصبح 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 المخصوص للعام لما كان هو حكم العقل بقبح التكليف بما هو خارج عن محل الابتلاء كان موضوع العام مقيداً بعدم هذا العنوان، عدم عنوان ما يصبح التكليف به عقلاً، فإذاً تكون الشبهة مصداقية، لأنه اذا شك في صدق موضوع العام وهو المقيد بهذا العنوان العربي 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 الشهبتين حيث أمكن التمسك بالعام في المفهومية دون المصداقية، هي انه في الشبهة المفهومية جعل المولى بنفسه كاشفاً عن دخول مورد الشك أي ان اطلاق الجعل كاشف عن دخول الفرد المشكوك، وبالنسبة للفرد المشكوك تختلف نسبة المولى عن نسبة المكلف، اما في الشبهة المصداقية 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

الشبيه 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 الشبيه 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 كافياً عن عدمه لأن المفروض ان المولى لاحظ موضوع حكمه وحيث ان ذلك القيد دخيل 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 حقيقةً لعدم كونه محركاً حقيقياً نحو ذلك الطرف، فهو مجرد لقلقة لسان، وعليه فإن اطلاق يجعل لا يوجب ثبوت التكليف في ذلك الطرف لكافحية الاطلاق عن مراد المولى بما هو مولى، ولا يكشف هذا الاطلاق عن سعة القيد واقعاً لمورد الشك.^١

وقيل ان هذه الوجوه ليست صحيحة وذلك:

^١) بين الوجوه الثلاثة الهاشمي في المحصول ج؛ ص ٥٧٠-٥٧١ لنوري الساعدي.

الوسط في علم الأصول

(٣٦٦)

أولاً: أن النائي (قده) بين أن محدود التكليف في الطرف الخارج عن محل الابتلاء هو الاستهجان - عذر عقلائي - ومن الواضح أن هذا القيد يقيد العام في موارد القطع بالخروج عن محل الابتلاء، وأما موارد الشك في الخروج فإنه لا استهجان في التكليف فيه، بمعنى أنه لم يثبت الاستهجان إلا في خصوص مورد القطع بالخروج، وأما في مورد الشك، فلا استهجان فيبقى تحت عموم العام. ويمكن دفعه بأمرین:

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 بالشخص، ولا اقل فإن صدق موضوع العام على الفرد المشكوك خروجه عن محل الابتلاء، مشكوك والشبيهة في مثله موضوعية، لا يمكن التمسك بالعام فيها.

الثاني: ان القيد المذكور بمثابة القرينة اللبية المتصلة بالخطاب ومع اتصاله لا ينعد للعام ظهور في العموم، كي يمكن التمسك به عند الشك في الخروج.

وثانياً: ان القيد لا يخرج صورة الخروج الواقعي بل يخرج الخروج الواعظ فإذا أحتمل المكلف عدم الخروج فإنه قد يحصل له داعي لارتكاب ذلك الطرف فيبدأ بالبحث والفحص عن امكان تتحققه، وعليه فشمول العام لهذا الفرد لا يكون لغواً لأنه سيوجد عنده داعٍ تشريعي للابتعاد عن ذلك الطرف المشكوك أو عدم البحث والفحص عنه وامكان تتحققه 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 لغواً لأنه

سيحركه نحو تجنب الفحص والدخول ويكون مانعاً شرعاً له عن الاقتحام على تقدير الدخول واقعاً، وهذا المقدار كافٍ في جواز التمسك بالعام وارتفاع اللغوية عن سعته لذلك المورد.

وهذا الجواب لا يختلف عن سابقه الا بالعبارة والا فهو هو لا غير، ومع ذلك فإن احتال الدخول الذي قد يحصل داعٍ للارتكاب انا يصح في حالة كون الطرف المشكوك واجباً لا فيما اذا كان محراً.

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 لغواً لأنه سيكون مانعاً شرعاً له في طول مانعه النفسي والتكتويني.

هذا كله على القول بأن شرطية الدخول في محل الابتلاء للتکلیف تكون بحكم الشرع.

واما على القول بأن صحة التکلیف 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 يصبح التکلیف في مورد الخروج عن محل الابتلاء قرينة لبيبة متصلة مانعة عن اصل الظهور، وعلى هذا فاذا شك فالاطلاق غير محرز.

الوسط في علم الأصول (٣٦٨)

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 تنجّزه لو كان متعلقاً بالأكثر .

فاسد قطعاً ؛ لاستلزم الانحلال المحال ؛ بداهة توقف لزوم الأقل فعلاً - إما لنفسه أو لغيره - على تنجّز التكليف مطلقاً ، ولو كان متعلقاً بالأكثر ، فلو كان لزومه كذلك مستلزمًا لعدم تنجّزه إلا إذا كان متعلقاً بالأقل كان خلفاً ، مع أنه يلزم من وجوده عدمه ؛ لاستلزماته عدم تنجّز 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 ارتباطين (٢٠)

إذا دار أمر الصلة بين أن تكون مركبة من تسعه 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 للتکلیف، أو انه لا يكون منجزاً لانخلاله إلى علم تفصيلي بالأقل وشك بدوی 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 لثبت العلم الإجمالي بوجوب أحدهما إما الأقل وإما الأكثر وتنجز التكليف به حيث تعلق ثبوت الأكثر فعلاً باعتبار أن الإتيان به، جمع بين الإتيان بالأقل والأكثر لفرض كونهما ارتباطين.

وتوهم: انخلال 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

الوسط في علم الأصول

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: لاستلزم الانحلال المذكور الحال 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 مستلزمًا 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 للتکليف على كل حال لم يكن متعلقاً للتکليف على كل حال، وهذا خلف.

الثاني منها: هو ما أشار إليه (قدره) 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 عدم الانحلال، فيلزم من فرض وجود الانحلال عدم وجود الانحلال، وما يلزم من فرض وجوده عدم وجوده الحال (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 وأشد 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 استقلاليين لا ارتباط بينهما كما لا يخفى.

(٢٠) وصف الارتباط المأمور 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 امتنال بعضه مرتبطاً بامتنال 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 بعضه 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 المفتر في نهار شهر رمضان) فهو واجب ارتباطي غايتها أن مركب من أمور عدمية لا وجودية كالصلاة.

المهم في الوصف هو تركب الواجب من أجزاء وباعراض، 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 يعوض، سواءً أكان بعضه أموراً وجودية كما في النهي عن الغناء بناء على

الوسيط في علم الأصول (٣٧٢)

كونه هو الصوت المطرب مع الترجيع، أو عدمية كما في النهي عن هجر الزوجة أربعة أشهر.

