

الوسِيطُ فِي الْأَصْوَلِ

الجزء التاسع

قاسم الطائي

الوسیط فی علم الاصول

۲

البراءة الشرعية

المقدمة الثالثة

الكلام في فقرة ما لا يعلمون

كيفية الاستدلال بها على البراءة الشرعية، وتحديد مفادها سعةً وضيقاً

وتقريب الاستدلال بالفقرة بشكل بجمل أن حرمة فعل ما إذا لم تكن معلومة فهي مرفوعة لشمول الفقرة في الحديث (ما لا يعلمون) لها. و تمام الاستدلال بها على البراءة الشرعية يستوجب استظهار ان الرفع في الرواية رفع ظاهري، وإن المرفوع هو مطلق ما لا يعلمون. فإنه لو كان الرفع واقعياً لانتج ذلك تقييد الأحكام الشرعية بالعالم بها، وهذا شيء غير البراءة الشرعية، كما انه لو كان المرفوع هو خصوص الشبهات الموضوعية او الحكمية فقط، فيكون الاستدلال بها على المطلوب اخص من المدعى، اذ ان المدعى هو ثبوت البراءة الشرعية في مطلق الشبهات الاعم من الموضوعية والحكمية.

والمراد من الرفع الحقيقى هو رفع الحكم في حق الجاهل واقعاً فالمكلف ما دام لم يعلم بالحكم كالوجوب مثلاً فهو مرفوع عنه واقعاً وإن ليس بمكلف بذلك الحكم واقعاً لا انه مكلف واقعاً به ولكن معذور على مخالفته من جهة جهله. واما الرفع الظاهري فيعني نفي مسؤولية المكلف عن التكليف الواقعي في ظرف الشك وعدم العلم به وأنه معذور لو اتفق مخالفته للحكم الواقعي الالزامي، وهذا يفترض ثبوت الحكم الواقعي، ولكن المكلف يشك فيه ولا يعلمه فهذا النوع من الرفع رفع ظاهري، اخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي وإن المكلف مطلق العنان في هذا الظرف بالنسبة الى الحكم الواقعي وأنه لا يجب عليه الاحتياط الذي هو حكم ظاهري.

الوسط في علم الأصول

قد يقال بأن الرفع في الرواية رفع واقعي حيث به لغرض تقييد الأحكام الواقعية بالعلميين بها وأن الأحكام الواقعية الصادرة من الشارع مقيدة بالعلم بها، وما لم يكن المكلف عالماً بها فهو ليس بمكلف بها، لا أنه مكلف بها إلا أنه يكون معذوراً باعتبار جمله، فحرمة شرب الخمر ليست ثابتة لكل أحد، بل هي مختصة بمن يعلم بها من المكلفين أما من لا يعلم بها فإن شرب الخمر لا يكون عليه حراماً، ولو شربه الحال هذه فلا يكون مرتكباً للحرمة واقعاً إلا أنه ارتكب الحرمة ولكنه معذور فيها.

وبناءً على هذا لا تكون الرواية صالحة للاستدلال بها على البراءة الشرعية لأن البراءة تنفي مسؤولية المكلف عن التكليف الواقعي في ظرف الشك وعدم العلم به، فهي تفترض ثبوت التكليف على الجاهل ولكنها تنفي مسؤوليته عن ذلك الحكم وتثبت معذوريته لو خالف ذلك الحكم الالزامي وهو لا يعلمه، فعدم ثبوت الحكم في حق الجاهل شيء وثبوته في حقه شيء آخر ولكنه غير مسؤول عنه ما دام جاهلاً. وصحة الاستدلال بالحديث على البراءة إنما يكون على الثاني حتى يصدق نفي المسؤولية وليس على الأول إذ لا مسؤولية للمكلف باتجاه التكليف الواقعي ما دام جاهلاً. ونفي المسؤولية لنفي موضوعها وهو التكليف، وهذا المعنى وإن اشترك مع البراءة الشرعية في كون المكلف مطلقاً العنان إلا أنه يختلف عنها كما هو واضح.

وهذا الوجه قد استفاد ظهور الرفع في الرفع الواقعي من جهة أن الألفاظ موضوعية لمعانٍها الواقعية.

والجواب عنه: استلزماته اختصاص الأحكام الشرعية بالعلميين بها، وهو مستحيل أو باطل لما تقدم في المباحث السابقة من أن أخذ العلم بالحكم في

موضوع نفس ذلك الحكم الذي يلزم منه تقيد الحكم بالعلم به مستحيل للزومه الدور الحال.

ولو قيل بأن أخذ العلم بالحكم ليس في مرتبة نفس الحكم بل في مرتبة الحكم المعمول، وهو ليس بمستحيل لأن الجعل غير المعمول ليلزم محدود الدور المتقدم. فإن يقال: إن تقيد الحكم المعمول بالعلم بالجعل وإن كان ممكناً ثبوتاً ولكن استظهاره من حديث الرفع غير ظاهر. لأن ظاهر الرواية تعلق الرفع بغير المعلوم وإن المرفوع بقوله (عليه السلام) ((رفع عن امتى ما لا يعلمون)) ان المرفوع هو نفس غير المعلوم لا ان المرفوع شيء وغير المعلوم شيء آخر. فلو كان المكلف لا يعلم بالحرمة، وإن هذه الحرمة الفعلية غير معلومة، فهي المرفوعة، لأن المرفوع هو فعلية الحرمة ولكن في ظرف الشك وعدم العلم بجعل الحرمة. لتكون النتيجة أحد العلم بالجعل في الحكم المجهول من جهة ان عدم العلم بالجعل اذا كان قياداً في رفع الحكم المعمول كان العلم بالجعل قياداً لثبوت الحكم المعمول بالنقص التام.

وقوله (عليه السلام) رفع عن امتى ما لا يعلمون..، معناه ان الحكم المرفوع هو غير المعلوم وإن الذي رفع هو نفس الحكم غير المعلوم، فإذا كان الحكم غير المعلوم هو فعلية الحرمة فالمرفوع هو فعلية الحرمة، لأن المرفوع هو الحكم المعمول، والجعل تعلق بغير المعلوم وإن المرفوع ليس هو عين غير المعلوم كما تقتضيه هذه الدعوى، حيث ان الجعل يعني الحكم الانشائي، والمعمول هو وصول الحكم لمرحلة الفعلية والمنجزية والاول غير الثاني.

فهذا المعنى للرفع ساقط لاستلزماته الدور لأنه يقتضي أخذ العلم بالعمول في موضوع نفس الحكم المعمول أي ان فعلية الحكم منوطه بالعلم بها. أما ما ذكر من انه اذا كان عدم العلم بالحكم المعمول قياداً في رفع الحكم المعمول، فهذا معناه ان العلم بالحكم المعمول أخذ قياداً في ثبوت الحكم المعمول فرجع محدود الدور.

الوسط في علم الأصول

وقد يشكل عليه بأن عدم العلم بالجعل غير عدم العلم بالجعل دقة على ما ذكر في الجواب، ولكنها عرفاً شيئاً متلازماً.

ويرد بأن اصل المذكور كان ثبوتاً عقلياً خواه كذلك بغض النظر عن تلازمها العرفي، مع ان العرف لا يتعاطى مع هذه المفاهيم فكيف يقال بتلازمها؟
هذا وقد بين شيخنا الفياض عدم امكان اخذ العلم قياداً في الحكم في مرتبة المجعل للقطع بعدم وقوعه في الاحكام الشرعية المجنولة في الشريعة بشكل عام، معللاً ذلك بالقول: بداعه ان الاحكام الواقعية ثابتة في الواقع، علم المكلف بها او لم يعلم وتدل على ذلك اطلاقات الادلة من الكتاب والسنة، وأيضاً لازم ذلك سقوط مجموعة كبيرة في البحوث الاصولية بسقوط موضوعها كبحث حية الامارات والاصول العملية برمتها وهذا كما ترى، لأن موضوع هذه البحوث كافة الشك في الحكم الفعلي الواقعى، فإن جعل الأمارة حجة اثنا هو في ما اذا كان مدلولها حكماً فعلياً حتى تكون منجزة له والا كان جعلها لغوً وكذلك الحال في الاصول العملية، فإن جعلها من قبل الشارع في مواردها اثنا هو فيها اذا كانت الاحكام الواقعية في مواردها فعلية بفعالية موضوعاتها بتمام قيودها والا كان جعلها لغوً صرفاً لعدم ترتيب اثر عملي عليها^١.

ويلاحظ عليه ان هذه الاحكام المجنولة من الاصول العملية قد تقررت من خلال البحث العملي فهي متاخرة عن زمان الشارع المقدس، فاخذها في اعتبار كون المجعل غير مشروط بالعلم بالجعل والا لسقطت غير مستقيم كما هو واضح، مع ان الاصول العملية لبيان الوظيفة العملية للمكلف تجاه التكليف المجهول لا انها تكشف عن فعلية الحكم في مواردها والا كان جعلها لغوً. فهي لا نظر لها

^١) المباحث ج ٩ ص ١١٤.

الجزء التاسع

٦٧

الى الاحكام الواقعية والا لتجزت نفس الاحكام لا وظائف مجموعه للمكلف في ظرف الشك.

وهو قد التزم بعدم الجعل في باب الامارات.

وهناك جملة محاولات لصرف ظهور الحديث من الرفع الحقيقى الى ظهوره في الرفع الظاهري، اذ لو اريد الرفع الظاهري فلابد من التصرف باحد ظهورين، اما التصرف بظهور الرفع في الرفع الحقيقى، فيقال انه لم يرد الرفع الحقيقى وانما اراد نتيجة الرفع الحقيقى وهو عدم ايجاب الاحتياط، واما ان يتصرف بظهور الاسناد الى ما لا يعلمون.

ويعبر عن الاول وهو التصرف بالمرفوع وارادة الحكم الظاهري منه وهو ايجاب الاحتياط، ويعبر عن الثاني بالتصريف في مادة الرفع وتضمينها معنى اوسع من الواقعي ليشمل الظاهري فيراد هنا من التصرف فيها ارادة الرفع الظاهري منها. وانما يصار الى احد التصرين بعد عدم امكان ارادة الرفع الحقيقى من مادة في جملة ما لا يعلمون لاستلزماته اختصاص الاحكام بالعالمين بها وهو إما مستحيل ذاتاً او خلاف الضرورة والاجماع المدعى.

فمن هذه المحاولات نذكر اثنين:

الاولى: للمحقق العراقي (قده) من ان الرفع امتنان من المولى على امة محمد (صلى الله عليه وآلہ وسليمان) وهذه قرينة على ان المرفوع هو الحكم الظاهري حيث به ترفع الكلفة والمشقة ولا حاجة الى الرفع الحقيقى.

وبشكل اوضح: ان سياق الحديث امتناني، والامتنان انما يتحقق برفع وجوب الاحتياط سواءً أكان الحكم ثابتاً في الواقع ام لا. فإن الاحتياط بالنسبة الى حرمة فعل ما المشكوكه اذا لم تجحب تحقق بذلك الامتنان، ويرفع الحرمة واقعاً لا تزداد درجة الامتنان، فإن ثبوت الحرمة واقعاً لا يؤثر على المكلف ولا يضره

الوسط في علم الأصول

حتى يكون رفعه موجباً للامتنان عليه او زيادته وانما المهم هو رفع وجوب الاحتياط اذ به يحصل الامتنان. وعليه فسوق الحديث مساق الامتنان قرينة واضحة على ان المراد من الرفع هو الرفع الظاهري - اي ايجاب الاحتياط .-

واجيب عنه:

أولاً: ان الامتنان يتحقق أيضاً برفع الحكم الواقعي كما يتحقق برفع ايجاب الاحتياط، غير انه على الاول يتحقق رفع ايجاب الاحتياط بصورة غير مباشرة اذ برفع الحكم واقعاً يرتفع الاحتياط بالتبع، وما دام الاحتياط مرفوعاً فيصح ان يقال ان رفع الحكم واقعاً منشأ للامتنان بالواسطة.

ومن الواضح انه لا يفرق بين رفع الامتنان بال المباشرة او بالواسطة اذ لا يظهر من الحديث انه يريد رفع ما يكون بنفسه موجباً للامتنان وبلا واسطة.

ويمكن ان يجحب عنه: بان مقصود الحقائق العراقي هو حصول الامتنان برفع ايجاب الاحتياط بلا حاجة الى رفع الحكم الواقعي لأن الضرورات تقدر بقدرها ولا حاجة الى زيادة في الرفع ليشمل الرفع الحقيقي حيث يقال بأن الرفع الحقيقي فيه امتنان أكثر وأكيد وأقوى من الرفع الظاهري لارتفاع اساس التكليف لا ارتفاع اثره وهو ايجاب الاحتياط، خصوصاً ان الاخير يصطدم باشتراك الاحكام لأن لازم الرفع الحقيقي اختصاص الاحكام بحالة العلم، وهو باطل بالضرورة. فاشتراك الاحكام هو المانع عن ارادة الرفع الحقيقي.

اللهم الا ان يقال ان هذا جواب اخر غير ما ذكره الحقائق العراقي (قده).
كما ويمكن دعم مقالة العراقي (قده) بأن الامتنان انما يصدق في مورد ثبوت الحكم واقعاً ولكن المولى رفعه عن كاهل المكلف. وهذا المعنى هو المعروف عرفاً وأما رفع الحكم من اساسه فلا امتنان فيه.

كما يمكن أيضاً ان يقال: ان الحديث يختص برفع ما يكون في وضعه على المكلف خلاف الملة، وما لا يكون في وضعه خلاف الملة فهو خارج عن مصب الرفع وإن كان في رفعه امتنان. ومن هنا لا يشمل جملة ما لا يعلمون الحكم الواقعي المجهول الثابت في المرتبة السابقة على الشك فإنه بوجوهه الواقعي لا يكون على خلاف الامتنان ولا يكون ضيقاً على المكلف حتى يكون مشمولاً للحديث^١ هكذا ذكره الشيخ الفياض في توجيهه كلام العراقي.

ولكنه قد اجاب عنه: انه لا تصل التوبه لاثبات ان الرفع في جملة ما لا يعلمون ظاهري لا واقعي لاستحالة ان يكون الرفع رفعاً واقعياً لا ثبوتاً ولا اثباتاً على ما تقدم ذكره، لا انه ممكن ولكن ورود الحديث في مقام الامتنان قرينة على اراده ان الرفع ظاهري لا واقعي.

وقد ذكر الشيخ أيضاً جواباً على ما ذكره العراقي:

بأنه لو كان اختصاص الاحكام بالعالمين مستحيل اثباتاً وإن كان مكناً ثبوتاً، فإذاً ليس عدم الشمول من جهة انه ليس في وجود التكليف الواقعي المشكوك ضيق على المكلف بناء على ان المرجع في موارد الشبيهة قاعدة القبح فعندئذ لا ضيق على المكلف، واما بناء على قاعدة حق الطاعة والاشتغال فيكون وجود التكليف واقعاً ضيقاً على المكلف وعليه يكون مشمولاً للحديث. هذا مضافاً الى ان ما ذكره العراقي من عدم شمول الحديث لما لم يكن في وضعه ضيق على المكلف وإن كان في رفعه امتنان عليه غير صحيح اذ لا يتصور ان لا يكون في وضع التكليف على المكلف كلفة ضيق ويكون في رفعه امتنان وسعة له، ضرورة ان الامتنان يتصور فيها اذا كان المقتضي للضيق موجوداً والا لم

الوسيط في علم الأصول (١٠)

يُكَلِّفُهُ امْتِنَانًاً فَإِذَا لَمْ يَكُن التَّكْلِيفُ الْوَاقِعِيُّ الْمُشْكُوكُ مَنْجَرًا مِنْ جَمْلَةِ قَاعِدَةِ الْقَبْحِ فَلَا امْتِنَانٌ فِي رَفْعِهِ لِأَنَّ وُجُودَهُ وَعَدَمَهُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمُكَلَّفِ عَلَى حِدَّةِ سَوَاءِ.

ثُمَّ لَا مَوْجَبٌ لِرَفْعِ الْيَدِ عَنْ ظُهُورِ الْحَدِيثِ فِي الرَّفْعِ الْحَقِيقِيِّ لَوْ سَلَمَ عَدْ لِزُومِ مَحْذُورٍ مِنْ تَخْصِيصِ الْاَحْكَامِ بِالْعَالَمِيْنِ هُنَّا، بِأَنَّ يَكُونَ الْمَرْفُوعُ فِي جَمْلَةِ مَا لَا يَعْلَمُونَ هُوَ التَّكْلِيفُ الْوَاقِعِيُّ الْمُشْكُوكُ كَمَا هُوَ الْحَالُ بِسَائِرِ فَقَرَاتِ الْحَدِيثِ.

وَلَا مَوْجَبٌ لِلْتَّفَكِيكِ بَيْنِ الرَّفْعِ فِي جَمْلَةِ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَبَيْنِ سَائِرِ الْجَمَلَاتِ بِحَمْلِ الْأَوْلَى عَلَى الرَّفْعِ الظَّاهِريِّ وَحْمَلِهِ فِي الْبَاقِي عَلَى الرَّفْعِ الْوَاقِعِيِّ^١.

وَلَا يَخْلُو مَا ذُكِرَهُ مِنْ ..

أولاً: أَنَّ مَا ذُكِرَهُ الْحَقُّ الْعَرَبِيُّ فِي كُونِهِ مَرْفُوعًا هُوَ مَا كَانَ فِي وَضْعِهِ عَلَى الْأَمَةِ خَلَافُ الْمَنَّةِ وَمَا لَا يَكُونُ كَذَلِكَ فَهُوَ خَارِجٌ عَنْ مَصْبَبِ الرَّفْعِ وَلَا مَجَالِ للْتَّمْسِكِ بِالْحَدِيثِ لِرَفْعِهِ وَإِنْ فَرَضَ الْأَمْتِنَانَ فِي رَفْعِهِ .

فَإِنَّهُ (قَدْهُ) قَدْ جَعَلَ الْأَمْتِنَانَ صَادِقًا فِي مُورَدِ وَضْعِ التَّكْلِيفِ عَلَى الْمُكَلَّفِ مَا فِيهِ ضَيقٌ وَمُشَقَّةٌ وَفِي مُورَدِ وَضْعِ التَّكْلِيفِ عَلَيْهِ مَا لَا ضَيقٌ فِيهِ، وَلَكِنَّ الْحَدِيثَ يَشْمَلُ الْأَوْلَى دُونَ الثَّانِيِّ.

بِقَرِينَةِ جَمْلَةِ مِنَ الْمَوَارِدِ الْفَقِيهِيَّةِ، فِي بَابِ الْمَعَالَمَاتِ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ الْحَدِيثُ نَظِيرًا حَدِيثَ نَفْيِ الضررِ الْوَارِدِ فِي مَقَامِ الْأَمْتِنَانِ وَالْأَرْفَاقِ عَلَى الْأَمَةِ حِيثُ يَتَمْسِكُ الْفَقَهَاءُ بِنَفْيِ الضررِ فِي نَفْيِ لِزُومِ الْمَعَالَمَةِ الْغَبِيَّةِ فِيهَا لَوْ أَقْدَمَ عَلَيْهَا وَهُوَ لَا يَعْلَمُ بِخَلَافِ مَا لَوْ أَقْدَمَ عَلَيْهَا وَهُوَ يَعْلَمُ بِالْعَيْنِ، فَلَا يَتَمْسِكُ بِحَدِيثِ الضررِ لِنَفْيِ الْلِزُومِ فِي الثَّانِيِّ مَعَ أَنَّ نَفْيَ الْلِزُومِ فِيهِ كَمَالُ الْمَنَّةِ حَتَّى عَلَى الْمَقْدِمِ مَعَ الْعِلْمِ بِالْغَبَنِ .

لَيَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَا يَتَصَوَّرُ أَنْ لَا يَكُونَ فِي وَضْعِ التَّكْلِيفِ كُلْفَةٌ وَضَيقٌ عَلَيْهِ وَيَكُونُ فِي رَفْعِهِ امْتِنَانٌ وَسِعَةٌ .. اخ.

^١) المباحث ج ٩ ص ١١٧-١١٨ .

^٢) نهاية الأفكار ج ٣ ص ٢١٢ .

الجزء التاسع

١١.....

اذ المحقق العراقي لا ينفي في ان رفعه امتنان ولكنه خارج عن نطاق الحديث.

و ثانياً: ان ما ذكره شيخنا بأنه لا موجب لرفع اليد عن ظهور كلمة الرفع في الرفع الحقيقي بأن يكون المرفوع هو التكليف الواقعي المشكوك واقعاً...الخ، فإن هذا مناف لما ذكره قيل ذلك بالقول، انه لا يمكن ان يكون المراد من الرفع في جملة ما لا يعلمون رفعاً واقعياً إما ثبوتاً وإما اثباتاً^١.

^١) المباحث ج ٩ ص ١١٥,٠

الوسط في علم الأصول

نعم لو كان قد قال بأن المقصود رفع التكليف الواقعي المشكوك بلحاظ متعلقه لا بلحاظ نفسه، لكن وجماً اذ بلحاظ متعلقه وقصد اثره وهو ايجاب الاحتياط. ولكن في هذا التوجيه يكون الرفع ظاهرياً كما تقدم.

وثالثاً: ان مجرد وجود المقتضي للامتنان في الكل لا يقتضيـ التفكير بين فقرات الحديث في كون الرفع في جملة ما لا يعلمون الرفع الظاهري وفي بقية الجملات هو الرفع الواقعي، انا لا يقتضي ذلك في ما لو كان التصرف في المرفوع لا في الرفع فانه تصرف به سواء اريد به الرفع الواقعي في بقية الفقرات او الرفع الظاهري في فقرة ما لا يعلمون. ففي كلها ارتكب خلاف الظاهر بعد تضمين معنى الرفع فرداً جديداً.

وبعبارة اخرى: ان الاستعمال للرفع فيما هو موضوع له واما متعلقه فيختلف من فقرة لاخري، فالاختلاف فيما هو مصدق الرفع وليس في نفس الرفع ليقتضيـ كون المرفوع واحداً في الجميع.

وبه يظهر ما ذكره بعض المحققين (قده): من ان اضافة الرفع الى جميع الفقرات اما ان يراد به الرفع الممكبي في الجميع او الظاهري فيها، والا لو تعدد فيكون ظاهرياً في فقرة ما لا يعلمون وحقيقياً في سائر الفقرات لزم منه تعدد النسبة في استعمال واحد وهو محال.

ووجه الظهور لو كان التصرف في الرفع كانت النسبة متعددة، واما لو كان في المرفوع لكان النسبة واحدة في الجميع غاية ما هناك اختلاف متعلق الرفع.

المحاولة الثانية:

بابراز قرينة داخلية اثباتية على ان المراد الرفع الظاهري، وهي ان الرفع يصدق في مورد كون الشيء موجوداً لا مدعوماً وهذا يفترض ثبوت الحكم الواقعي لرفع الحديث، وهنا الرفع ظاهري ولو اريد الواقعي لزم منه ان يكون الجهل سبب لعدم الحكم.

واورد عليه: او لاً بالنقض بسائر الفقرات فإن الرفع فيها واقعي.

لا يقال: لا يصح الاستدلال بسائر الفقرات بكون الرفع واقعياً على ان الرفع الواقعي في فقرة ما لا يعلمون حقيقي أيضاً لأن الرفع في كل شيء بحسبه او بحسب امكانه. وحينئذ تكون استحالة كون الرفع في فقرة ما لا يعلمون قرينة على ان الرفع فيها ظاهري بخلاف بقية الفقرات، لعدم وجود مثل تلك القرينة، ولا محدود لغوي في كون الرفع ظاهرياً في هذه الفقرة وحقيقة في سائر الفقرات.

فإنه يقال: ان اضافة الرفع الى جميع الفقرات، وهذا يعني انه إما ان يراد بالرفع في الجميع الرفع الحقيقي وإما ان يراد به الرفع الظاهري، والا لو اريد به الظاهري في فقرة ما لا يعلمون وال حقيقي في سائر الفقرات لزم منه تعدد النسبة في استعمال واحد وهو محال.

وقد اجيب عنه فيما تقدم، مع ان تعدد النسبة في استعمال واحد انا يكون محال لو اريد به في فقرة واحدة واما لو تعددت الفقرات واريد باحدها نسبة مغايرة لنسبة فقرة اخرى فليس بمحال.

ويشهد له قوله تعالى ((واطيعوا الله ورسوله)) مع ان اطاعته ذاتية واطاعة رسوله جعلية، ومع ذلك اضيفت الاطاعة اليها معاً.

الوسط في علم الأصول

وثانياً: بالحل. وهو ان الرفع لا يتوقف على وجود حكم واقعاً انا لا يتوقف الا على فرض وجوده لولا المانع (الرفع) الثابت بالحديث فنفرض الوجود للشيء تقديرأً، والرفع اثر للجعل.

وفيه: مضافاً الى مخالفته للظاهر اذ التقدير خلافه، فإنه معنى دقي لا يصار لحمل الالفاظ الشرعية عليه وانما هي مستعملة بما لها من الفهم العرفي. ومنقوض بما قالوه في ان بناء الامارة على التأسيسية جعلاً معناه التصويب الباطل وخلو الواقع عن الحكم، مع امكان فرض وجود الحكم لولا قيام الامارة. ويكون قيام الامارة اثراً للجعل.

وهناك محاولة للسيد الشهيد الاول (قده): انه لو كان الرفع واقعياً فلابد منه ان يكون الرفع في بعض الشبهات التي لا يعلم حكمها وليس في تمام الشبهات اذ المفروض ان بعض الشبهات ليس فيها تكليف ثابت ليرفع بالحديث وهذا معناه تخصيص اطلاقات ادلة الاحكام الاولية الواقعية، فلا يشمل الجاهل بها. وحيث ان اشتراك الاحكام مقطوع به فلا بد من الالتزام بأن المرفوع هو اثر الواقع - وهو ايجاب الاحتياط- الذي يشترك فيه العالم بالتكليف (اي وجوده) والجاهل به. ومعنى ذلك ان الرفع ظاهري لا واقعي.

وبعبارة: ان الشك في كون الرفع واقعياً او ظاهرياً يرجع الى الشك في تخصيص حديث الرفع وعدمه. ومن الواضح ان الشك في التخصيص مدفوع باصلة العموم وعدم التخصيص الذي نتيجته كون الرفع ظاهرياً لا واقعياً اذ لا يتصور الاشتراك الا في كون المراد هو الرفع الظاهري دون الواقع.

وان شئت ان تقول: ان الاستفادة من حديث الرفع غير تامة في مورد كون الرفع واقعياً، اذ في مورده عدم وجود تكليف واقعي لكي يرفع.

واجيب عنه: بأنه يمكن فرض اطلاق لحديث الرفع في مورد عدم وجود حكم واقعي، وهذا الاطلاق يكون مؤمناً للمكلف من التكليف، اذ حديث الرفع على هذا الاساس إما ان يرفع الحكم الواقعى على تقدير وجوده، وإما ان يعلم المكلف عدم وجود ذلك الحكم الواقعى فلا تكليف به. ومن الواضح ان هذا البيان يدفع القول المتقدم الذي يرى عدم وجود تامين للمكلف في موارد الشهادات التي ليس فيها تكليف واقعي فيجب الاحتياط في مواردها.

فقد اتضح بأن المكلف يستطيع ان يتسلك بالحديث لاثبات البراءة في مورد الشهادة التي فيها حكم يرفعه وفي مورد الشهادة التي لا يعلم بعدم وجود حكم واقعي فيها فالتكليف في هذه الشهادة لو كان موجوداً لعلم المكلف بارتفاعه ببركة الحديث ولو كان غير موجود فلا تكليف اصلاً، فعلى كلا التقديرتين توجد فائدة في حديث الرفع حتى بلحاظ الشهادات التي لا يعلم المكلف بوجود تكليف واقعي فيها.

وفيه: ان فرض الاطلاق لكلمة الرفع في الحديث الى مورد عدم وجود الحكم الواقعى خلاف ظاهر الكلمة في كونها موضوعة لمعانها الفعلية لا الافتراضية كما اراده المجيب، لوضح عدم صدق الرفع في مورد عدم وجود الحكم، ومجرد فرضه لا ينفع في اطلاقه ما لم يكن اللفظ شاملأ له. هذا على الشق الاول من ان الحديث يرفع الحكم الواقعى على تقدير وجوده.

واما على التقدير الثاني وانه يعلم المكلف عدم وجود حكم واقعي فليس بصحيح أيضاً لأن يشمله الاطلاق، لأن العلم الحاصل للمكلف بوسيلة الحديث هو على تقديره تعبدى لا حقيقى وبه لا يحصل للمكلف القطع بعدم وجود حكم واقعي، بل يبقى الاحتمال لوجوده قائماً.

الوسيط في علم الأصول (١٦)

وعلى عدم تقديره فغاية ما يفيده ان المكلف غير مسؤول تجاه الحكم الذي لا يعلمه. وهو معنى رفع ايجاب الاحتياط.

وبه يظهر عدم المقتضي للاطلاق المفترض، لعدم معقولية شموله للامرین المتناقضین وهم وجود الحكم واقعاً على الشق الاول وعدم وجوده واقعاً على الشق الثاني.

الجزء التاسع



(١٧)

المقام الثالث في سعة الرفع

هل ان البراءة الشرعية المستفادة من حديث الرفع خاصة بحالات الشك في الموضوع او هي خاصة بحالات الشك في الحكم او هي شاملة لها معاً . وبعبارة هل ان فقرة الاستدلال على البراءة مختصة بالشبهة الموضوعية او هي مختصة بالشبهة الحكمية او هي شاملة لها معاً ؟

والشبهة الموضوعية: هي ما كان الشك في الموضوع الخارجي وانه موضوع للحكم المعلوم او ليس بموضوع له . فهي تفترض العلم بالحكم والعلم أيضاً بموضوع الحكم الا ان هذا الشيء الخارجي هل هو موضوع للحكم المعلوم او قل مصداق له او لا ؟ كما لو علم بحرمة شرب الخمر ، فالحكم معلوم وعنوان موضوعه هو الخمر أيضاً معلوم .

واما الشك وقع في هذا السائل الخارجي وانه مصداق للخمر او لا ؟ فهذا
شبهة موضوعية تحريمية .

ولو علم المكلف بوجوب اكرام العالم وشك في شخص كونه مصداقاً لموضوع
الحكم وهو العالم او لا ؟

اذن الشبهة الموضوعية انما تكون في مصداقية ما شك في كونه مصداقاً
لموضوع الحكم او لا ؟

واما الشبهة الحكمية: فإن متعلق الشك فيها هو نفس الحكم فالمشكوك هو ثبوت حكم لموضوع او عدم ثبوته . كما لو شك في وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة او عدم وجوبها ، فالشك تعلق بحكمها وانه واجب او لا ؟ وكما لو شك في

حرمة العصير الزيبي او عدمها فقد تعلق الشك في نفس الحمرة، وانها ثابتة للعصير الزيبي او لا؟

وهنا يقال: هل المستظر من قوله (عليه السلام) ورفع ما لا يعلمون ان الرفع اختص بالشبة الموضوعية او اختص بالشبة الحكيمية او شمل كلا الشهيتين. وعلى هذا فالمحتللات ثلاثة:

الوجه الاول: اختصاص الرفع بموارد الشك في الموضوع - بالشبة الموضوعية- تمسكاً بوحدة السياق حيث يقال بأن فقرة ما لا يعلمون قد وقعت في سياق فقرات متحدة التعبير عن المراد من اسم الموصول (ما) ولما كان الموصول فيسائر الفقرات من الحديث يراد به الموضوع الخارجي، ناسب ان يكون المراد من الموصول في فقرة ما لا يعلمون هو كذلك أيضاً. والا لاختل السياق ولم يكن متحداً وهذا خلاف الظاهر.

والمرفع فيسائر الفقرات لا يكون الا الموضوع الخارجي بخلاف الفقرة الاولى فإن المرفع فيها يمكن ان يكون الحكم غير المعلوم فلو كان هو الحكم لاوجب ذلك اختلال السياق، وبه يتبع ان يكون المراد من الموصول في فقرة ما لا يعلمون هو الموضوع الخارجي حفاظاً على وحدة السياق.

وكون المرفع فيسائر الفقرات هو الموضوع واضحًا من خلال ان الرفع فيها لا يمكن ان يكون هو الحكم فلا يكون المراد من رفع ما اكرهوا عليه هو الحكم اذ لا معنى للأكره على الحكم من الحمرة او الوجوب لأنهما ليسا من شؤون المكلف حتى يكره عليهما في بعض الحالات او يكون مختاراً لها في حالات اخرى، نعم هو يكره على الفعل الخارجي الحرم كالزنا وشرب الخمر، وهكذا الكلام في فقرة ما اضطروا اليه وما لا يطيقون، فالمكلف لا يطيق تطبيق الحكم لا انه لا يطيق حكمه من الوجوب وغيره من الاحكام لأن ذلك ليس من شؤونه.

الوسط في علم الأصول

وبهذا البيان يكون هو الموضوع الخارجي غير المعلوم، فالسائل الذي يجهل كونه حمراً أو خلاً قد رفعت عنه الحرج، لأن الحرمة مرفوعة عن شرب الخمر ليشمل الحديث الشبهة الحكيمية.

والجواب عنه: انه بالامكان الحفاظ على وحدة السياق لو كان المراد من الموصول في فقرة ما لا يعلمون هو الشبهة الحكيمية او الاعم منها ومن الشبهة الموضوعية، كما لو اريد من الموصول الاسم المبهم كمعنى الشيء، فلو كان المراد منه الشيء، لكان وزان فقرة ما لا يعلمون، وفقرة ما اكرهوا عليه واحداً فإن المعنى يصبح رفع الشيء غير المعلوم، ورفع الشيء المكره عليه غاية ما هناك ان مصداق الشيء مختلف باعتبار ما يتعلق به فاستعمال لفظ الشيء بجملات متعددة لا يعني انه استعمل في كل منها بمعنى مختلف عن الآخر بل المستعمل فيه واحد وهو معنى الشيء ولكن مصادقه في كل جملة مختلف عن الآخر ولكنه لا يوجب تفاوتاً في معنى الشيء في الجملتين.

نعم لو كان المراد الاستعمالي للاسم الموصول في احد الفقرات مختلفاً عن المراد الاستعمالي في الفقرة الاخرى لا وجب ذلك اختلال السياق. واما لو كان الاختلاف في المراد الجدي مع اخفاظ المراد الاستعمالي فإن ذلك لا يوجب الاختلال.

هذا وقد اجاب شيخنا الفياض (حفظه الله) بأنه لا موضوع لوحدة السياق لأن الموصول في جميع الفقرات مستعمل في معناه المبهم الجامع وهي الشيء او ما يساوته وهذا هو المراد الاستعمالي من الموصول. غاية ما هناك ان الصلة هي التي تعين ما هو المراد منه خارجاً وهو مصادقه وفرده، فالموصول في فقرة ما استكرهوا عليه وما اضطروا اليه ومستعمل في معناه وهو الشيء ولكن صلته في هذه الجملات قرينة على تعينه في الفعل الخارجي وتطبيقه عليه واما في

فقرة ما لا يعلمون فهو قرينة على تعينه في الجامع بين الفعل الخارجي والحكم وتطبيقه عليه.

ودعوى ان الصلة في الفقرات مانعة عن انعقاد الظهور في العموم وموجبة لانعقاد ظهره في المعنى الخاص وهو الفعل الخارجي.

مدفوعة بأن الصلة لا تمنع عن استعمال الموصول في معناه العام، وإنما تمنع عن كونه مراداً منه جداً، فالصلة في الفقرات تعين مصداق الموصول والمراد الجدي منه وأنه الفعل الخارجي لا أنها قرينة على أن الموصول استعمل في الفعل الخارجي لوضوح ان الصلة لا تدل على ذلك وإنما تدل على تعين المراد الجدي منه.

ويلاحظ عليه: انه لم يبين كيف ان الصلة في فقرة ما لا يعلمون تعين المعنى الا عم من الموصول. وهو الجامع بين الفعل الخارجي والحكم وإن الصلة في بقية الفقرات تعين الفعل الخارجي؟ فإن كانت الصلة لا تدل على استعمال الموصول في المعنى الخاص وإنما تمنع استعماله في المعنى العام فلم تمنع استعماله كذلك في الفقرة الاولى.

ثم ان الموصول لو كان موضوع للمعنى المبهم (كالشيء) فإن القرينة لا محالة تعين ما هو المراد منه، ولا لم يصح استعماله مع فرض كونه مبيهاً لا يعلم المراد منه. وعليه فالصلة كما هي قرينة على استعمال الموصول في المعنى الخاص، كذلك وهي معينة لارادة ذلك من الموصول اذ لا يقبل الفرق بينها بعد ان كان الموصول مبيهاً. هذا اولاً..

وثانياً: ان وحدة السياق منحفظة على هذا الوجه بعد ان كان الموصول في فقرة ما لا يعلمون هو الجامع بين الفعل والحكم، وهو اعم منها فاذا اريد ببقية الفقرات من الموصول الفعل الخارجي كان وحدة السياق منحفظة.

الوسط في علم الأصول

وثلاثاً: انه يمكن ان يكون المفوع في فقرة ما لا يعلمون هو الحكم دون الموضوع، وليس الاعم منها بالبيان التالي:

ان الموصول المتصرف بعدم العلم في الفقرة الاولى لو كان هو الموضوع لما كان متصفاً بعدم العلم لأن الموضوع الخارجي يكون معلوماً ومشخصاً. نعم يشك في اتصافه بما هو عنوان الحمرة - كالمترية- او لا يتصرف بها وهذا لا يكون الاسم الموصول لو كان هو الموضوع الخارجي مجهولاً وغير معلوم بنفسه، وعليه لا يمكن ان يتصرف بعدم العلم. وانما الاتصاف بعدم العلم يناسب الحكم اذ هو ما يمكن ان يكون مجهولاً. وهذا يتبع ان يكون المراد من الاسم الموصول هو الحكم غير المعلوم فيختص الحديث بالشبهة الحكيمية وبالتالي تخرم وحدة السياق.

كما وهناك طريق اخر وهو قريب من هذا الطريق نسبة الشهيد الصدر الى الحق العراقي (قده)، انه لو كان الرفع شاملاً للشبهة الموضوعية لزم العناية في صلة الموصول في ارجاع الضمير في ما لا يعلمونه الى غير الموصول اي ان الضمير في فقرة ما لا يعلمونه يعود الى الوصف فيصير المعنى لا يعلمون وصف ذلك الفعل وليس لا يعلمون ذاته فوجبت العناية في ارجاع الضمير في الشبهة الموضوعية، اما لو اريد الشبهة الحكيمية فإن ضمير ما لا يعلمون يعود الى نفس الحكم، اي الحكم الذي لا يعلمونه فلا عناية، وعليه لا موجب لارتكاب مثل تلك العناية فيختص الحديث بالشبهة الحكيمية.

ولكن يمكن دفع كلا البيانات واثبات صلاحية الموضوع الخارجي للرفع.
اولاً: ما اشار اليه السيد الشهيد الصدر بأنه قد يكون المشكوك هو ذات الشيء وليس وصفه، فلا يكون في ارجاع الضمير الى الموصول عناية كما لو شك في وجود الاستطاعة فإن اصل الاستطاعة غير معلوم، فالشك في وجودها وحينئذ يصدق عليها ما لا يعلمون.

لا ان هذا الجواب غير تام لأن العلم وعدم العلم هو فرع وجود الشيء واقعاً وتحققه واما قبل تتحققه فلا يصدق عليه عدم العلم وحيث ان الاستطاعة غير متحققة فلا يصدق عليها ما لا يعلمون.

ثانياً: ان نطبق الموصول على الوصف مباشرة لا بما هو وصف بل بما هو فعل في الخارج، كما لو جعلنا مدلول الاسم الموصول هو عنوان الخمرية للمائع لكان اتصف بهذا العنوان بغير المعلوم حقيقة ولا عنایة فيه. فاذاً مدلول الاسم الموصول هو الشيء غير المعلوم فعنوان الخمرية للمائع هو الشيء غير المعلوم واقعاً ويكون مستفاداً من حاق اللفظ للاسم الموصول، فعنوان الخمرية ك الحكم من جهة ان كلّا منها غير معلوم ومتصل الشك هنا هو خمرية المائع فالمشكوك هنا هو الخمرية وليس المائع حتى يقال بأن اتصفه بالشك مجازياً.

وبعبارة: تارة يكون الوصف للمائع الخارجي فهو مجاز لعلمية المائع الخارجي في نفسه واما الشك في مصاديقه لعنوان الخمر ولذلك لا يقع مدلولاً للاسم الموصول، اذ مدلول الاسم الموصول هو غير المعلوم حقيقة، فلو اريد الماءع الخارجي لما امكن التعرف على المراد منه بواسطة لفظ الاسم الموصول بل لا بد من القرينة على ذلك المراد.

واخرى يكون الوصف - غير المعلوم- لخمرية المائع فهي المتصفة بغير المعلومة اتصف حقيقة، فالخمرية للمائع هي غير المعلومة. نعم الماءع معلوم ولكن ليس هو الموصوف في هذا الحال^١.

ووهذا يندفع تعين الاسم الموصول في الحكم باعتباره غير المعلوم حقيقة، اذ بالامكان وصف عنوان الموضوع الخارجي بغير المعلوم ويكون الاسناد حقيقة.

^١) محاضرات الهاشمي بقلم نوري حاتم ج٤، ص٧٩.

الوسط في علم الأصول

(٢٤)

هذا وقد يقدم جواب اخر لعدم الاختصاص بالشبهة الحكيمية بالبيان

التالي:

ان اختصاص الاسم الموصول بالشك بالحكم يكون ايضاً شاملاً للشك في الموضوع، لأن الشك سواءً كان في الشبهة الحكيمية او الموضوعية انا هو شك في فعلية الحكم، لأن المكلف حينما يشك في الموضوع فإنه يشك في فعلية الحكم، اذ فعلية الاحكام تابعة لفعلية موضوعاتها، فاذا كان موضوع الحكم محرز العدم فانه يقطع بعدم الفعلية لا انه يشك فيها واما لو لم يقطع بالعدم بل شك في ان الموضوع الخارجي هل هو موضوع الحكم او لا ؟ فإن ذلك يساوic الشك في فعلية الحكم. كما لو شك في كون الماء خارجي خمراً او لا ؟ فإن ذلك يعني الشك في فعلية الخمر لهذا الماء.

وبكلمة ان الحديث لو كان المراد من الموصول في جملة ما لا يعلمون هو الحكم فإن مفاد الحديث رفع الحكم المجهول وهو شامل باطلاقه للجهل الذي يكون منشأ عدم وصول الحكم، فالشبهة حكيمية. وللشك الذي يكون منشأ الجهل هو اشتباه الامور الخارجية كما في الشبهة الموضوعية.

واجاب عنه الشيخ الفياض (حفظه الله) - بما حاصله:- انه لو اريد من الموصول الحكم لكان شموله للشبهة الموضوعية غير خالٍ عن الاشكال. لأن ظاهر قوله عليه السلام (رفع ما لا يعلمون) هو ان الجهل صفة للموصول بلحاظ نفسه لا بلحاظ متعلقه ونفسه، وعلى هذا الاساس فالموصول المجهول لا ينطبق الا على الحكم في الشبهة الحكيمية. باعتبار ان الحكم فيها مجهول بنفسه لا بلحاظ متعلقه بينما الحكم لا يكون مجهولاً في الشبهة الموضوعية بل هو مجهول بنفسه لا بلحاظ متعلقه. والا فمعناه انه ليس بمجهول فاذا لم يكن الحكم مجهولاً بنفسه فلا يكون

شمولًا للحديث، وكذلك لا ينطبق الموصول المجهول على الحكم في الشبهة الموضوعية، باعتبار انه ليس بمجهول وإنما المجهول متعلقه^١.

وفيه: خلط واضح بين الحكم في مرتبة الانشاء وبين الحكم في مرتبة الفعلية، فما هو معلوم في الشبهة الموضوعية هو الحكم بلحاظ المرتبة الاولى لا الحكم بلحاظ فعليته.

مع ما تقدم من الجوابين المقدمين لعدم شمول الحديث للشبهة الموضوعية وانه لا يفرق كون الحكم مجهولاً عند المكلف سواءً كان الجهل بنفسه او بواسطة موضوعه، فمحظ اهتمام المكلف هو الحكم لا الموضوع.

الوجه الثاني: اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية

ان الرفع بالمفهوم العرفي من جهة وبقرينة ورود الحديث مورد الامتنان من جهة ثانية، يتقتضي ان يكون مصب الرفع امراً فيه كلفة ومشقة على المكلف وثقلًا عليه، وهذا المعنى لا ينطبق الا على الفعل الخارجي باعتباره مورد الكلفة والمشقة لا ان الحكم هو موردهما، وعلى هذا يختص الحديث بالشبهة الموضوعية فحسب، لأن الثقل انا هو في الفعل المجهول لا في الحكم المجهول^٢.