ويقابلهما الواجب غير الارتباطي - والحرام كذلك - والأول هو ما لم يكن امتنال بعضه مرتبطاً بامتنال بعضه الآخر كأداء الدين وصلة الرحم وإكرام العالم مما ينحل الواجب فيه إلى واجبات متعددة غير مرتبطة بعضها ببعض، فلو امتنل البعض وعصى البعض الآخر يكون ممتنلاً 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 بعضها ببعض فإذا أتى ببعض وترك بعضًا يكون عاصياً وممتنلاً.

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.^١

^١) العناية ج ٤، ص ١٩٥-١٩٤.

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 الاستغرافي حيث ينحل المطلوب إلى مطلوبات متعددة غير مرتبطة بعضها بالبعض 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 امتنع 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 الاستقلاليين 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 المتبادرين لتعلق الوجوب إما بالأقل المقيد بعدم الشيء وبين المقيد بالشيء، وإما كون متعلق العلم مردداً بين المتبادرين 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

الوسط في علم الأصول (٣٧٤)

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 فيتنجز 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 قبلأً، وعليه فلا يلزم من الانحلال عدمه^١.

وهذا مبني على ما تقدم من أن محل الكلام ليس هو ملاحظة الأقل والأكثر بحدهما إذ على ذلك يكونان من المتبانيين، والاحتياط فيهما متعين ولكن لا وجه للاحظتهما كل بحده 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 التقديرتين والاشتغال اليقيني به مسلماً 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.

^١) العناية ج ٤، ص ١٩٩.

(وببيان 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 سواءً 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 التكليف بالأقل واصل على كل تقدير وهو لا يتوقف على تنجز الجزء العاشر، ولو كان هو جزءاً للمركب واقعاً إذ المعيار في التنجز هو الوصول والتتكلف بالتسع قد وصل فيكون منجزاً ولم يصل التكليف بالعاشر 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 بقييد الوصول، نعم حد التضمن ودخوله في العهدة يتوقف على العلم بالأكثر، ولكن هذه الخصوصية غير داخلة في التنجز.

غير سديد، لأن وجوب التسع في ضمن العاشر ليس ضمنياً لأن الوجوب أمر بسيط لا ينحل إلى وجوهات ضمنية.

الوسط في علم الأصول (٣٧٦)

بل هو وجوب عرضي، بمعنى انه ليس في البين إلا وجوب واحد بسيط، غير منحل إلى وجوهات 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 منها 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 وجود الجزء منطوي ضمن وجود الكل ولا وجود له مغایر مع وجود الكل، وتغاير الاسنادين إنما يكون في متغيري الوجود كالمثال الآنف الذكر، والتسمية بالعرضية لا لصحة السلب عنه، بل أداءً لحق ظاهر الدليل المثبت للوجوب للمجموع.. ذكره المرحوم المشكيني^١.

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 المعاصرین (قدھ) من أن اصل تعلق التکلیف بالنسبة إلى الأكثر مشکوك ثبوتاً وإثباتاً فلا علم بالتكلیف بالنسبة إليه حتى يكون من الشك في المحصل، فلا ربط لأحدھما بالآخر (انتهی)، وهو متین^٢.

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.

^١) الكفاية ج ٤ ص ٢٣١ - تحقيق سامي الخفاجي.
^٢) تهذيب الأصول ج ٢ ص ٢٠ - السبزواری.

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 سواءً 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 تتحققه ليقال 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 تتحقق مثل هذا الجامع هنا حيث يتحقق في طرف جزماً وبشك في تتحققه في الطرف الآخر، وهذا كله مبني على عدم اخذ الأوصاف

الوسيط في علم الأصول (٣٧٨)

للوحدتين 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 المأمور به والمنهي عنه، وكون الواجبات الشرعية ألطافاً 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 الاحتياط على ما ذهب إليه مشهور العدلية، وجريانها على ما ذهب إليه الأشاعرة المنكرون لذلك، أو بعض العدلية المكتفون بكون المصلحة في نفس الأمر دون المأمور به.

وآخرى بأن حصول المصلحة ولطف 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 اللطف والمصلحة الداعية إلى الأمر، فلم يبق إلا التخلص عن تبعية مخالفته بإتيان ما علم تعلقه به، فإنه واجب عقلاً وإن لم يكن في المأمور 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 الارتباطين، وهو مبني على تبعية الأحكام للمصالح والمقاسد في متعلقاتها وإن الأحكام الشرعية تابعة للأغراض ولا تنشأ عبثاً، وأن الأحكام الشرعية أطافاً في الواجبات العقلية، حيث يطلق اللطف على الأمر المقرب نحو الطاعة والبعد عن المعصية، فنصب النبي لطف لأن نصبه يقرب المكلف من الطاعة ويبعده عن المعصية، والواجب العقلي يراد به تحصيل المصلحة الموجودة في الواجب الشرعي، فالصلة مثلاً إنما وجبت لأجل الغرض منها وهو النهي عن الفحشاء والمنكر وتحصيل هذه المصلحة يطلق عليه واجب عقلي، والواجب السمعي الشرعي يراد به الصلة مثلاً التي هي واجبة من جهة حكم الشرع بها، وعلى هذا الأساس يصبح معنى العبارة المذكورة (الواجبات الشرعية أطافاً في الواجبات العقلية) إن الصلة 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 للعدلية يقال: إن المكلف لو أتي بالأقل لا بالأكثر فإنه يشك في تحصيل الغرض والمصلحة، فإن حصل لها حصلت الإطاعة منه وإن لم يحصل لها 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 وتحقق منه الإطاعة كما تقدم ذلك في مبحث التعبدي والتوصلي (٢٢).

ولا وجه للجواب عن ذلك بما ذكره الشيخ الأنصاري (قده) في الرسائل حيث أجاب عنه بأمرتين .. الأول منها: عدم ارتباط النزاع في المسألة وعدم ابتنائه على كون الأحكام تابعة للمصالح والأغراض حتى يقال بأنه لو أتى المكلف بالأقل يشك في حصول الغرض فيلزم الإتيان بالأكثر حتى يجزم بحصول الغرض، بل النزاع المذكور ناظراً إلى نفس الوجوب، بمعنى أن الوجوب سواءً كان 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 تبعية 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 المكلف إذا أتى بالأقل يشك في حصول الغرض لأن الغرض لم يقم بالأقل أو بالأكثر على الفرض كي يقال انه لو أتى بالأقل يشك في حصول الغرض بل هو قائم بنفس الأمر، ومن الواضح أنه بمجرد حصول الأمر يلزم حصول الغرض.

وبالجملة يلزم عدم جريان النزاع بناء 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.

الوسط في علم الأصول

(٣٨٢)

الثاني منها: لو سلم إن الأحكام تابعة للمصالح وإنها ألطافاً في الواجبات العقلية ولكن نفس الفعل العبادي من حيث هو ليس فيه مصلحة ولذا لو أتي به لا على وجه الامتثال لم يصح منه ولا يترب عليه مصلحة ولا غرض وحينئذ يقال من المحمّل أن تكون المصلحة منحصرة فيها لو أتي بالفعل على وجهه مع المعرفة التفصيلية لأجزائه ليوقع الفعل على وجهه لأن من صرح من العدالة بأن الواجبات السمعية ألطافاً في الواجبات العقلية قد صرّح بوجوب إيقاعها على وجهها ووجوب اقتران قصد الوجه به، وهذا متعدّر فيها نحن فيه لأن الآتي بالأكثر لا يعلم أنه الواجب أو أن الواجب هو الأقل المتحقق في ضمه، فلا يبقى في ذمة المكلّف 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 للمكلّف فتجرّي قاعدة القبح فيه لأن العقوبة عليه عقوبة بلا بيان.

(٢٤) إن الذي تقدم في مبحث التعبد 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 متقرّباً به منه تعالى. أي يجب في التعبديات قصد الطاعة ليحصل الغرض لا أنه يجب فيها موافقة الغرض لتحصل الطاعة.

أقول: لعل نظر المصنف (قده) إن ما بين الطاعة والغرض تلازم فإذا حصل أحدهما حصل الآخر خصوصاً على مبني العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد وحينئذ يكون تقديم أحدهما على الآخر موقوفاً على نظر المصنف ومورد البحث وحيث يكون هناك في مبحث التعبدي 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 ملزمة له لزوماً بينما على الفرض.

ويرد عليه حينئذ: إن إحراز الغرض إنما يجب إذا علم بمَ 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 وإنما فلا حجة للمولى في عدم حصوله بعد عدم البيان على الأكثر^١.

وبعبارة أخرى: إن بين حصول الغرض وتحقيق 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.

الوسط في علم الأصول

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 عند الأمر النفسي المردد بينهما.

فإنه يقال: إن لزوم إتيان الأقل دون الأمر بالأكثر هو العلم بتحقق الآمرة 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 تنجز 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 بتحققه أو بلحاظ العقوبة، فلم يبق إلا الأقل وهو منجز باللحاظ الثاني.

قال المرحوم المشكيني: تبين الفرق بين الأقل والأكثر وبين المتبانيين، 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 المتبادرين^١.

(٢٣) لا وجه للنزاع على مبني غير المشهور من العدلية القائلين بأن المصلحة في نفس الجعل لا في المجعل، إذ بناء عليه يكون تنجيز التكليف من قبل ما هو معلول للأمر وهو العقوبة، ولا مؤمن منها إلا بإتيان الأكثر مع إتيان الأقل وترجيح أحدهما على الآخر بلا مرجح، لأن الأكثريّة والأقلية تتصرّف 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 إجماليّاً مردداً بين الأمر الأول والأمر الثاني بعد فرض كون المصلحة في الجعل لا في المأمور به، حيث لا دخل لأجزاء المأمور به في تتحقق المصلحة من عدمها ليكون لها تأثير في حصول العلم بتحقق الغرض بل العلم بتحقيقه يحصل بإتيان الأمر وحيث هو مردود بين الأمرين فلا محالة يأتي بها معاً احتياطاً، لأن إتيان أحدها 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 للمبادنة 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 المبني.

^١) الكفاية ج ٤ ص ٤ - تعليقة المشكيني/ تحقيق الخفاجي.

الوسيط في علم الأصول (٣٨٦)

والنتيجة: انه لا وجہ لإدخال هذا المبني في النزاع الدائر في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، إذ لا موضوع له على هذا المبني فينحصر حاله في دوران الأمر بين المتباينين خاصة.

وعلى هذا فالنقض على الاحتياط بهذا المبني 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 المبني، 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.

وتحصيل 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 لها هنا كما في المتبادرتين، ولا يمكن مع اعتباره.

هذا معوض بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك، والمراد بالوجه- في كلام من صرّح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به- هو وجه نفسه من وجوبه النفسي، لا وجه لأجزائه من وجوبها الغيري أو وجوبها العرضي، وإتيان الواجب مقترباً بوجهه- غاية وصفة- بإتيان الأكثر بمكان من الإمكاني؛ لأنطباق الواجب عليه ولو كان هو الأقل، فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه، واحتمال اشتتماله على ما ليس من أجزائه ليس بضائر، إذا قصد وجوب المأطي على إجماله بلا تمييز ما له دخل في الواجب من أجزائه، لاسيما إذا دار الزائد بين

الوسط في علم الأصول (٣٨٨).....

- كونه جزءاً ل Maherite وجزءاً لفرد؛ حيث ينطبق الواجب على المأمور- 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 لأنطباقه عليه- أيضاً- فيما لم يكن ذاك الزائد جزءاً، غايته، لا بتمامه، بل بسائر أجزائه.

هذا مضافاً إلى أن اعتبار قصد الوجه من رأس ما يقطع بخلافه، مع أن الكلام في هذه المسألة لا يختص بما لابد أن يؤتى به على وجه الامتثال من العبادات، مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينافي التردد والاحتمال، فلا وجه معه للزوم مراعاة الأمر المعلوم أصلاً، ولو بإتيان الأقل لو لم يحصل الغرض، وللزام الاحتياط بإتيان الأكثر مع حصوله؛ ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشغال؛ لاحتمال بقائه مع الأقل بسبب بقاء غرضه، فافهم.

هذا بحسب حكم العقل)).

شروع في الجواب عن الأمرين اللذين ذكرهما الشيخ الأنصاري (قدره) لدفع القول بالاحتياط، وأنه لا يجدي ما ذكره الأنصاري في دفع دعوى الاحتياط. فأورد على الأمر الأول المتقدم من الشيخ، إن مجرد ذهاب الأشعاري القائل بعدم تبعية الأحكام للمصالح والمسائل في متعلقاتها، لا يجدي القائل بالتبعية

من الإمامية حيث يمكن أن يقال أنه يلزم الإتيان بالأكثر كي يجزم بتحصيل الغرض والمصلحة، بل حتى للسائل بتبعية الأحكام للمصالح في نفس الأحكام لا في متعلقاتها من غير المشهور من الإمامية، يمكن أن يقال له إتيان الأكثر، لأن هذا القائل إنما يقول بعدم لزوم قيام المصلحة بالمتصلق ويكتفى قيامها بنفس الحكم لا أنه لا يجوز قيامها بالمتصلق فيحصل قيامها فيه أيضاً، ومع هذا الاحتمال يلزم عقلأً 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 إتيان 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 المتبادرين، 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 القرابة حيث يأتي بالأكثر بر جاء وجوبه الواقعي وبه يكون قد أتى بقصد الوجه والقرابة جميعاً، بمعنى انه إذا كان الأكثر هو الواجب الواقعي فقد وقع متفرياً 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 ما دليل عليه وإن قصد الوجه غير متعذر.