وجوابه: ان ذلك لا يقتضي- اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية دون الاعم منها ومن الحكمة، وذلك لأن مصدر المشقة والكلفة في الفعل من جهة تعلق الحكم به والا فالمكلف لا يكون ملزمًا للاتيان بالفعل لولا تعلق الحكم به، فهو الذي يدعو المكلف للاتيان بالفعل والا فلا ملزم لاتيانه وتحمل مشقته وثقله. وهذا الجواب وحده لا يكفي لانه بهذا البيان يصير الحديث مختصاً بالشبهة الحكمية بعد ان كان مختصاً بالشبهة الموضوعية، وعليه ان اسناد الرفع كما يصح

^١) المباحث ج ٩ ص ١٣٣ – ناقلاً للوجه عن مصباح الاصول ج ٢ ص ٢٥٨.

^٢) المصباح ج ٢ ص ٢٦١ – ناقلاً عن المباحث ج ٩ ص ١٤٣.

الوسط في علم الأصول

الى سبب التقل والكلفة - وهو الحكم- يصح ايضاً اسناده الى الاثر المترتب عليه ليكون الحديث شاملاً للشہتین دون احدهما.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الهاشمي في تقريرات بحثه

ان ظاهر الحديث هو اسناد الرفع الى العناوين التسعة، وظاهره ان ذلك الوضع على المكلف لولا الرفع لكن بنسخ واحد، ومن الواضح ان وضع الفعل على المكلف هو وضعه في ذمة المكلف وعهده بخلاف الحال في الحكم فإن وضعه على المكلف بنحو اخر اذ لا يجعل الحكم في ذمة المكلف اما المكلف موضوع للحكم. وحيثـ^١ فإن اضافة الفعل الى المكلف شيء واضافة الحكم شيء اخر فيلزم ارادة اضافتين في اسناد واحد وهو خلاف سياق الحديث الظاهر في وحدة الاضافة. وحيث ان المرفوع في العناوين الاخرى هو الفعل فيكون ذلك قرينة على ان المرفوع هو الفعل الذي لا يعلمهـ^٢.

وفيـ: انا لا نعقل فرقاً بين وضع الفعل على المكلف وبين وضع الحكم، فإن كلـها وضع على ذمته، غاية الامر ان الفعل لا يوجد على الذمة لولا الحكم فهو السبب والمنـأ للوضع، ولا فرق بين وضع السبب ووضع المسبـب فإن الاسناد في كلـها بلا عناية. هذا من جـهـة..

ومن جـهـة اخرى، ان المرفوع في كلـا الشہتین هو الفعل المرفوع (فعلاً او تركـاً) وهذا صادر عن الشہتین على نحو واحد اذ في الشہبة الموضوعية المرفوع هو الفعل وفي الشہبة الحکمية المرفوع هو الفعل الذي لا يعلم حـكمـهـ^٣.

الوجه الرابع: ان الرفع والوضع متقابلان ومتواردان على موضوع واحد وحيث ان مورد الوضع الفعل لأن التكليف عبارة عن وضع ذلك الفعل على ذمة

^١) تقريرات الهاشمي - النوري جـ ٤ صـ ٧٨.

^٢) المصدر السابق.

المكلف فإن بطبيعة الحال يكون مورد الرفع هو الفعل أيضاً للتقابل والتوارد على موضوع واحد. فعليه يختص الحديث بالشبهة الموضوعية ولا يعم الشبهة الحكيمية^١. واجيب عنه: إن الرفع والوضع وإن كانا متقابلين ومتواردين على موضوع واحد إلا أن مورد الوضع ليس هو الفعل مباشرة لأن معنى الوضع الشرعي الجعل وهو فعل اعتباري للمولى، وحيث أن الحكم موضوع ومحظوظ لا الفعل الخارجي فيكون مورد الرفع أيضاً الحكم بقرينة المقابلة.

ويأتي عليه نفس الأشكال على الوجه الثاني مع جوابه.

قد تبين أنه لا مجال لاختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية.

الاحتمال الثاني: اختصاص الرفع بموراد الشبهة الحكيمية.

فقد تبين من بعض الوجوه السابقة ما يؤدي بالرفع إلى كونه مختصاً بالشبهة الحكيمية وقد تم دفعه. ونذكر أيضاً ما ذكره الحق الخوئي (قده) من أن مورد الوضع تارة يكون ذمة المكلف واخري الشريعة المقدسة، فإذا كانت مورد الوضع ومصبه هو ذمة المكلف، فإن ما وضع على ذمته هو الفعل وعليه يكون المرفوع هو الفعل أيضاً بقرينة المقابلة بين الوضع والرفع.

واذا كان مورد الوضع هو الشريعة، فطبيعة الحال يكون المرفوع هو الحكم لأن ما وضع فيها هو الحكم، بقرينة المقابلة.

والمقام من قبيل الثاني، لقوله عليه السلام (رفع عن امتى التسعة) ظاهر في ان التسعة مرفوعة عن الامة في الاسلام لا في مطلق الاديان السماوية، وعليه فنصب الرفع في الحديث الاسلام، والمرفوع فيه الحكم باعتبار انه ممحوظ فيه دون الفعل^٢.

^١) مصباح الاصول ج ١ ص ١٦٣.

^٢) مصباح الاصول ج ٢ ص ٢٦٢.

الوسط في علم الأصول

وناقش فيه الشيخ الفياض (حفظه الله): انه لا شبهة في ان الاسلام ظرف جعل الاحكام الشرعية، لأنها مجموعه فيه بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج، والموضوع هو المكلف بما للموضوع من القيود والشروط وظروف جعلها الشريعة الاسلامية المقدسة، وعليه فلا محالة يكون ظرف الرفع ايضاً هو الشريعة بقرينه المقابلة، فما ذكره (قده) من ان ظرف الجعل والوضع تارة يكون ذمة المكلف واخرى الشريعة الاسلامية لا اساس له.

نعم هناك شيء اخر وهو ان الاحكام الشرعية المجموعه ثابتة في ذمة المكلفين بها لأنها مجموعه بغاية تحديد مواقفهم العملية وسلوكياتهم الخارجية واطلاق عنانهم بما يتلائم مع الشريعة الاسلامية.

ومنه يظهر ان الحديث الشريف لا يختص بالشبهة الموضوعية بل يشمل الشبهات الحكيمية ايضاً.

ويكون الجواب عما ذكره الحق الخوئي (قده) بان الوضع الذي يقابل الرفع تعلق بالامة وهي الامة الاسلامية، ولا يعقل رفع بدون وضع فالموضوع هو على الامة الذي امتن عليها فرفع وليس هو الا التكليف الذي يجعل على الذمة، غاية ما هناك انه لاحظ في لسان التعبير لفظ الامة المنسوبة الى النبي صلى الله عليه والله وهو لسان التحجب والتلطيف، وظاهر استعمال كلمة (عن) هو لرفع الشيء الشقيل وذى التبعية على المكلفين.

بل لا معنى لتشريع احكام ووضعها بدون ذم ثابتة للمكلفين فما هو ظرف الوضع والرفع اذا كان الشرع هو نفسه ظرف وضع ورفع اذا كان ذمة المكلفين هو الطرف، فالتفكير بينهما غير متصور.

فإن قلت: يمكن تصويره بالقول بأن الاسلام ظهر قبل جعل ورفع احكاماً على المكلفين. فيكون ظرف الشرع غير ظرف المكلفين.

قلت: هذا انا يصح لطلق تعاليم الاسلام لا في خصوص تكاليفه التي لا يعقل الوضع والرفع الا فيها، واما في غير طرفها، فماذا يرفعه الشارع وماذا يضعه.
الاحتمال الثالث: في شمول الرفع لموارد الشبهة الموضوعية وموارد الشبهة الحكيمية.

ان رفع الحكم في الشبهة الحكيمية رفعاً حقيقياً بخلاف الرفع في الشبهة الموضوعية فإن الشيء لا يرتفع حقيقة برفع تشريعه وعليه فالرفع فيها مجازي، وحينئذ يقع الاشكال في كيفية الجمع بينهما في اسناد واحد للرفع في ما لا يعلمون لأنهما نسبتان متغائرتان، وعليه فلا بد من تصوير جامع بينهما حتى يتفصى- عن محذور الاستعمال في أكثر من معنى بين اسنادين متبادرتين في استعمال واحد هو مستحيل كاستحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

ففي قوله عليه السلام: (رفع ما لا يعلمون) اسند الرفع الى اسم الموصول، فالمسند هو الفعل المبني للمجهول، والمسند اليه هو الاسم الموصول، فاسند الرفع الى ما لا يعلمون.

وهذا الاسناد حقيقي وهو ما كان المسند فيه منتسباً الى المسند اليه حقيقة وبلا واسطة مصححة للاسناد كما في الفقرة رفع ما لا يعلمون فهي نسبة اسناد الفعل المبني للمجهول الى ما وقع عليه الفعل حقيقة.

وقد يكون الاسناد مجازاً، وهو ما كان المسند فيه منتسباً الى المسند اليه بواسطة مصححة لها الاسناد لأنه بنفسه لا يصلح ان يننسب الى المسند اليه من قبيل جرى الميزاب، فإنه لا يمكن اسناد الجريان الى الميزاب وهو المسند اليه، واما اسناد اليه بواسطه مصححة وهي علاقة الطرفية لأن الميزاب ظرفاً لجريان الماء.



و بهذا البيان يتضح ان احد الاستنادين مغایر للاخر، و اذا كان كذلك فلا بد ان يكون الرفع المسند الى ما لا يعلمون اما استناد حقيقي او استناد مجازي. ودعوى ان الرفع هنا مسند الى الحكم فهو استناد حقيقي، ومسند الى الموضوع فهو استناد مجازي لأن رفع الموضوع غير ممكن الا بواسطة الحكم. وعليه يكون الرفع حقيقياً الى الحكم باعتبار ومجازياً الى الموضوع باعتبار اخر وإن هذا امر ممكن ما دام الاعتبار متعددًا نظير كون الشخص طبيباً ومحامياً باعتبارين مختلفين، والمستحيل هو كون النسبة حقيقة ومجازية باعتبار واحد.

مدفوعة: لأن المراد من الموصول على هذا الجواب هو معنى الشيء الصادق على الحكم وعلى الموضوع والممكن من الاستناد الى الموضوع والحكم هو ما كان المراد من الموصول الحكم وهو الموضوع بحيث يكون استناد الرفع الى الحكم كاستناد الرفع الى الموضوع بحيث يكون الاستنادين اما حقيقين او مجازيين، كما لو قال جاء الناس فإن استناد المحبة الى الجامع (الناس) حقيقياً كما ان استناده الى كل فرد من افراد الناس كذلك حقيقي.

اما لو تغير الاستناد لبعض الافراد فكان حقيقياً وللبعض الاخر كان مجازياً فهذا هو المستحيل، كما لو قيل (سافر الاحبة) وكان السفر الى بعضهم حقيقياً كما لو حصل منهم السفر لهذا استناد حقيقي، ولكن البعض الاخر يراد من سفرهم موتهم فهذا استناد مجازي، والجمع بينهما في الاستعمال واحد مستحيل لأنه استناد الى ما هو له و استناد الى غير ما هو له - على ملحوظ واحد- وهو غير ممكن.

والجواب عن ذلك: ان استناد الرفع الى كل من الحكم والموضوع مجازي وليس احدهما حقيقي وهو ما كان للحكم والاخر مجازي وهو ما كان للموضوع لي رد محذور الجمع بين الاستنادين المتغايرين، وذلك لما تقدم في بحث المقام الاول

من ان المفروض هو الحكم الظاهري وليس الحكم الواقعي . ومع كون المفروض هو الحكم الظاهري فإن اسناد الرفع اليه مجازي وذلك لأن الحكم الواقعي يظل ثابتاً في ظرف الجهل وعدم العلم به لما تقدم من اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل فالمفروض عن المكلف في ظرف الجهل هو مسؤوليته عن التكليف الواقعي ، وهو معنى ايجاب الاحتياط.

وعليه فلا يلزم استعمال الهيئة في أكثر من نسبة واحدة ، وطرفها بعد تصوير كون الجامع هو الشيء ، غاية ما هناك ان مصادقه مختلف فتارة هو الحكم واخرى هو الموضوع واذا تعدد الطرفان تعددت النسبة ، واما لو كان طرفها واحد وهو الشيء وكان مصادقه مختلفاً فذلك لا يوجب تعددها بل تبقى واحدة مجازية سواء أكان مصادق الشيء هو الحكم او هو الموضوع .

ثم هنا تصوير ثانٍ للجامع: هو كون مدلول الاسم الموصول هو فعلية الحكم وهو ما وقع اسناد الرفع اليه ، وكون المفروض هو الحكم الفعلي من دون فرق بين ان يكون منشأ الشك في فعلية الحكم هو عدم الجعل او عدم وصوله او ان يكون منشأه من الشك في مصداقية الوجود الخارجي لموضوع الحكم المعلوم جعله .

مثلاً رفع الشك في حرمة العصير العنبى ، فهنا قد يكون الشك ناشئاً من عدم العلم بثبوت الحرمة الشرعية للعصير العنبى ، فهذه شبهة حكمية .

وقد يكون الشك ناشئاً عن الشك في كون هذا المائع مصادقاً للعصير العنبى المعلوم حرمة وهذه شبهة موضوعية .

والمفروض في فقرة ما لا يعلمون هو الحكم الفعلى في ظرف الشك بقطع النظر من منشأ هذا الشك .

وهنا لابد من اثبات تصوير الجامع بواسطة الاطلاق ، بان يقال بأن فعلية الحكم لو كانت مقيدة باحد الشكين للزم البيان على المولى وهو في مقام البيان

الوسط في علم الأصول

وala لكان ناقضاً للغرض . وحيث لم يبين يستكشف انه اراد من الفعلية مطلق ما كان منشأها الشك بغض النظر عن كونه شكًا في الحكم او شكًا في مصداقية الموجود الخارجي لموضع الحكم .

واذا تم الاطلاق تم المطلوب في شمول الرفع لموارد الشبهة الحكمية ولموارد الشبهة الموضوعية .

وقد اورد على كون الجامع هو الحكم الفعلي - الجامع بين الحكم الكلي والحكم الجزئي - بأنه غير ممكن ان يكون المراد من الموصول في جملة ما لا يعلمون الجامع بين الحكم الكلي والحكم الجزئي معاً ، لانه على الاول الشبهة حكمية والمحظوظ هو الحكم دون الموضوع ، وعلى الثاني فالمحظوظ هو الموضوع الخارجي دون الحكم . وعليه فلا يمكن ان يكون اسناد الرفع الى الجامع بين الحكم والموضوع الخارجي حقيقياً . والنكتة ان عدم العلم في الجملة مسند الى الموصول مباشرة ، وعليه فإن كانت الشبهة حكمية كما لو شك في حرمة شرب التتن فالموضوع هو الحكم المحظوظ دون الفعل كحرمة شرب التتن وإن كانت الشبهة موضوعية فالموصول هو الفعل المحظوظ دون الحكم كما لو شك في ان هذا المائع حمراً او لا؟ ولا يتصور الجامع الحقيقي بين الحكم والفعل حتى يكون المراد من الموصول في جملة ما لا يعلمون^١ . وجوابه واضح: لأن نظر الشارع هو التكليف لا الموضوع فالشك في الموضوع هو طريق الى الشك في الحكم ، وعليه فالمشكوك هو الحكم بغض النظر عن منشأ الشك به ، تمسكاً باطلاق الحديث .

ومن الوجوه التي ذكرت لتعيم الحديث للشبهتين ..

الاول: ما ذكره الشيخ الفياض ، بالقول والصحيح في وجه عموم الموصول فيها لا يعلمون لكلا الشهيتين معاً ان يقال: ان الموصول في نفسه يشمل الحكم

^١) المباحث الاصولية ج ٩ ص ١٢٧ .

وال موضوع معًا ، لأن معناه الشيء المجهول وهو كما ينطبق على الحكم في الشبهات الحكيمية كذلك ينطبق على الموضوع في الشبهات الموضوعية . هذا من ناحية .. ومن ناحية أخرى : إن الرفع في الحديث متوجه إلى الموصول أي الشيء المجهول مباشرة وهو المرفوع في ظاهر الحديث .

ومن ناحية ثالثة : قد تقدم أن الرفع لا يمكن أن يتوجه إلى نفس الحكم الواقعي المجهول مباشرة ، لاستلزم ذلك اختصاص الأحكام بالعالمين بها وهو غير ممكن ثبوتاً واثباتاً أو اثباتاً فقط .

فلا بد أن يتوجه الرفع إلى إيجاب الاحتياط و حينئذ لا بد من الالتزام بتقديره في جملة ما لا يعلمون ، وكذلك لا يمكن أن يكون الرفع متوجهًا إلى الفعل المشتبه في هذه الجملة مباشرة لأنه بوجوده التكويني غير قابل للرفع تشرعًا فاذن لا بد من التصرف فيه اما بتقدير شيء كالمؤاخذة او الاثر المناسب لكل فقرة من الحديث او جميع الاثار الشرعية او بلحاظ وجوده التشريعي في عالم الجعل او بلحاظ وجوده التكويني تنزيلاً لا حقيقة . والاطهر منها هو الوجه الاول ، ولا زمه تخصيص الأحكام الشرعية في الشبهات الموضوعية بالعالم بها وهذا ما لا مانع فيه كما هو في الشبهات الحكيمية . هذا في مقام الثبوت . ولا يمكن الالتزام به اثباتاً لأن هذا التخصيص مخالف لاطلاق الادلة من الكتاب والسنة ومخالف لادلة حجية الأمارات والاصول العملية لأن اطلاقها تشمل الشبهات الموضوعية ايضاً .

وعلى هذا لا يمكن تعلق الرفع بالفعل الخارجي لا بلحاظ وجوده التكويني كما هو واضح ولا بلحاظ وجوده التشريعي في عالم الجعل والتشريع لمحذور اختصاص الحكم بالعالم بالموضوع الخارجي . وعدم امكان التخصيص في الشبهات الموضوعية في مقام الاثبات قرينة على ان الرفع متعلق بأثر الفعل المناسب له وهو إيجاب الاحتياط ، وعليه فلا بد من الالتزام بتقدير الاثر في فقرة ما لا يعلمون

الوسط في علم الأصول

مطلقاً سواء اريد بالوصول الحكم او الموضوع، فتكون مفاد الفقرة رفع اثر الشيء المجهول اعم من التكليف والفعل الخارجي وهو ايجاب الاحتياط. وبه يشمل الحديث كلتا الشهيتين مستنداً الى ايجاب الاحتياط وعليه فالرفع واقعي والمرفوع ظاهري.

وفيه: اولاً: ان ما ذكره في الناحية الاولى ينافق ما ذكره في رد مقالة الحق الاصفهاني (قده). حيث قال في رده ان نسبة الرفع الى الموصول بمعناه المبهم وهو الشيء المجهول بما هو ليس الا مفهوم التسعة لا واقعها، ففي الواقع نسبتان متبنيتان ذاتاً وحقيقة، لأن نسبة الرفع الى الحكم في الشهادات الحكيمية مبادنة لنسبة الرفع الى الفعل الخارجي في الشبهة الموضوعية.

مع ان ما ذكره في الناحية الثانية من اتجاه الرفع الى الشيء المجهول مباشرة وهو المرفوع اذ لو كان مجهولاً فكيف يرفع؟ كما ناقش في رد مقالة الحق الخوئي (قده) حيث قال: ان الجهل صفة للموصول بلحاظ نفسه لا بلحاظ الاعم من نفسه ومتعلقه، ورتب عليه نتيجة عدم انطباق الموصول المجهول لا على الحكم في الشبهة الموضوعية، ولا على الموضوع في الشهادة الحكيمية. وقد تم نقده.

وثانياً: ان ما ذكره تطويل للمسافة بلا طائل لأن رفع الحكم الواقعي اثنا هو برفع اثره من ايجاب الاحتياط ولا فرق له موجب لاختصاص الاحكام بالعالمين بها وهو غير ممكن ثبوتاً. وعليه فالرفع تعلق بالحكم الواقعي ولكن بلحاظ اثره فالمرفوع هو الحكم الظاهري وهو اثر الحكم الواقعي الذي تعلق به الرفع حقيقة ومع كونه للاثر الذي اوجبه الحكم الواقعي، فالرفع في مثله ظاهري، كالرفع في تمام الفقرات الاخرى في الحديث..

ثالثاً: ان كون الرفع متعلقاً باشر الحكم الواقعي وانه لا بد من الالتزام بالتقدير مخالف لما ذكره في الجهة الثانية من ان اظهر الوجوه هو وجہ تعلق الرفع بالوجودات التکوینية ولكن بلحاظ جعلها وتشريعها، لا اقل في فقرة ما لا يعلمون.

الثاني: ما افاده الشهيد الصدر (قده) : (وحاصل ما ذكره) ان الموضوع هو المؤاخذة المقدرة وليس هو الحكم او الموضوع، وحينئذ يصدق رفع المؤاخذة عن الحكم الذي لا يعلم وعن الفعل الذي لا يعلم، فيشمل الرفع كلتا الشهيتين^١.

ورد: اولاً: ان ظاهر اسناد الرفع الى نفس الامور التسعة المذكورة وليس الى امر مقدر - وهو المؤاخذة- فالاسناد حقيقي الى تلك الامور ولكن الرفع تشير-يعي اي ان هذه الامور مرفوعة في لوح التشريع، وحينئذ سوف يرد الاشكال من ان الموضوع يمكن رفعه في لوح التشريع برفع موضوعيته للاحكام. ولكن هذا لا يصدق على الحكم اذ لا يمكن رفع الحكم في لوح التشريع لأنه بنفسه جعل وتشريع، فلا يمكن ان يكون موضوعاً لتشريع الرفع.

ويمكن دفعه: بأن ظاهر اسناد الرفع الى الموصول وليس الى هذه الامور التسعة، وهو بوضعه اللغوي يشمل الحكم والموضوع. وتحديد من قبل الصلة. هذا اولاً..

وثانياً: انه يمكن ان يكون الحكم موضوعاً للرفع في عالم التشريع من جهة جعل الاحتياط او عدم جعله، ومن الواضح ان موضوع الاحتياط هو الحكم الواقعي ليس الا.

وثالثاً: انه لا معنى لرفع الحكم ليرد عليه عدم الصدق، بل المرفوع هي المؤاخذة المقدرة على هذا الوجه وهي لا تصدق الا مع ثبوت الحكم، ولا مع عدم ثبوته فلا معنى لرفع المؤاخذة. ويؤيد كون المرفوع هو المؤاخذة مما ورد في الدعاء

^١) تقريرات الهاشمي لنوري حاتم ص ٧٢.

الوسط في علم الأصول

(٣٦).....

القرآنی ((ربنا لا تؤاخذنا ان نسيانا..)) الاية. فمصب الامتنان الذي سيق الحديث لاجله هو المؤاخذة. وبالتالي فتقديرها وإن كان خلاف الظاهر ولكنه مما لا بد منه. ثانياً: (الإيراد الثاني على هذا الوجه) لو سلمنا صحة التقدير وإن المؤاخذة مرفوعة، ولكن المؤاخذة المرفوعة اما ان تكون من طرف الفعل، او من طرف الحكم الذي لا يعلم، اما ان تكون المؤاخذة من طرف الفعل ومن طرف الحكم معاً فهذا لا معنى له، لأن المؤاخذة اما على مخالفة الحكم فلا بد من الاضافة اليه واما على مخالفة الفعل فالاضافة تكون اليه.

وجوابه واضح: فإن مخالفة كل شيء بحسبه، وإن هذه الاضافة في مرحلة تطبيق الموصول لا في مرحلة استعماله ليرد عليه ما ذكر، وإن الموصول هو نفس ما تعلق به الرفع.

على انه لا فرق بين مؤاخذة الفعل ومؤاخذة الحكم، لأن الاولى تعني المؤاخذة على مخالفته، فيما تعين الثانية، ترك امثاله، ولا تتحقق للامثال إلا من خلال الفعل فيعود الامر الى مخالفة الفعل.. بل لا معنى لترك امثال الحكم إلا مخالفة ما تعلق به من الفعل وإن كان تركاً.

الوجه الثالث: ما اجاب به المحقق الاصفهاني (قده) من ان المستحيل هو اجتماع صفتين حقيقتين على عنوان واحد لانه من اجتماع الضدين، اما اجتماع اعتبارين متضادين في عنوان واحد فإنه لا محذور فيه، وال حقيقي والمجازي من الامور الاعتبارية الجعلية.

لا ان هذا الجواب اما يكون تماماً اذا لوحظ في مرحلة الانحلال والتطبيق حيث يكون الاسناد حقيقةً بلحاظ مصادقة الحكمي، ويكون مجازياً بلحاظ مصادقة الموضوعي، لا ان الاشكال في اجتماع الاسنادين في هيئة واحدة بلحاظ المدلول الاستعمالي، اذ الهيئة الاستعمالية للنسبة الاسنادية اما ان تكون

حقيقية او مجازية، ولا يمكن الجمع بين الاسنادين في مرحلة المدلول الاستعمالي للنسبة اذ لا جامع بينهما كما حقق في محله او هو غير عرفى، وعليه اما ان تستعمل النسبة الاسنادية فيها هو له فيكون اسناداً حقيقياً واما ان تستعمل في غير ما هو انه فيكون مجازياً^١.

وفيه مع جوابه:

ما فيه: انه مبني على كون الاسناد متعدد ومتبادر والامر ليس كذلك، بل الاسناد واحد وإلى الموصول مباشرة بما له من المعنى الموضوع له وبالتالي فاجماع الاعتبارين لا وجه له مع انه غير صحيح استعملاً.

وما في جوابه: ان الاعتبار لمرحلة التطبيق والانحلال لا لمرحلة الاستعمال عند المتكلم وهو قد اسند الرفع الى الموصول مباشرة بما له من المعنى ، والمكلف ملزم بتطبيق مدلول هذا الخطاب وامثاله.

واما كون الاستعمال غير عرفي فيها لو اريد به الجمع بين الاسنادين فهو للعرف اللغوي ما بين البشر من حيث عدم قدرة اراده اكثر من معنى من اللفظ، واما للمولى فالامر سهل اذ لا يشغله شأن عن شأن ، فارادة المعانى المتكررة الملفوظة في خطابه هين ولذا التزمنا بالامكان في اراده اكثر من معنى من اللفظ ولكنه غير عرفي.

ثم ان اصل الاشكال مبني على اراده نسبتين متبادرتين من هيئة واحدة، والامر ليس كذلك بل المراد من الهيئة نسبة واحدة، اما نسبة الى ما هو له واما نسبة الى غير ما هو له من دون اجماع لها اصلاً.

ولذا كان المرفوع في تمام الفقرات هو المؤاخذة ومسؤولية التكليف المرفوع في الحالات المذكورة.

^١) المصدر السابق ص ٦٧

الوسيط في علم الأصول (٣٨)

اذن لا مانع من شمول الحديث، وفي فقرة ما لا يعلمون للشـهـتين الحـكـمـيـة
والمـوـضـوـعـيـةـ.

المقام الرابع في فقه الحديث (قرائن الظهور)

ما لا اشكال فيه ظهور حديث الرفع في الامتنان، ولكن الكلام يقع في القرائن التي يستفاد منها هذا الظهور، وقد ذكروا قرائن ثلاث القرينة الاولى: ظهور اللفظ المركب (رفع عن) في رفع الثقل والتکلیف عن ذمة المکلف فيكون الرفع امتنانياً.

القرينة الثانية: اضافة الرفع الى الامة. فإن هذا اللسان لسان التحجب والتلطف الى الامة برفع التکلیف عنها في الحالات المذكورة في الحديث، وهذه القرينة سياقية بخلاف الاولى فانها وضعية.

القرينة الثالثة: الاستفادة من مناسبات الحكم والموضوع حيث يقال: بأن رفع العناوين التسعة المذكورة في الحديث ظاهر في كون المولى يريد ان يمتن على امة المسلمين.

والفرق من استفادة المآلية من هذه القرائن، بأن القرينة الاولى ظاهرة في رفع كل ثقل عن المکلف سواءً أكان في ذلك الرفع متهة على الامة أم ليس كذلك، كما لو أکره ظالم على ضرب مؤمن، فإن المورد يكون مشمولاً للرفع بمقتضى القرينة الاولى لأن في رفعه متهة لشخص المکره، ولكن القرينة السياقية ظاهرة في كون المولى في مقام الامتنان على الامة، وليس على ذلك الشخص، وبالتالي فهذا الظهور يقيد الظهور الاطلاقي المستفاد من القرينة الاولى.

الوسط في علم الأصول (٤٠)

وهنا قد يقال: بأن القرينة السياقية قرينة عامة والقرينة الأولى خاصة، ومن الواضح أن القرينة العامة لا تقاوم القرينة الخاصة فكيف تقييد الأولى إطلاق الثانية.

فإنه يقال: إنما تكون الثانية مقيدة بالأولى من جهة أنها في بعض الموارد قد تكون مخالفة للامتنان، وكل ما كان مخالفًا للامتنان لا يكون مشمولاً للحديث عليه فالقرينة السياقية تحدد دائرة الحكم المرفوع كماً وكيفاً. فإذا كان الرفع امتنانًا على فرد دون فرد آخر فلا يكون امتناناً على الأمة حتى يكون مشمولاً للحديث.

وبعبارة أخرى: أنه في مورد الامتنان من طرف وعدمه من طرف آخر تسقط القرينة الخاصة، وتبقى القرينة العامة السياقية.

وقد استفاد الفقهاء بعض التطبيقات الفقهية من هذه القراءن.

التطبيق الأول: ما اشتهر عندهم فيما لو اجبره ظالم على قتل انسان مؤمن، فهل ترتفع حرمة القتل بحديث للأكراء؟ فيه وجهان:

الأول: منع إطلاق الحديث لمثل هذا المورد تمسكاً بظاهره في مورد الامتنان على مجموع الأمة. ومن الواضح أن رفع الحرمة على المكره - بالفتح- وإن كان فيه امتنان عليه، ولكنه لا امتنان فيه على المؤمن.

والآخر، قال بإطلاق ولكنه مخصص بجملة من الروايات المصرحة بعدم التقبة في الدماء.

وقد ذكر البعض بأن استناد الروايات الواردة في التقبة إنما تختص القتل الصادر عن تقبة وليس لها إطلاق إلى القتل الصادر عن أكراء إلا بتنقية المناط. ولكنه ليس بشيء لإطلاق حرمة القتل واحفاظها حتى في موارد الأكراء، وهي مانعة عن تحصيص القتل الصادر عن تقبة.

التطبيق الثاني: التفكيك بين بيع المكره عليه فكم بالبطلان عليه لأن الحكم بالبطلان فيه منيّة على المكره، وبين البيع الاضطراري فكم بالصحة عليه لأن ابطاله ليس فيه منيّة على البائع بل هو خلاف المنطه، سواءً كان الاضطرار تكويناً كما لو صار احد افراد اسرته مريضاً ولا يمكن علاجه الا بثمن بيع الدار او كان الاضطرار عرفياً.

وهو تطبيق صحيح على اشكال فيه لامكان القول بأن الصحة للمضطر والبطلان للمكره من جهة الحفاظ الارادة في الاول دون الثاني، ومع عدمها فلا مجال لصحة العقد.

كما وقد يقال: بأن الاضطرار الى بيع الدار مثلاً لعلاج ابنه المريض ليس باضطرار، ضرورة ان الداعي للبيع هو علاج ابنه.

التطبيق الثالث: وقد ذكره الحقائق العراقي (قده): ان حديث الرفع لا اطلاق له للاضطرار بسوء الاختيار، لأن المضطر الى فعل الحرام او ترك الواجب بسوء اختياره لا يستحق الامتنان عليه من قبل المولى، فلا يكون مشمولاً لحديث الرفع.

واعتراض عليه: بأن شمول هذا الفرد فيه امتنان على المكلف بل ان الرفع عن العاصي فيه امتنان.

نعم لو قيل بوجود قرينة ارتکازية وهي بثابة القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد الاطلاق. وهي ان من يوقع نفسه بالحرام ولو بجعل نفسه مضطراً اليه لا يستحق الامتنان والرفع. فلا يكون مشمولاً للحديث.

ويمكن ان يقال بأنه لا اطلاق للحديث لمن اضطر الى الحرام بسوء الاختيار ويكون بأحد بيانين لا بالبيان الذي ذكره الحقائق العراقي (قده).

الوسط في علم الأصول

٤٢

البيان الاول: عدم صدق عنوان الاضطرار لمن اوقع نفسه في الحرام بسوء الاختيار، اذ هو قادر على ترك الحرام، فلو علم انه بوصوله الى المنزل انه سيضطر الى شرب الخمر فهو قادر على تركه بعدم دخوله الى المنزل، على اساس ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بل هو عين الاختيار، فلو شرب شخص سألاً بسوء اختياره فيقال انه قتل نفسه.

فالملکف بلاحظ امثال التکلیف الشرعي ليس بضرر لأنه قادر على الامثال وأنه بالاضطرار بسوء الاختيار يكون قد ارتكب الحرام. فالاطلاق اللغطي للاضطرار غير موجود في هذا المورد ما دام الامثال مكناً بحثه.

البيان الثاني: ان نفس الالقاء في الاضطرار لارتكاب الحرم معصية وقبيح شرعاً وعقلاً، وذلك لأن التکلیف في زمن الالقاء في الاضطرار فعلی اما خطاباً واما روحأ کما في المقدمات المقوفة، فيكون الاقدام معصية يعاقب عليها وبعبارة انا نسيف الاضطرار الى نفس الاقدام على آکراه وهو عمل اختياري.

-واورد عليه-

او لاً: بأن حديث الرفع يشمل الاثار التحميلية المرتبة على نفس الفعل الحرام مع الاضطرار اليه كالكافرة في الافطار اضطراراً مع ان البيان المذكور يرى عدم ارتفاع هذه الاثار، من دون تفسير فني يدل على عدم ارتفاع نفس الحرمة اما عدم ارتفاع الاثار التحميلية الاخرى المشمولة للحديث فانه يعجز عن تفسير اطلاق حديث الرفع بها.

ويمكن دفعه، لأن هذا البيان بصدق بيان حرمة نفس الاقدام على الفعل الحرم بغض النظر عن حرمة الفعل الذي اضطر اليه، اما كيفية كون الاقدام محظوظاً فلما تقدم في البيان الاول بأنه فعل اختياري فيكون معصية ويعاقب عليه.

وثانياً: ان الاختيارية في الالقاء في الاضطرار لا يرفع صدق الاضطرار عن الفعل الذي وقع فيه كذلك، فيكون مشمولاً لحديث الرفع، وحينئذٍ يقال: ان العقوبة المترتبة على الاقدام على الاضطرار بعنوانه ترتفع ايضاً لأن حرمته حرمة مقدمية لفعل نفس الحرام، فاذا ارتفعت الحرمة عن نفس الفعل الحرام، ارتفعت الحرمة عن نفس الاقدام لانها ليست حرمة نفسية.

نعم في خصوص الافعال التسبيحية يصدق البيان الثاني لأن الالقاء من شاهق يتصرف بما يتصرف به الفعل المؤدي اليه وهو القتل فيكون الالقاء بنفسه حراماً، ودليل الحرمة كما ينطبق على نفس فعل القتل ينطبق على السبب التوليدي له وهو الالقاء بلا فرق.

ويمكن دفعه ايضاً: بأن الاقدام على الاضطرار حرمته نفسية وليس مقدمية، فهي محمرة بعنوان الاقدام على الاضطرار الى الحرام. وبه فإن التفريق بين الافعال التسبيحية وغيرها ليصح البيان على الاول دون الثاني غير مفيد.

(امثلة تطبيقية)

لو اضطر الى ترك الصلاة مع الطهارة المائية في اول الوقت وصلى فيه مع الطهارة الترابية، ثم ارتفع العذر في اثناء الوقت، وتكون من الصلاة مع الطهارة المائية في الوقت فهل تجب عليه الصلاة اعادة مع الطهارة المائية او لا تجب؟
 الصحيح هو اعادة الصلاة لانها مع الطهارة الترابية غير مجزية الا اذا كان العذر مستوعباً ل تمام الوقت ولا فلابد من الاعادة، لأن ارتفاع العذر مع الممكن من الصلاة بالطهارة المائية في الوقت يكشف عن انه كان ماموراً بها لفرض تمكنه منها ومعه لا يكون الامر قد تعلق بها بالطهارة الترابية، فارتفاع العذر يكشف عن انها لاغية اذ لا امر بها.

الوسط في علم الأصول (٤٤)

لو تعلق الاكراه او الاضطرار بترك الواجب رأساً فلا شبهة في ارتفاع وجوبه والمؤاخذة عليه، ويقع الكلام في وجوب القضاء وامكان نفي وجوبه بحديث الرفع؟

واجاب عنه الشيخ الفياض (حفظه الله): ان وجوب القضاء لا يرتفع لأن الاكراه او الاضطرار اذا تعلق بترك جزء الواجب كما لو اضطر الى ترك القراءة او الاستقبال او اكره عليها، فلا شبهة في ارتفاع وجوبها ولا كلام في ذلك، واما الكلام في ان رفع وجوبها غير ممكن بدون رفع وجوب المركب وهو الصلاة وذلك لوجهين

الاول: ان وجوب القراءة حيث انه وجوب ضمni وجزء تخليلي لوجوب الكل فلا يعقل ارتفاع وجوبه بدون ارتفاع وجوب الكل والالتزام ان يكون وجوبها مستقلأً وهذا خلف.

الثاني: ان اجزاء الصلاة اجزاء ارتباطية ثبوتاً وسقوطاً فلا يعقل سقوط جزء بدون سقوط الكل والالتزام خلف فرض كونها ارتباطية، فالنتيجة ان المرفوع هو وجوب الكل.

ويمكن ان يقال بأن هذا الارتباط ليس واقعياً بل اعتبارياً والدليل صحة الصلاة بترك التشهد الوسطي ثم قضاوه بعد الصلاة فلو كان واقعياً لما امكن تصحيح الصلاة بقضاء التشهد.

ومع امكانه فالارتباط لا يرتفع بترك احد اجزاءها.

وبه يندفع الوجه الاول، لأن امكان الاتيان به بعد الصلاة فهو استقلالي وإن كان ضمنياً داخل الصلاة.

وقد ذكر وجهاً لنفي الوجوب ..

الوجه الاول: ان ثبتت صحة المركب الناقص الذي اضطر الى ترك جزء من تمامه، حيث يمكن احراز الجزء المتروك بعيداً بحديث الرفع على الاحتمال الثالث، فيكون المكلف قد جاء بالمركب التام بعيداً، وهذا يعني ان التكليف كان بالمركب التام حقيقة في حال الاختيار او بالمركب الناقص حال الاضطرار او الامر الى ترك احد اجزائه حيث عبّدنا الشارع بوقوع المركب التام بعيداً.

وباختصار ان متعلق التكليف هو الجامع بين المركب التام في حال الاختيار، وبين المركب الناقص في حال الاضطرار او الامر.

ويرد عليه: اولاً: بطلان الاحتمال الثالث، ومعه فحديث الرفع لا يبعدنا بوقوع المتروك بعيداً.

وثانياً: ولو سلم صحة الاحتمال الثالث فإن التنزيل المستفاد من حديث الرفع في طرف النفي، ولا يستفاد منه اثبات المتروك بعيداً.

الوجه الثاني: ان حديث الرفع كما يرفع المركب الواجب داخل الوقت بظهور عنوان الاضطرار الى ترك احد اجزائه المؤدي الى الاضطرار الى ترك الواجب المركب منه ومن سائر الاجزاء، نطبقه لنفي وجوب القضاء خارج الوقت لأن ترك الجزء حصل بنحو الاضطرار وبعد تطبيق حديث الرفع ننفي اثره الشرعي وهو وجوب القضاء.

ويرد عليه: بأنه صحيح لو كان موضوع وجوب القضاء هو الترك، حيث يقال بأن ترك المكلف للواجب يتربّ عليه اثره الشرعي وهو وجوب القضاء، وحيث انه وقع عن اضطرار فانه ينفي بحديث الرفع.

ولكن موضوع وجوب القضاء هو (فوت الواجب) ولو لم يكن مستنداً الى المكلف. والذي هو نتيجة الترك ويقع في طوله (الفوت) ليس فعلاً للمكلف كي يمكن تطبيق الحديث عليه.

الوسط في علم الأصول (٤٦)

لو أكره على ترك الطلاق

من الواضح ان ورود الحديث مورد الامتنان على الامة لأن في رفع الاحكام الشرعية عنهم بسبب طرورة أحد العناوين المذكورة فيه امتنان عليهم بلا فرق بين الاحكام الوضعية والاحكام التكاليفية، لشمول الحديث باطلاقه لكل حكم يكون في رفعه منه وإن كان وضعياً، كما لو أكره على طلاق زوجته فإنه لا اشكال في رفع الآثار الشرعية المتربة على الطلاق مع الأكراه، لتتوفر شروط صحة تطبيق الحديث على المورد، وهي كون الفعل موضوعاً لحكم شرعى اذ لا فرق بين ان يكون فعل المكلف الذي طرأ عليه أحد العناوين المذكورة في الحديث متعلقاً لحكم شرعى او موضوعاً له، كالافطار في نهار شهر رمضان فإنه متعلق للحرمة وموضوع للكفارة، وكذا شرب الخمر فهو متعلق للحرمة وموضوعاً لوجوب الحد عليه. وكون المكلف مختاراً فالاختيار دخيل في ترتيب الآثر وكونه فعلاً من افعال المكلف وإن في رفعه امتنان على الامة.

ومن هنا وقع الكلام في امكان تطبيق الحديث لترتب الآثار الشرعية على ترك الطلاق فيما لو كان قاصداً الطلاق وأكره على تركه.

فقد يقال بامكان رفع بقاء الزوجية لو أكره على ترك الطلاق باحد بيانين.
البيان الاول: انه على الاحتمال الثالث الذي يبعدنا الشارع بوقوع تقipض الفعل مطلقاً ولو كان تركاً فيما لو أكره على احدها.
وفيه: ما تقدم من بطلان هذا الاحتمال.

البيان الثاني: ان يقال بان حديث الرفع يرفع فعل المكلف ولو كان موضوعاً لحكم شرعى فيما لو أكره عليه، وهنا ترك الطلاق أكراهاً موضوع لحكم شرعى وهو

الوسط في علم الأصول

بقاء الزوجية، ومع تطبيق الحديث عليه (على الترك) المكره عليه لرفع هذا الاثر الشرعي.

ولكنه غير تام لما تقدم

اولاً: ان هذا الاثر الشرعي لترك الطلاق وهو بقاء الزوجية ثابت حتى مع عدم الطلاق كما لو عجز المكلف عنه، فهو ثابت على عدم الطلاق بنحو العدم المحمولي، والذي يمكن رفعه بحديث الرفع هو الاثر الشرعي على الترك بنحو العدم النعمي.

ثانياً: ان ترتب الاثر الشرعي (بقاء الزوجية) على ترك الطلاق ثابت يقطع النظر عن دخالة الاختيار والقصد فلا يكون مشمولاً للحديث لما تقدم من انه ناظر للآثار الشرعية المترتبة على موضوعاتها الواقعة على نحو اختيار وقصد، والمقام ليس من هذا القبيل.

ومن اهم تطبيقات حديث الرفع، فيما لو ترك الواجبات الضمنية كما لو اضطر الى ترك جزء من المركب كالسجود مثلاً، فتارة الترك يكون في بعض الوقت واخرى يكون الاضطرار الى الترك في تمام الوقت، فعلى التقدير الاول لا يمكن تطبيق حديث الرفع لرفع الواجب، لأن جزئية او شرطية شيء للمركب اما هي ماخوذة في تمام الوقت فاذا اضطر الى تركه في بعض الوقت فهو اضطرار لترك الفرد وليس اضطراراً لترك الواجب الذي هو صرف الوجود، اما على التقدير الثاني لو اضطر الى الترك بتمام الوقت فلا شبهة في صحة تطبيق الحديث عليه لرفع الامر الظني بالجزء الذي اضطر اليه او الامر الاستقلالي للمركب بعد عجزه عن اتيان المركب بجزئه الذي اضطر الى تركه، حيث يرتفع الواجب بالحديث لو استوعب الاضطرار تمام الوقت، ولكن لو جاء بالمركب الناقص في داخل الوقت فهل يمكن الحكم بصحته؟

لا يمكن الحكم بصحة ما جاء به من المركب الناقص اذ لا دليل على وجوب ذلك المركب الناقص بعد سقوط الوجوب الاستقلالي او الوجوب الضمني المؤدي الى انتفاء الوجوب الاستقلالي.

وحدث الرفع لا يثبت الواجب فيباقي وانما يثبت رفع الواجب لا اثباته، وعليه ففتقضى القاعدة عدم الاجزاء.

نعم في مور الجهل بوجوب الجزء كما لو شك في وجوب السورة فإنه يمكن اثبات الصحة باثبات وجود دليل على الباقي وهو العلم الاجمالي بوجوب المركب اما مع السورة او بدونها، وهذا العلم منجز في الباقي على كل تقدير.

وهذا بخلافه فيسائر الفقرات، كفقرة ما اكرهوا عليه وما اضطروا اليه. فانه لا يوجد علم اجمالي ينجز الباقي وعليه فلا يمكن اثبات صحة الباقي من المركب الناقص، نعم فيخصوص الصلاة يمكن اثبات وجوب الباقي بقواعد وادلة اخرى مثل الصلاة لا تسقط بحال المنتزعة من عدة روایات، ومثل الميسور لا يسقط بالمعسور الا ان هذا لخصوص مركب الصلاة لا لمطلق المركبات.