الوسط في علم الأصول

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 مقتنناً 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 الإمكاني، لأنطبق الواجب عليه ولو كان هو الأقل واقعاً فيتائق من المكلف مع إتيان الأكثر قصد الوجه (٢٥).

لا يقال: إن إتيان الأكثر مقتنناً بوجه نفسه ليس يمكن لما في الأكثر من احتمال اشتتماله 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 المتعدد) كالفنوت بين كونه جزءاً للماهية وبين كونه جزءاً للفرد- أي تردد أمره بين كونه جزءاً واجباً وبين كونه جزءاً مستحبـاً- ووجه الخصوصية هو أنا لو أتيتني بذلك الواجب مع ذلك الجزء المردود فيصدق عنوان الواجب على ذلك المتأتي به تماماً أجزائه وإن لم يكن ذلك الجزء جزءاً، لأن عنوان الطبيعي يصدق على الفرد بنظام أجزائه وإن لم يكن بعض تلك الأجزاء أجزاءً من الماهية، مثلـاً 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- كجلسـة 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 سواءً كان وجه الواجب نفسه أو وجه أجزائه.

الرابعة: إن الكلام في الأقل والأكثر الارتباطيين فيما لو اعتبار قصد القرابة في العبادات كالصلة 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 القرابة ونحوها من قصد الوجه والتمييز، كما لو دار الأمر في غسل المنتجس من البول بين الغسلة والغسلتين مثلاً.

وبعبارة أخرى: لو اعتبار قصد الوجه للواجب فالدليل أخص من المدعى، حيث المدعى جريان النزاع في المسألة مطلقاً ولو كان من التوصيليات.

الخامس: لو قلنا باعتبار قصد الوجه في العبادات على وجه ينافيه التردد والاحتمال أي قلنا بقصد وجه أجزاء الواجب لا وجه نفسه، كما أشار إليه الشيخ الأنصارى، وحينئذ أن فرض انه لا يمكن تحصيل الغرض بعد هذا الاعتبار لا بإتيان الأكثر ولا بإتيان الأقل فلا وجه لمراعاة التكليف المعلوم بالإجمال أصلاً ولو بإتيان 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

الوسط في علم الأصول

تعذر تحصيل الغرض، نعم إن أمكن تحصيله فيجب الإتيان بالأكثر احتياطًا لاحتمال عدم حصوله إلا به لا بالأقل^(٢٦).

ثم أمر بالفهم وسيأتي شرحه بالتعليق^(٢٧)، هذا بحسب مقام العقل.

(٢٤) وأصل وجه الفهم الأول الذي ذكره المصنف في دفع التفصي الأول للشيخ الأنصاري، هو احتمال إن الذاهب 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^١.

ولعل وجهه: إن الذاهب إلى احتمال أن يكون في المتعلق مصلحة لا يلغى 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 أصلًا، 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.

^١) العناية ج؛ ص٥٢٠.

(٢٥) قال في العناية: وظاهر المصنف في المقام تسليم تعذر قصد الوجه كما يتعذر التمييز (وهو كما ترى) وذلك لما تقدم مشرحاً من عدم الإخلال في الأقل والأكثر..... وإنما المتعذر هو خصوص التمييز.

ويرد عليه: إن كلام المصنف من قصد الوجه، هو قصده تفصيلاً المساواة 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^١ : 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 بقاوتها وإذا علم عدم إمكانه يعلم بعدم بقائه، 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 بقاوته.

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.

^١) العناية ج ٤، ص ٢٠.
^٢) الكفاية ج ٤، ص ٢٤٩ - تعليقة المشكيني.

الوسط في علم الأصول (٣٩٤)

وفيه: إن سقوط الأمر إنما يكون فيما لو جرم بعدم المصلحة لا فيما لو جرم بعدم حصولها، والأخير لا يلزם عدم الأمر فيبقى مجال للأمر الذي ينبغي الخروج من عهده بما يؤمن من العقوبة، وهو يحصل بإتيان الأقل فإذا أجب الشيخ الانصاري بذلك، فيمكن رده بأن احتمال الأمر كما يكون بجانب الأقل يكون بجانب الأكثر فيلزم الاحتياط.

وحيئذ له أن يجيب: بأن النزاع يجري حتى على مسلك القائل تكون المصلحة في نفس الجعل لا في المجعل ولو احتمالاً، فيبقى الأمر ويحصل بامتثاله 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 ينافي حصول الغرض ولا يبقى مجال لمرااعة 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 لمرااعة التكليف المعلوم بالإجمال ولو بإتيان الأقل من تبعة مخالفته الأمر الموجه إليه.
وفيه ما عرفت.

ولعل وجيهه أن ما ذكره هنا ينافي ما ذكره في الجواب عن التفصي الأول، من احتمال المصلحة في المتعلق حتى للقاتل بكونها في نفس الأمر والجعل، وبه صحن الاحتياط هناك، فليقله هنا وبه يصح مراعاة بقاء التكليف المعلوم بالإجمال ولو بمراعاة الأقل والإتيان به.

الوسیط فی علم الاصول (٣٩٦)

الجزء العاشر



(٣٩٧).....

فهرست المتن

.....

٤١	فصل في اصالة التخيير
٥٣	تقسيم الوجوه المذكورة لدوران الامر بين المحذورين
١١٠	اصالة الاشتغال والبحث في مقامين: دوران الامر بين المتبانيين دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين
١٢٢	ملاك وجوب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي
١٣٠	تبيهات .. الاول: في الاضطرار الى بعض الاطراف تعيناً او ترديداً
١٤٣	التبيه الثاني: خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء
١٤٥	ما ذكره المصنف في الحاشية .. بيانه
١٥١	التبيه الثالث: في الشهادة غير المحصورة
١٥٦	التبيه 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 الانصارى (قدهما) لدفع القول بالاحتياط

الوسط في علم الأصول

فهرست البحث مع التعليقات

-
- ٣ قاعدة التسامح في ادلة السنن
- ٤ الجهة الاولى: في مفاد الاخبار ومحتملاتها
- ٥ الطريقة على قسمين
- ٧ الاستدلال على كون مفاد الاخبار الاستجواب
- الوجه الاول: وهو مؤلف من مقدمتين
- ٨ نقاش كلتا المقدمتين
- ٩ الجواب على تقييد الامر بقصد القربة
- ١١ الوجه الثاني: مع تسليم كلتا المقدمتين
- ١٢ الوجه الثالث: عن المحقق النائي (قده) .. والاياد عليه
- ١٢ الوجه الرابع: ما ذكره السيد الشهيد (قده).. وهو غير تام
- ١٣ ما ذكره السيد الهاشمي في المقام - امكان استبعاد الاستجواب النفسي
- ١٤ الاياد على المقدمة الاولى مما ذكره (حفظه الله).. والاياد على المقدمة الثانية
- ١٥ مفاد الاخبار الحكم الظاهري الطريقي بعنوان الاحتياط
- ١٥ مفاد الاخبار الوعد على اعطاء الثواب
- ١٥ مفادها تكميل محركة الاوامر الاستحبافية
- ١٦ الجواب عن المفاد الاخير
- ١٧ انسب الوجوه هو التكميل لمحركة الاستجواب وعد تركها
- ١٨ الجهة الثانية: طرق اثبات الاطلاق من ناحية قصد القربة والامثال
- ٢٠ بيان السيد الشهيد (قده) ان التقييد بقصد القربة محل اشكال، ونقد الفياض له
- ٢١ النقد على اصل الاشكال ونقد الشيخ
- ٢٣ الجهة الثالثة: ثمرة الفرق بين القول بالاستجواب النفسي وبين حجية الخبر الضعيف
- وليل به
- ٢٤ اياد شيخنا الفياض على الشمرة الاولى للسيد الخوئي (قده)
- ٢٦ الجهة الرابعة: في شمول اخبار من بلغ المكرر و.. والبحث في نقاط:
- النقطة الاولى: هل تشمل الخبر الدال على الكراهة او تختص بالاستجواب

الجزء العاشر.....(٣٩٩).....

- الفرق بين الفعل والعمل في نقطتين
النقطة الثانية: على فرض الشمول فهل تثبت الكراهة او طلب الترک
النقطة الثالثة: معقولة خبرين احدهما دال على الاستحباب والآخر على الكراهة
ذهب السيد الخوئي (قده) الى عدم المعقولة- والاعتراض عليه
تعليق شيخنا الفياض (حفظه الله)
ما افاده في النقد والتحليل فيه عدة جهات للحلل
ما ذكره السيد الشهيد (قده) من استحالة تعلق امررين في الفعل والترک
جواب ما ذكره
الاعتراض الثاني.. وصحته تتوقف على مقدمات
الجهة الخامسة: في الفتوى على طبق الرواية الضعيفة
مناقشة الفياض (حفظه الله) لما ذكره العراقي من الجواز.. ودفعها
الصحيح في تحرير هذا الوجه
ما اختاره المصنف من شمول دليل الاباحة لدوران الامر بين المحذورين
ما ذكره في العناية من بطلان قياس المقام على تعارض الخبرين.. ونقده
شرح التأمل الذي ذكره المصنف
ان شدة المناط في احد ما دار الامر من المحذورين معين له عقالاً كما في المتراحمين
تفسير الفهم الذي اشار اليه المصنف
دوران الامر بين المحذورين
مقدمة لبيان حالات الشك وكيفية التعامل معها
دوران الامر بين التوصيليين والالزاميين من الوجوب والحرمة
هل يمنع ذلك من جريان الاصول المؤمنة من العقلية والشرعية؟ او لا يمنع
الملاحظة على مسلك حق الطاعة المانع من جريان البراءة في المقام
الصحيح مسلك القبح ولا مانع من البراءة لعدم وجود العلم الاجمالي
ما استدل به الخوئي (قده) على المنع من جريان البراءة العقلية
اجابة البعض عن بيان المحقق الخوئي (قده).. ورد
هل من مانع عن جريان البراءة الشرعية ثبوتاً او اثباتاً؟
المانع الاول: للمحقق الخوئي (قده).. والايصاد عليه
المانع الثاني: وهو اثباتي للمحقق النائيني (قده) وجواب الخوئي عنه

الوسط في علم الأصول

- ٦٩ عدم تمامية ما ذكره (قده) من الجواب
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
المانع الرابع: وهو اثباتي ايضاً - يمنع عن شمول البراءة للمقام
- ٧١ الاشكال على امكان التمسك بالبراءة الشرعية لاثبات التامين لو اريد من الموصول
- ٧٢ 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 قول السيد الخوئي (قده) بالجريان:
- قول للمحقق النائيني (قده) بعدم الجريان
الجواب عما ذكره النائيني (قده)
- ٧٥ جريان البراءة مع وجود الميزة
- ٧٧ على التشجيز العقلاني في المسألة هل تدخل المسألة في كبرى دوران الامر بين التعين
والتخير .. فيه وجهان:
- للمحقق الحراساني .. القول في الدخول
للمحقق النائيني .. عدم الدخول
- ٨٣ دوران الامر بين التعبد والتوصلي
- ٨٣ هل تتتجز حرمة المخالففة القطعية فيمن ترك الواجب و فعل الحرام .. فيه وجهان
- المتحقق الحراساني (قده) الى التشجيز
- ٨٣ حالات المكلف بالنسبة الى امتثال التكليف
- ٨٤ الاول: كون العلم الاجمالي منجزاً للمخالففة القطعية العملية دون الموافقة
- ٨٤ الثاني: عكس السابقة بأن تمكّن الموافقة القطعية العملية دون المخالففة
- ٨٥ الثالث: التمكّن من الموافقة القطعية العملية والمخالففة القطعية معاً
- الرابع: ما لم يتمكن من كليهما
- ٨٥ الحالة الاولى: اضطرار المكلف الى احد الضدين من الواجب او الحرام

الجزء العاشر.....

- ٨٧ عدم الاشكال على مسلك تسيير العلم للمخالففة القطعية مع الاضطرار الى طرف معين وهو عدم انقداح قصد القرية
- ٨٨ ما اجيب عن الاشكال المتقدم بعدم ثاني قصد القرية
ما ذكره في البحوث واجب عنه الشيخ الفياض (حفظه الله)
- ٨٩ الجواب عما ذكره شيخنا الفياض
- ٩١ ما يمكن الابراد على صاحب الوجه
- ٩١ الاشكال الثاني: الاتيان بالفعل بعنوان ترك المخالففة القطعية- وهو عنوان قربى- مناقشة الشيخ الفياض
- ٩٢ دفع المناقشة
- ٩٢ فرض منجزية العلم الاجمالي للمخالففة القطعية في حال وجود قرية لاحد الطرفين
- ٩٥ تعدد الواقعه المطلوبة اجمالاً
- ٩٦ وجوب الموافقة الاحتمالية بعد القول بمنجزية العلم الاجمالي في التدرجيات ذهاب المحقق الاصفهاني (قده) الى عدم الوجوب.. والابراد عليه
- ٩٧ هل تجب الموافقة الاحتمالية بأن يفعل في يومين او يترك فيما او الموافقة القطعية لاحد الفعلية والمخالففة القطعية للآخر؟
- ٩٧ محاولة النائي (قده) لترحیج التکلیف الاهم على المهم
- ٩٩ ما اورده المحقق الخوئي (قده) على بيان النائي (قده)
- ١٠٠ ما يقال في دفعه
- ١٠٣ وجوب الموافقة الاحتمالية
- ١٠٤ تقریبات وجوبها.. الاول مع جوابه
- ١٠٤ التقریب الثاني .. وجوابه
- ١٠٤ ما يحکم به العقل بتعيین الموافقة والمخالففة الاحتمالية
- ١٠٥ عدم تمامية البيان الاول
- ١٠٦ البيان الثاني واحتمالاته الاربعة.. الاول - الثاني
- ١٠٦ ذهاب الشهید الصدر الاول (قده) الى امكان الترخيص الظاهري في تمام الاطراف
- ١٠٧ لعدم المانع العقلي لولا المحذور العقلاي
- ١٠٧ الاحتمال الثالث: تخییر المکلف بين الموافقة القطعية المستلزمة للمخالففة القطعية وبين الموافقة الاحتمالية