وقد حاول الاخوند (قده) اثبات صحة الباقي بتطبيق حديث الرفع مباشرة على جزئية الجزء، فالمرفوع ليس هو الواجب الضمني او الواجب الاستقلالي للمركب، انما هو جزئية الجزء اي الحكم الوضعي، اما سائر الاجزاء فيتمسك باطلاق الامر بسائر الاجزاء والشرط في حال العجز عن الباقي، فيكون حديث الرفع - بالحقيقة- مخصصاً لجزئية الجزء المضطر لتركه.

ويرد عليه

اولاً: انه لا ثقل في جزئية الجزء ليرفع انما الثقل في وجوبه.
ثانياً: ان رفع جزئية الجزء لا امتنان فيه بل هو خلاف الامتنان، اذ لازمه التكليف بالباقي.

الوسيط في علم الأصول (٥٠)

ثالثاً: ما تقدم من ان الحديث يرفع الفعل الذي للاختيار دخل في ترتيب الحكم عليه، والاختيار غير دخيل في ثبوت الاحكام الوضعية وهذه الاحكام تعرض حتى على غير المدور وغير الممكн ، ولهذا يتمسك باطلاق الجزئية في حال النسيان لاثبات وجوب الاعادة على ترك ذلك الجزء.

رابعاً: ما ذكره الشهيد الصدر الاول (قده): في الدورة الاولى من ان الجزئية ليست من المعمولات الشرعية انا هي امر انتزاعي وحديث الرفع يرفع خصوص الاتار الشرعية وعليه فلا يمكن رفع الجزئية بالحديث.

ويرد عليه: ان الجزئية وإن كانت غير معمولة شرعاً بنحو الاستقلال إلا أنها عرفاً منسوبة الى الشارع اي انه جعلها يجعل منشأ انتزاعها فلا مانع من شمول الحديث لها. وبارتفاع جزئية الجزء المضطر الى تركه يبقى اطلاق وجوب سائر الاجزاء على حاله وبه ثبت صحة المركب الناقص المائي به بعد الاضطرار الى ترك احد الاجزاء^١.

^١) الهاشمي - تقريرات نوري حاتم ج ٤ ص ١٦٤

في تصنيف الآثار الشرعية

ثلاثة آثار للشيء وهذه الآثار هي:

١- الآثار المترتبة على فعل المكلف بعنوانه الأولى بقطع النظر عن العناوين الثانوية الطارئة عليها من العناوين التسعة في الحديث أو عدمها كحرمة شرب الخمر فإنها مترتبة على شرب الخمر بعنوانه الأولى بدون دخل لأي عنوان آخر ثانوي بها، وحرمة أكل مال الغير وحرمة شرب النجس وغيرها، فلا دخل لأي عنوان ثانوي في الحرمة لا وجوداً ولا عدماً.

٢- الآثار المترتبة على حصة خاصة من فعل المكلف وهي الحصة المعنونة بعنوان العمد والعلم كالقتل العمدي، فإنه موضوع لوجوب القصاص وكفارة الجمع، والإفطار العمدي في نهار شهر رمضان فإنه موضوع الكفارة، وهذه الآثار مترتبة على الفعل بشرط عدم طرده أحد العناوين التسعة في الحديث، ومع طردها تنتفي هذه الآثار لانتفاء موضوعاتها للتضاد بين هذه العناوين مع عنوان الحصة الخاصة فلا يمكن اجتماعها في فعل واحد، كعدم اجتماع عنوان العمد مع عنوان الخطأ.

٣- الآثار المترتبة على حصة من فعل المكلف وهي الحصة المعنونة بأحد العناوين التسعة في الحديث كعنوان الخطأ والنسيان والأكراه، كوجوب سجدة التشهد المترتبة على الزيادة السهوية في الصلاة أو التقيصة كذلك، وتترتب الديمة على القتل الخطأ.

اما الصنف الثاني من الآثار فهو مرفوع بارتفاع موضوعه عند طرده أحد العناوين التسعة، لا أنها تنتفي بانطباق عنوان الخطأ عليها، لأن انطباقه عليه منوط بثبوت موضوعه اقتضاءً والامر ليس كذلك، بل انتقاء اثره لارتفاع موضوعه.

الوسط في علم الأصول

لعدم اجتماع هذه العاونين مع عنوان العمد. وعليه فإن هذا القسم من الآثار خارج عن موضوع حديث الرفع تخصصاً إذ بمجرد طرور أحد العناوين التسعة يرتفع موضوع هذا القسم من الأحكام.

اما القسم الثالث من الآثار الشرعية المترتب على نفس العناوين الخاصة في الحديث كعنوان الاضطرار والأكراه والخطأ بحيث تكون هذه العناوين موضوعاً للأحكام المترتبة عليها وعليه فلا يعقل ان تكون رافعة لها، والإلزام كونها موضوعاً لها وفي عين الوقت هي رافعة لها وهذا تهافت وتنافي لأن معنى كونها موضوعاً لها انها مترتبة عليها ومعنى كونها رافعة لها انها غير مترتبة عليها.

وقد يقال بعدم وجود فائدة في بحث، هل ان حديث الرفع شامل لهذا القسم من الآثار او لا، لأنه في مورد قيام دليل على الحكم كمورد سجدي السهو يكون مختصاً لحديث الرفع.

والصحيح انه توجد فائدة في بحث اطلاق حديث الرفع لمثل هذه الاحكام، او عدمه في مورد عدم قيام دليل على ذلك الحكم، انا نحمل ثبوت ذلك الحكم كما اذا احتملنا وجوب سجدي السهو في كل تقىصة او زيادة في الصلاة، فإنه في مورد احتمال وجود ذلك الدليل لا مانع عن التمسك باطلاق الحديث لذلك المورد، اذا لم يكن فيه بالاصل العملي. بخلاف ما لو ثبت دليل على ذلك الحكم فإنه ينحصر حديث الرفع.

وقد يقال جواباً عن اشكال عدم شمول الحديث لهذا القسم من الآثار، لأن المقتضي لثبت الاحكام لا يمكن ان يكون مانعاً اذ هما متقابلان.

ان اشكال الجمع بين المقتضي والمانع لحكم واحد في شيء واحد مستحيل لو ثبت دليل على ذلك الحكم المترتب على عنوان السهو حيث يقال بذلك المحنور،

ولكن في مورد الشك في وجود المقتضي - للحكم لا مانع من التمسك باطلاق حديث الرفع له اذا لا يلزم منه ذلك المحدور.

الجواب عنه: اننا نلتزم بامكان ان يكون السهو والنسayan مقتضي - ومانع للحكم الواحد، لأن كل واحد من العناوين توجد فيه حقيقتين، الاولى تقتضي - بثبوت الحكم والاخرى تقتضي - ارتفاعه، فمثلاً سجدي السهو لحيثية السهو في الصلاة والخروج عن زي العبودية التي تقتضي حصور الذهن بوجب المولى عقاباً على ذلك السهو وهو سجديته.

ولحيثية التخفيف على الامة ورعاية احوالهم المختلفة لا يشق المولى عليهم ويكلفهم سجدي السهو، فلا اشكال في امكان ان يكون عنوان واحد موجباً لثبتوت الحكم بحيثية، وارتفاعه بحيثية اخرى.

وعلى هذا فمورد الشك في وجود حكم على الساهي يمكن التمسك باطلاق حديث الرفع لرفعه.

ويرد عليه: بعدم معقوليته اذا لا يمكن ان يامر المولى بحكم بحيثية معينة ثم يحكم بارتفاعه لنفس تلك الحيثية. وما ذكره من تعدد الحيثية انما هو حالياً السهو فقد يكون بتقصير من المكلف وهو حيثية خروجه من زي العبودية، وقد لا يكون بتقصير منه لطروه قهراً وهو حيثية التسهيل عليه، وكان في جوابه قد مزج بين السهو كحالة اختيارية تقديرية وبين السهو كحالة قهرية، والمنظور في الحديث حالة قهرية اذا لا يعقل الاختيارية فيه. فهذا الجواب غير تام..

الجواب الصحيح هو عدم اطلاق الحديث مثل هذه الموارد لنكتة اثباتية لا ثبوتية.

وهي ان العناوين المذكورة في الحديث اما ان تكون ماخوذة بنحو المعرفية والمشيرية للعنوان الاولى، ويكون المفهوم حقيقة هو تلك العناوين الاولية وهذه

الوسط في علم الأصول

العناوين هي مجرد حيثيات في الرفع، ومن الواضح فانها حيثيات تعليلية لرفع الآثار الثابتة للعناوين الأولية.

واما ان تكون العناوين ماخوذة على نحو الموضوعية، فهي حيثيات تقيدية، فعلى الاول لا ينطبق حديث الرفع الا على القسم الاول من الآثار المترتبة على العناوين الأولية، وعلى الثاني لا ينطبق الحديث الا على القسم الثالث من الآثار.

وصححة الاحتمالين غير معقول لأن معناه شمول الحديث للآثار المترتبة على شيء بعنوانه الاولى والآثار المترتبة عليه بعنوانه الثاني.

وصححة الاحتمال الثاني بعيدةن فلا مناص من صححة الاحتمال الاول وإن هذه العناوين ماخوذة بنحو المعرفية، فلا ينطبق الحديث الا على القسم الاول من الآثار.

اما الصنف الاول من الآثار، فهو المرووع بحديث الرفع لأن هذا القسم من الآثار مترتبة على الافعال الخارجية بعنوانها الاولية ومع طرور العناوين الثانية المذكورة في الحديث، فهي رافعة لها مع ثبوت المقتضي لها.

وعليه تكون هذه العناوين حيثيات تعليلية، لأن الشارع جعلها رافعة للآثار عند انتقادها عليها، فلو شرب الخمر اضطراراً او اكراهاً فقد ارتفع اثره وهو الحرمة، وكذلك الحد. لأن انتقاد عنوان الاضطرار على الشرب رافعاً لاثاره المترتبة عليه بعنوانه الاولى.

فالمحتمل ان المرووع بحديث الرفع هو الآثار المترتبة على الافعال بعنوانها الاولية. فهي المرتفعة بطرور احد العناوين المذكورة دون الآثار المترتبة عليها بعنوانها الثانية، كالعمد والسهوا.

مسائل لا تكون مشمولة لاطلاق الحديث

المسألة الاولى: نجاسة شيء باللمسة فانها لا ترتفع اذا كانت الملاقة خطأً او نسياناً او اكراهاً، مع ان النجاسة حكم شرعى وضعى، والحديث لا يختص بالاحكام التكليفية بل يشملها والاحكام الوضعية.

والجواب عنها: لأن موضوع نجاسة الملاقي هي السراية وهي لازمة لللمسة، وللملاقة قد تكون بفعل المكلف وقد لا تكون بفعله، وعليه فلا تكون النجاسة من الآثار المترتبة على فعل المكلف لكي ترتفع باحد العناوين الطارئة. وقد تقدم ان الحديث ناظر الى رفع الآثار المترتبة على فعل المكلف مباشرة لا الى رفع الآثار على عنوان اخر هو لازم اعم لفعل المكلف كالسراية. وقد تقدم مثاله بالقضاء. وقد فلنا هناك ان الاثر المرفوع هو ما كان بنحو العدم النعي لا ما كان بنحو العدم المحمولي.

المسألة الثانية: وجوب قضاء الصلاة المترتب على الفوت، وقد تقدم مع جوابه.

المسألة الثالثة: ضمان مال الغير المترتب على التلف، فإنـه لا يكون مرفوعاً اذا كان التلف خطأً او نسياناً او اكراهاً مع انه حكم شرعى وضعى والجواب عين الجواب السابق، فإن الضمان لا يترتب على خصوص حصة خاصة من التلف وهو ما كان بفعل المكلف واختياره وإنما يترتب على الجامع بينها وبين غيرها، فلا يكون مشمولاً لحديث الرفع، لعدم اختصاصه بالفعل نحو العدم النعي، بل بنحو العدم المحمولي.

المسألة الرابعة: وجوب غسل مس الميت، فإنه لا يرتفع فيها اذا كان مس الميت خطأً او نسياناً او اضطراراً او اكراهاً، والجواب يعني ياتي هنا.

الوسط في علم الأصول

واما وجه اختصاص الحديث بما يكون الاثر الشرعي على خصوص الفعل الاختياري لا على الاعم منه ومن غير الاختياري، فن وجوه:

الوجه الاول: ما تقدم بيانه بأن الاثر المترتب على الفعل اما ان يكون مترتباً عليه بقيد العمد او يكون مترتباً عليه بقييد احد العناوين المذكورة او يكون مترتباً عليه بعنوانه الاولى بعض النظر عن طرور اي عنوان من العناوين المذكورة. وعلى هذا فاقتضاء الحكم في الفرض الاول لانتفاء موضوعه عند طرور احد هذه العناوين لا من جهة عروض عنوان الخطأ وغيره عليه، نعم عروض العناوين الثانوية عليه سبب لانتفاء موضوعه.

واما في الفرض الثاني، فلأن العناوين المذكورة في الحديث موضوع للحكم الشرعي فلا يعقل ان تكون رافعة له ولا لزم كون الموضوع رافعاً لحكمه، وفساده واضح، وهذا الفرض لا يكون مشمولاً لحديث الرفع كما تقدم.

وعلى هذا فيختص الحديث بالفرض الثالث وهو ما كان الحكم مترتباً على الفعل الاختياري للمكلف بعنوانه الاولى فهو المرفوع بحدث الرفع بغض النظر عن العناوين الثانية.

الوجه الثاني: ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله)¹ ((اذا كان فعل المكلف متعلقاً للحكم التكليفي، فهو اختياري على اساس قبح تكليف العاجز، واما اذا كان موضوعاً للحكم، فحيث انه لا يعتبر في ترتيب الحكم على موضوعه اختيارية الموضوع، فإن استفاده اعتبار الاختيار في ترتيبه بحاجة الى قرينة، وهي موجودة في المقام؛ وهي ان ترتيب الكفارة على الافطار في نهار شهر رمضان في لسان الادلة قرينة على دخل العمد والاختيار في ترتيبها عليه، بل قد ورد عنوان العمد في لسان الادلة.

¹) المباحث الاصولية ج ٩ ص ١٦٨

وعلى هذا فللاختيار دخل في ترتيب الحكم عليه سواء كان فعل المكلف متعلقاً أو موضوعاً.

واما بالنسبة للحكم الوضعي كصحة البيع المرتفعة بالأكراه، فمن جهة ان المعتبر في صحة المعاملات الانشائية الاختيار كالبيع ونحوه، فإن انشاء البيع بالاختيار صحيح وبدونه غير صحيح كما لو باع داره خطأً او نسياناً او اكراهاً، واما الاضطرار فيه تفصيل، فإذا كان الاضطرار بحد يوجب خروجه عن الاختيار فلا يصح، واما اذا كان بحد لا يوجب خروجه عن الاختيار كما لو اضطر الى بيع داره لاجل اداء الدين فهو صحيح)).

والخلاصة ان الاختيار له دخل في ترتيب الحكم على فعل المكلف وهو المفروض بحديث الرفع، سواءً كان الفعل متعلقاً او موضوعاً والحكم تكليفياً او وضعياً.

وقد يشكل: بأن حديث الرفع لو اختص برفع الاثار الشرعية عن خصوص الحصة الاختيارية من فعل المكلف عند عروض احد العناوين، لكن معناه ان الاختيار شرط لرفع الحكم عنه في مرحلة الجعل، وما كان شرطاً له في هذه المرحلة فهو شرط لاتصافه بالملك في مرحلة المبادئ، والتنتيجة هي ان الحكم ينتفي بانتفاء ملاكه وعليه فلا امتنان لأن الامتنان انا هو في انتفاء الحكم مع بقاء ملاكه، والحديث ظاهر في وروده مورد الامتنان، فكيف يمكن الجمع بين كون الحديث مختصاً برفع اثار الشرعية المرتبة على فعل المكلف بقيد الاختيار وبين كون هذا الرفع امتنانياً، فإن لازم اختصاص الرفع بالحصة الاختيارية ارتفاع الحكم بارتفاع ملاكه، ولازم كون هذا الرفع امتنانياً ان ملاكه باق والمفروض هو الحكم فقط.

ويجاب عنه: انه قد خلط بين القيود الشرعية والقيود العقلية، والاولى ما اخذت في لسان الدليل كالاستطاعة، لا كالاختيار فانه قيد عقلي.

وعلى هذا فكل ما اخذ في لسان الدليل فهو ظاهر في كونه قيداً للحكم في مرحلة الجعل وللملأك في مرحلة المبادئ، واما القيد العقلي فادراك العقل يصبح تكليف العاجز يجعله يدرك دخل الاختيار في التكليف. والعقل لا طريق له الى الملأك في الواقع فكمه باعتبار الاختيار انا هو بالتكليف بالملأك المذكور قبح تكليف العاجز وعليه فلا يكون الاختيار قيداً متعلق التكليف او موضوعه لأن المتعلق هو طبيعي فعل المكلف بعنوانه الاولى بدون قيد ثانوي، وحكم العقل يدخل الاختيار لا انها عنوان للفعل وقيد فيه، ضرورة انه ليس للعقل جعل القيد للفعل او للحكم. فإن الجعل وظيفة الشارع لا العقل الذي هو مدرك فقط. ومن هنا لا يكون الاختيار عنواناً للفعل شرعاً حتى يكون شرطاً لحكمه في مرحلة الجعل ولا تتصفه بالملأك في مرحلة المبادئ. بل هو معتبر عقلاً بمعنى ادراك العقل ان التكليف مشروط بالقدرة والاختيار..

اذن المفروض هو الاثار الشرعية المترتبة على الفعل بعنوانه الاولى لا بعنوان المقدور والختار غاية ما هناك ان العقل يحكم بأن ثبوت هذه الاثار له شرعاً مشروط بالقدرة عقلاً.

فالعقل يحكم بأن الاختيار المكلف دخلاً في ترتيبه عليه بملأك حكمه بقبح تكليف العاجز، لا ان الاختيار قيد للفعل كالاستطاعة ونحوها شرعاً.

هذا اذا كان الفعل متعلقاً للحكم، واما لو كان موضوعاً، فاذا اخذ الاختيار في لسان الدليل فهو خارج عن محل الكلام، وداخل في المسألة الاولى كالقصاص المترتب على العمد لا على طبيعي القتل، والكافرة المترتبة على الافطار العمدي في نهار شهر رمضان لا على طبيعي الافطار.

واما اذا لم يؤخذ في لسان الدليل، فلا يحكم العقل بأن ترتب الحكم على الموضوع مشروط بالقدرة والاختيار على اساس ان المكلف لا يكون ماموراً

الجزء التاسع

٥٩.....

بایجاد الموضوع لكي يحكم العقل بأنه مشروط بالاختيار تطبيقاً لقاعدة قبح تكليف العاجز، بخلاف الفعل حيث ان المكلف ماموراً بایجاده في الخارج فلذا يحكم العقل بالاشارة^١.

^١) المصدر السابق ص ١٧١.

 الوسيط في علم الأصول (٦٠) 

هل تشمل البراءة الأحكام الترخيصية

لا معنى لجريانها بها لما قلناه انه وارد مورد الامتنان لرفع الكلفة عن المكلفين، والاحكام الترخيصية لا كلفة فيها ولا مشقة وهي مرفوعة لعدم ارادة المكلف لامتثالها خارجاً فلا معنى للقول بشمول البراءة للأحكام الترخيصية. واما الأحكام الضمنية، فيقال بشمولها سواء كانت الأحكام الضمنية لزومية او استحبائية، كما لو شك في اشتراط الطهارة بالاقامة، مع ان الاقامة مستحب.

فالشك هنا مرجعه الى مشروعية الاقامة بدون الطهارة فلو اتي بالاقامة بدون طهارة مع دخالتها فيها، فيكون تشريعاً محظياً يعاقب عليه، ومن هنا يمكن جريان البراءة في مثل هذه الحالة.

فالنتيجة، ان البراءة تجري في الالزامية دون الاستحبائية ، واما الضمنية فإنه يمكن ان يقال بجريانها فيها كما مثلنا له.

هذا وقد استدل على البراءة الشرعية بروايات اخرى ذكر منها:

الرواية الاولى: عن عبد الاعلى بن اعين قال: سألت ابا عبد الله (عليه السلام) من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال: لا^١.

وتقريب الاستدلال بالرواية على المطلوب: ان ظاهر الرواية هو السؤال عن المعرفة وإن من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ او لا، ولكنه غير مراد انا اريدت المعرفة كطريق الى العمل وإن السؤال هو عن العمل الذي يقع من غير معرفة، فالمعرفة ماخوذة طريق الى العمل لقرينة ارتكازية عرفية هي ان المعرفة انا

^١) اصول الكافي ج ١ ص ١٦٤ ح ٢.

الوسط في علم الأصول

تكون مطلوبة للعمل الذي تترتب عليه العقوبة او المثلوبة، بل يمكن ان يقال ان المعرفة وكذا الجهل ظاهران عرفاً في كونهما مطلوبين كطريق الى العمل وعدمه.
فما يظهر من الرواية وكون السؤال سؤالاً عن المعرفة يُرفع بهذه القرينة الارتكازية والظهور العرفي.

وعليه فالرواية تدل على عدم ايقاع المسؤولية على ذمة من لم ي عمل لأنه لم يعرف شيئاً وهو معنى البراءة الشرعية.

وقد يقال: كما قيل ان البراءة الشرعية المستفادة بالحديث هي براءة شرعية على مستوى ما يقول مشهور الاصوليين من قاعدة القبح بلا بيان، وهي محكومة لدليل الاخباري، وذلك لأن موضوعها هو عدم المعرفة والحكم الظاهري المفاد بدليل الاحتياط هو معرفة فيرتفع موضوع الرواية.

وعلى هذا فهي محكومة لدليل الاخباري بوجوب الاحتياط.

فيقال: ما هي فائدة البراءة الشرعية التي هي على مستوى قاعدة القبح المحكومة لدليل الاخباري بوجوب الاحتياط؟

وجوابه: ان فائدتها تظهر للسائل بسلك حق الطاعة، اذ يمكنه الرجوع الى الرواية بعد تعارض ادلة البراءة في مورد عدم العلم بالحكم الواقعي مع ادلة وجوب الاحتياط وتساقطها، من باب الرجوع الى العام الفوقي بعد سقوط المخاصين.
وهذا الجواب يتوقف على كون المراد بـ(شيئاً) الوارد في الرواية هو عدم معرفة الحكم الجزئي الخارجي كي يستفاد في مورد عدم العلم بحكم ذلك الشيء الجزئي.

واما لو كان المراد هو الشيء العام وإن من لا يعرف شيئاً بنحو السالبة الكلية، لاستفادة العموم من كون النكرة في سياق النفي بـ(ما) النافية، وحيث ان

المعرفة المنفية لابد ان يكون لها متعلق فلا بد ان يكون معناها الذي لا يعرف شيئاً من اصول الدين.

وعليه فتكون الرواية مختصة بالقاصرين، فهم لا تكليف عليهم، نعم يكلفون اولاً باصول الدين ثم يكلفون بالفروع بعد ذلك.

الذي يؤيد هذا المعنى، هو ان الرواية في صدد بيان عدم تعلق التكليف بالقاصرين عن معرفة اصول الدين ان لفظ المعرفة تستعمل غالباً في قضايا العقيدة والمعتقد.

وهذا الجواب غير مفيد، لأن عدم ذكر المتعلق يفيض العموم الشامل للعقائد والاحكام، ومجرد كون المعرفة باستعمالاتها الشرعية تفيض المعتقد ومسائل العقيدة، لا تشكل قرينة مانعة عن ظهور اللفظ في كل ما له مؤاخذة شرعاً من العقائد والتکالیف.

وعليه فهذا المقدار من البيان في الجواب لا يمنع من الاستدلال بالرواية على المطلوب.

(اشارة): ذكر الجيب بأن الرواية مختصة بالقاصرين والكافرين وهم غير مكلفين باصول الدين، وهذا غريب لأن الكافر هنا هو من يعلم الحق ويبحده، والجحود او النكran فرع المعرفة ولا لم يصدق عليه انه كافر. واما مع عدم معرفته فلا يصدق عليه انه كافر، بل هو قاصر، وحينئذٍ فإن اريد بالاعطف بينهما التفريق ما بين القاصر والكافر فهو غير صحيح، وإن اريد الاتحاد فهو لا معنى له لعدم صدق الكافر على القاصر.

والخلاف واقع في تكليفهم بالفروع لا بالاصول، فهم مكلفون بالاصول قطعاً وانا الكلام في اضافة التكليف بالفروع مع الاصول او عدم الاضافة، والصحيح انهم مكلفون مطلقاً بالاصول والفروع.

الوسط في علم الأصول

الرواية الثانية: رواية بشير بن عبد الصمد عن أبي عبد الله (عليه السلام)
انه قال: أي رجل ركب امراً بجهالة فلا شيء عليه^١.

وبيهار يسأل عن رجل احرم بثيابه الخبيثة وهو يجهل، فما هو حكمه؟
ومورد السؤال هو شبهة حكمية كما ان الظاهر من (اماً) مطلق شامل للشبهتين
الحكمية والموضوعية، فالرواية مطلقة للشبهتين ولكن موردها شبهة حكمية،
ومورد لا يخصص الوارد.

ولكن هذه الرواية كالسابقة محكومة لدليل الاحتياط (مورودة له)، من
جمة ان الظاهر منها هو افاده معدنية الجهة التي تستدعي رکوب الامر بجهالة،
والجهة المؤدية الى الاقتحام هي الجهة بالحكم الواقع والجهة بالحكم الظاهري اذ
العلم بالحكم الظاهري يؤدي الى عدم ارتكاب الامر بجهالة، وعليه تكون محكومة
لدليل الاخباري لأنه يفيد حكماً ظاهرياً في مورد الشك والتزدد وبذلك يرتفع
موضوع الرواية.

فهنا برائتنان، الاولى هي البراءة عند الجهل بالواقع، وهذه البراءة تعارض
دليل الاحتياط، لأن دلة الاحتياط لا تفي بالعلم بالواقع بل كلها يفيدان الشك
في الواقع، فالاولى تنفيه والاخرى تثبته ظاهراً كوظيفة عملية تجاه الواقع لا انها
ترفع الجهل بالواقع فيتعارضان.

والثانية: هي البراءة التي اخذت في موضوعها الجهل بالواقع والظاهر معاً،
وهذه البراءة محكومة لدليل الاحتياط لأنها تفي بالعلم بالظاهر فترفع موضوع
البراءة.

والرواية تفي بالبراءة من القسم الثاني، لشمول الجهة للواقع والظاهر،
وحينئذٍ يرتفع موضوعها بدليل الاحتياط.

^١) الوسائل ج ٩ ص ١٢٥ ح ٢

(وفيه): انه يتوقف على استفادة البراءة الشرعية في مورد الشك بالحكم، ولا يمكن استفادة ذلك من الرواية. وذلك لأن التعبير الوارد في الرواية (ركب امراً) لا يصدق الا في موارد الجهل المركب او حالات الغفلة، ولا يشمل حالة الشك والتردد اذ لا يقال للشك انه ركب امراً بجهالة.

والقرينة على ذلك ان الرواية تثبت البراءة بعد الاقتحام في العمل وهذا معناه ان المكلف اثناء العمل لم يكن متوجهاً بخلاف ما لو كانت البراءة الثابتة في الرواية شاملة لمورد الشك في الحكم، كان ينبغي ان يلحظ حالة المكلف حال الشك قبل العمل.

فهذه قرينة ان لم توجب صرف البراءة الشرعية الى المعنى المشار اليه، فلا اقل انها موجبة للاجمال، فلا يمكن الاعتماد على هذه الرواية.

والانصاف: ان الجهة شاملة بمفهومها العرفي لمورد الشك والتردد والاقتحام فيه يقال انه ركب الامر بجهالة، وعلى هذا فالرواية شاملة لمورد الشك في الحكم، وكون الرواية تثبت البراءة بعد العمل وهذا معناه ان المكلف لم يكن متوجهاً، بخلاف ما لو شملت مورد الشك لكان ينبغي ان تلحظ حالة المكلف قبل العمل، وحيث لم تلحظ فلا تشملها، وهذا غريب، لأن التعبير بـ(ركب امراً) يخص حالة الانتهاء من العمل ولا يشمل حالة قبل العمل وهذا نفسه قرينة لفظية على عدم شمول حالة قبل العمل مع ما تقدم من صدق الركوب بجهالة حالة الشك في الحكم. فالاستدلال بالرواية تام على البراءة الشرعية.

ولكن استفادة براعتين منها غير واضح، لأن البراءة واحدة غاية ما هناك هو ان موضوعها الجهل بالحكم مطلقاً الشامل للواقع والظاهر معاً. لا ان الجهل بالواقع يؤسس براءة، والجهل بهما يؤسس براءة اخرى لتكون الاولى معارضة لدليل الاحتياط والثانية محكومة لدلليه. لما تقدم منا في تصوير الحكم الظاهري وانه على

الوسط في علم الأصول (٦٦)

مستويين، مستوى الامارة ومستوى الاصل، فإذا فقدت الامارة او جعل بها افتتح الطريق للاصل. وهو الاحتياط مع ثبوت ادله عند اهتمام المولى باحكامه الواقعية، او البراءة عند عدم اهتمامه بها.

واما الحكم الظاهري في مورد الاصل فلا يعارض الحكم الظاهري في مورد الامارة. ولذا قلنا ان موضوع الاصل هو فقد العلم بالواقع واللحجة معاً. واما فقد العلم بالواقع فاما هو مؤسس لموضوع الامارة وهي متقدمة على الاصل، فإن وجدت ولو كانت على الاباحة، تقدمت على الاصل، وإن فقدت كان الاصل عاملاً وهو اما البراءة، واما اصل اخر باختلاف الموارد.

ومنه يندرج ان ما ذكرناه في رواية عبد الاعلى من تعارض ادلة البراءة، والاحتياط وتساقطها فيرجع اليها كعام فوقياني هو تطويل للمسافة بدون موجب، اذ الرواية امارة قائمة على الواقع الذي هو الاباحة ومعه فلا معنى للمصير الى الاصول وبعد تساقطها يرجع اليها. بل يرجع اليها ابتداءً ومن دون حاجة الى الاصل، فمن لم يعرف شيئاً فلا شيء عليه.

ولو سلم بأن هنا براءتين فإنه يمكن ارجاع البراءة الثانية الى البراءة من النوع الاول، ف تكون كلتا البراءتين واحدة.

(بالبيان التالي): لو قلنا بثبوت البراءة الشرعية بالمعنى الثاني فإن معناه ان وجوب الاحتياط مقيد بالعلم بوجوب الاحتياط، لأنه في مورد عدم العلم بالاحتياط تجري البراءة الشرعية الثانية، لأن موضوعها هو عدم العلم بالواقع والظاهر معاً، وهو تام في فرض عدم العلم بوجوب الاحتياط.

وفي فرض العلم بوجوبه ترتفع البراءة الثانية لارتفاع موضوعها، وهذا معنى اخذ العلم بالاحتياط في موضوع نفسه، وحيث ان اخذ العلم بالحكم الشخصي- في

موضوع نفس ذلك الحكم مستحيل فيثبت ان البراءة الشرعية الثانية ترجع الى البراءة الشرعية الاولى، بمعنى ثبوتها عند الشك بالواقع.

وقد يجاب عليه: بأن اخذ العلم بالحكم الشخصي- في موضوع ذلك الحكم ليس بمستحيل على ما تقدم في حينه، اما بنفس دليله، واما بدليل مقدم المعلم على ما صوره الحقق النائي (قده).

وحيثـ ستكون ادلة البراءة مقيدة لاطلاق وجوب الاحتياط المذكور في حالة الشك حيث تجري فيه البراءة ولا تجري فيه ادلة وجوب الاحتياط لارتفاع موضوعه بعدم العلم بوجوب الاحتياط في ذلك المورد، وتكون ادلة الاحتياط حاكمة على ادلة البراءة في مورد العلم بوجوب الاحتياط حيث يرفع موضوعها لأن العلم بوجوب الاحتياط علم بالحكم الظاهري، ولا بأس ان يكون دليلاً احدهما حاكم على الآخر في مورد والآخر مقيد للاول في مورد، وعلى هذا الاساس تثبت براءة شرعية من النوع الثاني ويكون وجوب الاحتياط ثابت في مورد العلم فقط، ولا يشمل مورد الشك غير المقربون بالعلم بوجوب الاحتياط في مورده ولا مانع من جعل براءة شرعية في مورد الشك في البراءة والاحتياط وجعل وجوب الاحتياط في مورد العلم بوجوبه.

ولكن: لا يمكن المصير الى هذا التصوير لاثبات البراءة الثانية والتي تقدم منا نفيها فيما سبق عند تصويرنا الحكم الظاهري وانه على مستويين، مستوى الامارة ومستوى الاصل والثاني في طول الاول لا في عرضه. فراجع..

وانه يكفي براءة واحدة، لما قلناه بأن اهتمام المولى بتکاليفه الواقعية لا يتعين بالحجية التي هي الاحتياط بل قد يكون يجعل حكم ظاهري من باب الامارات، وهو امر محتمل ان لم تقم الامارة عليه، وبالتالي يمكن نفيه بالبراءة، ومع نفيه لا

الوسط في علم الأصول

يبقى موضوع للحكم الظاهري الاول، بلا حاجة الى اجراء براءة اخرى حتى يقال هل يمكن اجراء براءتين.

على ان اخذ العلم بوجوب الاحتياط في موضوع الاحتياط يواجه اشكالاً ثباتياً، (وحاصله): ان اخذ العلم بوجوب الاحتياط في موضوع جعل وجوبه يجعله في قوة عدم جعل وجوب الاحتياط، أي يلزم من اخذه في وجوبه عدم وجوبه، وذلك لأنّه مع عدم العلم بوجوب الاحتياط لا وجود لوجوبه واقعاً لارتفاع موضوعه ومع العلم بوجوبه فهذا معناه ان العلم ينجز الوجوب بلا حاجة الى جعل لذلك الوجوب، فتشكل دلالة التزامية عرفيّة لادلة البراءة على نفي الاحتياط المطلق، أي في حالتي العلم بوجوبه وعدمه لأنّه خلاف ادلة البراءة والاحتياط المقيد، لأنّ تقييده بحالة العلم بوجوبه اشبه باللغو. وحيينما تكون البراءة الثانية في معنى البراءة الاولى معارضة لادلة الاحتياط وليس محكومة لها.

وقد يحاب عنه: بأن الاحتياط المشروط بالعلم لا لغوية فيه من جهة ان
فائدة الجعل هو ايصال وجوب الاحتياط الى المكلف، وهذا المقدار من الحافظية
لادلة جعل وجوب الاحتياط لوصول وجوب الاحتياط كافٍ في رفع لغوية ذلك
الجعل.

ولكنه غير تام، لأن مجرد العلم به كاف في وصوله دون حاجة الى جعل جديد لوجوده مقيداً بالعلم به. والا فهو من قبيل تحصيل حاصل، أي انه لافائدة تامة في هذا الجعل، اذ لو لا الجعل لا يكون ملاك الوجوب فعلياً لاشترطه بالعلم به. وعليه لماذا يجعل المولى وجوب الاحتياط ليعلم به المكلف ثم يصير عليه واجباً؟ اذ المولى يجعل الجعل لو كان ملاكه فعلياً بقطع النظر عن ذلك الجعل، وفي المورد ملاك الجعل غير موجود لولا هذا الجعل، فلا يوجد حفظ ملاكاته الواقعية في طول جعله كي تندفع اللغوية.

اصالة الاشتغال - الاحتياط -

فقد استدل على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكيمية بالكتاب العزيز والسنة والعقل.

اما الاستدلال بالكتاب فقد مر في الشرح والتعليق بما لا حاجة الى تكراره، مثل قوله تعالى ((وَلَا تَقْرُئْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ)) وقوله تعالى ((وَلَا تُلْقِوْا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّحْلُكَةِ)) وغيرها.. فراجع.

اما الاستدلال بالسنة، فهي على طوائف متعددة ولكن نذكر بعضًا منها روماً للاختصار.

الطاقة الاولى: ما دلت على وجوب التوقف عند الشبهة وأنه خير من الاقتحام في الهلكة، كرواية ابي سعيد الزهري عن ابي جعفر (عليه السلام) قال: الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة.

وهي دالة على وجوب التوقف عند الشبهة على تقدير اراده معنى الشبهة المصطلحة عند الاصوليين، وهي ما لا يعلم حكمه، وإن المراد من الهلكة هي العقوبة الاخروية. وعلى هذا فهي تدل على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكيمية، لأن في ارتكابها وقوع في العقاب الاخروي.

وقد نوقش الاستدلال بعدة وجوه:

الوجه الاول: ما ذكره بعض المحققين (قده)^١: من ان المراد من الشبهة ليس هو المصطلح الاصولي بل المراد منها الضلاله والبدعة والخدعه التي تلتبس على الاخرين لتلبسها لباس الحق، وقد ورد في بعض الروايات انما سميت الشبهة

^١) بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٩٦.

الوسط في علم الأصول

(٧٠)

شبهة لأنها تشبه الحق ، وفي بعضها أنها من الشيطان. وعلى هذا فتكون الرواية
اجنبية عن محل الكلام.

وردد الشيخ الفياض (حفظه الله): بأن الروايات غير ظاهرة عرفاً في إن
المراد من الشبهة الضلاله والخدعه، نعم احتمال ان المراد منها ذلك موجود، واما
انه يصل الى حد الظهور فلا، نعم هي جملة من هذه الجهة فلا يمكن الاستدلال
بها.

(وفيه): انه بعد تفسير الروايات لمعنى الشبهة فهي ظاهرة في المعنى المذكور
ولو شرعاً لا عرفاً، اذ بعد البيان الشرعي فيما هو المراد منها لا مجال للمعنى
العرفي، مع اننا يجب ان ننظر الى ما هو المراد من اللفظ في زمان صدوره لا
ظهوره عندنا.

الوجه الثاني: ما ذكره الحق الخوئي (قده) ان الموجود في هذه الطائفة
عنوان الشبهة، وهو ظاهر في مطلق المشتبه والمتبس من حيث الحكم الشرعي
وبكلا قسميه الواقعى والظاهري، فإذا كان الشيء مشتبهًا فهو مشمول لهذه
الطائفة، واما لو كان مشتبهًا من حيث الحكم الواقعى دون الظاهري كما لو كان
الظاهري معلوماً سواءً أكان وجوب الاحتياط او الترخيص فلا يكون مشمولاً
لها، لأن موضوع وجوب التوقف مطلق الشبهة لا خصوص الشبهة من ناحية
الحكم الواقعى فحسب، وعليه فلا تكون تلك الطائفة شاملة لتلك الواقعه، وعليه
فلا يمكن للمستدل بها على وجوب الاحتياط الاستدلال بها في الشبهات
الحكمية.

وهذه الدعوى للظهور في مطلق الشبهة الشاملة للواقع والظاهر معاً غير
مقبولة، لأن الحكم الظاهري مصطلح متاخر عن النص وتضمين النص ما هو

متاخر عنه غير سديد، فظهور الشبهة لو اريد منها المعنى المصطلح في الحكم الواقعي وليس في الاعم منه ومن الظاهري.

الوجه الثالث: ما ذكره الشيخ الفياض (حفظه الله) من ان الامر بالتوقف في هذه الطائفة لا يخلو من ان يكون اما امراً مولوياً نفسياً او طرقياً او ارشادياً. والاولان غير محتملين فيتعين الثالث.

اما عدم احتمال الاول فهو ظاهر لأنه لو كان واجباً نفسياً كسائر الواجبات الشرعية من الصوم والصلوة لاشتهر وبان بين الناس وهو ليس كذلك. وهذا الجواب مردود لأن تعليق الوجوب النفسي- المنكشف بالاشتهر والبيان غير صحيح اذ كم من واجب متزوك وكم من مشهور ليس بواجب.

واما عدم احتمال الثاني: لأن الامر المولوي الطرقي هو في طول الواقع وشأنه تنجيز الواقع لدى الاصابة واستحقاق العقوبة والادانة عليه، لأن الامر الطرقي ينفع موضوع العقوبة بنفسه وهي تنجيز الواقع، والامر الوارد في هذه الطائفة لا يمكن ان يكون كذلك لأن العقوبة مترتبة على اقتحام الشبهة والدخول فيها وقد اخذت مفروضة الوجود في الشبهة في المرتبة السابقة ويقطع النظر عن الامر بالتوقف، فلا يمكن ان تكون العقوبة والهلكة المعلل بها الامر بالتوقف مترتبة على نفس هذا الامر معلولة له والا لزم كون الهلكة علة للتوقف ومعلولة له في آن واحد وهذا مستحيل.

أي ان الامر بالتوقف اما هو معلول لتنجيز الواقع في المرتبة السابقة على الامر به فلا يعقل ان يكون الامر علة له وعلى هذا فلا يكون الامر بالتوقف مولوياً طرقياً منجزاً للواقع^١.

الوسط في علم الأصول

(٧٢)

وعلى هذا فيتعمى كون الامر للارشاد، ارشاد الى حكم العقل بوجوب الاجتناب عن الشبهة وعدم جواز الاقتحام فيها لأن فيها عند الاقتحام الهلكة. فهذه الروايات مؤكدة لحكم العقل لا مؤسسة لحكم شرعي وعليه يكون موردها هي الشبهة المنجزة ل الواقع منجز سابق كالشبهة المقونة بالعلم الاجمالي والشبهة قبل الفحص ، والعقل في هذه الشهبات مستقل بالحكم بوجوب الاجتناب عنها، فيكون الامر بالتوقف ارشاداً الى هذا الحكم العقلي ولا يعقل ان يكون تعجيز الواقع مستنداً الى الامر والا لزم الدور، ولا تعم هذه الطائفة الشهبات بعد الفحص اذ لا هلاك فيها على الواقع بناء على ما قويناه من ان الاصل الاولى هو قاعدة القبح لا حق الطاعة.

وهذا الجواب مبني على كون المراد من الشبهة الشبهة بالمعنى المصطلح الاصولي وقد عرفت ما فيه. مضافاً الى ما تقدم هنا مراراً بأن الارشاد الحض غير مقبول وإن الاصل الاولى في الاوامر هي الملوية فإذا اريد منها الارشاد الصرف فهي بحاجة الى قرينة، ولكنها لا ترفع مولوية الخطاب بالمرة لما قلناه ان التحرير والبعث العقلي لا يلامس عرض الشارع وهو بحاجة الى تتميم من الشارع غالباً بل دائماً.

وقد يحاب عنه: باطلاق الشبهة لمورد الشبهة البدوية فيدل الخطاب بالمطابقة على وجوب الاحتياط في مورد الشبهة المقونة بالعلم الاجمالي وبالملازمة يدل على ثبوت ذلك الوجوب في الشبهة البدوية.

ولكنه غير تام، لأنه يجعل الخطاب ناظراً الى قضية خارجية، قد احرز المولى موضوعها. وهو وجود الهلكة في الشهبات المقونة بالعلم الاجمالي، والشهبات قبل الفحص، وإن اطلاق الشبهة للشهبات البدوية ولو بعد الفحص يثبت وجود موضوع الاحتياط وهو الهلكة، وقد احرز المولى وجوده في

الشبهات البدوية فيجب الاحتياط فيها كما هو الحال في الشبهات المفرونة بالعلم الاجمالي، وذلك لأن المولى في الخطابات بنحو القضية الخارجية ينظر على الشبهات ويرى فيها الهلكة وايتها ليس كذلك ثم يجعل جعله. ومن الواضح ان كون الخطاب ماخوذ بنحو القضية الخارجية خلاف ظهور الخطاب في انه مجعل بنحو القضية الحقيقة.

واما اصل الجواب: فيرد عليه ان الاستظهار المذكور من استحالة استفاداة الملوية في الخطاب لأنه يفرض وجود الهلكة في المرتبة السابقة على الخطاب وقبل ايجاب الاحتياط، أي يكون احتمال الهلكة قيداً في موضوع وجوب الاحتياط فينحصر- الامر في الشبهات المنجزة بمنجزة سابق كالمفرونة بالعلم الاجمالي والشبهة قبل الفحص لثبوت الهلكة فيها بخلاف الشبهة بعد الفحص فالعقل حاكم بقبح العقاب فيها فلا هلكة وبذلك يرتفع موضوع وجوب الاحتياط بارتفاع موضوعه.

ولكن وظاهر الحديث انه يفرّع الواقع في الهلكة على عدم الوقوف، وليس الواقع فيها معلول لعدم الوقوف ومن الواضح ان ذلك اللسان مولوي موجود بكثرة في الروايات حيث بين الحلال والحرام بلسان ذكر اثاره من العقوبة والاثابة. اذن الفرق بين ذكر الهلكة على اساس التفريع على عدم الوقوف وذكرها على اساس كونها معلولة لعدم الوقوف فإن الاول لسان مولوي والثاني لسان ارشادي^١.

واجيب عنه: ان بيان الاحكام بهذا اللسان من بيان الاثار او المبادئ من المصلحة والمفسدة وإن كان امراً متعارفاً ومعهوداً من الادلة الشرعية، لا ان المقام ليس كذلك، لأن هذه الطائفة ظاهرة في ان الهلكة قد اخذت مفروضة الوجود

^١) الهاشمي في تقريرات بحثه - للنوري ج ٤ ص ١٩٩.