الوسط في علم الأصول (٤٠٢)

- الاحتمال الرابع: ان يرضى المولى بالمخالفة الاحتمالية لشكايفه.. وهو المتعين
حالات ثلاثة .. الاولى: شبيهة بدوران الامر بين المحذورين
ابراد العناية على الشيخ الانصاري (قدهما) الحكم بالإيتان بأحدهما وترك الآخر
دفع صاحب العناية في الحالط
الحالة الثانية.. والثالثة
التفرق بين كون العلم الاجمالي فيما كان معلومه الاجمالي فعلياً من جميع الجهات
وفيما ليس بفعلي كذلك
التعليق عما ذكر من الفرق في العناية
ما ذكره المصنف من عدم الفرق بين العلم الاجمالي وبين العلم التفصيلي والابراد عليه
ورد الابراد
تفسير الفهم الذي ذكره المصنف
تعليق صاحب العناية على كلام المصنف (انه لا تفاوت...) وقولنا
ما ذكر في العناية من ان المصنف رد التفصيل بين المخالفة والموافقة القطعيتين بوجه
اخر في مبحث القطع
امر المصنف بالفهم وبيانه
ما قربه المشكيني لمنافاة الاضطرار بعد العلم الاجمالي بالتكليف بقاءً
يمكن دفع ما اشكله المشكيني (٥)
ما استدل على تنجيز العلم الاجمالي مع الاضطرار الى غير المعين
ابراد المشكيني بمنع المقدمتين .. وفيه
ما ذكره المصنف من الفهم وبيانه
تعليق العناية على ان خروج احد الاطراف لا يحصل علم بالتكليف
بيان الفرق بين الاضطرار والفقدان لاحد الاطراف
تحرير المشكيني (قده) عدم جواز التمسك بالإطلاق
نقد ما ذكره
ما ذكر من الادلة لإثبات عدم سقوط التكليف في الطرف بعيد
ما ذكره الانصاري (قده) من ميزان للشبهة غير الممحصورة كما ذكره المشكيني
تعليقنا على الميزان وعلى جواب المشكيني عنه
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 .. ثوثي واثباتي
 ١٦٥ ما ذكره صاحب الكفاية من المحدور الشبوتي .. والجواب عنه
 ١٦٦ المحدور الثاني: استلزم الترخيص بتمام الاطراف والترخيص بالمخالفة القطعية العملية
 الجواب عنه
 ١٦٦ الجواب عن المحدور الاول لصحاب الكفاية
 ١٦٧ بنفس جواب دفع المحدور الاول دفع الثاني، والجواب عما ذكر من جواب البعض
 ١٦٨ ظاهر كلام السيد الشهيد عدم حصول المعصية الحقيقة في موارد العلم الاجمالي
 والجواب عنه
 ١٦٨ بيان المحدور الشبوتي للعرافي (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 لترجح الغرض اللزومي
 على الترخيصي
 ١٧٣ امكان تطبيق البراءة على بعض اطراف العلم الاجمالي
 ١٧٤ المحدور الاثباتي بلحاظ دليل الاستصحاب
 ١٧٦ شمول ادلة الاستصحاب للشبيهة المقرونة بالعلم الاجمالي او لا؟ فيه قولان:
 القول الاول للشيخ الانصاري (قده) بعدم الشمول للزوم التهافت بين الصدر والذيل
 ما اجيب عن محدور الانصاري (قده)
 ١٧٧ المقام الثاني: جريان الاصول في بعض الاطراف.. وفيه جهتان:
 الجهة الاولى: ثوثية
 ١٧٩ لا معنى للبحث هنا على احد قولي الثنائي (قده) بعدم اقتضاء العلم بنفسه الموافقة
 القطعية العملية

الوسط في علم الأصول

- ١٨٠ مذهب العراقي (قده) وأن العلم الاجمالي علة للتسجيز 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
- ١٨٤ ما فسر به شيخنا الفياض كلام العراقي
- ١٨٥ بيان تامامية 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 يلزمه قبول جريان الاصل الترخيصي للعراقي .. والجواب عنه
- ١٨٨ ما اجاب به شيخنا الفياض عن النقض العراقي
- ١٨٩ الجهة الثانية: البحث الاثباتي
- ١٩٠ ذهب النائيني (قده) عدم امكان جريانها في البعض لمحدود الترجح بلا مرجع
- ١٩١ ذهب العراقي (قده) الى عدم امكان الجريان في الجميع فضلاً عن البعض لمحدود الشبوبي
- ١٩٢ ايراد النائيني (قده) عما ذكره العراقي (قده)
- ١٩٣ بيان العراقي (قده) لاثبات البراءة الشرعية في احد الاطراف بدون لزوم المحدود للمخالفة القطعية
- ١٩٤ الاجوبة على اشكال العراقي المستحکم ..
- ١٩٥ الجواب الاول: للمحقق الخوئي (قده)
- ١٩٦ الجواب عما ذكره الخوئي بوجوه.. الاول للشيخ الفياض
- ١٩٧ دفع ايراد الشيخ الفياض (حفظه الله)
- ١٩٨ جواب السيد الشهید (قده) عن ما ذكره الخوئي (قده)
- ١٩٩ الابراط على ما ذكره (قده)
- ٢٠٠ الجواب الثاني: للشهید الصدر عن اصل الاشكال للعراقي
- ٢٠١ الجواب الثالث: للشهید الصدر (قده) ايضاً

الجزء العاشر.....



(٤٠٥).....

- | | |
|-----|--|
| ٢٠٤ | الجواب عنه.. اولاً ما ذكره السيد الهاشمي - ودفعه |
| ٢٠٥ | ثانياً: ما ذكره السيد الهاشمي .. والابراد 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 | الابراد على ما ذكره |
| ٢١٨ | روايات الاستصحاب |
| ٢١٨ | ما ذكره السيد الشهيد (قده) التمسك ببعض الاخبار المتفرقة |
| ٢١٩ | جواب الشيخ الفياض عما ورد باراقة الماءين |
| 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 | نكبة جريان الاصل في احد الطرفين على مسلك الاقتضاء |
| ٢٢٩ | مسلك العلية لا حاجة الي ركيبة جريان الاصول في الاطراف وادائه الى المخالفة
القطعية |
| ٢٣١ | تبسيهات تطبيقية - الاول: اذا زال العلم بالجامع |
| ٢٣١ | زوال الجامع يتحقق في صور |
| | كيفية زوال العلم بالجامع |
| ٢٣٧ | التبسيه الثاني: الشمرة العملية بين العلية والاقتضاء |
| ٢٣٨ | مناقشة الميرزا في ذلك وأن الشمرة نظرية ولا اثر لها خارجاً |
| ٢٣٨ | ظهور الشمرة على ما سلكاه |
| ٢٣٩ | بيان العراقي (قده) للفرق بين المسلكين من العلية والاقتضاء لظهور الشمرة |
| ٢٤٠ | ثلاث صور لوجود اصل ترخيصي في احد الاطراف ليظهر الفرق بين المسلكين |
| ٢٤١ | شبهة عدم مقتضي دليل الاصول في احد الطرفين حيث يتلي بالإجمال |

الوسط في علم الأصول

- ٤٠٦ لا تأتي الشبهة على ما سلكته من عدم شمول أدلة الأصول للشبهة المقونة بالعلم الإجمالي
- ٢٤٢ عدم جريان الشبهة في أربع حالات
- ٢٤٤ الجواب عن الشبهة.. للهاشمي
- ٢٤٥ شبكات العلم الإجمالي (الصورة الثالثة) وهي ما ابرزه المحقق العراقي (قده)
- ٢٤٦ محاولة المدرسة الثانية لدفع الاشكال للعربي
- ٢٤٧ دفع اشكال العراقي على الثنائي (قدهما)
- ٢٤٧ ذهاب شيخنا الفياض (حفظه الله) الى كون الاصول عرضية
- ٢٤٨ دفع ما ذكره
- ٢٥٠ الجواب الثاني: عن منع جريان الاصول الطولي، مع جوابه
- ٢٥١ عدم تمامية كلا الجوابين - الاشكالين -
- ٢٥٢ الجواب الثالث: للمحقق الخوئي (قده)
- ٢٥٥ عدة تعليقات على الاستثناء الاول والثاني وكذا الاصول
- ٢٥٥ براهين عدم دخول الاصول الطولي في المعارضة بين الاصول العرضية - الاول
- ٢٥٦ البرهان الثاني
- ٢٥٧ جواب الشيخ الفياض ان اطلاق دليل الاصول 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 الایراد عليه
- ٢٦١ البرهان الخامس.. والاييراد عليه
- ٢٦٣ بطلان جميع ما ذكر لخروج الاصول الطولي عن دائرة المعارضة
- ٢٦٤ التعليق على الاستثناء الاول
- ٢٦٦ عدم معارضه اصاله الطهارة في طرف للاستصحاب في الطرف الآخر
- البيان الاول
- ٢٦٧ رد

الجزء العاشر.....



(٤٠٧).....

- | | |
|-----|---|
| ٢٦٧ | البيان الثاني للسيد الهاشمي مع مناقشته |
| ٢٦٩ | التعليق على الاستثناء الثاني |
| ٢٧٢ | مشكلة الدور على مسلك العلية |
| ٢٧٣ | الجواب عنها |
| ٢٧٥ | التبيه الثاني: الطولية بين اطراف العلم الاجمالي |
| ٢٧٥ | نقض العراقي (قده) على جريان الاصل الترخيصي لوجوب الوفاء بالدين لتفتيح موضوع
وجوب الحج |
| ٢٧٧ | عدة تعليقات.. التعليق الاول |
| ٢٧٨ | التعليق الثاني |
| ٢٧٩ | التعليق الثالث والرابع |
| ٢٨٠ | تجز العلم الاجمالي في صورة كون الحج مترتبًا على عدم الدين واقعًا - فقط |
| ٢٨١ | التبيه الثالث: امتياز احد الطرفين بأثر خاص وفيه قوله |
| ٢٨٢ | مناقشة مذهب الخوئي (قده) بتجز العلم لجميع الآثار |
| 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 | التبيه الرابع: في انحلال العلم الاجمالي وفيه مقامان |
| ٢٩٠ | المقام الاول: في انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي الوجданى
عدة صور.. الاولى والثانية للحالة الاولى وهي ما اذا كان سبب العلم الاجمالي مختصاً
بطرف معين واقعًا |
| ٢٩١ | الصورة الثالثة |
| ٢٩٢ | دفع ما ذكره الفياض من عدم انحلال العلم في الصورتين الثانية والثالثة ولكنه بحكم |

الوسط في علم الأصول (٤٠٨)

الانحال

- ٢٩٣ انحال العلم الاجمالي على الحالة الثانية - من عدم اختصاص بطرف معين واقعاً
- ٢٩٣ براهين عدة لانحال العلم الاجمالي .. البرهان الاول: للعرافي (قده)
- ٢٩٤ رد شيخنا الفياض (حفظه الله) لبرهان العراقي .. مع نقهه
- ٢٩٥ البرهان الثاني: للثائيبي 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 الانحال - الاول .. مع دفعه
- ٣٠٠ الثاني: رد الجواب عنه للشيخ الفياض
- ٣٠٢ المقام الثاني: انحال العلم بقيام الامارات المعتبرة شرعاً
- ٣٠٢ الفرق بين الانحال الحقيقى والحكمى
- ٣٠٣ بيانات لانحال العلم الاجمالي حكمأً - الاول .. مع الابراد عليه
- ٣٠٤ البيان الثاني
- ٣٠٤ شروط جريان الاصل
- ٣٠٦ هل يشترط تقدم العلم التفصيلي على العلم الاجمالي في الانحال الحقيقى او لا؟
- ٣٠٩ التقى الخامس: اشتراك علمين اجماليين في طرف
- ٣٠٩ ذهاب الثائيبي (قده) الى عدم منجزية العلم الاجمالي الثاني
- ٣١٠ الابراد على ما ذكره (قده)
- ٣١١ ما يرد على الصياغة العراقية .. والصياغة الميرزائية
- ٣١٢ مذهب المحقق الخوئي (قده) بأن الميزان في الانحال هو تأخر العلم الاجمالي الثاني
- ٣١٥ التقى السادس في الشبهة غير المحصورة
- ٣١٦ ضابط الشبهة غير المحصورة وقد ذكروا وجوه
- الوجه الاول: للمحقق الثائيبي (قده) .. ونقاش المحقق الخوئي (قده)
- ٣١٦ رد المناقشة الحلية للخوئي (قده)
- ٣١٧ عدم صحة الجواب الحلبي - ما ذكره الشهيد الصدر (قده)
- ٣١٨ المناقشة فيما اجاب عنه (قده)
- ٣١٩ توضيح بقاء الناقض

الجزء العاشر.....(٤٠٩).....