الوسط في علم الأصول

في المرتبة السابقة على وجوب التوقف وانه معلول لوجود الهلكة بمقتضى - قوله (عليه السلام)، فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، فهو يدل بوضوح على ان وجوب التوقف معلول لما فيها من الهلكة فاذا كان معلولاً لوجودها فيها فلا يعقل ان يكون علة وسبيلاً له والا لزم الدور.

وبعبارة اخرى: ان استفادة الوجوب دورياً لأن وجوب الاحتياط متوقف على وجود موضوعه وهو احتمال الهلكة، حيث اخذت قيداً في موضوعه، فاذا كانت الهلكة ثابتة بنفس هذا الوجوب لأنه مولوياً - على ما تقدم- لزم توقف الهلكة على جعل الاحتياط، وتوقفه عليها من باب توقف الحكم على موضوعه. ويمكن الجواب عنه بـ

اوألاً: ان محذور لزوم الدور لا يختص بوجوب الاحتياط، بل يجري في الاحكام الواقعية ايضاً. لأن معظم منها جاءت بهذا اللسان أي لسان بيان الهلكة من قبيل (من شرب خمراً أكبه الله على منخريه في نار جهنم) مع انه لا اشكال في ثبوت الحرمة على شرب الخمر في المثال المذكور.

فما به التفصي عن اشكال الدور الوارد على الادلة الشرعية يتخلص به عن اشكال الدور في ثبوت الاحتياط.

الا ان المثال المذكور مترب على ثبوت الحرمة للخمر بالمرتبة السابقة بادلة اخرى غير هذا الدليل، وهذا الدليل هو لبيان اثار تلك الحرمة، لا انه بنفسه يثبت حرمة الخمر، والا لزم عين المحذور.

وبنفس هذا البيان يحاب عن هذه الطائفة، فانه بعد ان فرغ من ايجاب الاحتياط بين اثر عدم الالتزام به، وهو الواقع في الهلكة. على ان لا تكون الهلكة مما يتوقف ايجاب الاحتياط عليها.

ثانياً: ان اشكال الدور يرد على مبني قاعدة القبح بلا بيان اما على مبني حق الطاعة الذي لا يحتاج الى ثبوت العقوبة واقعاً لتنجز التكليف بالاحتمال وحده فلا يرد ذلك الاشكال، حيث ان وجوب الاحتياط لا يتوقف على احتمال العقوبة.

وهذا من الغرائب، فإن احتمال التكليف لا ينجزه الا احتمال العقوبة ولو قطع بعدها فلا منجزية للاحتمال حتى مع احتمال قيام ذلك الاحتمال، ففي أي مورد يفرض فيه احتمال التكليف لابد من فرض احتمال العقوبة فيعود الاشكال على مبني حق الطاعة ايضاً^١.

وقد فاتتها في الجواب والازارد عليه ان كلامنا في الاحتياط الشرعي وليس في الاحتياط العقلي او منجزية الاحتمال، ومحذور الدور انما كان لوجوب الاحتياط شرعاً لا عقلاً.

والصحيح في دفع المحذور هو ان المكلفة معلولة لوجوب التوقف وليس علة له، وإن هذه الرواية هي لبيان اثار الحكم وهو ايجاب الاحتياط بعد وجوهه لو قيل به بادلة اسبق من هذه، فلا يتفع واجب الاحتياط عليها، بل هي متفرعة عليه.

نظير قوله تعالى: ((خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُظْهِرُهُمْ وَتُرَكِّبُهُمْ بِهَا)) التوبة/١٠٣ حيث كانت الزكاة واجبة قبل هذا الحكم، وكذا قوله تعالى: ((إِذَا نُؤْدي لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ)) الجمعة/٩ فانها واجبة قبل النداء. لا انها بالنداء أصبحت واجبة.

وقد يقال كما قيل: ان بيان الاحكام الواقعية بلسان بيان اثارها من ترتيب العقوبة امر متعارف، والعقوبة في مورد الاحكام الظاهرية عقوبة طريقية، بمعنى

^١) المحشى لتقديرات الهاشمي – ذكره في الهمامش ج ٤ ص ٢٠١.

الوسيط في علم الأصول (٧٦)

انه لو لم يقع في مخالفة الواقع فلا عقوبة عليه بخلاف العقوبة في الاحكام الواقعية، فهي عقوبة نفسية تترتب على نفس مخالفة الواقع.

وحيث ينفتح السؤال التالي عن سبب اطلاق ثبوت العقوبة - مع ان ثبوتها حتى في الاحكام الواقعية- مقيد بالوصول فما لم يصل الحكم الى المكلف لا يعاقب على المخالفة.

وبعبارة صاحب بحوث في علم الاصول: ان ترتب الهمكة فرع وصول التكليف وايجاب الاحتياط فلا يكفي ثبوته واقعاً، فإن فرض اراده ايصاله بنفس هذا البيان لزم الدور وإن فرض وصوله في المرتبة السابقة وكون هذا الخطاب ارشاداً الى ذلك الخطاب الواصل في اثبات الاحتياط من دون حاجة اوفائدة في مثل هذه الروايات^١.

وجوابه: ان الاحتياط اما ان يكون ماخوذأ بنحو القضية الخارجية او ان يكون ماخوذأ بنحو القضية الحقيقة.

اما الاول فهو واضح، لأن الافراد الذين يثبت عليهم وجوب الاحتياط، قد وصل التكليف اليهم، ولو شكوا في التكليف فهو شك قبل الفحص، فلا تجري قاعدة القبح الترخيصية، حيث يمكنهم الرجوع الى الامام ومعرفة الحكم. وعليه فيكون إطلاق الوجوب بدون تقيده بالوصول صحيح. لأن الوصول مفروغ منه.

ولكنه غير تام، لأن إيجاب الاحتياط على هذا بحكم العقل وليس بالجعل الشرعي كما هو المطلوب.

واما الثاني: وإن وجوب الاحتياط ماخوذ على نحو القضية الحقيقة، فإنه لابد من افتراض وجود قيد لبي في دليل وجوب الاحتياط، فيكون المفاد قضية

^١) بحث في علم الاصول ج ٥ ص ٩٤.

شرطية هي ((لو وصل اليك وجوب الاحتياط ثم خالفته وقعت في الهمة)) ولم يذكر المولى القيد في الصياغة لأنَّه أراد احراز الوصول بنفس الخطاب، وعليه فقيد الوصول قيد في الواقع في الهمة، وليس قيداً في ترتيب اصل وجوب الاحتياط، والهمة المذكورة في الرواية تفريع على الاقدام وليس هي من باب اخذها في موضوع وجوب الاحتياط ليقال بلزوم الدور^١.

دفعه شيخنا الفياض (حفظه الله): بعد القول، بأنَّ الروايات المذكورة على نحو القضية الحقيقة ظاهرة في أنَّ هناك قيداً مستترأً في السنتها وهو أنَّ من وصل اليه حكم الشبهة اذا دخل فيها هلك، وهذه القضية الشرطية تكون صادقة اذا كان الحكم الواثق وجوب الاجتناب والا كانت كاذبة، فإذا كان الحكم الواثق وجوب الاجتناب عن الشبهة فارتکابها واقتحامها اقتحام في الهمة ونفس هذه القضية تدل على انَّ القيد المستتر هو وصول الحكم.

ولكن: انَّ هذا البيان صحيح وعرفي بالنسبة الى الاحكام الواقعية لأنَّ بيانها بلسان بيان اثارها كالهلاك والعقاب على مخالفتها، فإذا قال المولى اذا فعلت كذا او تركت كذا عاقبتك، فإنه يدل بالالتزام على الحرمة في الاول والوجوب في الثاني، بلا فرق بين ان يكون البيان بنحو القضية الخارجية او الحقيقة.

واما بالنسبة للالاحكام الظاهرة فهو غير تمام، لأنَّ هذا البيان يدل على انَّ الشبهة منجزة ولا يدل على انَّها منجزة بايجاب الاحتياط، اذ كما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون تنجزها من جهة الشبهة قبل الفحص او من جهة العلم الاجمالي او غيرها اذ لا ملازمة بين ترتيب العقاب والهلاك على ارتكاب الشبهة وبين وجوب الاحتياط فيها شرعاً.

^١) تقريرات الهاشمي بقلم نوري حاتم ج ٤ ص ٢٠٢.

الوسط في علم الأصول (٧٨)

نعم ان هذه الملازمة ثابتة بين ترتيب العقاب على فعل شيء او حرمته في الواقع وبين ترتيبه على ترك شيء ووجوبه في الواقع. اذ لا منشأ لترتيب العقاب هنا الا كون هذا الشيء حراماً وذاك الشيء واجباً في الواقع، بينما الامر ليس كذلك في ترتيب العقاب على ارتكاب الشبهة^١.

والصحيح في الجواب: ان هذه الروايات هي بمثابة تطبيق الاحكام الواقعية والمنجزة على المكلفين وانها مؤثرة حتى في موارد اشتباہ الحکم الواقعی المنجز عندهم في المرتبة السابقة، وليس ناظرة الى ایجاد الاحتیاط في حقهم، اذ لا معنی لایجاده في مورد الحکم الواقعی المنجز، نعم قد يكون منجز بالعلم الاجمالي او بالاحتمال كما في الشبهة قبل الفحص.

واما ما ذكره البعض من ان قيد الوصول قيد في الواقع في الھلکة وليس قیداً في ترتيب اصل وجوب الاحتیاط، فغير ظاهر، لأن ایجاد الاحتیاط مقيّد بالوصول فما لم يصل لا يعاقب على تركه. وعليه فهو قيد للاحتیاط لا قيد في الواقع بالھلکة.

على ان ظاهر الحديث هو ان الوقوف عند الشبهة افضل من الواقع في الھلکة، وهذا المعنی يتضمن منجزية الشبهة وعدمه مطلقاً، فهي سواءً تنجزت ام لم تنجز افضل من الواقع في الھلکة، فلا دلالۃ للحديث على وجوب الاحتیاط، نعم تدل على استحبابه لا وجوبه.

ولك ان تقول كما قال بعضهم: ان هذه الرواية تدل على منجزية الاحتمال وجعل ایجاد الاحتیاط الذي هو مدعى الاخباري بل تدل على انه اذا كان في المحتمل خطر ومحلكة توقف عندها ولا تلح کي لا تسقط فيها، وهذا اما يكون في موارد الشبهة المضرة والخطيرة في نفسها كالعقائد وما فيه حرمة وورطة، من حيث

النتائج العملية وبيؤيد ما ورد في قوله عليه السلام (لا تجتمعوا في النكاح على الشبهة وذلك مثل ان يبلغك عن اثره انها رضعت معك او انها محرمة عليك وقفوا عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهركة)، ومن الواضح كون النظر فيها الى الحتم لا الى الاحتمال لأن الشبهة موضوعية وهي تقتضي البراءة والاستصحاب يقتضي حلية النكاح فالمفترض فيها الخطأ الذي ينشأ بعد ذلك من جانب الحتم اذا انكشف ان المرأة كانت محرمة عليه.

ولا اقل من احتمال هذا المعنى وبالتالي سقوط الاستدلال بها على المدعى. ويمكن فهم الرواية بطريقة اخرى هو ان الهركة لا اطلاق لها لتشمل مخالفة الاحتياط، بل هي مختصة بمخالفة الواقع فحسب. وبالتالي فإن الوقوف عند الشبهة وعدم التعامل معها يعني المكلف لاجتناب المحرمات الواقعية وعليه فهي تعطي معنى من حام حول الحمى او شك ان يقع في الحرام، ويرشد اليه لفظة الاقتحام وعدم التروي والتريث في ارتكاب الامر.
فالرواية لا تختلف عن روایات الطائفة التالية.

الطائفة الثانية: هي اخبار التشليث.

منها: رواية جميل بن صالح عن ابي عبد الله (عليه السلام) عن ابائه قال:
قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعد حديث طويل: (الامور ثلاثة، امر بين لك رشده فاتبعه، وامر بين لك غيه فاجتنبه واخر اختلف فيه فرده الى الله^١).
وتقريب الاستدلال بها على المطلوب، بأن القسم الثالث وهو المشتبه

المختلف فيه بين القسمين الاوليين يحب رده الى الله تعالى، وهو كناية عن وجوب الاحتياط والاجتناب عنه عملاً.

^١) من مقدمات النكاح ج ٤ - جامع احاديث الشيعة

الوسط في علم الأصول

(٨٠)

وقد علق على الاستدلال بها السيد الشهيد (قده) بنـ اولاًـ ان عنوان بين الرشد وبين الغي الوارد في الرواية، انا يناسب المستقلات العقلية ومدركات العقل العملي اي ما يكون رشداً وحسناً وهداية في قبال ما يكون ظلماً وضلالـة فـ تكون دالة على ان ما لم يدرك العقل العملي حـسهـنـهـ بـ شـكـلـ بـيـنـ فـلاـ تـحـكـمـ فـيـهـ ذـوقـكـ وـاسـتـحـسـانـكـ بلـ رـدـهـ إـلـىـ اللهـ تـعـالـىـ،ـ بـعـنـيـ اـنـهـ تـعـالـىـ هـوـ الـحـاـكـمـ فـيـهـ،ـ وـعـلـىـ هـذـاـ فـالـرـوـاـيـةـ اـجـنبـيـةـ عـلـىـ مـدـعـىـ الـاخـبـارـيـ مـنـ اـيـجـابـ الـاحـتـيـاطـ فـيـ الشـهـيـاتـ الـحـكـمـيـةـ.

فـهيـ مـنـ اـدـلـةـ النـهـيـ عـنـ اـعـمـالـ الرـأـيـ فـيـ الدـيـنـ وـلـاـ اـقـلـ مـنـ اـحـتمـالـ ذـلـكـ.
وـيمـكـنـ مـنـاقـشـتـهـ بـ

اوـلـاـ:ـ اـنـ ذـلـكـ خـلـافـ ظـهـورـ الرـوـاـيـةـ فـيـ الـمـوـلـوـيـةـ،ـ وـحـلـهـ عـلـىـ الـاـرـشـادـ
بـحـاجـةـ إـلـىـ قـرـيـنـةـ،ـ وـهـيـ مـفـقـودـةـ.

وـقـدـ جـعـلـ الشـيـخـ الـفـيـاضـ (ـحـفـظـهـ اللـهـ)ـ ذـيـلـ الرـوـاـيـةـ وـهـيـ قولـهـ ((ـوـامـرـ
اـخـتـلـفـ فـيـهـ))ـ قـرـيـنـةـ عـلـىـ عـدـمـ صـحـةـ الـحـمـلـ المـذـكـورـ مـنـ جـهـةـ عـدـمـ الاـخـتـلـافـ فـيـ
اـحـکـامـ الـعـقـلـ الـعـمـلـ لـاـنـهـ اـمـاـ اـنـ يـدـرـكـ اـنـ هـذـاـ الشـيـءـ حـسـنـ وـعـدـلـ وـذـاكـ الشـيـءـ
ظـلـمـ وـقـبـيـعـ اوـ لـاـ يـدـرـكـ،ـ وـلـاـ رـابـعـ فـيـ الـبـيـتـ.ـ فـأـذـنـ لـيـسـ هـنـاـ اـمـرـ اـخـتـلـافـ فـيـهـ.
وـلـكـنـ حـكـمـ الـعـقـلـ الـعـمـلـ مـجـالـهـ الـعـمـلـ لـاـ الـادـارـاـكـ،ـ فـهـوـ اـمـاـ اـنـ يـحـكـمـ بـالـعـمـلـ
فـيـاـ اـذـاـ كـانـ الشـيـءـ حـسـنـاـ اوـ اـنـ يـحـكـمـ بـالـاجـتـنـابـ فـيـاـ لـوـ كـانـ الشـيـءـ قـبـيـحاـ.

هـذـاـ مـعـ اـمـكـانـ تـصـورـ الاـخـتـلـافـ مـنـ جـهـةـ عـدـمـ وـضـوحـ جـهـةـ الـحـسـنـ وـالـقـبـحـ
فـيـ الشـيـءـ عـنـدـ الـعـقـلـ فـهـوـ مـخـتـلـفـ فـيـهـ،ـ لـأـعـتـبـارـ الـبـعـضـ كـوـنـهـ حـسـنـاـ وـاعـتـبـارـ الـبـعـضـ
الـاـخـرـ كـوـنـهـ قـبـيـحاـ مـنـ جـهـةـ تـأـثـرـ اـحـکـامـ الـعـقـلـ بـعـضـ الـاعـتـبـاراتـ مـنـ الـعـادـةـ وـالـخـلـقـ
الـاـنـسـانـيـ وـالـاـنـفـعـالـ الـنـفـسـانـيـ وـغـيرـهـاـ مـنـ الـاسـبـابـ،ـ وـمـاـ قـيـلـ مـنـ عـدـمـ
اـخـتـلـافـ بـاـحـکـامـ الـعـقـلـ الـعـمـلـ اـمـاـ هـوـ لـلـخـالـيـ مـنـ هـذـهـ الـعـوـارـضـ.

واضاف الشيخ الفياض بأن نفس الرواية قرينة على عدم امكان حمل بين الرشد وبين الغي على المستقلات العقلية، وهي نسبة بين الرشد والغي الى الخطاب في هذه الشريعة، فانها تدل على انها امر نسبي لا مطلق، فلو كان المراد من الرشد والغي العقل العملي المستقل فلا يمكن ان يكون نسبياً يعني ثابتاً في شريعة دون اخرى وطائفه دون اخرى، لوضوح ان حسن العدل لا يمكن ان يكون نسبياً وكذلك قبح الظلم.

وكلمة (لك) تدل على انها نسيان لا مطلقان وهذا لا ينطبق على المستقلات العقلية لأنها بنية الرشد والغي بنحو مطلق فلا يبعد ان يكون مورد الرواية المسائل الاعتقادية.

ويمكن دفعه بما تقدم من ان الحكم العقلي العملي قد يتاثر بما ذكرناه فيكون نسبياً بالمعنى المتعارف، وليس كذلك واقعاً على ان قراءة (بين) بصيغة الفعل المبني للمجهول، كما هي ليست بعيدة بقرينة (اختلاف) المبني للمجهول بقرينة وحدة السياق. وبالتالي يكون المراد مطلق الرشد لا الرشد المطلق، فإن الرشد المطلق من مختصات المقصوم (عليه السلام)، لا عامة المسلمين فيصبح المعنى قاعدة عامة، فما كان من الافعال والأشياء بين رشده لك اتضح المراد منه وكان فيه الرشد فاتبعه وما كان فيه الغي فاجتنبه، وما اختلف فيه فرده الى الله، والاختلاف فيه من حيث نفس متعلق التبيين وهو الرشد والغي.

ومنه تعرف ان ما ذكره البعض من ان عنوان الاختلاف لا ينطبق على عنوان المشكوك الوارد فيها، ليقال باستفادة الوجوب للاح提اط عند الشك البدوي انما يصدق عنوان الاختلاف على الروايات، حيث ان بعضها بينة الصدور من الامام فيتبع وبعضها بين الكذب على الامام فلا يتبع، وقسم لا يعلم فيجب رده الى الامام.. الخ.

الوسط في علم الأصول

فإن عنوان الرشد والغي لا يستعملان للرواية الصادرة من المعصوم (عليه السلام)، اذ هي اما صادرة او ليست بصادرة ولا ثالث لها، حيث لا يصدق التقسيم الثلاثي على الروايات كما ان الالفاظ الواردة في الرواية (فاتبعه، فاجتنبه) صادقان على الفعل لا على الرواية. بل يقال فيها (خذ، واترك) كما في بعض الروايات (خذ ما اشتهر..، اترك الشاذ النادر..).

وقد يجأب عن هذا الوجه، بأن الرواية غير ظاهرة ايضاً في ان المراد منها المستقلات العقلية، فانها اما ان تكون مجملة او مطلقة وباطلاقها تشمل الاحكام الشرعية والمستقلات العقلية معًا^١.

وفيه مضافاً الى ما عرفت ان شمولها للمستقلات لا يناسب التقسيم الثلاثي ولا معنى لارجاع الامر الى الامام، في مختلف فيه من المستقلات العقلية، اذ ما فرض فيه انه مستقل عقلي ليس كذلك.

ثانياً: ما ذكره ايضاً: احتمال ان يراد من بين الرشد وبين الغي هو الجمع على صحته والجمع على بطلانه، بقرينة جعل القسم الثالث ما اختلف فيه لا ما شك فيه، فإن المختلف فيه قد يكون بين الرشد وقد يكون بين الغي لدى الانسان. والحاصل كما يمكن حمل المختلف على المشكوك كذلك يمكن جعله قرينة على ارادة البين اثباتاً أي الجمع عليه من القسمين، فيؤخذ بما هو مجمع عليه ويترك المختلف فيه، وهذا إن لم يكن ظاهراً فلا اقل من احتماله وبه تكون الرواية اجنبية عن محل الكلام.

واجاب عليه الفياض (حفظه الله) بأنه غير محتمل لأن بين الرشد او الغي على اساس هذا الحمل متمثل بالاحكام الشرعية القطعية الضرورية فقط، لانه من

^١) المباحث ج ٩ ص ٢٩١.

الاحكام البينة الرشد او الغي بنحو الاطلاق والمجمع عليه، واما الاحكام الظاهرية فهي من الاحكام المختلف فيها وتكون بينة الرشد او الغي النسبي. وهذا غير محتمل لأن الاحكام القطعية قليلة جداً، ولا تفي بحل جميع مشكلات الانسان.

وهذا الجواب غير صحيح لأن مراد صاحب الوجه من كلامه هو الرواية وليس الاحكام الشرعية ليرد عليه ما ذكره الشيخ.

والصحيح في الجواب عليه ما تقدم منا، بأنه لا قسم ثالث للروايات ليرد الى الله، نعم ورد يرد علمها الى الله وهذا امر اخر غير ردها الى الله.

ثالثاً: ما ذكره ايضاً (قده)^١: لو فرض ارادة المشكوك من المختلف فيه، مع ذلك نقول: بأن الشك لابد ان يضاف الى ما اضيف اليه التبين بمعنى ان ما يشك في انه رشد او غي لابد وأن يجتنب لا ما يشك في حرمتته او حليته، ومن الواضح ان ادلة البراءة حتى العقلية واردة عليها ورافعة للشك اذ تجعل الشبهة بينة الرشد وإن بقي الحكم الواقعي مشكوكاً فمثل هذا اللسان لا يمكن ان ثبت به الاحتياط شرعاً.

وناقش فيه شيخنا الفياض؛ بأن عنوان بين الرشد وبين الغي تارة يلحظ بنحو الموضوعية، بأن يكون المراد من الرشد الحق والمراد من الغي الباطل، وآخر يلحظ بنحو المعرفية الصرف للحلال والحرام، فالرشد عنوان صرف للحلال والغي عنوان صرف للحرام.

اما على الاول فلا ينطبق عنوان بين الرشد وبين الغي على الحلال والحرام المعلومين لأن الخلية والحرمة كليهما حق لا ان الخلية حق والحرمة باطلة، وعلى هذا فلا ينطبق الا على العقائد، فما كان منها حقاً فيتبع وما كان منها باطلاً

^١) بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٩٦.

الوسط في علم الأصول

(٨٤).....

فيجتنب، واما المختلف فيه فلا يعلم انه حق او باطل فيجب التوقف فيه ورده الى الله الى ان يظهر الحق.

وعليه فالرواية اجنبية عن المدعى ولا موضوع للتمسك بالبراءة اذا لا مجال لها في العقائد ولا موضوع لها فيها. كما هو واضح.

واما على الثاني فحيث ان بين الرشد وبين الغي عنوانان للحلال والحرام الواقعين، فما دام الحكم الواقع من الحلال والحرام مشكوكاً في الواقع كان عنوانهما ايضاً مشكوكاً لوضوح انه لا يعقل ان يكون المعنون مشكوكاً دون العنوان الفاني فيه اذ هو خلف فرض كونه عنواناً له.

وعليه فقاعدة القبح كما لا ترفع الشك فيها في الواقع كذلك لا ترفع الشك في انها رشد او غي، والقاعدة اما تؤمن من العقاب ولا ترفع الشك من انه حلال او حرام، لثبتت انه بين الرشد. نعم هي بنفسها من بين الرشد^١.

والظاهر ان مراد صاحب الوجه، كما هو مختارنا هو الشق الاول وإن الرشد والغي لم يؤخذنا طريقاً ومعرفاً الى الحلال والحرام، وهو وإن اخذ المختلف فيه المشكوك فيه، لكن بلحاظ اختلاف المتعلق، فإن متعلق المشكوك هو الحلال والحرام، ومتصل المخالف فيه هو الرشد والغي، وعليه فمراده هو الشق الاول لا الثاني، ذلك لانه جعله متعلق الاختلاف هذا مضافاً الى ان قراءة بين بصيغة الفعل المبني للمجهول وهو ما استظهرناه من الرواية، واضحة في ارادة الموضوعية للرشد والغي لا الطريقة والمعرفية الصرفية للحلال والحرام.

رابعاً: ما ذكره الشيخ (حفظه الله) من ان الرواية بعد تسليم سلامته سندتها، ولكن دلالتها ضعيفة لأن عنوان بين الرشد وبين الغي، وما اختلف فيه، وكلمة الرشد ظاهرة في الحق وكلمة الغي ظاهرة في الباطل ولا يمكن تطبيقهما على

^١) المباحث ح ٩ ص ٢٩٤.

الخلية والحرمة، لأن كلها حق صادر من الشارع، واطلاق الباطل على الحرام باعتبار فعل الحرام وارتكابه، لانه مبغوض وباطل لا حرمتة التي هي حكم شرعي فشرب الخمر غي وباطل لا حرمتة لأنها حق ورشد ورادعة عن الغي، وعلى هذا فالرواية ظاهرة في المسائل الاعتقادية كذهب الجبر والتقويض. هذا من ناحية.. ومن ناحية اخرى ان المراد من الرشد والغي المعنى النسبي، لا المعنى المطلق، ويدل على ذلك قوله فيها ((بين لك رشده وبين لك غيه))

والنتيجة أن الرواية أجنبية عن الدلالة على وجوب الاحتياط.

وفي ما لا يخفى: أولاً: أنه قد وقع في استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فان الغي ان لوحظ أنه استعملها في الباطل، فان حكم الله حق، وليس بباطل، وان لوحظ أنه استعملها في الفعل المحرم فهي غي وباطل، ومن الواضح ان الاستعمال في أكثر من معنى عندهم غير جائز. بخلاف كلمة الرشد فانها حق على كلا المعنيين.

وعليه الصحيح هو تطبيقهما على الفعل لا على الحكم الصادر والقرينة فأبتعد، أجتنبه، الظاهران في الفعل والتزك، لا الحكم.

وثانياً: أن الرشد والغي لا يمكن أن يراد نسبتهما لا مطلقاً ويكون المراد من الاطلاق هو مطلق الرشد أو الغي لا الرشد المطلق والغي كذلك.

والقرينة على ذلك هو (بين) لك رشده بقراءة الفعل المبني للمجهول، والتي يكون على حسب فهم المخاطب لا مطلقاً، وليس هذا بنسبية المعنى للرشد والغي، حيث يختلفان من طائفة الى أخرى، ومن مذهب الى آخر، وأئمها مطلقان بالمعنى الذي أشرنا اليه، وهو كونهما مشككين، يختلفان شدة وضعفاً الا انها يثبتان عند بعض دون البعض الآخر كما يرومه الشيخ.

الوسط في علم الأصول

خامساً: بإمكان القول بظهور الرواية في الشبهات قبل الفحص ، باعتبار أنها تقسم أيضاً الشبهة، أو وجه الأمر وهو هنا الفعل من حيث الحلية والحرمة بقرينة فابتاعه، فما كان بين الرشد في اشارة الى الحلال فابتاعه، وما كان بين الغي فاجتنبه، وما ليس هنا ولا ذاك، وهو المختلف فيه، فرده الى الله تعالى، وذلك يناسب الشبهة قبل الفحص كما يناسبها بعده، أما قبل الفحص فان الرد الى الله مفاده التوقف وعدم الاخذ بشيء من الاتباع والاجتناب قبل الفحص، فلا يعني أنه الاحتياط كما يريد الخبراء، ولا دخل فيها بجتنبه ولم يكن قسماً ثالثاً.

وأما بعد الفحص، ف*الرد معناه ما تقدم، وان ناسب البراءة، فإنه وأن كان ردأ الى الله ولكن رد باعتبار الأخذ بما هو بين الرشد، فان البراءة رشاد وعلى هذا فما كان تقسيماً ثلاثة لا يكون ثلاثة بل ثنائياً، وهو خلاف ظاهر الرواية بل صريحها بان الامور ثلاثة.

ويحتمل أن يكون الرد فيما هو مختلف رشده أو غيره الرجوع منه أما الى البراءة ، وأما الى الاحتياط ، ولا معنى لمدعى الخبراء ، فهي لا تناسب مراد الخبراء ، لوضوح أن البراءة حتى العقلية منها هي رشد وسداد فتكون رافعة لموضوع الشبهة.

الطاقة الثالثة: وهي الروايات الآمرة بالاحتياط نذكر أصحها سندأ وهي رواية عبد الله بن وضاح قال ((كتبت الى العبد الصالح توارى عيني القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً ويستتر عين الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فأصلني حينئذ وأفطر أن كنت صائماً أو انتظر حتى تذهب

الحمرة التي فوق الجبل فكتب إلى أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك)١(.

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية، هو أن الإمام (عليه السلام) قد أمر بالاحتياط في مورد الشبهة، وهو المطلوب. وهذا الاستدلال احتمالات ثلاثة.

الاحتمال الأول: أن يراد بالحمرة هنا الحمرة المغربية، والسؤال عن اشتراطها في تحقق المغرب لأداء الصلاة والإفطار، والحرمة المغربية هي التي تظهر في الأفق عند غروب الشمس واستئثارها، وهذه الشبهة حكمية وجواب الإمام باشتراطها يعارض ما دل من الروايات على العدم فتطرح هذه الروايات بما دل على عدم الاشتراط.

الاحتمال الثاني: أن يراد بالحمرة خصوص الحرمة المشرقية التي ترتفع عن أفق المشرق باستئثار القرص في أفق المغرب، والسؤال عن أن ذهابها هل يتحقق المغرب، والشبهة على هذا حكمية، وجواب الإمام في ذلك أما للتنقية، إذ لا يمكن حمل الأمر بالاحتياط على الأمر الجدي، لوضوح أن حكم المسألة إذا كان متوجهاً إلى الإمام بواسطة السؤال كان عليه بيان الحكم الواقعي ورفع الشبهة، إما لبيان أن ذهاب الحرمة شرط في تتحقق المغرب أو ليس بشرط، ولا معنى لأن يأمر بالاحتياط فيها، لأن ذلك لا يناسب مقام الإمام العالم بالإحكام الشرعية.

وعلى هذا فتحمل على التنقية، وأن الأمر بالاحتياط ليس يجدي بل هو كناية عن اشتراط ذهاب الحرمة المشرقية في تتحقق المغرب في المسألة للخلاف الواقع بيننا وبين العامة، إذ لا يعتبر العامة ذهاب الحرمة المشرقية في تتحقق المغرب، والخاصة يقولون باعتباره.

^١) الوسائل ج ٤ ص ١٦ من المواقف ج ١٤ .

الوسط في علم الأصول

او لبيان تلك الشرطية ولكن بلسان التقية، فإن قوله عليه السلام (تأخذ بالحائط) كنایة عن اشتراط ذهاب الحمرة المشرقية في دخول المغرب لا انه في مقام بيان وجوب الاحتياط .

وقد قرب السيد الشهيد امكان حمل الرواية على الجد، بتقريب ان ذهاب الحمرة المشرقية لا يكون دخيلاً في تحقق المغرب بنحو الموضوعية والشرطية بل هو معرف وطريق الى مرتبة من استثار القرص، ومع وصوله الى هذه المرتبة يتحقق المغرب والكافش عن ذلك في الخارج هو ذهاب الحمرة المشرقية، وحيث ان بعض البلدان تتحقق تلك المرتبة من استثار القرص قبل ذهاب الحمرة المشرقية كاملة - فيكون الكافش ذهاب الحمرة اخص من المنكشف- ولذلك امر الامام بالاحتياط في الكافش، اذ يصح التعبير عنه بالاحتياط على اساس ان الاحتياط حكم ظاهري طرقي للحفاظ على الواقع، فالاحتياط عن جد.

واجاب عن شيخنا الفياض (حفظه الله) بالقول:

(وفيه) : ان ما افاده من ذهاب الحمرة المشرقية معرف وطريق الى درجة استثار القرص من دون ان يكون له دخل في الموضوع وإن كان صحيحاً وهو الظاهر منه عرفاً اذا اخذ في لسان الدليل كعنوان التبين المأخذ في لسان الآية، فإن ظاهر التبين انه ماخوذ معرف صرف لموضوع الفجر الصادق من دون ان يكون له دخل في تتحققه.

ولكن حمل الاحتياط على الاحتياط في الكافش خلاف الظاهر بل الظاهر منه بيان الحكم الواقعي بلسان الاحتياط لظهور الرواية في كون الشبهة في موردها حكمية لا موضوعية، حيث ان السائل لا يعلم ان المغرب يتحقق بظهور الحمرة المشرقية او بذهابها عن فوق الجبل.

فالمام عليه السلام بين بقوله: ارى لك ان تتنظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائط لدينك، ان المغرب يتحقق بذهاب الحمرة لا بظهورها، والتعبير بالاحتياط اما هو للقيقة وليس بجد^١.

ولا يخلو من نظر

اولاً: ان الحمرة المذكورة في كلام الامام هي مطلق الحمرة وليس الحمرة المشرقية، فحملها على المشرقية خلاف الظاهر.

ولو كان السؤال عنها، فمن الواضح ان اصحاب الائمة عليهم السلام يعلمون بأن ذهابها يعين صلاة المغرب، وبالتالي لا داعي من السؤال عنها، ويرشد الى ذلك قول الراوي (كتبت الى العبد الصالح وهو لقب الامام الكاظم عليه السلام).

وثانياً: لا معنى للتردد بين سؤال السائل كما افترضه الشيخ الفياض، من ان المغرب يتحقق بظهور الحمرة المشرقية او بذهابها عن فوق الجبل، بل ظاهره السؤال عن اشتراط ذهابها في تحقق المغرب والا لا معنى لتضمن سؤاله الاخبار عن ظهورها من فوق الجبل. وإن هذا الظهور هل هو من جهةبقاء القرص في الافق وعدم سقوطه لكون الجبل حاجباً عنه، او هو ساقط فعلاً ولكن حمرته لم تذهب.

ثالثاً: ان الشبهة موضوعية وليس حكمية، فإن ما ذكره السائل من العلامات هل بها يتحقق المغرب او لا يتحقق، وعليه فمحور الرواية شبهة موضوعية لا حكمية، وجواب الامام بالاحتياط يناسب الاولى لا الثانية. ومقتضى القاعدة في الشبهة الموضوعية هو الاحتياط فيما لو كان الشك في سقوط التكليف لا في اصل ثبوته، والسائل يسأل عن ان صلاته صحيحة او

الوسط في علم الأصول (٩٠)

ليست بصحيحة، صحيحة بلحاظ تحقق المغرب وليس بصحيحة بلحاظ عدم تتحققه، فالشك في الموضوع، المترتب عليه الشك في سقوط التكليف.

فالرواية لا تدل على وجوب الاحتياط بل على الاحتياط بالكافش لخصوصية المورد فلا يمكن التعدي منه إلى غيره، لأن مورد الشك في الامتنال من الموارد التي يحكم العقل بوجوب الفراغ من الذمة، كما أنه يجري استصحاب عدم دخول الوقت لثبات بقاء النهار للصائم الشاك في تتحقق المغرب، ولا ثبات عدم امتنال الصلاة لو شك في اتيانها في وقتها.

الاحتمال الثالث: أن يكون السؤال عن سقوط القرص، وعدمه من جهة بقاء الحمرة المقارنة مع آخر أزمنة وجود القرص، فهو شك في أن القرص سقط أو لا يزال خلف الجبل، لوجود الجبل حائل والسائل بهذا يعلم أن سقوط القرص في الأفق متحقق للمغرب، ولكنه لا يعلم من جهة الحائل المذكور، وبؤيده التعبير بأنه يتوارى عنا القرص ويستر عنا الشمس، فليس التواري الواقعي وإنما التواري عنهم.

وعليه يكون السؤال عن الشبهة الموضوعية بقرينة ذكر الجبل والإمام يجب بذلك على نحو كلي بوجوب الاحتياط في مورد هذه الشبهة كبيان للحكم الشرعي بالنسبة للمكلفين وهذا لا ينافي علمه بالحكم الشرعي الواقعي لأنه بصدق اعطاء جواباً مثل هذه الشبهة.

وبهذا تكون الرواية صالحة للاستدلال بها على مراد الاخباري ولكن لا يمكن استفاداة ايجاب الاحتياط بشكل مطلق في الشبهات، كيف ومورد الرواية شبهة موضوعية ولا نقول فيها بالاحتياط حتى الاخباري، مع جريان الاستصحاب الموضوعي بها وهو عدم دخول الوقت.

وهذا اصح الاحتمالات المتقدمة، بضميمة ما ذكرناه في الرد عن جواب شيخنا الفياض ودفعه في الاحتياط في الكاشف.

الرواية الثانية:

هي صحيحة عبد الرحمن ((قال: سألت ابا الحسن (عليه السلام) عن رجلين اصبا صيداً وها محرمان، الجزاء بينهما او على كل واحد منها جزاء ؟ فقال: لا بل عليهما ان يجزي كل واحد منها الصيد، قلت: ان بعض اصحابنا سائلين عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال: اذا اصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعلىكم بالاحتياط حتى تستئلوا عنه فتعلموا))^١.

وتقرير الاستدلال: مبني على ارادة الشبهة الحكيمية في مسألة الصيد بعد ارجاع قوله عليه السلام (بمثل هذا)، لأن الشك في مسألة الصيد كان في اصل الحكم، وكونه مردداً بين الاقل والاكثر، بمعنى ان الجزاء الواجب عليهما مردود بين الواحد والاثنين وكل واحد منها لا يدرى ان الجزاء واحدٌ عليهما معاً او على كل واحد منها جزاءٌ مستقلٌ، وهذا وإن كان هو مورد الرواية ولكن قوله عليه السلام وبمثل هذا يشمل مطلق الشبهة الحكيمية، سواء مرددة بين الاقل والاكثر او بين المتبادرتين اذ يكفي صدق المثل كون الشبهة حكيمية وإن لم تكن مرددة بين الاقل والاكثر، اذ القاسم المشترك كون الشبهة في الحكم وإن اختلف الموضوع اذ يكفي صدق المثلية في هذه الحالة.

وبعبارة اخرى ان التردد بين الاقل والاكثر هو في كلام السائل وليس في كلام الامام ليشكل قرينة عرفية على الاختصاص.
واجاب عنه السيد الشهيد وتبعه الشيخ الفياض (حفظه الله) بـ

^١) الوسائل، كتاب الحج ١٨ كفارات الصيد ح ٦.

الوسط في علم الأصول

اولاً: قوة احتمال رجوع الاشارة في قوله (عليه السلام) (اذا اصبتم به مثل هذا) الى السؤال الاخير، وإن كان يحتمل ان يكون راجعاً الى اصل واقعة الصيد المرددة بين الاقل والاكثر. ويكون المعنى على احتمال الاول ان المكلف اذا ابتنى بسؤال لا يعلم جوابه فوظيفته الاحتياط وعدم الاعتناء حتى يسأل ويعلم حكم المسألة ثم يحيي. وعلى هذا الاحتمال تكون الصحيحة اجنبية عن محل الكلام ومن ادلة الحث على تعلم الاحكام الشرعية عنهم (عليهم السلام) وعدم الافتقاء بغير علم.

وفيه: انه لا احتمال في الرواية الا احتمال الثاني وهو رجوع الاشارة الى حادثة الصيد، لا اليها والى السؤال الاخير لرجوعه الى حادثة الصيد بقرينة (ذلك) بكلام السائل وهي وإن لم تكن بكلام الامام (عليه السلام) ولكن لرجوع الجواب الى كونه جواباً عن السؤال المطروح يضعف الاحتمال الذي قوله السيد الشهيد والشيخ الاستاذ.

ثانياً: لو فرض رجوع الاشارة الى اصل المسألة والشبهة حكمية من حيث العمل فغاية ما تدل عليه الرواية هو وجوب الاحتياط قبل الفحص في مورد امكان الفحص والوصول الى الحكم الشرعي، فإن الغاية (حتى تسألوا وتعلموا) تدل على اخذ امكان ذلك في مورد السؤال - أي الشبهة قبل الفحص - ووجوب الاحتياط في مثله لا خلاف فيه، ولكنه حكم عقلي وليس بشرعى، فيكون قوله (عليه السلام) عليكم بالاحتياط ارشاد الى حكم العقل^١.

(وفيه): انه لا معنى لايحاب الاحتياط قبل الفحص، بمعنى الاحتياط في مقام العمل بل بالقرينة المذكورة في الغاية تبين التوقف عن هذا المسألة، باعتبار انها فتوى بغير علم.

^١) بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٠١ ، المباحث ج ٩ ص ٣٠٨ .

ولو كان الاحتياط المذكور في كلام الامام (عليه السلام) هو الاحتياط في المسألة لما كان موجب للغاية والسؤال عن حكمها وتعلمها. وعليه فالمراد هو التوقف وعدم الافتاء بالمسألة بغير علم، والذي هو امر مسلم ولا اشكال فيه، سواءً قيل بوجوب الاحتياط في الشبهات الحكيمية او لا.

وما ذكرناه يظهر ما في قول شيخنا الفياض ((ان الظاهر من الصحيح هو الاحتمال القائم على الحكم المسؤول باعتباره اقرب الى هذا من واقعة الصيد. ولو لم تكن ظاهرة فيه لم تكن ظاهرة في الاول أيضاً، فتكون الصححة مجملة فلا تدل على وجوب الاحتياط)).

ووجه الظهور ما تقدم من ضعف احتمال رجوع الاشارة الى الحكم المسؤول عنه؛ بل السؤال وقع عن حكم الصيد واجاب الامام في مثله مع عدم معرفة الجواب، بالاحتياط الذي هو التوقف.

بقي بعض الامور قيلت فيها ذكرها الشيخ الفياض.

الامر الاول: ما ذكره بعض الاصوليين من ان قوله (عليه السلام) (بمثل هذا) اذا كان اشاره الى السؤال الاخير فالظاهر دلالتها على ان حكم الواقعه المشتبه وجوب الاحتياط دون البراءة، وحينئذ يتم الاستدلال بها على ايجاب الاحتياط في الشبهات الحكيمية.

وجوابه واضح. من ان المراد من الاحتياط هو التوقف بقرينة الغاية وليس الاحتياط في المسألة، والا كانت الغاية لغوأً.

والتوقف او تعليق الحكم الى حين التعلم، شامل لكلا طرف المسألة من الاحتياط والبراءة.

الوسط في علم الأصول

هذا وقد ذكر الفياض (حفظه الله) وعليه فيكون المراد من قوله عليه السلام (عليكم بالاحتياط) الاحتياط في الفتوى بقرينة (تسألو حتى تعلموا) ولا يمكن ان يكون المراد منه الاحتياط في المسألة.

والتعبير بالاحتياط في الفتوى، ينبغي ان يكون مسامحي من قبل الشيخ والا فإن الاحتياط في الفتوى يعني انه وصل الى قناعة بأن احد طرف في الفتوى أكثر احتياطاً من الآخر، كما لو قام دليل على الحرمة ودليل على الاباحة، فالاحتياط في الفتوى يتضمن الحكم بالحرمة ولا يطلق هذا المصطلح للتوقف في الفتوى، الا بالمساحة.

الامر الثاني:

ان مورد الصيحة من دوران الامر بين الاقل وال اكثر الارتباطين على اساس ظهورها في ذلك ولا يمكن حملها على الاقل وال اكثر الاستقلاليين لأن الوارد فيها هو التردد بين ان يكون الجزء واحد وبين ان يكون على كل واحد منها جزء، نعم لو كان الوارد التردد بين ان يكون جزء واحد عليهما معاً وبين جزاءين عليهما معاً كانت الصيحة ظاهرة في الاستقلاليين، فاذا كانت ظاهرة في الارتباطين فذهب الحقائق النائية (قدره) وجماعته الى وجوب الاحتياط فيها لكن لا من جهة الصيحة بل من جهة العلم الاجمالي في المسألة وعدم انحلاله، وبالتالي يكون مفادها ارشاداً الى حكم العقل لا تاسيساً لها.

والمحترر هو البراءة في الاقل وال اكثر الارتباطين، وعلى هذا فانه لا اشكال في المسألة من هذه الناحية، وانه اذا قيل بالاحتياط فيها فهو مستند اليها لا الى عدم انحلال العلم الاجمالي.

هذا مضافاً الى ما في هذا الامر من رجوع كلام الشارع المقدس الى رأي الاصوليين، وتوجيهه على ارائهم وهو كما ترى، وبعبارة اخرى ان تاسيس الاصل على الفقيه والتغريغ على الشارع والوارد هو العكس.

الامر الثالث: ان مورد الصححة هو الشبهة الحكيمية الوجوبية ولا يجب الاحتياط فيها حتى للاخباري، فاذن لابد من رفع اليد عن ظهورها في وجوب الاحتياط وحملها على الاستحباب.

واجيب عنه: بأن الصححة ظاهرة في ايجاب الاحتياط ولا يمكن رفع اليد عن هذا الظهور بمجرد دعوى الاجماع اذ هو ليس بحججة في نفسه ليكون كاسراً لظهور الرواية. وعليه فلا بد من الأخذ بظهورها في وجوب الاحتياط في الشبهة الحكيمية لو دلت على ذلك، ولكن لا تدل باعتبار ان وجوب الاحتياط فيها عقلي لأن الشبهة قبل الفحص^١.

الامر الرابع: ان استفاد ايجاب الاحتياط فيها بالاطلاق ليشمل الشبهة الحكيمية التحريرية اذ هي ظاهرة في الشبهة الحكيمية الوجوبية ولكن استفاده الاطلاق منها مشكل فلا يمكن الاستفادة منها لمراد الاخباري من جهة القرينة في نفس الرواية، وهي قوله عليه السلام (بمثل هذا) والمثلية مع اختلاف الوجوب والحرمة غير صادقة بل هي صادقة في الوجوب ومثله او الحرمة ومثلها، وحيث تكون الرواية في الشبهة الحكيمية الوجوبية ، فلا ظهور لها في الشبهة الحكيمية التحريرية.

الى هنا تبين انه لم يتم شيء من الروايات التي استدل بها على الاحتياط الشرعي.

الوسط في علم الأصول (٩٦)

ادلة وجوب الاحتياط عقلاً

وهذا الوجوب له معنیان:

المعنى الاول: ما يسمى بحكم العقل بحق طاعة المولى. وقد مر في الابحاث السابقة وهو ان العقل يدرك طاعة المولى في جميع تكاليفه حتى المشكوك منها وإن للمولى حق في ذلك ما لم يحرز فيه الاذن في الترخيص من قبله.

فهذا الحكم العقلي معلق على عدم ورود الترخيص، وبوروده يرفع موضوع القاعدة لحق الطاعة.

والى هذا المعنى من وجوب الاحتياط ما اشارت اليه كلمات المتقدمين من الاصل في الاشياء هو الحظر ثم حكم الشيخ الطوسي باصالة التوقف في الشبهات، فمن القريب ان يكون مراد كلمات الشيخ الطوسي وغيره القائلين باصالة الحظر او التوقف الى هذا المسلك من حق الطاعة، وهذا الاحتياط محکوم لادلة البراءة الشرعية.

وقد تقدم منا الحديث عن المسألة المعونة في كلمات القدماء بالنسبة الى ان الاصل في الافعال غير الضرورية التي لا يدرك العقل حسنها او قبحها هل هو الاباحة الى ان يرد من الشارع الحظر او ان الاصل فيها هو الحظر ولا اقل من التوقف الى ان يرد فيه الرخصة، وهذا هو النزاع المعروف بينهم بأن الاصل هل هو الاباحة او الحظر؟ وقد استدل على الحظر بما لا محصل له.

وهناك نزاع بين الاخباري والاصولي، وإن الاصل في الافعال عند الشك في حرمتها واحتمال ورود النهي عنها وعدم وصوله اليينا هل هو حليتها ظاهراً الى ان تثبت الحرمة او ان الاصل هل هو الاحتياط الى ان يثبت الحل؟

الوسط في علم الأصول (٩٨)

والفرق بينها واضح: هو ان النزاع الاول مجرّاه ما علم بعدم ورود النهي عنه، بينما مجرّى الثاني هو ما احتمل ورود النهي عنه ثبوتاً وإن اختفى علينا ولم يصل اليها.

وفي هذا الكلام:

اولاً: ان القول بالجذر في المسألة الاولى ما بين المتقدمين لا يلزم القول بالاحتياط في مسألة المتأخرین، اذ لا ربط بين الماقمين لما عرفت من اختلاف موضوعهما، باعتبار ان مسألة الحظر موضوعها هو الفعل بما هو مقطوع بعدم الجعل، واما في مسألة الاحتياط، بما هو مشكوك الحكم والجعل. وقد مر في الشرح والتعليق، بأن القول بالبراءة في هذه المسألة قد يكون مع الالتزام بالحظر في تلك المسألة.

وثانياً: ان اصالة الحظر ليست من الاصول المسلمة من حيث ذهاب جماعة الى ان الاصول في الاشياء هو الاباحة، وحينئذ فالاستدلال بالحظر وما هو مجال للخلاف لا وجه له^١، ولو صح الاستدلال على الاحتياط بالحظر وهو محل الخلاف لصح الاستدلال على البراءة بأصل الاباحة الى ان يرد الحظر، وهو مصدرة.

وثالثاً: (ما ذكره في العناية) من المنع عن القول بالحظر او التوقف فلا يصلحان للاستدلال بهما هنا، اما المنع عن الحظر فلضعف مدركه وهو كون التصرف في مال الغير بغير اذنه محروم ما لم يرد في التصرف رخصة، وهذا قياس مع الفارق ما بين الخالق والمخلوق.

^١) المصباح ج ٢ ص ٣٨٧.

واما المぬ عن الوقف: لضعف ما استدل له من ان الاقدام على ما لا يؤمن
المفسدة فيه كالاقدام على ما علم فيه المفسدة مدفوع وبأنه غير كاف الا بضميمة
استصحاب عدم ورود الرخصة.

واما مسلك القبح الذي تمسك به الاصوليون لاثبات البراءة في الشبهات
الحكمية، فقد يقال بانها ليست قاعدة عقلية بل هي عقلانية في حدود المولى
العرفي وقد سجّلها الاصوليون على المولى الحقيقي، مع الفارق بين مولوية المولى
ال حقيقي ومولوية المولى العرفي فإن الاخيرة مجعلولة والاولى ذاتية ناشئة من جهة
كونه خالقاً ومالكاً للأشياء.

ولكن قد اجبنا عن ذلك فيما سبق. اذ مع حفظ الفارق بين المولويتين الا
ان المولى الحقيقي قد تعامل مع خلقه بالمعنى المتعارف عندهم في علاقة المولاي مع
عيدهم فراجع ابجاث القطع.

المعنى الثاني: هو دعوى وجود علم اجمالي بالتكليف في جموع الشبهات
فيكون منجزاً، وهو معنى حكم العقل بوجوب الاحتياط ولا يمكن دفع هذا
الوجوب العقلي بثبوت البراءة العقلية، اذ هي فرع عدم البيان، والعلم الاجمالي
بيان وبه يرتفع موضوع حكم العقل بالبراءة.

وقد حاول الاوصليون رفع هذا الاستدلال بدعوى اخلال العلم لاجمالي
بالتكليف اخلالاً حقيقياً وآخرى اخلالاً حكيمياً.

اما الانخلال الحقيقى للعلم الاجمالي، فعلى اساس وجود علم اجمالي صغير
في خصوص دائرة الامارات المعتبرة بوجود تكاليف لا تقل عدداً عن المعلوم
بالاجمال في عموم الشبهات.

الوسيط في علم الأصول (١٠٠)

وقد تقدم الكلام عن هذه الدعوى في مسألة اثبات حجية خبر الثقة بالدليل العقلي مع مناقشاته فراجع. وعلى كل فقد حاول الاصوليون دفع هذه الدعوى وانحلال العلم الاجمالي انحلاًًا حقيقياً تارة وحكماً تارة اخرى. اما الانحلال الحقيقي، فقد ذكره المحقق النائيني (قده) على ما اشار اليه مقرر التقريرات للسيد الخوئي (قده)^١.

الانحلال الحقيقي للعلم يتحقق بحصول علم تفصيلي في طرف وشك في الطرف الآخر، وشرط هذا الانحلال هو ان المقدار المعلوم بالتفصيل يساوي المقدار المعلوم بالاجمال، فلو وجد علم اجمالي كبير في دائرة التكاليف، ولنفرضه الف تكليف في دائرة المشبهات الـ(الالفين) الا اننا عثرنا على علم اجمالي صغير في دائرة الروايات ولنفرضها الف وخمسين و كان مقدار المعلوم فيها وهو الالف يساوي مقدار المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير وبه ينحل العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير لتساوي المعلومين وهو شرط الانحلال.

ويرد على هذا البيان: ان المعلوم بالاجمال في دائرة الروايات وإن ساوي المعلوم بالاجمال في دائرة مطلق الشبهات ولكن انطباقه عليه تمام الانطباق غير معلوم لاحتمال ان تكون النسبة بينهما عموم من جهة فقد يوجد حكم واقعي في دائرة الشبهات وليس في مورده رواية، كما قد يوجد تكليف في دائرة الروايات ليس في موردها شبهة فلا يتحقق الانحلال.

ويمكن دفع الاريد، بأن التفتیش عن روایات قائمة على الحكم في مطلق الشبهات اما كان في دائرة نفس تلك الشبهات وليس في دائرة اخرى، غایة ما هناك انها اضيق دائرة منها، ومعه فلا محالة انطباق ما هو معلوم بالاجمال في دائرة

^١) اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤٨ - الخوئي.

الجزء التاسع

الروايات على ما هو المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير. وبه ينحل العلم الاجمالي.

لا ان اخلاقه حقيقة هنا محل اشكال، والاولى انه اخلاق حكمي وليس حقيقي وبيانه باحد بيانين

البيان الاول: ما يمكن استظهاره من كلمات الحقائق النائية (قده) ان دليل جعل الامارة مفاده جعلها علماً تعدياً، فاذا قامت الامارة في مورد فيصير معلوماً تعديياً بقيامها عليه، وبهذا ينحل العلم الاجمالي حكماً لأن موضعه هو العلم بالجامع والشك في الاطراف. ومع ارتفاع الشك وصيورته علماً تعديياً لا محالة يرتفع العلم الاجمالي عن الجامع لانه متقوم بالامرین من الجامع والشك في الاطراف، وبانقلاب الشك علماً تعديياً يرتفع العلم الاجمالي المذكور.

واورد عليه بن:

اولاً: ان التبعد بالعلم في بعض اطراف الشك لا يلزم منه التبعد بانحلال العلم الاجمالي، اذ العلم هنا تعديي وليس بحقيقي فلو حصل علم حقيقي بنجاسة احد الطرفين دون الاخر فإنه لا محالة ينحل العلم الاجمالي لزواله بخلاف الحال فيها لو حصل علم تعديي في احد الاطراف فإنه لا يوجب زوال العلم الاجمالي.

نعم لو حصل تبعد بوجود علم بنجاسة احد الاطراف وبانحلال العلم الاجمالي يلتزم بوجود الانحلال، ولكن المفروض هو ثبوت تبعد بنجاسة احد الاطراف ولم يثبتت تبعد بزوال العلم الاجمالي اذ لا ملازمة بين التبعد بالعلم بنجاسة وبين اخلاق العلم الاجمالي، نعم الملازمة ثابتة في العلم التفصيلي الحقيقي الوج다كي وانحلال العلم الاجمالي.

وببيان اوضح: ان مفاد دليل الامارة تنزيتها منزلة العلم الوجداكي بالواقع تعدياً ويترتب عليها نتيجة ذلك جميع اثار العلم الوجداكي ومنها اخلاق العلم

الوسط في علم الأصول

(١٠٢)

الاجمالي، وهذا التقريب غير صحيح لأن انحلال العلم الاجمالي حقيقة اثر تكويوني للعلم التفصيلي وليس اثراً شرعياً له، والتنزيل اثر شرعي فلا يكون ناظراً الا الى الاثر الشرعي، لوضوح ان تنزيل الامارة منزلة العلم اثراً هو بلحاظ الاثار الشرعية المترتبة عليها، ومن المعلوم ان انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي ليس من تلك الاثار بل هو امر تكويوني، لأن زوال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي الواقعي تكويوني فلا يمكن اثباته بالبعد^١ أي بالتنزيل الشرعي.

وقد يقرب بوجه اخر وهو انه مفاد دليل اعتبار الامارة هو جعلها علىًّا تعيناً وترتيب جميع اثار العلم الوجдاني عليها ومنها انحلال العلم الاجمالي.

وهو غير صحيح ايضاً، اذ لا يترب على جعل الامارة علىًّا الا اثار الشرعية دون اللوازم والاثار التكوينية للعلم الوجداني، ضرورة ان جعل الشارع الامارة علىًّا تعيناً مع انها ليست بعلم اثراً هو بلحاظ الاثار الشرعية فهي التي تترب علىها باعتبار انها علم يجعل الشارع تعيناً لا واقعاً وحقيقةً، فاذا لم تكن علىًّا حقيقةً فلا يمكن ترتيب اثار العلم التكويوني عليها والا لزم ثبوت اثار بدون ثبوت موضوعها، وهو كما ترى.

هكذا ذكره وسابقه الشيخ الفياض في مباحثه.

وانت خبير بأن الوهابيين وجماً واحداً لا يختلفان الا باعتبار الوجه الاول تنزيل الامارة منزلة العلم الوجداني بالواقع تعيناً والثاني اعتبارها علىًّا تعيناً.

وعليه فما يترب علىها من اثار اثراً هي جعلية بحكم الشارع وهي غير اثار العلم الوجداني، والتي منها زوال العلم الاجمالي، وهو الانحلال الحقيقى، وبالتالي لا يمكن اثباته بالبعد.

هذا مضافاً الى ان التقريب الاول غير صحيح، فإن التنزيل معناه اعطاء المنزل اثار المنزل عليه، ومن اثاره انحلال العلم الاجمالي فلو لم ينحل العلم الاجمالي بالامارة، فما فرض انه تنزيل، ليس بتنزيل وهذا خلف.

على ان الاثر الشرعي المترتب على الانحلال الحقيقي، هو نفس الاثر الشرعي المترتب على الانحلال الحكمي، اذ في كليهما رفع منجزية العلم بتام اطراف العلم الاجمالي وحصرها في بعض الاطراف اما مساوية للمعلوم بالاجمال فيما لو انخل العلم او اكبر من اطراف المعلوم بالاجمال فيما لو انخل بعلم اصغر منه، ولكن اطرافه اكبر من المعلوم بالاجمال. فتتأمل.

فإذا كان اثر الانحلال مطلقاً سواء الحقيقي او الحكمي هو ذلك، فلا فائدة تترتب على كون الانحلال حقيقياً او حكرياً، بل ولا ثمرة علمية كذلك.

والجعل الشرعي لم يتعول بتكوين الاثر للعلم الحقيقي ليقال لا يمكن اثباته بالطبع، بل يجعل يتعلق باعتبار الاثر التكويني للعلم التفصيلي هو نفس الاثر التبعدي، اذ ليس جعل الامارة علماً هو ان يكون لها اثر العلم الحقيقي، فإن هذا غير معقول بل يجعل لها هو اعتبار اثار العلم التفصيلي، هي اثر للعلم التبعدي.

مع امكان القول بأن انحلال العلم الاجمالي الكبير الذي من شأنه من ان علمنا بالاحكام الشرعية في دائرة مطلق الشبهات انا هو بالاخبار الواسلة اليانا، فهو من الاساس علم تبعدي وليس علماً وجداً اياً اذ لو كان وجداً لما وفي بعدهم الفقه ولاقتصر على موارد قليلة لا تتجاوز كـما حددها الشيخ في بعض كلماته بـ(٥٥%) من مجموع الفقه، وهي الاحكام القطعية، الضرورية، وهي خارجة عن حريم العلم الاجمالي، لانها معلومة تفصيلاً.

وعلى هذا الانحلال بالامارة متعين ولا إشكال فيه.

الوسيط في علم الأصول

غاية الأمر إننا عثنا على الإمارات التي تفي بمعظم الفقه في دائرة مطلق الشبهات.

ومنه يظهر الجواب عما أورده صاحب البحوث من ان النسبة بين الإمارات وأطراف الشبهات هي العموم والخصوص من وجه.

وجه الظهور ان النسبة هي العموم والخصوص المطلق (بالنسبة لأطراف العلمين)، والخصوص من جهة الإمارات، لأن الاساس الذي تشكل عليه العلم هو بالامارات.

وإن شئت القول بأن الامارة قبل العلم الاجمالي، وهو انما يُبني عليها لدخول اطراف اخرى في دائتها هي المشبهات، من دون تعين لها فيها، فاذا عثنا على ما به مقدار المعلوم بالاجمال من الامارات انحل العلم الاجمالي لا محالة. وتسميته بالانحلال الحكمي مجرد اصطلاح لا يؤثر من حيث النتيجة العملية.

هذا كله ويضاف اليه النقض بالشبهات الوجوبية، فإن البيان هو البيان من العلم الاجمالي بوجود تكليف وجوبية.. اخ، والاخباري لا يقول بها بالاحتياط، كما هو واضح.

البيان الثاني: ان التبعد بالانحلال العلم الاجمالي - لو تم- لا ينفع في دفع منجزية اطراف اخرى، ما دام احتمال التكليف الواقع فيها موجوداً فارتفاع منجزية العلم وعده غير مربوط بعنوان العلم الاجمالي انما هو مربوط باحتمال وجود التكليف الواقع في الطرف، وهذا احتمال موجود في اطراف اخرى، فلا ترتفع منجزية العلم الاجمالي رغم ارتفاعه.

فإن قلت: إن المفروض أن منشأ المنجزية هو العلم الاجمالي بحده ومع زواله ترتفع المنجزية ايضاً إذ غير المعقول ارتفاع العلم وبقاوئها فالمجزية تابعة للعلم وليس تابعة للواقع.

قلت: إنها تابعة للواقع وليس للعلم الاجمالي ولو في خصوص العلم الاجمالي. وهذا الجواب ثام لو كان العلم الاجمالي واسطة في الإثبات لتنجيز التكليف وأما لو كان واسطة في الثبوت وأنه علة لاتصاف التكليف بالمنجزية فمن الواضح أن سقوطه موجب لسقوطه.

نعم لو قيل بأن العلم الاجمالي، مقتضٍ لتنجيز وليس علة تامة له، او قيل بوجود تنجيز في الاطراف الأخرى التي قامت عليها الامارة فلا يمكن تنجزها بالعلم الاجمالي مرة أخرى فتسقط منجزية العلم الاجمالي في الاطراف الحالية عن الامارة، فإن ذلك يؤدي إلى ارتفاع منجزية العلم الاجمالي.

(وتوضيجه): انه على مسلك القائل بأن العلم الاجمالي مقتضٍ لمنجزية بحيث يتوقف تاثيره على عدم جريان الاصول في الاطراف لتساقطها بعد التعارض، وحينئذ فالاصول المؤمنة لا تجري في مورد قيام الامارة لانه محكوم لها وهي الامارة المنجزة، وأما الاطراف التي لم تقم عندها الامارة فلا مانع من جريانها اذ لا معارضة لها بعد سقوط الاطراف الأخرى عن الجريان الحاكمة الامارة عليها.

واما على مسلك العلية فلا يتم البيان المتقدم فلا يجري الاصل المؤمن حتى في الطرف الواحد، وذلك لأن العلم الاجمالي ينجز الخالفة الاحتمالية كما ينجز الخالفة القطعية ولا فرق بينهما من ناحية التنجيز، وعليه فإن قيام الامارة على الطرف الاول لا يمنع من منجزية العلم في الطرف الثاني حيث احتمال وجود التكليف الواقعي فيها.

الوسط في علم الأصول

(١٠٦)

ورد من قبل القائل بالانحلال في مورد قيام الامارة.

ان منجزية العلم الاجمالي للمخالفة الاحتمالية متوقفة على صلاحية تنجيزه للمخالفة القطعية ففي أي مورد ترتفع صلاحيته للتنجيز للمخالفة القطعية ترتفع في المخالفة الاحتمالية، لأنه لا مانع من جريان البراءة في الاطراف التي لم تقم في موردها امارة، اذ لا يلزم ترجيح بلا مرجح لأن جريان البراءة فيها متعين بعد تنجيز الاطراف التي وردت فيها امارة ولا يلزم منه مخالفة قطعية بل هي احتمالية اذ لعل التكليف الواقعي في الاطراف الاخرى التي وردت فيها امارة فلو قامت امارة على نجاسة ابناء فإن ذلك موجب لتنجيزها فلا يمكن تنجيزها بالعلم الاجمالي لأنه من تنجيز المنتجز، وهو مستحيل اذا سقطت صلاحية العلم الاجمالي عن تنجيز مورد الامارة سقطت صلاحيته للتنجيز في الموارد الاخرى الحالية عنها، وبعد سقوط العلم الاجمالي يكون جريان الاصل في طول سقوطه عن الحجية، وبذلك يثبت انحلال العلم الاجمالي.

ويمكن الجواب عنه بوجه اخر.

انه مع قيام الامارة في طرف وإن بقي الطرف الآخر محمل التكليف ولكننا نسأل، هل ان احتمال التكليف فيه بمستوى احتماله قبل قيام الامارة او اقل. من الواضح انه اقل، فإن بقي منجزاً للتکلیف فيها، مع کون التکلیف منجزاً في الطرف الذي قامت الامارة عليه، ومعناه بقاء العلم الاجمالي على حاله وإن قيام الامارة وعدتها على حد سواء وهو امر لا قائل به. وإن لم يبق الطرف الآخر منجزاً للتکلیف كان هو المطلوب وبه يتحقق انحلال العلم الاجمالي.

وبعبارة اخرى: ان کون الطرف منجزاً للتکلیف في العلم الاجمالي انا هو لكونه منطبق متعلق التكليف وهو الجامع ولو احتمالاً، وهذا يصدق في كلا

الطرفين، وبعد قيام الامارة على طرف فإن احتمال كون الطرف الآخر هو منطبق الجامع ضعيف جداً بعد زيادة احتمال كون الطرف الذي قامت عليه الامارة هو منطبق الجامع، وبه ينحل العلم الاجمالي لأن الاحتمال في الطرف الآخر انما كان منجزاً حال كونه طرفاً للعلم، واما اذا خرج فلا يكون منجزاً للتکلیف، وخروجه عن طرفية العلم الاجمالي لتفصان احتماله عن احتمال العلم الاجمالي الذي يساوي مقدار العلم مقسوماً على عدد الاطراف، وبقيام الامارة يمیل الاحتمال الى الزيادة في الطرف الذي قامت عليه، والى التفصان في الطرف الآخر فلم يتتساو الاختلال الذي هو مناط العلم الاجمالي.

وه هنا شبهة اثيرت حول الانحلال الحکمي.

(وحاصلها): ان منجزية العلم الاجمالي - على مسلك الاقضاء- تكون بعد تعارض الاصول المؤمنة في كلا الطرفين للعلم بوجود التکلیف، قبل قيام الامارة لأن العلم الاجمالي بالتكلیف يسبق غالباً، العلم بوجود الامارة التي يحصل عليها المکلف بعد الفحص.

وبعد قيامها في احد الطرفين، فإن الاصل المؤمن في الطرف الآخر بعد قيام الامارة لا يمكن ان يعود، بعد تعارضه مع الاصل الآخر وتساقطه والذي بسببه تنجز العلم الاجمالي، فتنجز العلم انما هو بنكتة تعارض الاصول المؤمنة وتساقطها، في كلا الطرفين وقبل قيام الامارة فإذا سقط الاصل في الطرف الذي لا تقوم عليه الامارة لا يمكن ان يعود ويحيى من جديد.

نعم لو كان قيام الامارة مقترباً مع قيام العلم الاجمالي، فإنه لا مانع من جريان الاصل في الطرف الحالي من الامارة دون الطرف الذي قامت عليه الامارة. وهذا معناه انحلال العلم الاجمالي، ولكن المفروض خلافه وهو قيام الامارة بعد العلم الاجمالي وسقوط الاصول في اطرافه.

الوسط في علم الأصول (١٠٨)

وإذا لم ينض الأصل في الطرف الخالي عن الامارة بعد قيامها في الطرف الآخر فمعناه عدم اخلال العلم الإجمالي.

اما اذا لا يجري الأصل بعد ارتفاع المانع من جريانه فيه وهو تعارض الأصول في الطرفين وتساقطها، وذلك بعد خروج الطرف الاماري عن كونه مجرى للأصل المؤمن لوجود الامارة الحاكمة عليه، لمم عدة بيانات سيأتي تفصيلها في مباحث العلم الإجمالي إن شاء الله. نذكر واحداً منها.

أن علة ذلك هو بقاء العلم الإجمالي منجزاً وعلى حاله، لانه في الفرض المذكور يوجد عندنا علم إجمالي أما في الطرف الخالي الطويل وإما في الطرف الأماري القصير، وهذا العلم منجز ولا يمكن جريان الأصل قبل قيام الامارة في أحد الطرفين للتعارض والتساقط ولا يمكن بعد قيامها لأن قيامها لا يغير هوية العلم الإجمالي إذ هو باق بعد قيامها وان التكليف موجود الفرد القصير بعد قيامها، فلا ينحل العلم الإجمالي بعد قيامها.

نعم لو كان علمنا الإجمالي بعد خروج الطرف الأماري عن مجرى الأصل لامكن جريان الأصل في الطرف الخالي وبه ينحل العلم الإجمالي إلا أن المفروض أن العلم الإجمالي حصل قبل خروج الطرف الأماري عن جريان الأصل فيه.

وجوابه واضح: أن هوية العلم الإجمالي قد تغيرت بعد قيام الامارة وان طرفاها قصير، والآخر طويل على وصف المستدل وهذا بنفسه مغير لهوية العلم التي قلنا أن العلم منقسم فيها بالتساوي على عدد الأطراف. وهنا ليس كذلك، بعد قيام الامارة في طرف.

وببيان آخر: أنتا نسائل أن صفة الفرد الطويل والفرد القصير اللذان هما طرفا العلم الإجمالي حصلا بعد قيام الامارة أو قبلها، من الواضح أنها حصلا بعد قيامها،

الجزء التاسع

١٠٩

وعليه لا مانع من جريان الأصل المؤمن في الطرف الحالي منها لارتفاع المعارضة وعدم جريان الأصل في الطرف الأماري.

هذا وقد أجاب السيد الشهيد (قده) على ما في البحث^١ بجوابين الأولى: أن الشبهات التي قامت عليها الأمارة يكون التكليف فيها منجزاً قبل قيامها لأنها شبهات قبل الفحص، فلم تكن مورداً للأصل المؤمن ولا صالحأ للتجزيل بالعلم الإجمالي، وهذا الجواب صحيح ومفيد وأن كان لا يتم في الشبهات الموضوعية إذ لا يجب الفحص فيها.

(بيانه)

انه بعد الفحص والعثور على الأمارة في أحد الأطراف أو الطرفين فإنه في الطرف الأماري لا يجري الأصل المؤمن لوجود الأمارة، وإنما يجري في الطرف الحالي منها لعدم المعارض.

فقبل الفحص والعثور على الأمارة لا تحرر الأصول المؤمنة ليقال أنها تعارضت وسقطت في الطرفين قبل قيام الأمارة، فلا يحيى الأصل في الطرف الحالي بعد قيام الأمارة.

أما بعد الفحص والعثور على الأمارة ففي مورد قيامها لا يجري الأصل لوجود الأمارة، وأما في الطرف الحالي فإنه يجري بلا معارض، والبراءة ولدت أبداً وليس ولادة جديدة.

نعم الشبهة تامة في الشبهة الموضوعية إذ لا يشترط في جريان الأصل فيها الفحص، وحينئذ يجريانها معاً في طرفين متعارضين للعلم الإجمالي بنجاسة أحدهما فيتساقطان للتعارض، ومع قيام البينة على أحدهما يقال أن جريان الأصل في الطرف الحالي أحياء للأصل بعد موته.

^١) بحث في علم الأصول ص ٨٢ ج ٥.

الوسط في علم الأصول (١١٠)

الثاني: وهذا الجواب مبني على تصورات السيد الشهيد (قده) للأحكام الظاهرية وان لها ملائكت طولية وليس فاقدة ملائكتها أصلاً، وملائكتها على المشهور يتحقق بوصولها، وملك الحكم الظاهري حفظي في موارد اختلاط الأحكام على المكلف فيرجح المولى وجوب الاحتياط إذا كانت الملائكت الالزامية أهم من الملائكت الترخيصية ولا العكس إذا كان العكس.

وعلى هذا فالأحكام الظاهرية متنافية في وجوداتها الواقعية إذ المولى لا يمكن أن يجعل وجوب الاحتياط والبراءة على موضوع واحد.

فقيام الأمارة في بعض الأطراف مانع من جريانها في هذا الطرف الأماري قبل العلم بالأمرة إذ يستحيل أن يكون هذا الطرف موضوعاً للبراءة بحكم الأصل ويكون موضوعاً للتجزئ أيضاً بحكم الأمارة لأنهما حكمان متنافيان يستحيل جعلهما معًا وإن كانوا ظاهرين.

وحين قيام الأمارة ينكشف أن الأصل العملي لا يجري في هذا الطرف لوجود الأمارة الحاكمة عليه وأن لم تصل بعد فتجرى البراءة في الطرف الآخر بلا معارض.

ومن هنا يتضح أن الجواب عن الشبهة، هو أنه بعد جريان الأصول من الأطراف وتعارضها لا ينحل العلم الإجمالي بقيام الأمارة على بعض الأطراف حيث لا تجري البراءة فيها وتجرى في الطرف الآخر بلا معارض.

فجريان البراءة في الطرف الخالي بلا معارضة أصلاً من قبل الطرف الذي قامت عليه الأمارة لوجودها واقعاً وإن لم تصل بعد.

وهذا الجواب يفترق عن جواب المشهور، بأنه يكشف عدم جريان الأصل في الطرف الأماري لوجود الأمارة واقعاً، وأما على مسلك المشهور من عدم جريان البراءة في الطرف الأماري بسبب تبدل موضوع الحكم الظاهري.

وهذا الجواب لا يجري على مسلك العلية، لأنَّه قبل قيام الأمارة وإنْ كان الإلزام ثابتاً في موردها لا انه إلزام غير منجز لعدم وصولها حسب الفرض، وإنما يتتجزَّ بعد الوصول، ومعه فلا مانع من جريان البراءة فيها فتتعارض مع جريانها في الطرف الآخر.

وهذا الجواب مبني على كون الشبهة قبل الفحص والمقرونة بالعلم الإجمالي على نحو واحد، والأمر ليس كذلك فقد تقدم منا التغريق بينها.

ويشكل على مسلك السيد الشهيد (قده) سوف لا يمكن أجراء البراءة في أطراف الشبهة على هذا المسلك إذ يحتمل واقعاً وجود الأمارة، فلا تجري الأصول الترخيصية فيها لاحتمال منجزتها واقعاً.

وقد عوج: أن الأحكام الظاهرية منجزة حال وصولها، وعليه فلا مانع من جريان البراءة في كلا الطرفين، وتعارضها، وأما بعد الوصول فإنها تنجز موردها فلا يجري الأصل فيها بل يجري في الطرف الآخر.

وأما السيد الشهيد، فقد عالجه بالتمسك بالاستصحاب الموضوعي لنفي وجود الأمارة وبالتالي يتنقح موضوع البراءة غايته أنه بعد وصول الأمارة ينكشف خطأ الاستصحاب.

ويرد عليه: أن هذا البيان غير صحيح، لو كانت المعارضة محصورة في الأصل الترخيصي العرضي، حيث يقال أنه بعد وصول الأمارة ينكشف عدم جريان الأصل في أحد الطرفين، وذلك لأنَّ المعارضة تكون حينئذٍ بين الأصل العملي العرضي والأصل العملي الموضوعي، اذ كلِّيما يفيد التامين، وهو - أي التامين - ملاك المعارضة لأنَّه بجريان الأصل الموضوعي يحصل التامين في طرفه فإذا جرى الأصل الترخيصي في الطرف الآخر يحصل التامين أيضاً وبالتالي يعلم بحصول المخالفة القطعية وهو قبيح على المولى.

الوسط في علم الأصول

وقد اجاب بعض تلامذة السيد الشهيد (قده) عن هذا الجواب ما لا يرجع الى محصل لانه قسم السقوط الى قسمين الاول: السقوط الحكمي، يعني سقوط الاصل في الطرف بعد جريانه للتعارض مع جريان الاصل في الطرف الآخر. الثاني: السقوط بمعنى عدم الجريان.

وانت خبير بأن المعنى الثاني لا محصل له اذ لا معنى للسقوط بمعنى عدم الجريان، اذ مع عدم الجريان لا يقال سقط لعدم جريانه، اما يقال انه غير موجود اصلاً، فالسقوط يتبع الجريان، وبدونه لا يصح ان يقال سقط، لانه من السالبة باتفاق الموضع.

أي انها من قبيل المتناضفين لا يصدق احدهما الا مع صدق الآخر. ولو صح ان من معاني السقوط عدم الجريان، فيرد الاشكال المتقدم من ان جريان الاصل الموضوعي معناه ثبوت التامين في الطرف الاماري ويكون معارضًا مع جريان الاصل العملي في الطرف الآخر ويسقطان بالمعارضة.

وهنا يأتي هذا المعنى من السقوط، وأن المقصود من سقوط الاصل الطولي في طرف الامارة معناه عدم جريانه ليتعارض مع الطرف الآخر اذ الغرض من جريانه هو اثبات التامين، وتتفقح موضوع البراءة، ولا لا يمكن التمسك بالبراءة على مسلك السيد الشهيد (قده).

ولكن في المقام عدم امكان ثبوت التامين، إما لوجود المارة واقعًا اذا كان الاستصحاب مخطًّا غير مطابق للواقع، وإما للتعارض مع الاصل العرضي في الطرف الآخر.

وحيث يقطع بوجود احد القيدين لا محالة، وهو إما ان يكون الطرف الذي جرى فيه الاصل الموضوعي فيه امارة واقعًا مانعة عن الجريان ومع عدم وجود

الامارة فإن القيد الآخر وهو المعارضة مع الطرف الآخر موجودة للقطع بأن جريان الاصل الموضوعي يثبت التامين في طرفه، والاصل العرضي يجري في الطرف الآخر فتفع المعارضة لا محالة ويتسلط.

والنتيجة اننا نقطع بعدم جريان الاصل الطولي (الموضوعي) لعدم امكان ترتيب الاخير عليه وهو التامين.

لا انه - الجواب- يتوقف على ان تكون الامارة تثبت مؤداتها من اول الامر وقبل انعقاد العلم الاجمالي، والا لو كانت تثبت مؤداتها من حينه، فإن هذا الجواب لا يتم. (والوجه في ذلك) انه لا مانع حينئذ عن جريان الاصل الموضوعي لتنقيح موضوع البراءة مع ان هذا البيان متوقف على القول بعدم جريانه اصلاً، وليس جريانه وسقوطه بعد ان اخذ معنى السقوط الثاني لا الاول.

فإن قلت: ان الاستصحاب الموضوعي الجاري في احد الطرفين يعارض الاحتياط في الطرف الآخر على مسلك السيد الشهيد (قده) لا على مسلك المشهور القائل بالبراءة لقاعدة القبح للعقاب بلا بيان.

قلت: تقدم فيها سبق ان الاصل العملي المؤمن قد يقال باعتبار الشك في الواقع، وقد دلت عليه بعض الاخبار كقوله (عليه السلام) ((حلال بين وحرام بين وبينها شبهات)) وهذه الطائفة من الاخبار هي المعارضة لادلة البراءة فيتسقطان، ويكون المرجع الطائفة الاخرى من الروايات الدالة على البراءة والتي اخذ في موضوعها عدم العلم بالواقع والمحجة، فتكون هذه الطائفة من اخبار البراءة هي المرجع بعد سقوط الطائفتين من اخبار البراءة والاحتياط. وهي بمنزلة العام الفوقي الذي يرجع اليه بعد تساقط المخاصمين.

وهذا هو عين ما قررناه في تصوير الحكم الظاهري، وانه على مستويين، مستوى الاحكام الظاهرية الامارية، ومستوى الاحكام الظاهرية للأصول

الوسيط في علم الأصول (١١٤)

العملية. فإذا نفينا الاول بالأصل الموضوعي، كانت النتيجة تنفيح موضوع الاصل العملي أي الحكم الظاهري على مستوى الاصل العملي.

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 فعمل به كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم يقله.

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

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

ومنها: عن أبي جعفر - عليه السلام - من بلغه ثواب من الله تعالى على عمل فعل ذلك العمل إلتماس 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..

المجاهدة الأولى: في مفاد هذه الأخبار ومحملاتها. وهي

^١) الوسائل ب١٨ من أبواب مقدمات العبادات ح٦ استحباب الإتيان بكل عمل مشروع

الوسط في علم الأصول (١١٦)

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 برجاء إدراكه ومطابقته للواقع حسن بقطع النظر عن هذه الروايات باعتبار أنه من صغريات حكمه بحسن الاحتياط.

وبعيد 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) وجماً آخر: بأن مفاد هذه الروايات إعطاء الثواب الموعود من عمل بالعمل البالغ عليه الثواب، وهذا لا ينسجم مع حكم العقل الحاكم باستحقاق أصل الثواب على العمل برجاء 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 حرف كي يكون إرشاداً إليه^١. ولكنه ليس بشيء، لأن الروايات بصدق 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 والبناء على أن المؤدى هو الواقع كما هو حال أدلة حجية الأمارات كأخبار الثقة

^١) المباحث الأصولية ج ٩ ص ٤٢١.

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 حية 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، والتردد بين كون الحكم نفسياً أو طرقياً غير نفيها 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، والجعل هنا هو العمل أو الاحتياط وليس جعل الحجية من الكشفية والطريقة حتى يقال بأن هذا المعنى خلاف ظاهر لسان هذه الروايات.

وعلى هذا فقد وقع المورد في الخلط بين هذين النحوين من الأحكام الطريقة، فالروايات ليست بصدده جعل الحجية للخبر الضعيف وترتيب جميع آثاره كما في خبر الثقة، وإنما هي بصدده جعل الحكم الطرقي من القسم الثاني.

^١) مصباح الأصول ج ١ ص ٤٠٠ .

الوسط في علم الأصول (١١٨).....

بل يمكن أن نحمل الروايات على المعنى الأول إذا ناقشنا في مسلك المحقق النائي (قده) وقلنا أن روح الأحكام الظاهرية التحفظ على الملأات الواقعية من دون أي دخل للسان بيانها.

وبعبارة أخرى: أن أدلة الاعتبار للأمارات، كالسيرة وغيرها من الآيات والروايات، وإن أستنيد منها كون مقادها هو جعل الأمارة طريقاً وكاشفاً عن الواقع ذاتاً ونوعاً، ولكن ذلك لا يمنع من أن يكون هناك دليل على الحجية لشيء بمعنى آخر كالمجزية والمعذرية بملك الحفاظ على الواقع بدون أن يكون طريقاً 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 بمستويها من الأمارات والأصول، وليس أحدهما في عرض الآخر، فما به التحفظ على الملأات 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 الاستحباطي في مورد بلوغ الثواب من دون جعل لحجية الخبر الضعيف وترتيب آثار الحجية عليه.

^١) المباحث ج ٩ ص ٤٢٢ .

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 مستحبًا نفسيًا بعنوان ثانوي هو عنوان البلوغ فلو دل خبر ضعيف على استحباب الدعاء عند رؤية الهلال، صار الدعاء مستحبًا 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 المجعل حالة الشك، والحجية للخبر الضعيف مجعلة حالة الشك في الحكم الواقعي، فهي حكم ظاهري بينما استحباب الفعل حكم واقعي حيث لم يجعل حالة الشك حتى يكون حكمًا ظاهريًا.

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 الإلزامية وهي ثبوت الملازمة بين الثواب وبين أن يكون الشيء مأمور به وإن لم يترتب عليه الثواب.

المقدمة الثانية: لو كان الأمر طريقاً فإن الثواب لا يترتب عليه إلا مع قصد الاتقيناد لذلك الأمر، لأن عنوان البلوغ ليس فيه ملاك نفسي، ولكن إطلاق روايات البلوغ شامل لورد عدم قصد الاتقيناد، وعدم رجاء مطابقة الواقع، وبهذا

الوسط في علم الأصول

الإطلاق يثبت لا محالة ملاك نفسي للفعل المذكور وإن لا معنى لثبوت الثواب له حتى مع عدم قصد الانقياد والطاعة للأمر الواقعي.
وفي كلتا المقدمتين بعض المناقشات.

أما المقدمة الأولى: التي تذكر التلازم بين الثواب والأمر، فإنه لا ملازمة بينها، لأن ترتيب الثواب على عمل يكون بنحوين، نحو يكون بملك استحبابه النفسي، ونحو يكون بملك الانقياد والاحتياط وترتيب الثواب بهذا الملك لا يكون منوطاً بوجود الأمر الواقعي، إذ الثواب في هذا النحو مترب على نفس الانقياد وهو من أجل مراتب العبودية، وإذا كان ترتيب الثواب بهذه النحوين، فعليه لا يكون كافياً عن وجود الأمر الاستحباطي النفسي لإمكان تفسير الثواب بالانقياد وحسن الطاعة.

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

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

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

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

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

وعليه فلا بد من وجود أمر قري في الرتبة السابقة ليكون مشمولاً بالإطلاق لروايات من بلغ لأنه مأخوذ في موضوعه قصد القرابة والامثال. 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 تسريج اللحية، بخلاف الحال لو كان أصل الثواب ثابتاً، أما الكلام في أطلاقه لعدم قصد الامثال والقرابة، فإنه يواجه إشكال التمسك بالعام في الشبهة المصادقة.

ويمكن الجواب عنه بـ

أولاً: لو قيد الخطاب بقصد القرابة حتى يكون الفعل متعلقاً للأمر فهو من الحال لإستلزم الدور على ما تقدم في التعبد والتوصلي مفصلاً وإن أجينا عليه هناك، فإذا استحال التقييد ثبت الإطلاق بناء على كون النسبة بين الإطلاق والتقييد هي التضاد.

وثانياً: أن إشكال التمسك بالعام هنا يضاد ما تقدم من الجواب عن المقدمة الأولى، هي الملازمة بين ترتب الثواب وكون ما ترتب عليه مأموراً به، وإذا صحت الإجابة هنا، من حيث إشكال الشبهة المصادقة، صح جواب المستدل هناك.

الوسط في علم الأصول

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 الثانوية التي لا يستحيل أخذها في متعلق الخطاب، حيث يقع القيد في طول الخطاب وبالتالي يمكن إحرازه بنفس الخطاب، وبالتالي لا تكون الشبهة من النوع الذي لا يصلح التمسك بالعام فيها، وذلك لأن الشبهة على قسمين

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

وقسم، يكون المولى أعلم بموضوع حكمه من المكلف، كما لو قال (كل ماء طاهر)، وشككنا في ماء البحر أنه طاهر 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 حينما يبلغه الثواب على فعل يتحرك بقصد ذلك الثواب أي بقصد الأمر الاستحباني فلا حاجة إلى أخذه بالخطاب، فإذا شككنا في مورد أنه من التمسك بالعام يمكن التمسك به لأنه من القسم الثاني^١.

^١) تقريرات أبحاث السيد محمود الهاشمي ج ٤ ص ٢٦٠ - نوري الساعدي .

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

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

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

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

فإنه يقال: كما عن السيد الهاشمي: أن ذلك صحيحاً في العناوين الأولية حيث يحمل فيها الأمر على النفسية، أما العناوين الثانوية فهذا غير تمام، بل قد يكون ظهورها في الطريقة أقرب من ظهورها في النفسية^١.

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

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

^١) المصدر السابق ص ٢٦٢ .

الوسط في علم الأصول

(١٢٤)

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق النائي (قده) من أن (فعمله) 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 فيها إذا كانت في جزاء الشرط، أو في جملة حملية، وال الحال في جملة (فعمله) أنها واقعة موقع الشرط، أي أنها واردة لفرض تحقق العمل الذي بلغ عليه الثواب.

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

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

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 القربة، وبدونه لا استحقاق له، وهذا القيد لا يناسب مع كون الأمر طرقياً من أجل الحفاظ على ملائكت الأحكام الواقعية الراجحة، لأن ثبوت الثواب على الإطلاق يبعث المكلف للتحرك ولو لم يوجد داع قريباً كما في المستحبات التوصيلية، فإن هذا أحفظ على الملائكت الواقعية، من جهة أن الأحكام الواقعية قد تكون توصيلية وليس تعبدية، والتحرك يكون لاستيفاء المصلحة التوصيلية.

وهذا الوجه أيضاً غير تام، لأن مناسبية الإطلاق للأمر الطرقي لا يعين كون الأمر هنا - نفسياً لأنه جاء في لسان الروايات مقيداً بقصد الثواب، إذ لعل هذا القيد لغرض ترتيب الثواب ولو كان الأمر طرقياً ولكنه لا يترتب عليه الثواب إلا بقصد أمره، فيكون حاله حال الأوامر الاستحبابية الواقعية المشكوكة.

^١) بحث في علم الأصول ج ٥ ص ١٢٦ .