- ٣٢١ ما يمكن ان يرد على النقض للسيد الخوئي (قده)
- ٣٢٢ يأتي على الجواب القضي ما تقدم من الجواب الحلبي
- الوجه الثاني: ادعاء قيام الاطمئنان على الترخيص
- ٣٢٣ عدم تمامية الدعوى
- ٣٢٤ الاشكال على دعوى الاطمئنان للمحقق العراقي (قده)
- ٣٢٥ لا ملامة بين الاطمئنان بالجمع 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 الوجдан
- ٣٣١ هل يجوز ارتکاب 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 الابعاد على السيد الشهيد القائل بعدم المانع من الترخيص بالمخالفة القطعية العملية
- ٣٣٣ ميزة التقريب الثاني على الاول .. وبالعكس
- ٣٣٥ التبيه السابع: العلم الاجمالي في التدريجات .. وفيه اقوال:
- الاول: عدم المنجزية مطلقاً للخرسانی (قده)، والثاني: الى المنجزية مطلقاً للثاني
- والتفصيل للانصاري
- ٣٣٥ ضابط الاقوال
- ٣٣٦ وجوه منع منجزية العلم الاجمالي التدرجی. عدم تمامية الوجه الاول
- الوجه الثاني.. وهو غير تام ايضاً
- ٣٣٧ ما ذكره المحقق العراقي (قده) لمنجزية العلم الاجمالي التدرجی
- ٣٣٧ الجواب عما ذكره (قده)
- ٣٣٨ التبيه الثامن: خروج احد الاطراف عن محل الابتلاء.. وله نحوان:
- النحو الاول: ان يكون للعجز التکوینی
- ٣٣٩ ذهاب السيد الشهید الى ان الانحلال هنا حکمی لا حقیقی
- ٣٤١ جواب عن ما ذكره

الوسط في علم الأصول

(٤١٠).....

- ٣٤١ جواب شيخنا الفياض (حفظه الله)
- ٣٤٢ ويمكن دفعه
- ٣٤٣ النحو الثاني: لو خرج بعض الاطراف عن محل الابلاء العرفى والعادى.. وفيه قولان:
الاول: للمشهور.. والثانى: للخوئي (قده)
ما هو المراد من الخروج عن محل الابلاء؟
- ٣٤٤ الدخول هل شرط للتکلیف کشرط القدرة او لا؟
القول الاول: انه کشرط القدرة
- ٣٤٥ ابراد المحقق النائيني (قده)
- ٣٤٦ رد شيخنا الفياض ابراد النائيني (قده)
- ٣٤٧ الملاحظة على جواب الفياض
- ٣٤٨ نقاش دليل المشهور، وان الخروج مانع عن فعالية التکلیف والدخول شرط لها
عدم تامة شيء من المناقشات
- ٣٤٩ استدلال النائيني، وأن نفس الخطابات قد اخذت فيها القدرة شرطاً للتکلیف
- ٣٥٠ ذهاب البعض الى الانحلال الحكمي
- ٣٥١ الفرق بين محاولة المشهور وهذه المحاولة
- ٣٥٢ ذهاب شيخنا الفياض الى عدم الانحلال مطلقاً لا حقيقة ولا حكماً
الشك في دخول طرف محل الابلاء
- ٣٥٣ عدة تقريبات لاثبات منجزية العلم في الطرف الداخل
- ٣٥٤ التقريب الاول: ما ذكره العراقي (قده).. والاشكال عليه
عدم صحة ما ذكره العراقي (قده)
- ٣٥٥ التقريب الثاني: التمسك باطلاق فعالية الحرمة .. وفيه اقوال:
القول الاول: مذهب النائيني (قده) من صحة التمسك في الشبهة مطلقاً
- ٣٥٦ القول الثاني: مذهب العراقي (قده) التفصيل بين الشهتين المفهومية والمصداقية
- ٣٥٧ القول الثالث: مذهب الخراساني (قده) عدم جريان التمسك بالاطلاق في كلتا
الشبهتين
- ٣٥٨ ابراد النائيني والخوئي (قدهما) على تقريب الآخوند الاول
يمكن دفع ما ذكراه من الابراد
- ٣٥٩ التقريب الثاني: للعراقي دفاعاً عن الآخوند
- ٣٦٠
- ٣٦١
- ٣٦٢

الجزء العاشر

- ٣٦٢ ما اورد على العراقي
- ٣٦٣ عدم تمامية ما اورد
- ٣٦٣ التقريب الثالث للنائي (قده)
- ٣٦٤ الحق عدم ثبوت الاطلاق لعدة وجوه:
الوجه الاول: الشك ب نحو الشبهة المفهومية يرجع بالحقيقة الى الشك ب نحو الشبهة
المصداقية
- الوجه الثاني: على تقدير كون الشبهة مفهومية
- ٣٦٥ الوجه الثالث: الفرق بين القيود الداخلية وجوداً وعديماً 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؟
- ٣٧٢ الواجب 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 ضمني متوقف على الموصول .. غير سديد
- ٣٧٦ الوجوب في المقام هو الوجوب العرضي
- ٣٧٦ مذهب المصنف من ان وجوب الاقل غريباً .. غير صحيح
- ٣٧٧ الصحيح في الجواب عما ذكره المصنف (قده)
- ٣٨٢ ما تقدم من المصنف في مبحث التعبد والتوصلي عكس ما ذكره في المقام
توجيه ذلك .. والاياد عليه
- ٣٨٣ ما ذكره المشكيني من الفرق بين الاقل والاكثر وبين المتبادرين
- ٣٨٤ لا وجه للنزاع على مبني غير المشهور من العدلية بأن المصلحة في نفس الجعل لا في
المجموع

الوسيط في علم الأصول (٤١٢)

- ٣٩٢ وجه الفهم الذي ذكره المصنف في دفع التفصي الاول للانصاري (قده)
٣٩٣ نقد العناية، بأن ظاهر المصنف في المقام تسليم تعلر قصد الوجه كما يتعدد التمييز
٣٩٣ توضيح جواب المصنف على الشيخ كما ذكره المشكيني
٣٩٤ الابراد على ما ذكره
٣٩٤ وجه الفهم الثاني
٣٩٧ الفهرست