وبعبارة السيد الشهيد (قده): أن الأمر الطريقي بالاحتياط ليس بأكثر من الأمر الاستحبابي الواقعي المشكوك، فكما أن الأمر الواقعي لا يترتب عليه ثواب إلا إذا أتى به بداعي قربي كذلك الأمر الطريقي فإن شأنه التحفظ على الأوامر الواقعية المشكوكة، يجعلها كالوامر المعلومة من حيث التحرير المولوي لا أكثر من ذلك، فهذا القيد مناسب مع كلام الاحتمالين^١.

وفيه: أن عدم احتمال كون الأمر توصلياً غير مفيد في عدم مناسبة قيد قصد القربة في الأمر الطريقي، الذي يصح فيهأخذ القيد إذا كان الأمر الذي جعل الأمر الطريقي طريقاً له عبادياً، وأما إذا لم يكن عبادياً فلا حاجة إلىأخذ قصد القربة فيه، إذ الطريق لا يزيد على ذي الطريق من هذه الناحية.

وحيث يكون الأمر التوصلي هو الواقعي، فالطريقي يكون مثاله من حيث القصد أو عدمه.

نعم عبادة 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 الاستحبابية للفعل بعنوان بلوغ الثواب.

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

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.

^١) بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٢٦ .

الوسط في علم الأصول

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 مختلف 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 طرقياً.

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 الاستحبابي.

ولكن الروايات غير ظاهرة فيه، لعدم دلالتها على ذلك، بل تدل على أن من أتى بالعمل البالغ عليه الثواب بخبر ضعيف، ويداعي 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 فأنا أدعوك بالدعاء لك، حتى تحصل له الرغبة في مساعدة الفقراء، فالوعد بالدعاء لمصلحة في نفس الوعد، وهي ترغيبه على مساعدة الآخرين.

فهذا الوجه يشتمل على الملوية 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 للقرية المنطقية في بعضها وهي قوله (عليه السلام) طلب قول النبي (صلى الله عليه وآله).

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

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

الوسط في علم الأصول (١٢٨)

وهذا الترغيب مولوي، وطريقي 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 المصادقة، 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 جهة، ومن جهة 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.
وعلى هذا فتكون هذه الروايات تأكيداً لأدلة الاستحباب الشرعية ببيان بلوغ الثواب، وهو كما ترى.

^١) بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٢٤ .

والإنصاف: أن هذا هو أسد الوجوه لما هو المستفاد من هذه الروايات، وأنها بقصد توجيه المكلفين على عدم إهمال المستحبات وإن ثواب إتيان المستحب حاصل بكل تأكيد ولو من باب الاقياد والاحتياط الذي ترشد بل تدل عليه، قوله (عليه السلام) إلتقاء ذلك الثواب، وفي خبر آخر طلب قول النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ).

وهكذا، الواضح في طلب الثواب على ذلك العمل الواصل بخبر ضعيف ولو كان مفادها تأكيد الاستحباب لزم عدم كونها متعرضة 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 لتعرضها للثواب لوضوح أن الإتيان بالمستحب مما يستوجب ثواباً على إتيانه لأنه عن مراتب الطاعة وشدة العبودية باعتبار تحريك المكلف نحو امتحاله مع إمكان تركه بحسب طبعه.

مع أن داعوية الأمر الاستحبابي فيها 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، ويرجاء إدراك الواقع أي احتمال الثواب وإدراكه لأن ذلك هو مدلول الخبر الضعيف الذي بلغ عليه الثواب.

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

هذا هو الكلام في الجهة الأولى

الجهة الثانية: ويعق الكلام فيها في طرق إثبات الإطلاق من ناحية قصد القرية والامتحال، وتنظر فائدة هذا البحث، هي إثبات أن ما جاء به مستحباً ولو لم يقصد الأمر رغم عدم ترتيب الثواب، بخلاف ما لو كان الأمر مقيداً بقصد

الوسط في علم الأصول

(١٣٠)

القربة 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) وهذا التفريع على الداعي وإن العمل كان بداعي الأمر.

وآخر ي يكون تفريعاً على الموضوع، وبداعي الموضوع كما لو قال (دخل
وقت الصلاة فصليت) فالتفريع في فصليت هو على دخول الوقت للصلة 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 مجملأً.

هذا وقد جعل بعضهم القرينة على هذا الإطلاق، هي أن العمل لم يفرغ في
هذه الروايات على داعوية احتمال الأمر حتى يختص بالحصة الانقidiaticة وإنما فرع
على داعوية الثواب حيث قال (عليه السلام) ((من بلغه شيء من الثواب

فعمله)) وحيث أن ترتيب الثواب به قصد القرية، فلا بد من قصده، أما بنيان الاقياد أو بقصد الأمر الجزئي 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 اقتياداً لعدم انسجام مفاد الروايات وهو جعل الاستحباب النفسي بعنوان البلوغ، وإلا لزم عدم كونها متعرضة للثواب الموعود.

الطريق الثاني: إن ظاهر الروايات هو ترتيب 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 ترتيب 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 ترتيب الثواب هنا على عنوان البلوغ مأخذ بنحو الحيثية التعليلية وليس بنحو الحيثية التقيدية، وأنه صرف معرف ومسير إلى نفس العمل من دون أن يكون له دخل في ترتيب الثواب.

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

وعليه فكلا الطريقين لا يمكن أن يثبتنا استحباب لنفس العمل مجردأ من قصد القرية، والثواب لابد أن يترب على قصد الاقياد أو القرية، ولو جاء به غير أحد هذين القصدين فلا يكون مستحباً.

الوسط في علم الأصول

(١٣٢)

هذا وقد ذكر السيد الشهيد (قده) أن استفادة التقيد من الروايات التي توهّم أنها مقيدة، محل إشكال.

(وأفاد في بيانه): إن المراد من إلتماس الثواب أو طلب قول النبي (صلى الله عليه وآله) الموجود في بعض الروايات، الذي طلب الثواب أيضاً، وإن كان هو الثواب البالغ المحتمل في الواقع المترتب على الأمر الاحتياطي الواقعي الذي هو مدلول الخبر الضعيف، إلا أن ذلك ليس من أجل التقيد لتعلق ذلك الأمر الاحتياطي الملوוי، وجعل متعلقه خصوص الحصة الانقيادية، بل من أجل أن ذلك شرط لترتيب الثواب عليه، حيث أنه منوط بذلك لا أصل المطلوبية، كما لا يكون قياداً في متعلق الطلب الملوви المستفاد من هذه الروايات^١.

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

والسياق بهذه الصيغة ظاهر في أن الثواب مترتب على حصة خاصة من العمل وهي الحصة الانقيادية والاحتياطية، وإنها هي الحصة المحبوبة لأن ذات العمل بعنوان ثانوي محبوبه، وداعوية الثواب شرط لترتيب الثواب عليه وقياداً له، إذ لو كان العمل بعنوان ثانوي محبوباً ومستجباً كفى في ترتيب الثواب عليه الإتيان

^١) البحث ج ٥ ص ١٣١ .

به بهذا العنوان، فلا موجب لترتيب الثواب مشروطاً بالإتيان بداعي الثواب وإنماً وطلباً له، وإنما 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 وروایات من بلغ تدل على أن هذا الثواب إنما يترب عليه إذا أتى به بعنوان الاحتياط والانتقاد لا مطلقاً^١.

وفي كلها نقد..

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

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

والحق أن هذا النقد غير صحيح، إذ كونه محبوباً لا يلزم ترتيب الثواب عليه إلا إذا أتى به بداعي إنماسه، كما تشير بعض الروایات إليه. كما أن كلامه في الأمر الواقعي الاحتياطي، الذي هو مدلول الخبر الضعيف، والأمر الاستجبابي النفسي بعنوان البلوغ ليس مدلولاً له.

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

الوسط في علم الأصول

(١٣٤)

وظاهر إلتماس الثواب أو قول النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) هو القيدية لا كونه شرطاً لترتب الثواب عليه، إلا أنه ليس قيداً احترازياً بل هو قيد توضيحي حيئ 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 (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، وتكون أخبار من بلغ لزيادة محركة المكلف وتميم نقص غرضها لاقضاء طبعها تركها.

وقسم: لم يثبت استحبابه في المرتبة السابقة، وإنما هو محتمل الشبه إذا كان الخبر الدال عليه ضعيفاً، فهو يشترك بأمر مع القسم السابق ويزيد عليه بأمر، أما اشتراكه، فهو اقتضاء طبعه الترك، وأما الزيادة فلعدم ثبوته في المرتبة السابقة، ومن هنا احتاج إلى قيد إلتماس الثواب، وطلب قول النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) ويكون هذا القسم بضمون: ((أَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ حُسْنٌ لِّذِنِ عَبْدِهِ الْمُؤْمِنِ)) إذا أتى بالعمل إلتماس ذلك الثواب البالغ، حتى وإن كان الرسول (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) لم يقله.

وبذلك يقع التصالح بين الفريقين.

المجهة الثالثة: في ثرة الفرق بين القول بالاستحباب النفسي وبعنوان بلوغ الثواب، وجبيه 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 بحجة الخبر بعنوانه الأولى، واستحبابه على القول الثالث بعنوانه الثاني، وهو عنوان بلوغ الشواب.

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 بينها، والنتيجة لا يثبت استحباب الفعل.

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

الثاني: لو قام خبر ضعيف على استحباب شيء ودل خبر الثقة على حرمتة بالإطلاق أو العموم الوضعي – فعل القول بحجية الخبر الضعيف يكون مختصاً لإطلاقه أو عمومه، وهو صالح للقرينة، وأما على القول باستحباب العمل بعنوان ثانوي، وهو عنوان البلوغ فقد ذهب الحق الخوئي (قده) إلى وقوع التزاحم بين الاستحباب بعنوان ثانوي وهو عنوان البلوغ وبين حرمتة بعنوان أولى، ولا بد من تقديم الحرمة على الاستحباب.

وقد أورد عليه الشيخ الفياض، بأن المورد من موارد التعارض لا التزاحم، 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 تقييداً، فيكون متعلق الحرمة والاستحباب واحداً غاية ما هناك أن

الوسط في علم الأصول

الحرمة تعلقت به بعنوانه الأولى، والاستحباب تعلق به بعنوانه الثانوي، فلا م حاله يقع التعارض بينهما، إذ لا يمكن جعل كلا الحكيمين معاً فيسقطان ويرجع لأصالة 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 الحكيمين بما هما أمران اعتباريان وإن كان ممكناً إلا أنه لا يمكن بلحاظ ما لها من المبادئ والملاكلات التي هي روح الحكم^١.

ولكن الصحيح ما عليه الحقائق الخوائي (قدره)، وقد علل ذلك أى 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.

وبعبارة أن أخبار من بلغ لا تشمل عملاً مقطوع بحرمتها ولو بالقطع التبعدي، فإن القطع بالحرمة مستلزم للقطع باستحقاق العقاب فكيف يمكن الالتزام بترتيب الثواب^٢.

الثرة 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 أى عدم استحبابه بعنوان الأولى، وما ثبت استحبابه بعنوان الثانوي فلا يؤثر العلم الإجمالي بكذب أحدهما شيئاً.

^١) المباحث ج ٩ ص ٤٤٣ .
^٢) المصباح ج ٢ ص ٤٠٢ .

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 منهما 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 لکلا الفعلين أيضاً، إذ نفي استحباب الفعل الآخر إنما هو من المداليل الالتزامية لثبت استحباب الفعل الأول، ومع القول بعدم حجية المدلول الالتزامي فلا مانع من ثبوت استحباب الفعلين.

وأما على مبني الحقائق التائيني (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 بحججة.

الجهة 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

الوسط في علم الأصول

(١٣٨)

ذهب الحق العراقي (قده) الى أن أخبار من بلغ مختصة بالأخبار التي تقييد الاستحباب، وفي ذلك بيانين

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

ويرد عليه: أنه قد ترد الكراهة بلسان الترغيب والطلب كما لو قال: من ترك أكل الرمان الحامض فله كذا وكذا من الثواب، وكذا في الأمر فقد يبين بصيغة الزجر والردع كما لو قال: لا ترك 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 المكره إذا كان بلسان الترك، فعليه ثواب لتحقق موضوعه وهو بلوغ الثواب.

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

وأورد عليه تقضأ: بأن هذا لازمه عدم ثبوت الاستحباب لموارد دل الدليل على استحباب الترك الذي يتعلق حب المولى بترك الفعل فينشأ حكماً بالترك

الجزء التاسع

١٣٩

سواءً أكان وجوبياً أو استحبابياً وقد يتعلّق بغضّه ب فعل فينشأ حكماً بالترك حرمة أو كراهة والأمران يختلفان كما لا يخفى وهذا اللازم لا يلتزم به.

ويندفع بما قلناه من أن المستفاد من هذه الأخبار زيادة الباعثية والمحركية وعدم إهمال المستحبات، والزيادة لا تتصرّف في الترك، وإنما يتصرّف في الفعل الذي يتطلّب بطبعه الترك، ومن هنا احتجاج الأمر إلى بعث وتحريك جديد من خلال داعوية الشواب.

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

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

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

وما ذكره البعض من أن الشواب مطلق الفعل والترك لحذف متعلقه فهو يشمل بلوغ الشواب 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 العرفي.

الوسط في علم الأصول (١٤٠).....

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

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

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

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

الثابت في هذه الأخبار هو طلب الترك، وليس الكراهة لما تقدم من أن طلب الترك، قد يقع بداعي تحصيل الثواب، فإن داعي تحصيل الثواب البالغ قد يكون على طلب الفعل وقد يكون على طلب الترك، هذا بناء على شمول أخبار من بلغ لطلب الترك.

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

هذا وقد ذهب صاحب الكفاية (قده) القائل بثبوت الاستحباب النفسي بعنوان البلوغ، إلى ثبوت استحباب الترك واستحباب الفعل وذلك لأن الظاهر من الأخبار أنها في مقام جعل سنخ واحد من الأحكام فيمكن استفاده

الجزء التاسع

١٤١

استحباب الفعل واستحباب الترك، أما الكراهة فهي سخ آخر من الأحكام لا يمكن استفادتها من أخبار من بلغ.

فهنا يثبت استحباب أحد هما للفعل والآخر للترك.

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

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

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

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

ذهب السيد الخوئي (قده) إلى عدم معقولية ذلك، إذا كان كل من الفعل والترك توصياً لأنهما تقضان لا يمكن الأمر بهما معاً بمعنى طلب جمعهما لأنهما لا يجتمعان، كما لا يمكن طلب أحد هما مشرطاً بعدم الآخر إذ أن ذلك ضرورياً وحاصلاً فلا يمكن الأمر به.

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

الوسط في علم الأصول (١٤٢)

ولأجل حفظ ملأك المولى في الفعل والترك يعقل تعلق الوجوب بأحدتها أما بنحو الترتب، أي الأمر بأحدتها مقيداً بعدم الاستغال بالآخر كما لو كان أحدتها واجباً، وأما بنحو مطلق كما لو كان كل من الفعل أو الترك مستجباً فإن الأمر بهما بنحو مطلق لا محذور فيه من إلقاء المكلف إلى تفويت أغراض المولى.

وقد أعرض عليه .

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

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

وعلق عليه الشيخ الفياض (حفظه الله).

^١) البحث ج ٥ ص ١٢٣ .

أن ما أفاده (قده) إنما يتم على القول بأن مفاد أخبار من بلغ إرشاد إلى حكم العقل أو مفادها جعل الاستحباب الظاهري الطريقي أو أن مفادها مجرد الوعد بالثواب البالغ الموعود، أو على ضوء هذه الأقوال في المسألة لا تكون الحركة ثابتة في المرتبة السابقة بقطع النظر عن تلك الروايات باعتبار أن محركة الاستحباب للفعل البالغ عليه الثواب بنحو الفعل مزاحمة لحركة كراحته نحو الترك، ولهذا لا يصلح استحباب الفعل المزاجم لكراحتة 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 آنفًا وذلك لأن الخبر الضعيف الدال على كراحته فعل في مقابل خبر ضعيف يدل على استحبابه، لا يمنع من صدق بلوغ الثواب المحمول في الواقع عليه، لأن هناك احتمالات ثلاثة هي أن يكون كلا الخبرين مخالف للواقع، وإن يكون الخبر الدال على الاستحباب مطابقاً للواقع دون الخبر الدال على الكراحتة وإن يكون عكس ذلك.

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

الوسيط في علم الأصول (١٤٤)

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

فال فعل لو كان في الواقع مكروهًا لا يترتب على الإتيان به شيء من العقوبة والإدانة، بينما لو كان مستحبًا ترتب على الإتيان به الثواب ومن الطبيعي أن احتمال الحزاوة في ارتكابه لا يقاوم احتمال الثواب فيه.

والخلاصة: أن احتمال الكراهة وإن كان يدعو المكلف إلى ترك العمل إلا أنه بلحاظ كونه ترك مكروه لا أنه راجح وعليه ثواب حتى يزاحم احتمال الاستحباب. وما دام موضوع أخبار من بلغ محقق وهو عنوان بلوغ الثواب فيكون الخبر الضعيف الدال على الاستحباب في مورد ورود خبر على كراحته مشمولاً لها^١.

وما أفاده في النقد والتحقيق فيه عدة جهات للخلل

أما ما أفاده في النقد، فيرد عليه..

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 المحقق للحركية 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؟

^١) المباحث الأصولية ج ٩ ص ٤٥٠ - ٤٥١ .

فما ذكره من النقد في التعريم 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 بمورد التمسك بالعام في الشبهة المصاديقية، أي بتطبيق روايات من بلغ فتكون المحركة 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 أولًا.

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 احتمال ورود خبر دال على الاستحباب في مورد ورود خبر دال على الكراهة على نفس الفعل فهذا العلم هل يكون محركاً أو ليس بمحرك للمكلف.

ومن الواضح أن محركة الاستحباب في مورد الكراهة غير ثابتة للمكلف فإذا أراد أن يتحرك باتجاه الاستحباب منعه الكراهة فلا محركة له في هذا المورد، لأن احتمال الثواب لا يقاومه احتمال الحرازة، 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.

الوسط في علم الأصول

(١٤٦)

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 الصدرين اللذين لها ثالث، بل حتى لو قلنا بأن الأمر بالفعل والترك الاستجباين بنحو الإطلاق.

والوجه في ذلك: أن الأمر بالفعل التعبدي، مأخوذ في موضوعه ترك الترك الذي هو ضد الآخر المأمور به، وترك الترك هو فعل المأمور به العبادي، فإذا تحقق الفعل لا يمكن الأمر بتحقيقه على نحو التقرب لأن امتنال المأمور به العبادي إنما يكون بقصد القرية، لا ما حصل الفعل بنحو ضروري كما في المقام، فلو كان الدعاء عند رؤية الهلال مأموراً به عبادياً في مقابل الترك فلو قيدت الحصة القرية 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 القرية لأنه بعد وجوده فيه لا يعقل إيجاد آخر له.

نعم لو امتنال الترك بلا قصد للقرية، 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 التتحقق لأنهما من الصدرين لا يرتفعا معاً، فهنا ليس من قبيل الصدرين الوجوديين اللذين يمكن ارتفاعهما معاً كذلك زيارة الإمام الحسين (عليه السلام)، وترك زيارة الإمام الكاظم (عليه السلام).

نعم لا يتعلق الأمر بخصوصية التقرب بالفعل لأن الأمر يتعلق بالفعل بذاته ولا يتعلق بالداعوية لأن معناه الدعوة إلى الداعوية وهو مستحيل.

ويتضح بهذا الفرق بين الضدين اللذين جامعهما ضروري 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 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 لل فعل ولا مانع حينئذٍ من الأمر بكل منها في هذه الناحية، والمانع إنما هو فutility الداعوية لكل منها نحو إيجاد متعلقه، فهو غير المعقول لأنه من الدعوة فعلاً إلى اجتماع النقيضين^١.

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

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

^١) المباحث الأصولية ج ٩ ص ٤٥٦.

الوسط في علم الأصول (١٤٨).....

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

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

وصححة هذا الاعتراض تتوقف على عدة مقدمات

الأولى: إن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام

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

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

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

مع إن أصل الاعتراض غير صحيح لأن الأمر بالفعل والترك على شيء واحد غير معقول لأنها تقيدان لا يمكن الأمر بهما معاً بمعنى طلب جمعهما.

الجهة الخامسة: في الفتوى على طبق الرواية الضعيفة.

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

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

وبعبارة أخرى: أنه إذا كان مفاد الخبر الضعيف هو حجتيه، دل ذلك على استحباب مؤداه مطلقاً وبعنوانه الأولى لا بعنوان البلوغ، وعليه يثبت استحبابه للعامي أيضاً الذي لم يبلغه 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 يكون بعنوان ثانوي هو عنوان البلوغ كما هو مقتضى قوله (عليه السلام) في صحيحة هشام ((من بلغه عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) ثواب على عمل فعمله كان له أجره وإن لم يقله)) حيث أن موضوع الصحيحية خصوص الخبر البالغ به الثواب فهي تدل على حجتيه بهذا العنوان لا مطلقاً، فإذا فرض إن الخبر لم يصل إلى العامي ولم يبلغه به الثواب فلا يكون مشمولاً لـالصحيحـة، والنـتيـجة أنه لا يكون حـجـة عليه فإذا لم يكن حـجـة فلا يـثـبـتـ مؤـدـاهـ وهوـ اـسـتـحـبـابـ الـعـلـمـ بـعـنـوانـ ثـانـويـ لـعدـمـ تـحـقـقـ مـوـضـوـعـهـ.

ويمكن أن يقال في دفعها أن الأول مبنياً وإن الثاني هو تحقق الوصول للمكلف غير المجتهد ولو بواسطة المجتهد إذ لم يؤخذ في موضوع هذه الأخبار هو

الوسيط في علم الأصول (١٥٠)

وصول الخبر الضعيف مباشرةً وبدون واسطة حتى يتم ذكره الشيخ، وقد أشار إلى ذلك في الوجه الثاني الذي ذكره بالقول ((ولا فرق بين تحقق البلوغ بإبلاغ الرواية مباشرةً 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 للمكلف.

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

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

ففي الخبر الصحيح أن موضوع الحجية هو واقع الخبر، وهذا له وجود غاية الأمر أنه 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 تتحقق البلوغ بإبلاغه ولو بالواسطة التي هي فتوى الفقيه.

الصورة الثانية: أن يفتى المجتهد بالاستحباب الظاهري لأنه هو يبلغ الرواية بفتواه، فتكون فتواه إبلاع 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 الفتواي 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 فتواه على طبق الرواية التي لم تصل إلى المكلف، فلا شمول لأنباء من بلغ للبلوغ الفتواي، بل تختص بالبلوغ الروائي.
ويمكن دفعهما معًا:

أما الأول: فإن إيصال المجتهد للحكم إيصال للموضوع، إذ لا معنى لإيصال الحكم إلى المكلف، بدون موضوعه إلا إذا أفتى بشكل كبروي، مبقياً صغراء 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 الفتواي 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.

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

الحكم بالبراءة عقلاً ونقلأً لعموم النقل، وحكم العقل بقبح المؤاخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة للجمل به، ووجوب الأخذ بأحدهما تعبييناً أو تخبيراً، 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 المتزاحمين، وعلى تقدير أنها من باب الطريقيبة 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 إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة، وإحداثهما الترديد بينهما، لكان القياس في محله، لدلالة الدليل على التخيير بينهما على التخيير ها هنا، فتأمل جيداً»

فصل في أصل التخيير

إذا دار أمر شيء معين كالصلة الجمعة في ظهر يومها بين الوجوب والحرمة كما إذا ذهب البعض إلى وجوبها والبعض 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 الشبيهة البدوية التي يدور الأمر فيها بين الحرمة والإباحة كذلك هو يشمل

الوسيط في علم الأصول (١٥٤)

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 بمسألة 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 مخيراً دائمًا بين الفعل والترك، ويعبر عنه التخيير بمسألة الفرعية المتعلقة بفعل المكلف مطلقاً مجتهداً كان أو عامياً، ومعنى قوله مخيراً أنه يجوز له أن يفعل لمدة من الزمن وإن يترك لمدة أخرى، مع عدم الحكم بشيء شرعاً، لا ظاهراً ولا واقعاً.

الخامس: حكم العقل بين الفعل وبين الترك 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

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 بأحدهما تشريع محرم، وأنه مما لا دليل عليه إذا لم يكن من التشريع المحرم.

لا يقال: أن وجوب الأخذ بأحدهما تخيراً شرعياً مما قام عليه الدليل وهو ما ورد في الخبرين المتعارضين اللذين دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة، وفي مثل ذلك فقد دلت المرجحات على 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 ب٤ من أبواب ما يكتسب به

الوسيط في علم الأصول (١٥٦)

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 فيما 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 بموصل. 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 أمرتين، أحدهما تمامية المقتضي في مقام الإثبات وهو انعقاد ظهوره لأدلة الأصول العملية الشرعية بحيث تشمل المقام وهو دوران الأمر بين المذورين،

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.

الوسط في علم الأصول (١٥٨)

للشبهة الموضوعية وليس لمطلق الشبهة، ومن هنا فإن القول باختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية وجيه.

وأما على الثاني: فإن العدم لا يصدق عليه شيء إذ هو ليس بشيء والحرام وصف للشيء وليس وصفاً للحكم والذي يتعلق به فعل المكلف. وتقريب الاستدلال على المطلوب بالطائفة الثانية.

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

وقد أورد على التقريب الثاني من الطائفة الأولى (قده) بـ أولاً: 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 منه فيه لعدم تنجز التكليف لكليهما معاً بالاحتياط إذ هو غير مقدر للمكلف، بخلاف الشبهة البدوية، لإمكان إيصال الحكم إلى تلك المرتبة (التجزئين) بإيجابه مقدرته.

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 كلمة «ما» الموصولة كنایة 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 لعدم القدرة عليه، وقد نبه عليه الماتن في باب العلم الإجمالي

ثم قال: والتحقيق جريان الطائفة الثانية، لأنه يكفي في وجود المنة في الرفع 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 لكلمة «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

الوسط في علم الأصول (١٦٠).....

عدم حجية مجعل شرعى — أىامرة أو أصلًا — فيما كان في المورد أصل عقلى منتج لنتيجه. نعم لو لم يكن له مورد سوى موارد الحجة الأخرى لكان الجعل لغواً، فافهم.

ولعل الفهم، لأن الأصول العقلية ليست في عرض الأصول الشرعية ليقال بلغوية الجعل فيها، بل هي في طولها، ولو 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 فاللائع 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 مباحثات 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 شرعياً وعقليها لو كان هو البراءة.

اختار صاحب العناية القول الرابع وهو التخيير عقلاً في مقام الفعل بين الفعل والترك من دون حكمًا بالإباحة ظاهراً كما اختاره المصنف.

(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 جميعاً.

(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

الوسيط في علم الأصول (١٦٢)

للتقتيس عن دليل للتخبيء 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 يخفى).

ثم أن مورد هذه الوجوه، وإن كان ما إذا لم يكن واحد من الوجوب والحرمة على التعبيين تعبدياً؛ إذ لو كانا 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 يخفى.

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 المزيّ 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؟ فافهم)).

تقييم الوجوه المتقدمة

ثم لا مجال 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 بثبتوت 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 كانا تعبديين محتاجين إلى قصد القرابة 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.

الوسط في علم الأصول (١٦٦).....

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 إيقاده على التقدير الأول أشد طلباً من حرمة إيقاده على التقدير الثاني، وهذا نظير دوران الأمر بين المتراحمين كما لو فرض أنه يوجد غريقان لا يمكن المكلف إلا من إيقاد أحدهما، ففي مثل ذلك يحكم العقل بالتخير في إيقاد أي منهما مع عدم شدة الطلب في إيقاد أحدهما ولو احتمالاً إذ لو كان الاحتمال قائماً تعين إيقاده 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 ملائكة وأقوائية مناطه يكون مقدماً على الحرام في صورة مزاحمته معه، فكيف يقدم احتمال الحرام على احتمال الواجب في

صورة الدوران بينهما، فالمقاطع هو احتلال كون الطلب في أحدهما 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 المقاطع 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 المتزاحمين^١.

لعل جريان الاحتمال الثاني في مورد دوران الأمر بين المحذورين دون المتزاحمين، 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 المتزاحمين، فإن مجرد احتمال الاقوائية لا يكون مرجحاً عقلاً.

^١) العناية ج ٤ ص ١٣٨ .

الوسط في علم الأصول (١٦٨).....

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 والأهم 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.

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، وعدمهما، وأصطلاح على هذا الشك بالشك البدوي في ثبوت التكليف، وأتضح 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 لترددہ بين الظهر وصلاة الجمعة، ويصطلح على هذا الشك عندهم بالعلم الإجمالي للتکلیف، وقد مر 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 ترددہ بين الوجوب أو الحرمة لدوران الأمر بينهما، فثبتت

الوسيط في علم الأصول (١٧٠)

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 المبادر.

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 المخالفه 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 الموافقة القطعية العملية ولا من المخالفه القطعية العملية كذلك، نعم احتمال الموافقة واحتمال المخالفه ممكن كما لو شرب الماء دون تركه أو تركه دون شربه، ولكن تنجز العلم الإجمالي لكلا الاحتمالين غير ممكن وذلك لأن نسبة العلم الإجمالي إلى كل من الوجوب والحرمة الم Harmful الم Harmless على حد سواء، فلا معنى لتنجز أحدهما دون الآخر، إلا منجز وهو مفقود وعليه فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً لأحد الاحتمالين، وتنجزه لأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما أن تنجزه للمخالفه 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 التوصلين الإلزاميين من الوجوب والحرمة وإن ذلك هل يمنع من جريان الأصول المؤمنة من العقلية

الوسيط في علم الأصول (١٧٢)

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 تنفيذهما 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، وتنفيذهما 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 للتجيز والقابل للباعثية، وأما مع فقد صلاحيته للتجيز، 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 تنجزه لها.

الوسط في علم الأصول (١٧٤)

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 بملك 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 بملك 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 وإلا كان جعله لغواً، ولا أثر هنا لقاعدة البراءة بعد سقوط التكليف عن المنجزية بقاعدة الاضطرار وقبح إدانة العاجز، فلا موضوع للبراءة العقلية في المقام، وإن الترخيص العقلي هنا مستند 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 للاح提اط. 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 للتکلیف 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،

الوسيط في علم الأصول (١٧٦)

مع أن احتمال 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 واحتمال الوجوب معارض باحتمال الحرمة، وكلاهما غير مؤثر وإلا لزم التكليف بالحال، وتأثير أحدهما دون الآخر بحاجة إلى مرجع، وهو مفقود.

لا يقال: بأن التأثير لأحددهما 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 بمؤثراته.

أضف إلى ذلك، أن موضوع القاعدة احتمال 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 ثباتي يمنع من جريانها.

المانع الأول: ما ذكره المحقق العراقي (قده)، أن جريان البراءة الشرعية متفرع على عدم منجزية العلم الإجمالي في المرتبة السابقة، والافتراض أنه ساقط عن المنجزية لامتناع موافقته أو مخالفته القطعيتين للاضطرار إلى أحدهما من الفعل والترك وبعد سقوطه للاضطرار لا تجري البراءة الشرعية لإثبات عدم الإدانة بعد ثبوتها سابقاً بالاضطرار، أي أن جريان البراءة الشرعية بعد سقوط منجزية العلم بالاضطرار لغو محض، وهذا البيان هو نظير البيان السابق لمنع جريان البراءة العقلية.

وقد أورد عليه:

أولاً: أن الاضطرار يمنع منجزية العلم الإجمالي 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 معنى 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 معنى جريان البراءة هو عدم اهتمام المولی بملاکاته الإلزامية الوجوبية والتحریمية 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 ممكن 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 بقى 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 ممكن لاستلزمھ طلب الجمیع بين مذورین وإذا لم يكن إلزاماً في البین فكيف یرجح 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 (١٧٨).....

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

وقد أجاب عنه المحقق الخوئي (قده):

إن وضع إيجاب الاحتياط لكل من الفعل والترك معاً، وإن كان غير ممكن لاستلزمـه الجمع بين النقيضين وهو محـال، ولكـنه متـمكـن من وضع الإلـزـام لـكل واحد منها بـخـصـوصـهـ، وـذـلـكـ يـكـفـيـ فيـ الـقـدـرـةـ عـلـىـ رـفـعـهـمـاـ مـعـاـ، وـذـلـكـ لـأـنـ الـقـدـرـةـ عـلـىـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ الـأـفـعـالـ مـتـضـادـةـ كـافـيـةـ فـيـ الـقـدـرـةـ عـلـىـ الجـمـيعـ، وـلـاـ يـعـتـبـرـ فـيـهـ الـقـدـرـةـ عـلـىـ فـعـلـ الجـمـيعـ فـيـ عـرـضـ وـاحـدـ، أـلـاـ تـرـىـ إـنـ إـلـإـسـانـ مـعـ دـمـ قـدـرـتـهـ عـلـىـ إـيجـادـ الـأـفـعـالـ الـمـتـضـادـةـ فـيـ أـنـ وـاحـدـ - يـقـدـرـ عـلـىـ تـرـكـ الجـمـيعـ- وـلـيـسـ ذـلـكـ إـلـاـ مـنـ جـمـةـ قـدـرـتـهـ عـلـىـ فـعـلـ كـلـ وـاحـدـ بـخـصـوصـهـ.

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

وـالـخـلاـصـةـ: أـنـ شـمـولـ أـدـلـةـ الـبرـاءـةـ لـكـلـ وـاحـدـ مـنـ الـفـعـلـ وـالـتـرـكـ فـيـ نـفـسـهـ وـمـعـ قـطـعـ النـظـرـ عـنـ طـرـفيـتـهـ لـلـعـلـمـ الإـجمـاليـ وـحـيـثـ أـنـ جـعـلـ الـاحـتـيـاطـ لـكـلـ مـنـهـاـ مـسـتـقـلـاـ أـمـرـ مـمـكـنـ، فـيـمـكـنـ دـفـعـهـ بـأـدـلـةـ الـبرـاءـةـ الشـرـعـيـةـ.

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 المذكورين 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 المذكورين^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.

الوسيط في علم الأصول (١٨٠)

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

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 المحقق الخوئي (قدره): إنما 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 المذورين 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، يمنع عن شمول أدلة البراءة للمقام، وهو إن أدلة البراءة جاءت بالسنة مختلفة، منها ما ورد بلسان الحلية وهي غير شاملة للمقام للقطع بعدها.

وأما حديث الرفع فإن الشيء الذي لا يعلمهون فيه احتمالان:

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

٢) المراد من الموصول واقع الحكم المشكوك لا وجوده العنوازي، 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.

فعلى التفسير الثاني للموصول لا يشمل حديث الرفع المقام، إذ ليس المراد من العلم في فقرة (ما لا يعلمون) هو مطلق العلم حتى الجهل المركب بل الظاهر منه لحظ جمة الانكشاف الصحيح المطابق للواقع، وإن كلاً من الوجوب أو الحرمة ليسا مطابقين للواقع لأن الحكم في الواقع واحد لا متعدد، واما يتعدد عنوانه كالوجوب أو الحرمة فهي 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

(١٨٢)

والنتيجة أن حديث الرفع لا يشمل المقام لأن المشكوك الحكم الواقعي وهو واحد، وحيث لا يمكن وضعه في المقام، إن الوضع الواقعي لا يترب عليه اثر، والوضع الظاهري أي جعل الاحتياط غير ممكن لما تقدم وإذا لم يكن 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 لقنا 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 متعددًا بخلاف الحال على التفسير الأول - أي فيما إذا كان المرفوع عنوان الواقع المشكوك - فإنه يوجد رفيعان في مورده لتعدد 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 الحرجة 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 الإمكاني 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 العناني من الوجوب أو الحرمة، تقدم منا أنه لا معنى له بعد سقوط العلم الإجمالي من المنجزية، ولو فرض بقاءه - أي الاحتمال لأحدتها-

الوسيط في علم الأصول (١٨٤)

فهو خارج عن محل البحث إذ يكون حبيئاً بدوياً 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 بداعوى انه لا مانع عنه، لاستصحاب عدم وجوب الفعل في الشريعة المقدسة وعدم حرمته فيها.

ولكن، هذا الأصل كأصل البراءة إنما يجري في مورد احتمال التكليف المنجز، إذ تنجز التكليف يعني وضعه، ومع وضعه يمكن رفعه فالمقتضى- 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 المقتضى للتنجز في دوران الأمر بين المذورين.

واستصحاب أحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح.

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

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

هذا وقد ذهب الحق النائيني (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.

وحواه 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 يعد تتحقق 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.

الوسیط فی علم الاصول (١٨٦).....

جريان البراءة مع وجود الميزة

إذا كان مع أحد الاحتمالين ميزة تجعله أقوى من الآخر كما لو كانت في جانب الفعل، فهل لهذه الميزة اثر في المقام أو لا؟
والميزة تارة تكون في الاحتمال وأخرى في المحتمل، فإذا كانت في الاحتمال فعلى القول بسلوك قاعدة القبعة، وإن الأصول المؤمنة تجري في مقابل أحد 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 المحتمل.
وعلى القول بسلوك حق الطاعة، فإن اقوائية الاحتمال تكون منجزة، كما إن أصل الاحتمال منجز كذلك اقوائته التي هي درجة زائدة على أصل الاحتمال فيبيئ 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 كلية مستحيلة.

فعلى هذا القول حيث أن أصل الاحتمال في كل طرف مزاحم مع الطرف الآخر في التأثير فلا يكون منجزاً بينما مع الميزة - الاقوائية - فهي منجزة ولا مزاحم لها في الطرف الخالي منها.

هذا وقد يقال: بأن العلم الاجمالي منجز للواقع كما هو مسلك الحق العراقي (قده)، فإنه بلحاظ أصل التكليف لا يمكن الاحتياط لاستحالة الجمع بين الوجوب والحرمة، وإنما بلحاظ كل من الاحتمالين بالخصوص، فإنه يمكن الاحتياط مع الميزة

الوسيط في علم الأصول (١٨٨)

كما لو احتمل الحرمة بدرجة (%)٨٠ فإنه يتنجز عليه حرمة الفعل وكذا لو كانت الميزة مع الوجوب، هذا إذا كانت الميزة في الاحتمال.

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

وليس جريان البراءة في المحتمل القوي من باب عدم منجزية الخصوصية كما هو مسلك الحقائق النائية (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 لتمام إطرافه، والمنجزية متعدنة في المقام فإذا سقطت منجزية العلم الاجمالي سقطت منجزيته بوجوب الموافقة في الطرف ذي الميزة في المحتمل، حيث لا يستلزم امتثاله درجة أكبر من موافقة العلم الاجمالي بخلاف الحال فيها لو كانت الميزة في الاحتمال فإنها تتنجز عليه كما عرفت، لأن العلم الاجمالي إذا تعلق بالواقع على مسلك العراقي فهو يتضمن وجوب الموافقة القطعية العملية أن أمكن وإلا فلموافقة الاحتمالية، فإذاً الميزة قد تتجزأ بالعلم الاجمالي في طول تنجيزه 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 الأقوائية الاحتمالية، لأنها ليست متعلقة للعلم الاجمالي، وما هو متعلقه غير ممكن، فلا دليل على هذا الترتيب في مقام الامتثال.

ثم انه بناءً على أن الحكم في المسألة هو التخيير العقلي وهو الصحيح، من دون وجود حكم شرعي أصلاً، فهل تدخل المسألة في كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير فيما إذا كان 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 عللها بأن محتمل الأهمية هو أحد مرجات باب التزاحم.

وقد ذهب الحق النائيني (قده) إلى عدم الدخول وإن التخيير مطلق وإن كان أحدهما محتمل الأهمية بالنسبة إلى الآخر وهو مذهب الحق الخوي (قده) مستدلاً له، بأن التزاحم بين الحكمين من شأنه عدم قدرة المكلف على امتثالهما معاً، وحينئذٍ إما إن يكون لكل من الدليلين إطلاق يشمل حالة الإتيان بالآخر، فإن كانوا متساوين سقط الإطلاق في كل منها بطلان الترجيح بلا مرجع، وإن كان لأحدهما مرجع على الآخر كونه محتمل الأهمية فالساقط من الإطلاقين هو إطلاق دليل الآخر على تقدير سواءً كان 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 وإنما 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 المالك، ولكن عجز المكلف عن الإتيان بها معاً يقتضي تفويت أحدهما، وهو ما لا يحتمل أهميته على كل تقدير سواءً كان مساوياً لمحتمل الأهمية أو مرجحاً.

الوسط في علم الأصول (١٩٠)

واما تفويت ما يحتمل أهميته فلا يجوز، إذ يقطع بجواز استيفاء ملاكه وتفويت ملاك الآخر.

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

واما 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 الحكمين بل هو بين احتمالين بدوران حول حكم واحد في الواقع، فهو خارج عن باب التزاحم موضوعاً، فيبيقى التخيير العقلي على حاله.

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

واما دخولها في كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير فكذلك لا تدخل لأن المكلف في دوران الأمر بين التعيين والتخيير متى كان من المواقفة القطعية العملية بالإتيان بالطرف المتعين كما هو متى كان من المخالفة القطعية العملية بتركها معاً، وهذا في المقام غير ممكن، إذ لا يمكن المكلف من المخالفة القطعية ولا من المواقفة القطعية.

دوران الأمر بين التعبد والتوصل

إذا كان أحد المترافقين تعبدياً والآخر توصلاً، فالمخالفة القطعية العملية ممكنة بخلاف الموافقة العطية العملية، إذ لو كان الوجوب تعبيداً دون الحرمة ففي مثل هذه الحالة يمكن المكلف من المخالفة القطعية العملية بأن يأتي بالفعل بدون قصد القربة، فإذا أتى به كذلك والمفروض أنه قربي فقد تركه، والحرام قد ارتكبه، وعلى هذا فهل العلم الإجمالي في المقام منجز لوجوب المخالفة القطعية العملية أو ليس بمنجز، ويمكن التمثيل له بدخول المرأة التي شكت في دم الحيض الحرم فدخول الحرم لغرض الطواف محرم عليها حرمة توصالية، أو إن الدم دم استحاضة فيجب عليها الدخول لإتيان الطواف الواجب؟

وهنا المرأة تستطيع دخول الحرم دخول غير قربي فتكون قد ارتكبت مخالفة قطعية بتترك الواجب و فعل الحرام، فهل تتحقق عليها حرمة المخالفة القطعية؟ فيه وجهان: ذهب الحق الخرساني (قده) إلى إن العلم الإجمالي ينجز المخالفة القطعية، وتبناه الحق النائيني (قده) وتلميذه السيد الخوئي (قده)، (والوجه في ذلك):

إن حالات المكلف بالنسبة إلى امتناع التكليف الذي هو متعلق العلم الإجمالي 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 الإجمالي عن التجنيد.

ولكن على الأول، يكون العلم الإجمالي منجزاً للمخالفة القطعية العملية دون الموافقة ولا مانع من ذلك. ويبرر عن هذا بالتوسط في التجنيد، وذلك لأن العلم الإجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية وليس بعلة تامة لوجوب الموافقة العطية

الوسط في علم الأصول (١٩٢)

حيث انه غير متمكن منها، فما تمكن منه المكلف هو المنجز خاصة دون ما لا يتمكن منه، فالنقص إنما طرأ على التنجيز وهو من آثار العلم الاجمالي لا على العلم الاجمالي المتعلق بالتكليف الواقعي إذ هو ثابت على ما هو عليه، وهذا ما يسمى بالتوسط في التنجيز.

وهو يتصور في كون العلم الاجمالي علة للتنجيز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية، ومقتضى للتنجيز بالنسبة الى وجوب المخالفة القطعية.

وعلى الثاني: وهو عكس الأول بأن تتمكن الموافقة القطعية العملية دون المخالفة، كما لو علم اجمالاً بحرمة احد الضدين الذين لا ثالث لهم في وقت واحد، فإنه متمكن من الموافقة القطعية بتركها معاً، ولا يتمكن من المخالفة القطعية لاستحالة الجمع بين الضدين، وكذا في مورد الشبهات غير المحصورة التحريرية، فإن المكلف يتمكن من الموافقة القطعية بترك الجميع ولا يتمكن من المخالفة القطعية لعدم إمكان ارتكاب الجميع.

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

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

والحالة الأولى هي محل بحثنا، والمكلف هنا إما أن يكون مضطراً الى الواجب أو الى الحرام، فهو مضطر إلى احدهما غير المعين، فهاهنا مسلكان مسلك الحق العراقي (قده) القائل بكون العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز وانه يبقى على منجزيته في موارد الاضطرار الى غير المعين من الأطراف، فإن هذا

الاضطرار لا يوجب سقوط العلم الاجمالي عن المجزية، إن التجيز معلول للعلم الاجمالي، وما دام العلم موجوداً فالتجيز يكون موجوداً، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته التامة له، وعلى هذا القول فالتوسط في التجيز لا يمكن الالتزام به، وإذا لم يكن الالتزام به فلا بد من التصرف في متعلق العلم وهو التكليف المعلوم بالإجمال بأن يتلزم بالتوسط فيه بمعنى أن ما يرتكبه المكلف فعلاً أو تركاً اضطراراً من أطراف العلم الاجمالي هو غير قابل للتجيز لأن المقتضي - وهو العلم الاجمالي - غير تام، بل هو تام ولا قصور فيه، ولكن المورد غير قابل للتجيز من جهة تطبيق المكلف الاضطرار عليه وأما الأطراف الأخرى غير المضرر إليه فهي منجزة، والنتيجة أن المكلف مخير في تطبيق اضطراره على أي طرف من الفعل أو الترك شاء أو أراد، وهذا يعني أن تنجيز أي طرف من الطرفين يكون مشروطاً بتطبيق الاضطرار على الطرف الآخر وهو الطرف المضرر إليه، وهذا التجيز 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 قريبي إذ هذا أشبه بتحصيل الحاصل لفرض أنه موجود في الخارج وإيجاده ثانية مع القصد غير ممكن.

نعم في جانب الحرمة يمكن تقييدها بترك الفعل لأن مخالفة الفعل لا ينحصر بتركه، ليتحقق الترك خارجه بل كما يمكن مخالفته بتركه كذلك يمكن مخالفته بفعله بدون قصد القرابة، ولهذا يمكن هذا التقييد في طرف الحرمة ولا يمكن في طرف الوجوب القربي، فإذا لم يكن الوجوب مشروطاً فيسقط من جهة أن بقاءه مطلقاً ينافي الترخيص التخييري وبقاءه مشروطاً غير معقول، وعلى هذا فيكون المقام من قبيل الاضطرار إلى معين، وبهذا البيان فإنه لا يعقل أن يكون

الوسط في علم الأصول

العلم الإجمالي منجزاً للمخالفة القطعية العملية لأنَّه 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 اخلال العلم الإجمالي ومع فرض اخلاله فلا موضوع للتوسط.

وهذا يتضح أن حرمة المخالفة القطعية لا موضوع لها لسقوط العلم الإجمالي عن التجيز رأساً عند الاضطرار إلى طرف عينه، وذلك لمنافاة الترخيص التخييري مع التكليف المعلوم بالإجمال، لأن الترخيص 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 بقاء التكليف بحرمة المخالفة القطعية في مورد الاضطرار إلى طرف لا عينه، قد ذهب إلى التوسط في التجيز، حيث ذهب إلى أن التكليف الواقعي ثابت على حاله وإنما طرأ النقص على تجيز العلم الإجمالي وهو ليس بعلة 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، فرمة الفعل يمكن أن تكون مشروطة بترك الواجب لأن تركه لا يساوق الترك، كذلك لا مانع من أن يكون وجوب الفعل

^١) بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٦٠

مشروعًا بترك الحرام، لأنه لا يساوق الفعل في الخارج، إذ كما أنه يتحقق به كذلك يتحقق بالترك بدون القرية.

والسائل بسلوك تنجيز العلم للمخالففة القطعية مع الاضطرار إلى طرف لا يعنيه في حال كون أحدهما تعبدياً حيث يؤدي إلى تبعيشه التنجيز الذي هو حكم عقلي، لأن الضرورة ترفع حكم العقل بمنجزية العلم الإجمالي بمقدارها، وهو ترك المخالففة القطعية، ولا موجب لرفع اليد عن منجزية العلم الإجمالي بحرمة المخالففة القطعية.

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

هو عدم اندراج قصد القرية بالفعل في نفس المكلف من المولى لأن احتمال الوجوب يوجد في مقابلة احتمال حرمة الفعل المتقارب به، فلا يمكن اندراج قصد القرية بالفعل بعد عدم وجود مزية للفعل على الترك وعلى هذا فيقطع بسقوط التكليف التعبدى (الوجوب) لو كان موجوداً ليتعذر امثاليه بقصد القرية، فيكون هذه الحالة وهي الاضطرار إلى غير المعين من قبل حالة الاضطرار إلى معين، حيث تجري البراءة في الطرف الآخر لكونه مشكوكاً وبلا معارض.

وبعبارة أخرى، بعد استحالة امثالي الوجوب القربي المحتمل ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بعدم وجوب الفعل التعبدى والشك البدوى في حرمتها، وعليه فالمرجع أصله البراءة، وعليه فلا موضوع للمخالففة العملية.

هذا وقد أجيبي عن هذا الإشكال بأحد أمرتين الأول منها: أنه في المقام داعيان إلهايان أحدهما احتمال الوجوب الداعي إلى الفعل، والآخر احتمال الحرمة الداعي إلى الترك، وإذا فرض أن كلًا من الداعين

الوسط في علم الأصول (١٩٦)

علاة تامة لتحریک المکلف، فداعویة کل منها مزاحمة لداعویة الآخر فلا يمكن تأثیرها معًا لاستلزمـه الجمع بين النـقـيـضـين وعلـیـهـ، يـجـبـ عـلـىـ المـکـلـفـ تحـصـیـلـ داعـ نـفـسـانـیـ لـتـرـجـیـحـ الفـعـلـ عـلـىـ التـرـکـ وهذا يـكـنـیـ فـیـ قـصـدـ القرـیـةـ المـعـتـبـرـ فـیـ العـبـادـاتـ، لأنـ أـصـلـ الدـاعـیـ القرـیـیـ کـانـ حـاـصـلـاـ غـایـةـ ماـ هـنـاكـ آـهـ مـزاـحـ بـآـخـرـ قـرـیـیـ، فلا تـضـرـ هـذـهـ مـزاـحـةـ فـیـ قـصـدـ القرـیـةـ، لأنـ النـفـصـ إـنـماـ يـلـشـأـ مـنـ جـهـةـ المـزاـحـةـ بـدـاعـیـ قـرـیـیـ لاـ مـنـ جـهـةـ المـزاـحـةـ بـدـاعـ دـنـیـوـیـ حتـیـ تـضـرـ بـقـصـدـ القرـیـةـ، وـلـهـذاـ لاـ يـقـاسـ المـقـامـ بـمـوـارـدـ المـزاـحـةـ مـعـ دـاعـ دـنـیـوـیـ يـجـرـكـ المـکـلـفـ نـحـوـ ضـدـ الدـاعـیـ القرـیـیـ فـإـذـاـ کـانـ الدـاعـیـ الدـنـیـوـیـ کـالـدـاعـیـ القرـیـیـ فـیـ تـحـرـیـکـ المـکـلـفـ، فـیـکـونـ مـانـعـاـ عـنـ قـصـدـ القرـیـةـ خـالـصـاـ وـمـخـلـصـاـ للـهـ تـعـالـیـ.^١

هـکـنـاـ ذـکـرـهـ فـیـ الـبـحـوـثـ بـعـبـارـةـ الشـیـخـ الـفـیـاضـ (ـحـفـظـهـ اللـہـ)ـ وـقدـ أـجـابـ عـنـهـ، بـ (ـأـوـلـاـ):ـ أـنـ اـحـتـالـ الـوـجـوـبـ وـکـذـاـ الـحـرـمـةـ لـاـ يـكـنـ أـنـ يـکـونـ عـلـةـ تـامـةـ لـتـحـرـیـکـ المـکـلـفـ نـحـوـ بـیـجـادـ مـتـعـلـقـهـ أـوـ إـعـدـامـهـ، بـدـاهـةـ أـنـ الـأـمـرـ وـالـنـهـیـ الـجـزـیـ لـيـکـونـ عـلـةـ تـامـةـ لـتـحـرـیـکـ المـکـلـفـ، فـضـلـاـ عـنـ الـأـمـرـ وـالـنـهـیـ الـاـحـتـالـیـ.

وـثـانـیـاـ:ـ أـنـ المـزاـحـةـ بـینـ الدـاعـوـیـنـ تـمـعـ عـنـ الفـعـلـ بـقـصـدـ القرـیـةـ وـمـجـرـدـ ضـمـ الدـاعـیـ النـفـسـانـیـ إـلـیـهـ غـیرـ مـجـدـ لـأـنـ مـعـنـیـ ذـلـکـ أـنـ الدـاعـیـ إـلـیـ الـإـتـیـانـ بـهـ هوـ المـجـمـوعـ منـ الدـاعـیـ وـالـدـاعـیـ النـفـسـانـیـ لـاـ خـصـوصـ الدـاعـیـ القرـیـیـ وـلـفـرـضـ أـهـ لـاـ يـصـلـحـ أـنـ يـکـونـ دـاعـیـاـ،ـ وـمـفـروـضـ أـنـ الدـاعـیـ النـفـسـانـیـ لـیـسـ قـرـیـیـاـ.

وـثـالـثـاـ:ـ أـنـ الـوـجـوـبـ الـحـتـمـلـ فـیـ المـقـامـ لـاـ يـكـنـ أـنـ يـکـونـ قـرـیـیـاـ وـکـذـاـ الـحـرـمـةـ الـحـتـمـلـةـ،ـ وـذـلـکـ لـأـنـ عـبـادـیـةـ الفـعـلـ مـتـقـوـمـةـ بـرـجـانـهـ فـیـ نـفـسـهـ وـمـحـبـوـبـیـتـهـ لـلـمـوـلـیـ،ـ كـذـلـکـ،ـ وـالـفـعـلـ الـمـبـاحـ لـاـ يـصـلـحـ أـنـ يـکـونـ عـبـادـةـ إـذـ لـاـ يـکـنـ الـإـتـیـانـ بـهـ مـضـافـاـ إـلـىـ

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.

والملقى فيه تساوى احتمال الوجوب واحتمال الحرمة بدون مزية فلا رجحان للفعل على الترك ولو بأدنى مرتبة لدوران أمره بين كونه محبوباً للمولى أو مبغوضاً له، ومع التساوى لم يحرز أنه محظوظ ومع عدم إحرازه لا يمكن التقرب به وبالتالي لا يمكن كون الوجوب المحمى المتعلق بالفعل وجوباً قريباً، فإذاً لا موضوع للمزاحمة بين الداعيين القربين، سالبة بانتفاء الموضوع، فالنتيجة أنه لا يمكن أن يكون الوجوب المحمى وجوباً قريباً، لتوقفه على كون متعلقه راجحاً من تركه، والافتراض أنه ليس كذلك.

ويمكن الجواب عما أورده (حفظه الله)

أولاً: إن احتمال الوجوب أو الحرمة وإن لم يكن علة تامة لتحريره نحو الفعل إيجاداً وعدماً ولكنه ما يصح إيقاع الفعل قريباً برجاء كونه مطلوباً إذ كما يحصل بداعي الأمر به في صورة العلم به كذلك يحصل بإتيانه بداعي احتمال الأمر، وال عبر 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 في كل صلاة يصلحها المكلف على حدة فيكون كحال الصلاة في الشبهات البدوية عليناً.

هذا مضاف إلى أن الأمر والنهي الجزمي هو العلة لتحرير المكلف، نعم الأمر والنهي الاحتماليين لا يكونان كذلك بناءً على قاعدة القبح، وصاحب الوجه يفترضهما علة تامة، فهو في مقام الفرض اعتبارهما لا إنما 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

الوسط في علم الأصول

الداعي الإلهي لا يجعل الداعي غير الهي، بعد فرض كون كل من احتمال الأمر واحتمال النهي قريباً في نفسه وبغض النظر عن الآخر.

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

وثالثاً: انه يكفي في رجحان الفعل أو محبوبته، كونه داعي 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 قربي، فكذلك ما جعلها داعياً له وهو الفعل.

وبعبارة أخرى: إننا نكتفي بقربة الفعل في نفس إتيانه بداعي ترك المخالفة القطعية العملية، حيث تكون قريبة، فإذا كانت من العناوين القريبة وقد اتحد معها الفعل، أي بنفس الفعل يتحقق تركها تجري صفة أو حكم أحد المتتحدثين إلى الآخر، ومع كون الترك للمخالفة القطعية قريباً كان الفعل المتحد معها قريباً أيضاً.
وإذا شئت القول: بأن الفعل يتوجه على الترك باعتباره محققاً لترك المخالفة القطعية العملية.

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

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

أو قل أن القدر المتيقن هو عبادية الفعل قبل امثاله ليقع على صفة القرية، 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 الترك إلا انه بإمكان المكلف الإيتان به بقصد القربة بعنوان ثانوي وهو الإيتان به بداعي ترك المخالفة القطعية العملية للمولى، وترك المخالفة القطعية العملية من الدواعي القرية.

وناقش فيه الشيخ القياض (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 وجوهه المحمول لو لم يكن قريباً فلا يمكن المخالفة القطعية العملية كما لا يمكن الموافقة القطعية العملية فإذا كان الوجوب المحمول قريباً أو يمكن المخالفة القطعية وإن لم تتمكن الموافقة القطعية لأنها غير ممكنة على تقدير عبادية الفعل أو على تقدير عدم عباديته، وعليه فلا تكون المخالفة القطعية فيما لو تركت منشأ لعبادية الفعل، ومعه فلا يمكن إثبات عباديته بعنوان ترك المخالفة القطعية العملية.

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

الوسط في علم الأصول

(٢٠٠)

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 مختلية، 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 القرابة.

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

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

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

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

الجزء التاسع

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

فثبتوت الترخيص بمقدار الاضطرار، وحيث يكون احتمال التكليف في أي طرفٍ منجزاً لذلك الطرف، لا يرفع اليه 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.

الوسیط فی علم الاصول (٢٠٢).....

تعدد الواقعة المطلوبة إجمالاً

الكلام في دوران الأمر بين المذورين في حوادث متعددة.
لو فرض العلم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمته يوم الخميس والجمعة معاً كما لو
نذر المسافر في يوم الخميس ويوم الجمعة وتردد متعلقه بين السفر و عدمه 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 التنجيز لا بلحاظ كل واقعة بنفسها ولا
بحلاظ كلتا الواقعتين معاً، إلا أنه يوجد هنا علماً إجماليان تدريجيان بالتكليف.
الأول: العلم بأنه إما يجب عليه السفر يوم الخميس وإما أن يحرم عليه السفر
يوم الجمعة.

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

وهذان العلمان يمكن مخالفتها وموافقتها القطعتين، فالعلم الأول - مثلاً -
موافقتها القطعية بأن يسافر يوم الخميس ويترك يوم الجمعة، ومخالفتها القطعية تم
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 الاحتالية بتركها في اليومين أو فعلها
في اليومين ممكنة، فهل تجب هذه الموافقة الاحتالية بعد الفراغ عن منجزية العلم
الإجمالي في التدريجيات أو لا تجب؟

الوسط في علم الأصول

ذهب الحق الاصفهاني (قده) الى عدم وجوبه، وذلك لأن العلم الاجمالي في التدريجيات منتع من العلم الاجمالي الدفعي بالتكليف والعلمان الاجماليان المنتزع منها دائران بين المذورين، والعلم المنتزع منها ليس علماً بتكليف جديد وراء التكليفين اللذين رخص فيما، فلا يكون منجزاً لوجوب الموافقة الاحتمالية.

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

وثانياً: لو سلم إن العلم الاجمالي التدريجي في طول العلم الاجمالي 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 الاجمالي التدريجي منجز للتکلیف، فیجب السفر في يوم الخميس وتركه يوم الجمعة، ولكن حيث يوجد علم إجمالي تدريجي 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 اهم من الآخر فهل يتزوج على التكليف المهم او لا يتزوج؟

وهل تجب الموافقة الاحتالية، بأن يفعل في اليومين أو يترك فيها، 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 أهمل من أمر الأب لما ورد (بأن شرط الله قبل شرطكم) وطاعته مقدمة على طاعة الأب، وهنا يحكم العقل بوجوب الموافقة القطعية للأهم بشرب العصيرين معاً وإن أدى ذلك إلى الواقع في مخالفة أمر الأب.

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

إن التكليف بالأهم كما يقتضي إتيانه وتقديمه على المهم في مقام الامتثال، كذلك يقتضي إحراز موافقته القطعية له.. واحرازها يكون بإحراز فعله.

إن الحكم المتعلق للعلم الاجمالي بل كل حكم علم به المكلف فهو يقتضي أمران:

الأمر الأول: لروم امثاله والإتيان به خارجاً أداء لحق الملوية وعملاً بوظيفة العبودية.

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

وعلى هذا فالوجوب في إتيان الفعل في احد اليومين، لو فرض كون الوجوب أهمل من الحمرة أو هو محتمل الأهمية، فحينئذ يجب تقديمها على الحمرة بمعنى

الوسيط في علم الأصول (٢٠٦)

تقديم الموافقة القطعية العملية على المخالفة كذلك، وعدم الاكتفاء بالموافقة والمخالفة الاحتماليتين.

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

والترابط الحاصل إنما هو بين الوجوب والحرمة في الأمر الثاني لا الأمر الأول إذ لا تزامن بين الواجب والحرام، لأن المكلف في الواقع غير عاجز على الإتيان بالواجب وترك الحرام، بل الترافق بينهما 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 محظياً وفي الثانية واجباً، وإنما إذا أتى بالفعل في كلتا الحادثتين أو بالترك فيها فقد علم بالمخالفة، ولهذا لا يمكن من إحراز امثال كلا الحكمين، فيقع الترافق بينهما في الأمر الثاني لا في الأمر الأول، لأن إحراز امثال الواجب مزامن بإحراز امثال الحرام، فالمكلف عاجز عن إحراز امثالها معاً.

والحاصل إن المكلف غير قادر على الموافقة القطعية بالنسبة للواجب والحرام معاً، لأن الموافقة القطعية للوجوب هي الإتيان بالفعل من كلتا الحادثتين الطوليتين، والموافقة القطعية للحرمة هي تركها معاً، والجمع بينهما غير ممكن، لأن الموافقة القطعية للأولى مستلزمة للقطع بالحرمة وكذا العكس فتفتح المزاحمة بين الفرض الأول والفرض الثاني، وعليه لابد من الرجوع إلى مرجحات باب الترافق وهي تقتضي تقديم الأهم أو محتمل الأهمية وهو الوجوب للموافقة القطعية للواجب في الواقعتين دون الحرام، بلا فرق من كون الترافق في مرحلة الامثال أو مرحلة الإحراز، فالترافق ما بين التكليفيين المعلومين بالإجمال من مرحلة الإحراز.

وقد أورد عليه الحق الخوئي (قده)^١.
 إن العقل لا يحكم إلا بوجوب امتنال التكليف، فلا حكم له بوجوب إحراز الموافقة للأهم، وفي المقام حيث لا يوجد تعارض، إذ التعارض فرع وجود تكليفيين، كما لا يوجد تزاحم أيضاً، لأنه فرع عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما.
 والتزاحم هنا في تحصيل اليقين، فلا يمكن تطبيق علاج التزاحم الامتنالي، لأن كلا التكليفيين فعلي، والعقل يحكم بحرمة مخالفة التكليف الفعلي.
 (توضيحه): هو عدم ترجيح الموافقة القطعية للأهم أو محتمل الأهمية على المخالفة القطعية لغيرهم.

بتقريب: إن المزاحمة في مرحلة الامتنال 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 الاستغلال بالأهم، بناءً على القول بالترب، فإذا إطلاق الأهم باق وإطلاق المهم مقيد، وإن لم يكن إطلاق كل منها، فإن أحرز الملاك، وكان ملاك أحدهما أهم تعين الأخذ به، وإلا فوظيفته التخيير.

وهذا لا ينطبق على المقام، إذ لا تزاحم بين متعلقي التكليف واقعاً لأن المكلف قادر على امتنال كلا التكليفيين معاً في الواقع، ولكنه غير ممكن من إحراز امتنالهما لأنه خارج عن قدرته وعلى هذا فالحكман باقيان على إطلاقهما في صورة التساوي وفي صورة أهمية أحدهما إذ لا موجب للتقيد بعدم الاستغلال بالآخر، إذ الموجب هو عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما بأن تكون له قدرة واحدة فإن صرفاً على أحدهما عجز عن الآخر، والمقام أنه قادر على الفرض على امتنال كليهما معاً.

^١) مصباح الأصول ج ٢ ص ٩٩٩

الوسط في علم الأصول

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 العمل ولا في باب التزام لتمكن المكلف على امتنالها معاً في الواقع، ولكن من جهة اشتباه أحدهما بالآخر في الخارج لا يمكن من إحراره، وفي مثل ذلك لا ترجيح لمراجحات باب التزام وتقديمه إحرار امتنال الأهم أو محتمل الأهمية على إحرار امتنال الآخر إنما هو فيما إذا لم يكن إحرار امتناله والقطع بموافقته مساوياً للقطع بمخالفة التكليف الآخر، فإذا فرض إن الوجوب أهم من الحرمة أو محتمل الأهمية فإحرار امتناله يستلزم القطع بمخالفة الحرام وبالعكس، فلذلك 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، ففي مقام مرتبة قبح عصيان الأهم أشد من مرتبة قبح عصيان المهم فتكون مخالفة وعصيان المهم لامتنال 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.

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

^١) المباحث ج ٩ ص ٥٣٤. نقاً عن المصباح ج ٢ ص ٣٤٠.

وجوب الموافقة الاحتمالية

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

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

التقريب الأول: إن وجوب الموافقة القطعية العملية لأحد العلمين يزاحم 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 العالمين معًا لأن يفعل في اليومين أو أن يترك فيها، فلا يعلم بارتكاب المخالفة القطعية.

وجوابه واضح: من جمة أن وجوب الموافقة القطعية لأحد العلمين كما يزاحم وجوبها للآخر كذلك يزاحم حرمة المخالفنة 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 للأخر، من جهة أن وجوب الموافقة للأول يستلزم حرمة المخالفة القطعية للثاني، وهي تزاحم المخالفة القطعية للعلم الآخر فيسقطان للتزاحم، فإذا سقطا كانت الموافقة الاحتمالية متعينة، باعتبار أن التنجيز للاحتمال بعد سقوط منجزية العلم.

الوسيط في علم الأصول (٢١٠)

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 ببيانات 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 العرضين 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 - الحصول في علم الأصول ج ٤، ص ٣٤٨. نوري الساعدي

الوسط في علم الأصول

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 يجب 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.

إذا 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 العقلاء يرون أن المولى يتم بتكاليفه في موارد العلم الاجمالي بالدلالة الالتزامية

لفعالية التكليف في أطراف ذلك العلم، فلا يرضى بالمخالفة القطعية، فلا يمكن الترخيص في المخالفة القطعية لوجود المذور العقلائي المذكور. والنتيجة بطلان هذا الاحتمال.

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

الرابع: وهو أن يرضى بالمخالفة الاحتمالية 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 (٢١٤)

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

المقام الأول: في دوران الأمر بين المتبادرين:

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 الفعلي، مع ما هو عليه من الإجمال والتردد والاحتمال، فلا محيسن عن تنجزه بصحمة 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 يلزمه 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، وعدمهما مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الإجمالي باختلاف الأطراف - قلة وكثرة - في التنجيز وعده؛ ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمهها كذلك، وقد عرفت آنفأ: أنه لا تفاوت بين التفصيلي والإجمالي في ذلك؛ ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم أيضاً، فتأمل تعرف)).

أصولة الاستغفال

لو شك المكلف في المكلف به مع علمه بالتكليف سواءً أكان وجوباً أو تحريراً، 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 منشأه التردد بين الأقل والأكثر الارتباطيين، كما لو شك بأن الصلاة الواجبة عليه متعلقه بعشرة أجزاء منها بما فيها السورة مثلاً أو بالتسعة أجزاء ما عدا السورة، فإنه في جميع ذلك يكون التكليف معلوماً والمكلف به - متعلقه - مردداً.

ولم يذكر المصنف صورة أخرى للتعدد وهي دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين كما لو دار الأمر بين أن تكون الصلاة المعين 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 الارتباطيين.

إما الكلام في المقام الأول:

أن التكليف الذي يعلم المكلف ثبوته إجمالاً بين أمرين متبادرين 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 أمرين كالمثال المتقدم أو بحرمة أحد الأمرين، فكما أن العلم الإجمالي بين المتبادرين يوجب الاحتياط بالإتيان بكل الفعلين أو يحتاط بتركهما معاً فكذلك في العلم الإجمالي المذكور الدائر بين وجوب أمر معين أو حرمة آخر

معين حيث يحتاط بأن يأتي بأحد المعيين المحمّل وجوبه ويترك الآخر المعيين المحمّل حرمة(٦).

والكلام في العلم الإجمالي 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 وهما الإرادة والكرابة المنقدحتان في النفس النبوية أو المولوية على طبق الوجوب والحرمة على ما ذكره المصنف في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

فالتكليف الحال هذه منجز يصح العقاب على مخالفته وحينئذ لا مجال لجريان أدلة البراءة الشرعية في أطرافه لأنها مخصصة عقلاً لوضوح منافتها مع البعث والزجر أي مع الإرادة والكرابة المحققتان على طبق التكليف المعلوم بالإجمال.

ففي المثال المنتقم للصلاتين يمتنع الترخيص في ترك صلاة الجمعة وترك صلاة الظهر ولا مجال للبراءة مع أي منها لما ذكر آنفًا 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 جمياً 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 الإيتان بكلتا الصلاتين بعد عدم المانع العقلي وهو كون التكليف ليس بفعلي، وعدم المانع الشرعي عن شمول أدلة البراءة لإطراف العلم الإجمالي(٧).

الوسط في علم الأصول

وما تقدم يتبيّن انه لا فرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي أصلًا وإنما الفرق هو في طرف المعلوم أي الحكم الذي تعلق به العلم مطلقاً فإن المعلوم قد يكون فعلياً من جميع الجهات وقد لا يكون كذلك^(٨)، فإنه على الأول يكون التكليف منجزاً 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، وبهذا يتضح أن العلم التفصيلي لا يمكن أن تكون فعلية الحكم في مورده متوقفة على جعل حكم ظاهري على خلافه لأن المفروض عدم إمكان جعل حكم ظاهري في مورده، فمثى 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، فمثى ما كان الحكم فعلياً من سائر الجهات فلا يلزم من تعلق العلم الإجمالي به أن يكون قائم 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 عقلاً في أطرافه مهما 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 لإطراف العلم الإجمالي وعدم حصرها في وجوب الاحتياط وعدمه بل العبرة هي بفعالية التكليف المعلوم بالإجمال من جميع الجهات وعدم فعليته كذلك.

ووهذا 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 حدّاً 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.

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

(٦) إن هنا ثلاثة حالات..

الوسط في علم الأصول (٢٢٠)

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 المحدودين 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 المحدودين لم تتمكن إلا تدريجاً وفي واقعتين كما تقدم فيما إذا أتى بالفعل مرة وتركه أخرى، وفي المقام تمكن المخالفة القطعية دفعة واحدة بأن يأتي بها جمياً أو يتركها كذلك فتحصل المخالفة القطعية كما تحصل الموافقة القطعية.

وفي هذه الحالة حكم الشيخ الأنصاري (قده) بوجوب الإتيان بأحدها وترك الآخر تخيراً في قبال الإتيان بهما جمياً أو تركهما لئلا يلزم المخالفة القطعية. وقد علله بأن الإتيان بأحدهما وترك الآخر تخيراً فيه موافقة احتمالية في كلا التكليفين 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 جميعاً وتركهما كذلك وإن كانت تلزم المخالفة القطعية بالإتيان بهما جميعاً أو تركهما كذلك وإن كانت ولكن الموافقة القطعية تلزم بسبب ذلك أيضاً، وقد أشير آنفاً انه لم يعلم أن مصلحة الموافقة القطعية هي أقل من مفسدة المخالفة القطعية^(١).

والظاهر أن صاحب العناية قد وقع في الخلط إذ مقصود الشيخ الأنباري (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 بتصد المقارنة بين الموافقة الاحتمالية، والموافقة القطعية المستلزمة للمخالفة القطعية، وليس بتصد تسمية الموافقة القطعية بدفع الضرر المحتمل وتسمية المخالفة القطعية بارتكاب الضرر المقطوع.

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.

الوسيط في علم الأصول (٢٢٢)

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 حرmente.

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 بفعلٍ من جميع الجهات فيكون علة تامة للتخيير على الأول دون الثاني، يرد عليه أولاً: أن الذي تقدم من المصنف في مباحثه 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 ينافق 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 أدلتها للأطراف من دون مانع عنه عقلاً ولا شرعاً، كيف والأصول متعارضة في أطرافه كما سيأتي بيانه، وكفى به مانعاً عقلياً فكيف يدعي المصنف أنه لا مانع من شمول أدلتها لها لا عقلاً ولا شرعاً فإن العلم الإجمالي وإن فرض أنه على قسمين المنجز بنحو العلية القامة 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 الأصول في أطرافه مؤثراً في تنجيز التكليف جداً.

وثالثاً: لو سلم عدم وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي المقتضي للتنجيز دون العلية القامة 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

الوسيط في علم الأصول (٢٢٤)

الاتامة 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 التفرير بين الشبهة المقونة بالعلم الإجمالي وبين الشبهة البدوية، ويتربّط عليه التفرير 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

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 بالاقتناء 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 (٢٢٦)

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 مرجعان لأمر واحد. وإن مقصود الكفاية من الفرد المردود هو ترددہ من حيث تطبيق المعلوم بالإجمال عليه.

وعلى هذا فلا فرق في تنجيز العلم مطلقا للتکلیف بعد تعلقه بما هو فعلى. 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 وعدهه وإلا لا يعقل أن يكون التكليف واحد قد فرض فعليته من سائر الجهات ليصير منجزا بالعلم التفصيلي دون الإجمالي.

^١) المصدر السابق ج ٤ ص ١٥٩

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 إجمالياً 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 ليتحقق 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

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 فعلية التكليف مع العلم به إجمالاً - أما من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه، أو من جهة الاضطرار إلى بعضها معيناً أو مردداً، أو من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحققه إجمالاً في هذا الشهر، كأيام حيض المستحاضنة مثلاً - لما وجب موافقته، بل جاز مخالفته. وانه لو علم فعليته ولو كان بين أطراف تدريجية، لكان منجزاً ووجب موافقته، فإن التدرج لا يمنع عن الفعلية؛ ضرورة انه كما يصح التكليف بأمر حالي، كذلك يصح بأمر استقبالي، كالحج في الموسم للمستطيع، فافهم)).

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 والزحر أي الإرادة والكرابة - انه لا وجه للتفصيل بين المخالفة 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 المضطر 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 المأهض 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 أطراfe للزوم المناقضة مع الواقع المعلوم بالإجمال فكذلك لا يمكن الترخيص في بعض أطراfe 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 المناقضة.

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

ثم عقب (بقوله): هذا كله شرح بطلان التفصيل بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية بناء على كون الوجه في ايجاب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي هو عليه التامة للتنجيز 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 إجمالاً أنه لا يخرج من الطرفين، وإن العلم تابع للمعلوم لأن العلم من الصفات

الوسيط في علم الأصول

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 أدلتها 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 أليخ 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، فاعتلوا 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 ظرفاً لاعتزال المرأة، لم يكن الحكم كما ذكره في العناية بل هو كما ذكره المصنف (قده) عيناً لأن ظرفية الاعتزال مجملة في تمام الشهر بعد نسيان المرأة زمان حيضها ولم تتمكن من التمييز بالدم. أو لعله، بأن التدرج قد يمنع عن الفعلية، كما لو علم بوجوب الشيء فعلاً، أو بوجوب الشيء البعدي المشروط وجوبه على نحو الشرط المقارن، الغير حاصل شرطه فعلاً سواءً 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 ج ٤ العناية)
 تعليقة المشكيني على الكفاية ج ٤ ص ١٨٧)

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، وعرض 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 يتعلق 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 محظياً على المكلف، لغرض الاضطرار إليه، وإن كان الماء غير البارد هو النجس فيكون شربه محظياً 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 حرمته 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 بغيرها فعلاً)).

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، لتجز العلم الإجمالي فيه قبل حصول الاضطرار وبعد الاضطرار لا دليل على زوال تنجذه.

الوسط في علم الأصول (٢٣٨)

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 کتقتیده بعدم طردو النسیان وغیره، 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 يطرأ، 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 سندکه في التعليقة (١٤).

وما ذكره المصنف في الحاشية بقوله "لا يخفى أن ذلك إنما 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 تنفيذ العلم الاجمالي، وقد عله؛ بعدم منع الاضطرار إلى معين عن فعليّة 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 الفعليّة للتوكيل المردود بين الفردین ولنسميه القصير والطويل، وإنما يمنع عروضه عن فعليّة التوكيل في طرف ما عرضه الاضطرار بعد عروضه، ولا يمنع عن فعليّة المعلوم بالاجمال المردود بين الفردین القصير 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 فعليّة التوكيل في البين مطلقاً، لفرض التخيير فكما يمكن اختيار هذا الطرف يمكن اختيار الطرف الآخر، والمعنى أن التكليف المعلوم بالاجمال محدود في كلا الطرفين لفرض عدم التعيين لطرف دون الآخر.
ثم أمر بالفهم والتأمل.

ولعل وجهه أن التحديد للطرف الذي سيختاره المكلّف حال الاضطرار أما الطرف الآخر فيبقى على إطلاقه، وإن كان اختياره ممكناً من قبل المكلّف لكن مجرد الإمكان من دون الواقع لا يصيّر محدوداً.

(١٣) قرب المرحوم المشكيني منافاة الاضطرار بعد العلم الاجمالي لفعليّة

التكليف بقاءً، وهو مركب من مقدمات

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

يقييناً فهو مورد ل الاحتياط، وهو معنى ما يقال: إن الاشتغال اليقيني يقتضي

الوسط في علم الأصول

(٢٤٠)

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

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 تنجيز 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» .^{١٢}

الوسط في علم الأصول (٢٤٢)

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

وبعبارة أخرى أن تحديد التكليف بالفقدان، مع ندرة وقوعه لموضوعات التكليف، من السالبة بانتفائه الموضوع، إذ لا تكليف بعد فقدان تحديده بالفقدان وأما قبل فقدانه، فلا معنى لتحديده لأنه من التقييد بالفرد النادر. وأما في مورد الاضطرار فالارتفاع 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 يقييد التكليف بالفقدان، فإنه باق على أطلاقه، وبذلك تختلف النتيجة في مورده وهي الاشتغال عن النتيجة في مورد الاضطرار وهي البراءة.

الوسط في علم الأصول (٢٤٤)

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

وأما الجواب الرابع : فقد يتبيّن 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 تنجيز العلم الإجمالي مع الاضطرار الى غير المعين ولو كان قبل العلم الإجمالي ، بدليل مركب من مقدمتين المقدمة الأولى : إن المقدمة أما وجودية أو علمية ، وترك كل واحدة من طرف العلم الإجمالي مقدمة علمية لا وجودية .

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

^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 (٢٤٦)

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 الى جامع الطرفين وليس الى الطرف الذي يختاره.

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

وهو ضعيف الى 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 الى 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 (٢٤٨)

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 بتکلیف فعلی ؛ لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به .

ومنه قد أنقدح أن الملاك في الابتلاء المصحح لفعالية الزجر ، وانقذح 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 بشيء بعد الفراغ عن صحة الإطلاق بدونه لا فيما شك في اعتباره في صحته تأمل* * لعلك تعرف إن شاء الله تعالى .)

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

لا يكون له داعٍ إليه، لم يكن الأمر به والبعث إليه موقع أصلاً، كما لا

يخفى [المحقق الخراساني (فده سره)]

* * [ما ذكره في الحاشية أيضاً ((نعم لو كان الإطلاق في مقام

يقتضي بيان التقيد بالابتلاء – لو لم يكن هناك ابتلاء مصحح للتکلیف

– كان الإطلاق وعدم بيان التقيد 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 محسلاً 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 يتحمل 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 شيء أن يكون متعلقه محسلاً لابتلاء لأن الغرض من التکلیف التحريري 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، فإذا أريد إحداث الداعي للمكلف نحو ترك الفعل المنهي عنه فيكون ذلك إحداثاً للداعي لمن عنده داعٍ للترك (١٥).

ثم أن الميزان في كون الشيء 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 - حينئذ - 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 ((أجتنب 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 ربة بإطلاقه للكافرة مما يصح التمسك به باعتباره إطلاقه لها صحيح ومحكم في نفسه، ومع الشك في خروجه عن الإطلاق وعدهمه يرجع إليه فيتمسك به فتكون مشمولة بحكم الإعتقاد وأما الإطلاق في الشيء الذي يكون أصل صحة الإطلاق وإمكانه متوقفاً عليه فلا يجوز، والمقام من هذا القبيل، فالتمسك بإطلاق ((أجتنب الخمر)) لإثبات شموله للمورد الذي يشك في 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 لامثال 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 لل فعل 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...الخ))

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 ليّاً.

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

^١) المشكيني - ج ٤ كفاية ص ٢٠٩

(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 لعين 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 بالاشتغال لإمكان تركه بعيداً 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 لبني 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 قيديمة شيء فهو ملازم للشك في

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 الموارد التي يصح الإطلاق الشبوي فيها ، مثلاً إذا شكنا في الابتلاء ، فإنه وإن علم عدم صحة تسريحة الحكم الى غيره إلا أنه بالإطلاق اللفظي ، 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 الماتن 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 اللفظي يتوقف على وجود لفظ له مفهوم واسع يشمل مورد القيد ، كما في مفهوم الرقبة ، حيث يدل على كون المقصود هو طبيعى 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 البيان 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 البيان، 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

(٢٥٦)

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 تمكّن 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 (فده): «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 الزجر - أي الإرادة

الوسط في علم الأصول

(٢٥٨)

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 الشبهة 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 الشبهة المحصورة وغير المحصورة، وما قيل في تحديدها من كون الأطراف متى ما عسر. عدها في الزمان القصير كانت الشبهة 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 لكثرة الأطراف، فلو كان لا لها لم يكن من باب غير المحصور، كما فرض إثناءان أحدهما في أقصى بلاد الهند، فالمعتبر في عدم الحصر أمران: عدم التمكن من الجمع استعمالاً، وكونه لكثرة الأطراف.

ثم فرع عليه: أن العلم فيه ليس منجزاً، أما بالنسبة إلى حرمة المخالفية القطعية فلأنها تحصل بإثباتات الجميع، وقد عرفت أنه غير ممكن عادة فكيف تحرم؟!

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

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

الوسط في علم الأصول

وثالثاً: منع الثمرة المذكورة، لأن حرمة المخالفة القطعية عقلية، لا شرعية والمفروض أن متعلق الحرمة الشرعية في محل الابتلاء؛ لفرض كون كل واحد من الأطراف كذلك، 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.

ونعلق على ما جاء في الميزان والجواب عنه:

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

وأما ما جاء في جوابه الثالث، ففيه:

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

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

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

^١) تعليقة المشكيني - الكفاية ج ٤ ص ٢١٢-٢١٤

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

ومنه يندرج الحال في مسألة ملاقة شيء مع أحد أطراف النجس المعلوم بالإجمال، وأنه تارة يجب الاجتناب عن الملاقي دون ملاقيه؛ فيما كانت الملاقة 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 يجب 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 بالملاقة والعلم بنجاسة الملاقي أو ذاك الشيء أيضاً، فإن الملاقي في هذه الصورة بعينها حال

الوسط في علم الأصول (٢٦٢)

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 بنجاسته الملاقي والملاقي، أو نجاست الآخر كما لا يخفى، فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين، وهو الواحد أو الاثنين.

[قوله (قدره) في الهاشم «وإن لم يكن احتمال نجاسته ملاقاً إلا

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

الملاقي لأحد أطراف العلم الإجمالي

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

و قبل 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 الثلاث

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

(٢٦٤)

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 باللاقة 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 العلاقة 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 العلاقة 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 الشبهة وهو الملاقي (بالفتح).

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

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

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

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

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

وجه الدلاله: 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 فالميتة 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 (٢٦٨)

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

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

وأجاب (قده) عن الثاني بوجوه

الأول: ضعف السند من دون جبر في البين^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 (بالكسر) .. 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 وملاقيه أو ذاك الآخر كما في الصورة الثالثة الآتية عيناً وحينئذٍ فإذا اجتنب عن الملاقي (بالفتح) وعدله وإن كان قد اجتنب عن النجس الواقعي 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 مستقلأً.

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 (٢٧٠)

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 بـأحد 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 الإثباتي.

أما الكلام في الثبوتي: فقد ذهب بعض المحققين، منهم المحقق النائيني (قده)
والمحقق الخراساني (قده) وغيرهما إلى إن المانع من شمول أدلة الأصول المؤمنة ل تمام
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 المحمّل.

فأنه يقال: بأن التكليف في الأخيرة ليس فعلياً من جهة الشك وإن كان
فعلياً من سائر الجهات.

وأجيب عنه: بأنه ما المراد من فعلية التكليف في موارد العلم الإجمالي الذي
يناقض الترخيص في جميع أطرافه؟

أن أريد به أن المولى يتم 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.

الوسط في علم الأصول (٢٧٢)

وإن أريد به إن المولى يريد حكمه بعد تحقق موضوع التكليف فهذا صحيح، إلا أن هذا المعنى من فعالية التكليف لا يتناقض مع جعل الترخيص في الأطراف، لوضوح أن مرتبة الحكم الظاهري محفوظة مع فعالية 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 لربوبيته، وعلى هذا فلا يمكن صدور الترخيص من قبل نفس المولى إذ لا يمكن أن يرخص في العصيان، فلا محالة يقع التضاد بين الترخيص في الطرفين، وبين حكم العقل بقبح الترخيص في المخالفة القطعية.

وأجيب عنه: بأن حكم العقل بقبح المعصية، إنما هو بملاءك 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 بترخيصه لأن هذا الحكم من أجل المولى وليس عليه فكما أمكن للمولى أن يرخص مولوياً أرتفع حكم العقل.

وبهذا يتضح أن ترخيص المولى في تمام الأطراف لا يعتبر من 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.

أنه قد رجع عن كون التكليف منجز بنحو العلية التامة على ما ذكره في مباحث القطع من الفرق بين العلمين الإجمالي والتفصيلي، حيث يشوب الأول الشك والاشتباه فموضع الحكم الظاهري فيه محفوظ بخلاف العلم التفصيلي إذ لا

^١) بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٧٨

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 المذورين أما التناقض بنظر القاطع أو أنه يرى نفسه غير مشمول بهذا الخطاب الظاهري، وقد تقدم ذلك في بعض المباحث السابقة.

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

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

وبنفس البيان يمكن رفع ما ذكر من المذور الثاني، من لزوم الترخيص في المعصية، لأننا نمنع جريان الأصل إلا في حدود المقدار الزائد عن مقدار المعلوم بالإجمال الذى بارتكابه أو تركه بتحقق المعصية القطعية.

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

وحاصل ما ذكرناه هناك: أن المكلف بعد أن علم بالتكليف ولو إجمالاً وهذا التكليف هو بلحاظ حق الطاعة الذى لا كلام لأحد فيه، فإن المكلف لا يرى

الوسيط في علم الأصول (٢٧٤)

نفسه مشمولاً لخطاب الترخيص، بلاحظ هذا الحق كيف وقد تم عنده أن حق الطاعة بالتزامه بتكليفه الأول.

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

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

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

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

هذا وقد بين المحقق العراقي (قده) الحذور الشبوي بعدة بيانات نذكر واحداً منها. هو

إن للمولى عرضان:

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

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

والترخيص في 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

الوسيط في علم الأصول (٢٧٦)

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

(٢٧٨)

تصورات المستدل أنه الأصل مجعل لأجل 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 الحليلة (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 والحجب يمكن تطبيقهما 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-

^١) الوسائل ب٤؛ من أبواب الوضوء ح ١ ص ٤٧٣

الوسط في علم الأصول

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 فيها زاد عن مقدار المعلوم بالإجمال، لأنه مما لا يعلم ومانعه من جريانه من مقدار المعلوم بالإجمال لأنه مما يعلم به.

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 المنجز 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 عقلايَاً، 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 مرتکزاتهم لا يقدمون الغرض الترخيصي على الغرض اللزومي، وأما العكس وهو تقديم الغرض الإلزامي على الترخيصي، فهو مما لا يأس به ومناسب لما تعارفوا عليه، وتقديم استصحاب النجاسة في الإناءين موافق لذلك.

ولكن قد يقال: بأن جريان الأصل المنجز في هذه الحالة، قد يمنع عنه الفهم 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 (٢٨٢)

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 إلى الصدر فمقتضاه جريان استصحاب النجاسة في كلا الإناءين بينما النظر إلى 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

ويكن أن يتتسك بإطلاقها، لعدم سراية الإجمال في الرواية المذيلة إلى بقية الروايات، بمعنى أن إجمالها ليس مانع 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 عليه 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 فاليقين 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، واليقين المنقوض تفصيلي واحدهما غير الآخر فكيف يكون ناقضاً للآخر، فإن كلمة النقض في الذيل قرينة على إن المراد من اليقين في الذيل هو اليقين التفصيلي لا الإجمالي أو الأعم منه ومن الإجمالي.

هذا هو الكلام في المقام الأول.

أما الكلام في المقام الثاني: وهو جريان الأصول المؤمنة في بعض الأطراف والبحث فيها من جهتين، ثبوتية وإثباتية.

الجهة الثبوتية: وأنه هل يمكن الترخيص في بعض الأطراف وأنه مما لا محذور فيه، أو أنه غير ممكن في نفسه، هذا كله بغض النظر عن دلالة الدليل كي يقال بأن ذلك- أي جريان الأصل في البعض دون البعض الآخر من الأطراف من الترجيح بلا مرجح، لأنه مانع إثباتي وكلامنا في المانع الثبوتي، مع إمكان القول بأن الأصل يقتضي جريانه في بعض الحالات- 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 قوله 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 العلية التامة كما هو مختار الحق العراقي (قد) والقائل باقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية قد يمنع عن

الوسيط في علم الأصول (٢٨٦)

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، غایة 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 المتترك، 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 كوضح 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 فلا 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 بالامتثال 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 (٢٨٨)

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 إجماليًا لا تفصيليًّا 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 بتام 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 أدن 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 تنجزه بالعلم به ولو إجمالاً لا يرى المكلف نفسه مشمولاً بالترخيص، بل لا يراه ممكناً وليس في ذلك تجاوزاً لحق الطاعة الثابت للمولى، بل هو احترام لهذا الحق ومراعاة له.

وبعد وصول التكليف يرى العقل ضرورة الحفاظ على حق طاعة المولى وهو نفي معنى عدم إمكان الترخيص في مورد العلم التفصيلي، ويقصد عدم وقوفه. 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

الوسط في علم الأصول

التفصيلي أو الإجمالي علة لخصوص وجوب الموافقة القطعية بالقطع الوجدني بل هو علة لوجوها أعم من أن تكون مقطوعة بالوجдан 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 والوجدانية.

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 الفـياض (حـفظـهـ اللـهـ) كـلامـ العـراـقـيـ ((بـأـنـ جـرـيانـ))ـ الأمـارـةـ فـيـ بـعـضـ الـأـطـرافـ -ـ الـأـمـارـةـ النـافـيـةـ لـلـتـكـلـيـفـ -ـ فـئـنـهاـ تـثـبـتـ أـنـ الـعـمـلـ هـاـ موـافـقـةـ قـطـعـيـةـ تـعـبـدـاـ فـيـ سـاعـرـ الـأـطـرافـ،ـ وـتـكـوـنـ حـالـهـاـ حـالـ قـاـدـةـ الفـرـاغـ مـنـ عـدـ مـنـافـاتـهـاـ لـلـعـلـمـ الإـجـمـالـيـ فـيـ كـوـنـهـ عـلـةـ تـامـةـ لـوـجـوـبـ موـافـقـةـ قـطـعـيـةـ الـعـمـلـيـةـ،ـ بـخـلـافـ الـأـصـلـ فـإـنـ جـرـيانـهـ فـيـ بـعـضـ الـأـطـرافـ لـاـ يـثـبـتـ كـوـنـ الـطـرـفـ الـآـخـرـ حـالـ الـعـمـلـ بـهـ موـافـقـةـ قـطـعـيـةـ تـعـبـدـاـ)).ـ .ـ

وأجابـتـ مـدـرـسـةـ المـيرـزاـ عـلـىـ هـذـاـ بـيـانـ بـالـقـوـلـ:

إـذـاـ قـبـلـنـاـ إـمـكـانـ رـفـعـ الـيـدـ عـنـ موـافـقـةـ قـطـعـيـةـ الـوـجـدـانـيـةـ بـمـوـافـقـةـ قـطـعـيـةـ التـعـبـدـيـةـ كـمـاـ هـوـ الـحـالـ فـيـ مـوـرـدـ قـيـامـ الـأـمـارـةـ التـرـخيـصـيـةـ فـيـ بـعـضـ الـأـطـرافـ،ـ حـيـثـ يـثـبـتـ التـكـلـيـفـ الـوـاقـعـيـ تـعـبـدـاـ فـيـ الـطـرـفـ الـآـخـرـ،ـ فـلـمـاـ لـاـ يـجـريـ نـظـيرـهـ فـيـ مـوـرـدـ قـيـامـ الـأـصـلـ الـعـمـلـيـ فـيـ أـحـدـ الـأـطـرافـ إـذـ دـلـيـلـ 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 الـالـتـزـاميـ لـدـلـيـلـ هـذـاـ الـأـصـلـ يـثـبـتـ التـكـلـيـفـ فـيـ الـطـرـفـ الـآـخـرـ أـوـ أـنـ الشـارـعـ جـعـلـ ذـلـكـ الـطـرـفـ بـدـلـاـ عـنـ التـكـلـيـفـ الـوـاقـعـيـ.

وـهـذـاـ بـيـانـ تـامـ عـلـىـ مـاـ تـقـدـمـ مـنـاـ مـنـ أـنـ جـرـيانـ الـأـصـلـ فـيـ بـعـضـ الـأـطـرافـ لـاـ يـرـفـعـ التـكـلـيـفـ مـطـلـقاـ بلـ يـرـفـعـ اـحـتمـالـ التـكـلـيـفـ فـيـ الـطـرـفـ الـذـيـ يـجـريـ فـيـهـ

الوسط في علم الأصول

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 أمراً 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

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، وحينئذٍ 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 ينجز 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 مرجع.

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 (٢٩٦)

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 الامتثال، وهو يرفع موضوع أصالة البراءة، إذ هي محكومة له، حيث يستصحب بقاء التكليف المتيقن سابقاً.

فأنه يقال: أنه لا تجري البراءة هنا حتى عند القائل بعدم جريان الاستصحاب هنا، وإن عدم جريان البراءة ليس هو وجود 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 الامتثال 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 الامتثال 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 الامتثال، وعليه لا تجري البراءة إذ لا شك في فعليّة التكليف كي يرفع بأساللة البراءة.

ويمكن تقريره: أن صدور الفعل من المكلّف 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 تسقط فاعليته، أي محركيته الفعلية.

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 البقائية 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 البقائية: فيث تكون مشكوكه 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 متصل الشك هو في اشتغال ذمة 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 فتجري 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، وإلا إذا شككنا في بقاء الحكم بعد اليقين به في مرحلة الجعل، فلا معنى للبراءة فيه بعد كونه مورداً للاستصحاب الرافع لموضوع البراءة.

الأمر الثاني: الذي ذكره العراقي (قده) لإثبات جريان البراءة الشرعية في 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 مرجع 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، وحينئذ 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 (امثاله)، ومرخص في ترك الطرف الثاني بشرط ترك الأول.

الوسيط في علم الأصول

وبهذا النحو من التطبيق لا يلزم محدود المخالفة القطعية ولا محدود الترجيح بلا مرجع، نعم يلزم محدود المخالفة القطعية لو طبق أصل البراءة على كل طرف تطبيقاً مطلقاً، بـأـنـ يـقـالـ: أـنـتـ مـرـخـصـ فـيـ الـطـرـفـ الـأـوـلـ مـطـلـقاًـ أـيـ سـوـاءـ تـرـكـتـ الـثـانـيـ أـمـ لـاـ، وـكـذـاكـ مـرـخـصـ فـيـ الـطـرـفـ الـثـانـيـ سـوـاءـ اـرـتـكـبـتـ الـأـوـلـ أـمـ لـاـ، وـإـمـاـ لـوـ طـبـقـهـاـ مـشـروـطـاًـ، فـإـنـ التـرـخيـصـ بـارـتـكـابـ الـطـرـفـ الـآـخـرـ يـلـتـفـيـ بـاـنـفـاءـ شـرـطـهـ، وـمـنـ هـنـاـ يـسـتـحـيلـ أـنـ يـؤـدـيـ التـرـخيـصـ المـشـروـطـ إـلـىـ الـمـخـالـفـةـ الـقـطـعـيـةـ الـعـمـلـيـةـ.

واستفادة هذا النوع من البراءة المشروطة من دليل الرفع حيث المستفاد منه البراءة المطلقة دون المشروطة، لأنـهـ يـفـيدـ رـفـعـ وجـبـ الـاجـتـنـابـ عنـ الـطـرـفـ الـأـوـلـ منـ دونـ تـقـيـيـدـهـ بـتـرـكـ الـطـرـفـ الـثـانـيـ؟

فيقال في جوابه: أنـنـطـبـقـ أـصـلـ الـبرـاءـةـ فـيـهـ اـحـتـمـالـاتـ ثـلـاثـةـ
الأـوـلـ: أـنـ لـاـ نـطـبـقـ لـاـ عـلـىـ الـطـرـفـ الـأـوـلـ وـلـاـ عـلـىـ الـطـرـفـ الـثـانـيـ.
الـثـانـيـ: أـنـ نـطـبـقـ عـلـىـ اـحـدـهـاـ دـوـنـ الـثـانـيـ.
الـثـالـثـ: أـنـ نـطـبـقـ عـلـىـ كـلـ مـنـهـاـ مـشـروـطـاًـ بـتـرـكـ الـآـخـرـ كـمـاـ هـوـ مـرـادـ الـمـحـقـقـ.
الـعـرـاقـ (ـقـدـهـ).

والاحتمال الثالث هو المتعيين، لأنـأـوـلـ طـرـحـ لـلـدـلـلـيـلـ مـنـ أـسـاسـهـ وـالـثـانـيـ،
تطـبـيقـهـ عـلـىـ اـحـدـهـاـ تـرـجـيـحـ بـلـاـ مـرـجـعـ، فـيـقـىـ الـاحـتـمـالـ الـثـالـثـ، فـإـنـ تـطـبـيقـهـ وـإـنـ
كـانـ فـيـهـ رـفـعـ الـيـدـ عـنـ إـطـلاـقـ دـلـلـيـلـ الـبرـاءـةـ وـلـكـنـهـ لـاـ يـرـفـعـ الدـلـلـيـلـ مـنـ أـسـاسـهـ كـمـاـ هـوـ
الـاحـتـمـالـ الـأـوـلـ، وـإـذـاـ دـارـ الـأـمـرـ بـيـنـهـاـ فـإـنـ رـفـعـ إـطـلاـقـهـ أـوـلـيـ منـ رـفـعـهـ رـأـسـاـ لـأـنـ
الـضـرـورـاتـ تـقـدـرـ بـقـدـرـهـاـ، وـهـيـ تـقـنـصـيـ عـدـمـ تـطـبـيقـهـ تـطـبـيقـاًـ مـطـلـقاًـ وـلـاـ تـقـنـصـيـ إـلـغـاؤـهـ
رـأـسـاـ فـيـ كـلـيـهـاـ أـوـ فـيـ اـحـدـهـاـ.

وـأـمـاـ مـاـ أـرـادـ بـهـ الـعـرـاقـ (ـقـدـهـ)ـ مـنـ هـذـاـ الـاعـتـرـاضـ، هـوـ إـنـ كـلـ مـنـ الـالـتـزـامـ
بـعـدـ عـلـيـهـ الـعـلـمـ الـإـجـمـالـيـ لـوـجـوـبـ الـمـوـافـقـةـ الـقـطـعـيـةـ الـعـمـلـيـةـ أـنـ لـاـ يـحـكـمـ بـوـجـوـبـهـاـ فـيـ

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 وتركباقي، فلا وجوب للموافقة القطعية العملية وإن الالتزام بعدم وجودها أمر مخالف للارتكاز المتشريعى والحس الشرعي.

فإذا لم يلتزم بمسالك العلية، والالتزام بمنجزية العلم الإجمالي بوجوب الموافقة القطعية موقوفاً على تعارض الأصول في أطرافه. وقد رفعنا التعارض بهذا النحو المتقدم، لم تجب الموافقة القطعية، فالجمع بين الالتزام بمنجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية بنحو الاقضاء، ووجوها غير ممكن وهذا منه على بطalan مسلك الاقتضاء، الذي ذهب إليه الحقق النائيني (قده) ويتبعد 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 آنفأ، وبعبارة إن التعارض في جريان الأصل الترخيصي ليس تعارضاً في إطلاق الأصل الإفرادي، إذ لا تعارض في جريان الأصل في هذا الطرف في نفسه مع جريانه في ذلك الطرف في نفسه، إنما التعارض بين إطلاق الأصل الأحوالى لهذا الفرد الذى تجري فيه البراءة حتى على تقدير ترك الطرف الآخر مع إطلاق الأصل الآخر الأحوالى حتى على تقدير ترك هذا الطرف، فيقع التعارض بين الإطلاق الأحوالى للأصل في كلا الطرفين لأدائهما 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،

الوسط في علم الأصول

(٣٠٢)

فلو كان لدينا إناءان علم بنجاسة أحدهما، فلا يمكن الترخيص في ارتكاب الأول بترك الثاني، ولا الترخيص في ارتكاب الثاني بترك الأول.

والوجه فيه: إن المكلف لو فرض تركه لكلا الإناءين وعدم ارتكابه 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 أحد 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 كونه 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 كي يكون مصادق للظلم.
فلا يوجد ملاک لحکم العقل بالقبح.

وثانياً: أن جعل الترخيص الظاهري لا ينافي الحكم الواقعی لما ذكرنا في مبحث الظن من إمكان الجمع بين الحکمین الظاهري والواقعی إذ لا تنافي 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 (٣٠٤)

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 معاً 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 معاً^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 بأحدهما خارجاً سقط التكليف عن الآخر، إذا كانا متساوين، فإذا كان المكلف تاركاً لها معاً 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

(٣٠٦)

وعليه لا وجه للقول بأن الترخيص بالمكث في كل 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

(٣٠٨)

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 بالحاطن المدلول المطابقي التصدقي وهو المالك والمبادئ في الواقع، وذلك لأن الأهمية تقضي الترخيص لأحدها 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 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.

^١) بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٩١-١٩٣.

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 للتخلص 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 للتخلص 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 الملوك المترادفة، 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 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 الملوك الواقعية، كإيجاب الاحتياط والاستصحاب المثبت للتكليف الإلزامي والأمرات المعتبرة المتکفلة للأحكام الإلزامية، والغرض من جعلها هو التحفظ على الملوك الواقعية بما لها من الملوك حتى في موارد الاختلاط وعدم رضا الشارع بتفويتها واهتمامه بها هو الداعي لجعلها، وليس جعلها مبني على

الوسط في علم الأصول

(٣١٢)

حالات التزام الحفظي وترجح الملائكة الأئم، لأن ذلك متوقف على أمرتين خططتين.

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 بعدهما 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 الملوك 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 الترخيص الجامع وتحويله من كل طرف بجده الخاص الى الجامع، وهذه الدلالة الالتزامية تصلح أن تكون قرينة على ثبوت الترخيص للجامع وتحويله من الأطراف بجدها الخاص الى الجامع، لأن ملاكه يقتضي ثبوت الترخيص له على أساس انه لا خصوصية لفرد بجده الفردي.

ولك أن تقول: إن أدلة الأصول العامة تدل بالالتزام على ترجيح الملاك الترخيصي على الملاك الإلزامي في موارد العلم الإجمالي، ومن الواضح إن هذا الترجيح يقتضي الترجح لأحدهما وهو الجامع العنوانى لتبعدة الحكم للملاك وحيث يكون الملاك الترخيصي 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 الفرددين 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 الترخيصين 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 متعددًا 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 (٣١٦)

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 يرجح إلى التخييرية 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 تخييرية في هذا أو ذاك، وهذا خلاف الظاهر.

النقطة الرابعة: أن كون نسبة الملاك إلى كل واحد من الفردین على حد سواء، فإذا كان 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 الإلزامي بنكتة إن روح الحكم هو ملاكه ومبادئه فإذا كان واحداً فلا يمكن أن يكون الحكم إلا واحداً لا متعددًا، ومن أجل هذه النكتة لابد من الأخذ بالدلول الإلزامي 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، والتشبث يجعله المدلول الإلزامي 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

(٣١٨)

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 محكومة للأدلة في المقام، وهي تقضي الإتيان بكلتا الطرفين على ما سنذكره.

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 والمحب) 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 اللزومي في موارد العلم الإجمالي موجوداً فلا يمكن رفع اليد عنه بالغرض الترخيصي لدليل البراءة الشرعية، فهو لا يبلغ درجة الاهتمام المطلوب ليقدم على الغرض اللزومي، وعليه فلا يمكن جعل الترخيص في تمام أطراف العلم الإجمالي لاستلزماته تفويت الغرض اللزومي، 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 تشتمل 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

(٣٢٠)

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 التدرججي 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 فتدفعه^١. فقد قيل بشمولها لموارد العلم الإجمالي بقرينة ذيلها (حتى تعرف الحرام فتدفعه) 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 الأصلالة في كل طرف تمسكاً بالعام في الشبهة المصادقة 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

الوسيط في علم الأصول (٣٢٢)

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.

شُمُرَبُ عَلَيْهِ عَدَمُ شُمُولِ الرَّوَايَةِ بِأَطْلَاقِهَا لِأَطْرَافِ الْعِلْمِ الإِجْمَالِيِّ لِأَنَّ مَنْشأَ الشَّكِ فِي كُلِّ طَرْفٍ مِنْ أَطْرَافِ الْعِلْمِ الإِجْمَالِيِّ هُوَ التَّرَدُّدُ لِلْمَعْلُومِ بِالْإِجْمَالِ بَيْنَ هَذَا الْطَّرْفِ وَذَلِكَ، وَأَمَّا مَنْشأُ الشَّكِ فِي الرَّوَايَةِ هُوَ وُجُودُ الْقَسْمَيْنِ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، فَإِذَا عَلِمَ إِجْمَالًا بِحَرْمَةِ إِكْرَامِ زِيدٍ أَوْ عُمْرِ فَمَنْشأُ الشَّكِ فِي حَرْمَةِ إِكْرَامِ كُلِّ مِنْهُمَا وَحْلِيَّتِهِ هُوَ الْعِلْمُ الإِجْمَالِيُّ وَهَذَا لَا يَنْطَبِقُ عَلَى مَفَادِ الصَّحِيحَةِ الَّتِي مَنْشأُ الشَّكِ فِيهَا هُوَ وُجُودُ الْقَسْمَيْنِ.

وَلَوْ سَلَمْنَا أَنَّ لَهَا أَطْلَاقٌ يُشْمَلُ أَطْرَافَ الْعِلْمِ الإِجْمَالِيِّ وَلَكِنَّ لَابْدَ مِنْ رَفْعِ الْيَدِ عَنْهُ وَالْأَكْنِفَاءِ بِتَقْيِيدهِ فَقْطُ، لَا سَتْلِزَامُ ذَلِكَ الْخَالِفَةِ الْقَطْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ وَشُمُولُهَا لِطَرْفٍ دُونَ 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 وبعضها حرام إذا كان مركباً، وإنما الوصف حينئذ يكون للكل وأنه أما حرام بلحاظ حرمة 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 توهם البعض من إرادة الكل هو حرف الجر (منه) الوارد في الصحيحة، فتوهم أن في هذا الكل حرام وجلال على شكل أجزاء، باعتبار أن الكل ظرف للأجزاء.

ولكنه توهם فاسد، لأنه لا معنى لتحقق الغاية لو أريد الأجزاء لا الأفراد والمصاديق، لأن الكل سيوصف بالحرام .

ويؤيد هذا المعنى رواية (مسعدة) في نفس المصدر من الوسائل، الذي يقول الإمام (عليه السلام) فيها كل شيء هو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه، ومثل له الإمام بالزوجة، والعبد فيما هو خارج مورد العلم الإجمالي.

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

الوسط في علم الأصول

(٣٢٤)

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.

ووهنا يتضح أن الأصناف الثلاثة لا أطلاق لها لتشمل 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

الوسط في علم الأصول

(٣٢٦)

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 يرقها ويتمم وقد فصل الكلام فيها في مقامين

مقام اقتضاء القاعدة

مقام اقتضاء النص

أما المقام الأول: إن المكلف متken من الصلاة مع الطهارة المائية ومعه لا تصل النوبة إلى الصلاة مع الطهارة الترابية، كما لو تووضاً 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 متken منه فلا تنتقل وظيفته إلى التيمم، وعلى هذا فمقتضي القاعدة عدم وجوب إراقة الماءين، 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

والامر 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 بنحو لا يكون الوضوء مشرعاً في حقه حتى بالكيفية المتقدمة، لأن الأمر قد ورد في مظان توهُّم الخطأ فلا يدل على الوجوب، فلا يكون التيم متعميناً على المكلف في المقام بل هو مخير بين الطهارة المائية والتراية.

فالنتيجة إن العلم الإجمالي بتجاهله 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 حاصر 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 لأرشده 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 (٣٣٠) 

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 تكليفيين إما وجوب الاجتناب عن الإناء الشمالي أو وجوب الاجتناب عن الإناء الجنوبي هذا في الشبهة التحرمية، أو يعلم بثبوت أحد وجوبيين إما الجمعة أو الظهر في ظهر يوم الجمعة هذا في الشبهة الوجوية، ولو لم يعلم بذلك، فهو إما إن يعلم بخصوص أحدهما كوجوب 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 فتجري فيها البراءة.

فالعلم بالجامع يربزخ بين العلم المتعلق 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 مشكوكـة 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 بأحدـها تظل الأطراف متفرقة وهي بهذا اللحاظ مشكوكـة بالشك البدوي وإن كانت مجتمعة ولكن بدون علم يتعلق التكليف بأحدـها.

الركن الثاني: عدم سراية العلم بالجامع إلى الأفراد، إذ لو سرى إلى الفرد لانقلب إلى علم تفصيلي بالفرد المذكور فإذا علمنا بوجوب أحدـى الصلاتين من

الوسط في علم الأصول

(٣٣٢)

المجتمع أو الظاهر، فالمجزية هنا ثابتة للعلم الإجمالي لأن الجامع وهو احدها غير سارٍ إلى أحد أفراده، فلو اتفق وعلمنا بأن منطبق هذا الجامع هو صلاة الجمعة مثلاً فهذا يعني سراية الجمعة إلى صلاة الجمعة وحينئذ نجد إن العلم الإجمالي تحول إلى 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 أحد أطرافه ووقفه عنده باخلال 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 بقائياً فإن أصل الطهارة في هذا الطرف لا يجري لوجود أصل ملزم حاكم عليه وهو استصحاب النجاسة، وإذا لم يجر الأصل في هذا الطرف جرى في الطرف الآخر بدون معارض، وحيث تكون منجزية العلم الإجمالي في طول تعارض الأصول وتساقطها على مبني النائي والخوئي (قدتها).

ومسألة عدم منجزية العلم في صورة جريان الأصل في أحد الأطراف بلا معارض قضية مسلمة بين الجميع ولا تختص بمسلك دون آخر.

ولكن تعارض الأصول وتساقطها إنما يكون على مسلك الاقتضاء لا على مسلك العلية التامة لوجوب الموافقة القطعية، لأن المسلك الأول تكون منجزية العلم معلقة على عدم الترخيص، ومع الترخيص بدون معارضة له في الطرف الآخر لم يكن العلم الإجمالي مستلزمًا لوجوب الموافقة القطعية.

وأما بناء على مسلك العراقي (قده) القائل بالعلية التامة، فهذه الصياغة غير تامة إذ يستحيل على مسلكه الترخيص ولو في طرف، لأن المفروض إن العلم

علاة تامة بذاته وبدون توقفه على شيء لوجوب الموافقة القطعية وهذه المنجزية السابقة تمنع عن جريان الأصل ولو في طرف.

ومن هنا كانت الحاجة لصياغة هذا الركن حيث يسقط العلم الإجمالي عن المنجزية في المرتبة السابقة ليتاح للأصل الجريان في الطرف الآخر بلا معارض، والصياغة هي اشتراط عدم منجزية أحد الطرفين منجز سابق على منجزية العلم الإجمالي، حيث تكون منجزية كل طرف حاصلة بسبب العلم الإجمالي.

إذا كان إثناءن يعلم بنجاسة أحدهما فالمجز للنجاسة هو العلم الإجمالي على كلا التقديرين، أي على تقدير وجود النجاسة في الإناء الأول وعلى تقدير وجود النجasse في الإناء الثاني، وإن المنجز لها هو العلم الإجمالي، وهنا قال العراقي (قدره) 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 الخمرى منجز منجز سابق وهو العلم التفصيلي بالخمر، ومع تنجزه فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً لوجوب الاجتناب عنه لو كانت قطرة النجس وقعت فيه، لأن المنجز 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 التقديرين إذ على تقدير وقوعها في الإناء الأول يكون وجوب الاجتناب ثابتاً بسبب العلم التفصيلي، أو كانت حالة الإناء السابقة هي النجاسة حيث تستصحب، وليس منجزاً بسبب العلم الإجمالي، نعم غاية ما يولده العلم الإجمالي

الوسط في علم الأصول

بوقع 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 الإيجابي لم يكن منجزاً في نفسه في المقام لأنه لا يولد علمًا بحدوث التكليف بوجوب الاجتناب فلا يكون مانعاً عن جريان الأصل في الطرف الثاني إذ المانع هو العلم الإيجابي بحدوث التكليف والمفروض عدمه، والفارق العملي بين الصياغتين فلو فرض العلم إجمالاً بثرو نجاسة على أحد الإناءين ولا منجز غير العلم الإيجابي لا في الإناء الأول ولا في الإناء الثاني، لكن أحد الإناءين كان يجري فيه الأصل المؤمن دون الآخر، فهنا تظهر الثرة بين الصياغتين، فلو كان إناءان يعلم إما الأول منها خمراً أو الثاني منها ماء ووقيعت قطرة بول، فهناك نجاسة معلومة بالإجمال مرددة بين كونها نجاسة ذاتية في الأول أو نجاسة عرضية في الثاني.

وهنا لا يوجد أصل منجز لا في السائل الأول ولا في الثاني بل يوجد أصل مؤمن وهو أصللة الطهارة- حيث تجري في الثاني دون الأول إذ النجاسة المحتلة في الأول نجاسة ذاتية وأصل الطهارة لا يجري في مورد الشك في النجاسة الذاتية على رأي بخلاف الثاني حيث نجاسته المحتلة عرضية يجري بها الأصل،

فالعلم هنا ليس منجزاً على رأي الميرزا لعدم تعارض الأصول في الأطراف بل يجري الأصل في الطرف الثاني-إناء الماء- دون معارضة، وهذا بخلافه على رأي العراقي فإن العلم الإيجابي منجز لتمامية الصياغة الثانية إذ المفروض عدم وجود أي منجز آخر في أحد الطرفين غير العلم الإيجابي¹.

ويمكن مناقشة العراقي على ما سبقني.

¹ذكر في شرح الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ص ٢٨٠.

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، يمكن جريانها في أحد الطرفين وما ذلك إلا لكون العلم الإجمالي علة تامة للتجزئ، ومع تاميم العلة لا مجال للترخيص، بحيث لو جرى الأصل المرخص كان ذلك خلف كون العلة التامة للعلم. فلو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين فيكون العلم الإجمالي منجزاً 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 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 بجريان الأصول في أطراف الشبهة غير

الوسيط في علم الأصول (٣٣٦)

المخصوصة باطل، إذ بجريان بعض الأصول سوف يرتكب المكلف بعضها وإن لم يرتكبها جميعاً لفرض عدم الانحصار، وعلى هذا المسلك لا يمكن الترجيح حتى في ارتكاب البعض لمنافاة الترجيح لعلية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، فالعلم الإجمالي منجز على هذا المسلك وإن لم يتتوفر فيه هذا الركن.

تبيهات تطبيقية

التبيه الأول: فيما إذا زال العلم بالجامع، فإن تنجز العلم الإجمالي على المسلكين من الاقضاء 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 تنجزه أيضاً، غاية ما هناك أنه على القول بالاقضاء فإن العلم الإجمالي علة للتنجز لا بال مباشرة وإنما هو في طول تساقط الأصول بعد تعارضها في أطراف العلم، ولكن حيث ينسب التعارض إلى العلم الإجمالي وإنه علة له فهو علة للتنجز، بخلاف الحال على مسلك العلية فإن العلم الإجمالي يكون سبباً مباشراً وعلة تامة للتنجز.

وأما كيفية زوال العلم بالجامع؟ فذلك يتحقق في صور:

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

وفي هذه الصورة تزول المنجزية لاختلال الركن الأول من أركان المنجزية الأربعه التي تقدم الحديث عنها، وهو العلم بالجامع.

الصورة الثانية: أن يتبدل علم المكلف بالشك كما لو علم بنجاسة أحد الإناءين ثم بعد مدة حصل له الشك في ذلك، الشك في أصل النجاسة فعلمه بنجاسة أحدهما أنقلب إلى الشك فيه، فيحصل له احتمال عدم ثبوت النجاسة لأحد الطرفين، لا الأول ولا الثاني.

وهنا أيضاً تزول المنجزية عن العلم الإجمالي لنفس العلة في الصورة السابقة لأنه بظرو الشك لا يبقى العلم بالجامع ومعه لا تبقى منجزيته، وإذا زال العلم

الوسط في علم الأصول

(٣٣٨)

باجام زال تنجزه مطلقاً أي على القولين من الاقتضاء والعلية معاً ولا وجه لتوهم بقاء تنجز الأطراف بعد زوال العلم، حيث يتوهم بقاء المنجزية بعد طرو الشك باعتبار أنه قبل طرو الشك كان العلم الإجمالي منجزاً وثابتاً لتعارض الأصول وتساقطها، فإذا سقطت الأصول فهي لا تعود بعد ذلك لأن الساقط لا يعود، ومع عدم جريان الأصل كالطهارة مثلاً فلا يجوز ارتكاب أحدهما أو كلامها لأن المحوّز 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 هو الشك في طهارة كل طرف المقتن بالعلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، وهذا الموضوع قد زال وحدث بدله الشك في طهارة كل إماء شكّاً 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 القرص، 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

أحدها جزماً وإن ندره بأحدتها إلى الظهر لا أكثر ومع زوال الشمس يزول علمه الإجمالي لأنه محدد إلى الظهر من الأول.

وثانياً: كما لو نذر ترك أحدتها ولكن على نحو جديد غير السابق كما لو نذر ترك أحدتها 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 هناك أنه على القول بالاقتضاء يتوقف تنجيز الاستصحاب على تساقط الأصول المؤمنة في أطرافه جميعاً من جهة المعارضة، وعن البعض لأنه ترجيح بلا مرجع، وأما على القول بالعلية التامة فهو منجز للتکلیف 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 بأحدتها فتارة لا يعلم بماذا أتى منها وأخرى يعلم بأنه أتى بالوضوء، وعلى كلا التقديرتين فهو يشك في بقاء الحدث، فإنه قبل الإتيان بأحدتها كان يعلم بأنه محدث وبعد الإتيان يشك في بقاء الحدث، وهنا يمكن استصحاب كونه محدثاً ويترتب عليه في الفرض الأول وجوب الإتيان بالغسل والوضوء معاً وفي الفرض الثاني وجوب الإتيان بالغسل.

الوسط في علم الأصول

ولكن هنا لم ينقلب العلم الوجدني بالواقع إجمالاً إلى العلم الإجمالي التبعدي 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 بقاءه واحتلال الذمة به وجريان الاستصحاب هنا على القاعدة ولو لم يجر فالمرجع قاعدة الاستعمال لأن الشك هنا في فراغ الذمة بعد اشتغالها وليس وجوب الإتيان بالجامع من جهة الاستصحاب الذي يقوم مقام القطع الطريقي وإن العلم الإجمالي التبعدي كالعلم الإجمالي الوجدني^١.

ذكره الشيخ الفياض، ولا يخلو من مناقشة، من جهة إن المنجزية للعلم تبقى حتى بعد الإتيان بفرد من فردية 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 فردتين قصير إلى الظهر وطويل الغروب، إذ لو كان النذر المتحقق منه هو الأول فهو مقيد بالظهور، ولو كان المتحقق منه هو الثاني فهو مستمر إلى الغروب، ولكنه لا يعلم أي النذرين هو المتحقق ولهذا سوف يشك في بقاء الجامع بعد حلول الظهر.

وقد مثل 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 أحدتها عليه، وانتهاء فترة الشهر وهي فترة زيارة الحسين عليه السلام فإن ذلك لا يعني انتهاء العلم الإجمالي بل يعني تحقق أحد فرديه وتحقق أحد فرديه لا يقتضي زوال العلم الإجمالي، ولا لزم سقوط كل علم إجمالي عن

المجزية لو تحقق أحد طرفيه، ففي مثال العلم بوجوب أحد الصالحين من الظهر والجمعة زوال منجزية العلم بالإتيان بالظهر حيث أنه بعد تتحققها لا يقطع بوجوب آخر يتوجه إليه.

ولو قيل بكافية ثبوت العلم الإجمالي قبل الإتيان بالظهر في ثبوت منجزية العلم، قيل به هنا أيضاً.

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

فأنه يقال: ليس الأمر كذلك، لأن المعارضة ليست بين الأصلين بعد الظهر ليقال بعدم جريان أحدهما، وإنما المعارضة هنا بين البراءة عن حرمة شرب الماء قبل الظهر وبين البراءة عن حرمة شرب الشاي بعد الظهر وهذه المعارضة ثابتة ولا تزول بتحقق الظهر لأنه حتى لو تحقق الظهر يبقى المكلف عالماً بأن أحد الحرمتين-حرمة شرب الشاي بعد الظهر وحرمة شرب الماء إلى الظهر- ثابتة ومع العلم بثبوت أحدهما فلا يمكن أن يجري الأصل لنفيهما معاً.

وبعبارة أخرى: أن منجزية العلم الإجمالي بسبب التعارض يدور مدار العلم الإجمالي حدوثاً وبقاءً لأن التجنيد معلولاً له، وحيث أن العلم في المقام بين حرمة شرب الماء إلى الظهر وحرمة شرب الشاي إلى الغروب باقياً وثابتاً بعد انتهاء أمد الفرد القصير فهو منجز ومنع عن جريان الأصلين المؤمنين في المقام لأن الأصل في الفرد الطويل يعارض الأصل في الفرد القصير في ظرفه، فتبقى المعارضة وإن انتهت أمد الفرد القصير، لعدم مدخلية كون الطرفين غير متساوين من حيث الزمان.

الوسط في علم الأصول

وهنا صورة رابعة: أن يفرض علم المكلف بتحقق أحد الفردين ويفرض أيضاً علمه بأن لو كان قد نذر ترك شرب الماء فهو قد نذر إلى الظاهر جزماً وإن كان قد نذر ترك شرب الشاي فتقتيده بالظاهر مشكوك وليس بمحروم العدم كما هو الحال في الصورة السابقة.

ولا إشكال في منجزية العلم قبل حلول الظاهر وإنما الإشكال في وجوب ترك شرب الشاي بعد الظاهر، فيه وجهان

الوجه الأول: عدم الوجوب لأن المكلف من الابتداء أي قبل الظاهر - لا يعلم بأكثر من وجوب الترك إلى حد الظاهر، وأما الزائد فهو غير معلوم.

وجوابه: إمكان إثبات وجوب الترك إلى ما بعد الظاهر بطريق أخذ غير العلم الإجمالي وهو الاستصحاب، حيث أنه قبل الظاهر كان يجب الترك وإذا شك في بقاء الوجوب إلى ما بعد الظاهر **استصحب**.

ولكن: إن كان المقصود استصحاب ترك شرب الماء فهو باطل للقطع بارتفاع ذلك بعد الظاهر، فلا يتتوفر ركن الاستصحاب الثاني.

وإن كان المقصود استصحاب ترك شرب الشاي فهو باطل أيضاً، لأن ثبوت الوجوب لترك شرب الشاي ما بعد الظاهر وإن كان محتملاً إلا أنه لا يقين به قبل الظاهر ليستصحب بقائه، إذ من المحتل إن النذر الذي حصل واقعاً هو نذر ترك شرب الماء لا نذر ترك شرب الشاي.

اللهم إلا أن يقال، باستصحاب الجامع، حيث يقوم الاستصحاب مقام القطع الطريقي.

الوجه الثاني: أنه بالإمكان إجراء الاستصحاب لوجوب ترك الشاي 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 وبلافائدة، 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 لطريقه أي لوجوب تركهما معاً أحدهما إلى الظهر والآخر إلى الغروب، وهو ضعيف إلى الغاية.

التبني 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.

واما على مسلك العلية، فيجب الاحتياط في الطرفين، لأن العلم الإجمالي علة تامة للمنجزية وهو مانع عن جريان الأصول الترخيصية في طرفه أو أطرافه،

الوسط في علم الأصول

ومع كونه علة تامة للتجزيز فلا يعقل الترجيح 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 الترجيسي إلا وكان في الطرف الآخر أصل شرعي إلزامي أو عقلي وهو يوجب تنجيز ذلك الطرف ويرفع منجزية العلم الإجمالي له لأن المنجز لا يتنجز ثانية، بناء على مسلك العلية التامة.

أو كان في الطرف الآخر أصل ترجيسي ومع جريانه فيتعارض الأصل الترجيسي في الطرف الأول فيتساقطان.

إذن لا يوجد علم إجمالي لا تكون أطرافه مورداً لأصل ترجيسي أو أصل إلزامي، فدائماً تكون أطرافه مورداً لأصل ترجيسي أو إلزامي، فالثمرة المذكورة وإن كانت صحيحة من الناحية النظرية ولكن لا وجود لها في الخارج.

وبعبارة أخرى: أن الطرف الآخر وهو غير ما قام فيه الأصل لا يخلو من حالتين لا ثالثة لها إما أن يكون الشك فيه شكًا في التكليف وإنما أن يكون شكًا في الاستعمال، فعلى الأول تجري البراءة فيه فتتعارض المعاشرة مع الأصل الترجيسي في الطرف الأول، وعلى الثاني فينحل العلم الإجمالي احلاً حكيمًا كما سيأتي، فلا فرق عملي بين المسلكين.

وأما بناءً على ما ذكرنا من عدم شمول أدلة الأصول العملية لأطراف العلم الإجمالي واحتراصها في الشبهة البدوية، فلا مانع من جريان الأصل في الطرف الذي قام فيه، لأنه بمنزلة الطرف المنفرد غير المترتب بغيره من الأطراف بلاحظ العلم الإجمالي، حيث يقال أن شموله لطرف دون غيره من الترجيح بلا مرجح، وشموله للجميع فيه مخالفة قطعية علمية، وإنما 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 الثرة بين ما ذهبنا إليه ومسلك العلية التامة.

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

وحاصل 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 أصلاح طوليان كما لو علم بنجاسة هذا الماء أو ذلك الشوب فهو بالنسبة إلى الطرف الأول يوجد فيه أصلاح 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 الثرة.

إذ على مسلك الاقتضاء تقع المعارضة بين أصالة الطهارة في الطرفين ويتسلطان وتحري أصالة الإباحة الطولية في الماء بلا معارض.

فهنا أصلاح سببي ومسبي، وبعد سقوط الأصل السببي يجري الأصل المسيحي بلا مانع، ويحتاط في الطرف الآخر.

إما على مسلك العلية، فلا بد من الاحتياط في كلا الطرفين، لأنه وإن كان الأصل المسيحي 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 المسيحي.

الوسط في علم الأصول (٣٤٦)

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، وحينئذٍ 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

مسلك العلية التامة، بخلافه على مسلك 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 محكوم 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 النجasa- 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

الوسيط في علم الأصول (٣٤٨)

على أصله الطهارة في مورده فلا تجري في حين تجري في الطرف الآخر بلا معارض.

وهذه الشبهة لا تأتي بناءً 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 يتتلى 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، فینعقد لها ظهور في الطرفين ومع ثبوت عدم حجية أحد الظهورين لكونه محكوماً بالأصل الإلزامي، فيظل ظهور القاعدة بالطرف الآخر على حجيته، ولم يتتلى 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- حاكم 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 حاكم 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

(٣٥٠)

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 موجب لاختصاص الترخيص في أحد طرفيه دون الآخر"^١ فإذا كان في أحد الطرفين موجب 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

فهرست المتن وشرحه

١٥٢	فصل - في اصالة التخيير
١٦٣	تقييم الوجوه المذكورة لأصالة التخيير - وهي المتقدمة -
٢١٤	الكلام في اصالة الاشتغال - المقام الاول .. دوران الامر بين المتباهيين
٢٢٨	المناط في ايجاب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي فعليه التكليف
٢٣٤	تبيهات
٢٣٦	الاول - الاضطرار الى بعض الاطراف معيناً او مردداً
٢٤٩	الثاني - خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء
٢٤٩	ما ذكره المصنف في الحاشية
٢٥٧	الثالث - الشبهة غير المحصورة
٢٦١	الرابع - الملاقة لاحد اطراف العلم الاجمالي

الوسط في علم الأصول

فهرست البحث والتعليقات

البراءة الشرعية

٣	الجهة الثالثة- في الاستدلال على البراءة بفقرة (ما لا يعلمون)
	بيان الشيخ الفياض- عدم امكان اخذ العلم قياداً في الحكم في مرتبة المجموع..
٦	والملحوظ عليه ..
٧	محاولتان لصرف الظهور في الرفع الواقعي الى الرفع الظاهري ..
٨	الأولى للمحقق العراقي (قده) .. والجواب على محاولته ..
١٠	نقد ما ذكره شيخنا الفياض في جوابه عن محاولة العراقي ..
١٢	نقد ما ذكره السيد الشهيد من تعدد النسبة في استعمال واحد ..
١٢	المحاولة الثانية- ابراز قربة داخلية اثباتية ان المراد هو الرفع الظاهري، والابراز عليها ..
١٣	محاولة اخرى للسيد الشهيد- ان لازم الرفع الواقعي تخصيص اطلاقات الادلة الاولية بما لا يشمل الجاهل ..
١٤	ما اجيب عنها.. ونقدة ..
١٧	المقام الثالث.. في سعة الرفع ..
١٨	هل يشمل الحديث الشبيهين الموضوعية والحكمية او يختص بواحدة ..
١٩	الوجه الاول.. الاختصاص بالموضوعية ..
١٩	ما اجاب به شيخنا الفياض عن وحدة السياق ..
٢٠	الملحوظة على ما ذكره ..
٢١	ما ذكره السيد الشهيد بياناً لاختصاص الحديث بالشبهة الحكمية ودفعه ..
٢٣	بيان لعدم الاختصاص بالشبهة الحكمية، وجواب الفياض عنه ..
٢٤	نقد ما ذكره حفظه الله ..
٢٤	الوجه الثاني لاختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية ..
٢٥	الوجه الثالث للسيد محمود الهاشمي.. ونقدة ..
٢٥	الوجه الرابع- الرفع يقابل الموضع ..
	الاحتمال الثاني- اختصاص الرفع بالشبهة الحكمية، وهو ما ذهب اليه المحقق
٢٦	الخوئي (قده) ..
٢٧	مناقشة الشيخ الفياض ..

الجزء التاسع

(٣٥٣).....

٢٧	الجواب عما ذكره الخوئي (قده)
٢٨	الاحتمال الثالث - شمول الرفع للشبهتين الموضوعية والحكمية
٣٠	تصویر ثانٍ للجامع
٣١	وجوه لتعيم الحديث للشبهتين .. الاول للشيخ الفياض
٣٣	نقد ما ذكره حفظه الله
٣٤	الثاني: ما افاده السيد الشهيد (قده) ورده ودفع الرد
٣٥	الإيراد الثاني على هذا الوجه للشبهة - وجوابه
٣٥	الثالث: للمحقق الاصفهاني (قده)
٣٦	نقده مع ما اجيب عنه
٣٧	شمول الحديث للشبهتين
٣٩	المقام الرابع - في فقه الحديث .. قرائن الظهور
٤٠	استفادة الفقهاء بعض التطبيقات الفقهية من القرآن
٤١	التطبيق الأول: هل ترفع حرمة القتل بالإكراه
٤١	التطبيق الثاني: التفكير بين بيع المكره وبيع المضطر
٤١	التطبيق الثالث: عدم اطلاق الحديث للاضطرار بسوء الاختيار
٤٢	منع اطلاق الحديث لمن اضطر الى الحرام بسوء الاختيار بأحد بيانين
٤٢	ما اورد على البيان الثاني، ودفعه
٤٣	امثلة تطبيقية .. لو صلى مع الطهارة الترابية مع الاضطرار وتمكن من المائية في الوقت تجب عليه الاعادة او لا؟
٤٤	وجهان لنفي وجوب الاعادة للفياض
٤٧	لو اكره على ترك الطلاق
٤٧	امكان رفع بقاء الزوجة فيما لو اكره بأحد بيانين، كلاهما غير تامين
٤٨	لو ترك جزءاً من المركب وهو واجب ضمني
٤٩	محاولة الآخوند لصحة الباقى .. والجواب عنها
٥٠	دفع مقالة السيد الشهيد بأن الجزئية ليست مجملة لترفع بالحديث
٥١	تصنيف الآثار الشرعية وهي ثلاثة
٥٥	مسائل لا تكون مشمولة لحديث الرفع
٥٥	الأولى: نجاسة الملاقي اذا كان الملاقة خطأ او نسياناً او اكراهاً والجواب عنها

الوسط في علم الأصول

(٣٥٤).....

٥٥	الثانية: وجوب قضاء الصلاة المترتب على الفوت
٥٥	الثالثة: ضمان مال الغير المترتب على التلف
٥٥	الرابعة: وجوب غسل مس الميت
وجوه اختصاص الحديث بما يكون الاثر للفعل الاختياري لا الاعم منه ومن غير الاختياري	
٥٦	هل تشمل البراءة الاحكام الترخيصية
٦١	الاستدلال على البراءة بروايات اخرى
٦١	رواية عبد الاعلى
٦٤	رواية بشير بن عبد الصمد
هل يستفاد براءتان، احداهما موضوعها الجهل بالواقع والآخر موضوعها الجهل بالواقع والظاهر معًا	
٦٤	لو سلم ان تدل على براءتين فبالإمكان ارجاع الثانية الى الاولى
٦٦	اصالة الاشتغال - الاحتياط - وال الاستدلال عليها بالكتاب والسنة
٦٩	رد الفياض للسيد الشهيد في مناقشته على طائفة التوقف عند الشبهة، مع دفع الرد ..
٧٠	الملكة معلولة لوجوب التوقف وليست علة له
٧٥	العقوبة نفسية في مورد الاحكام الواقعية وطريقية في مورد الاحكام الظاهرة
٧٥	سبب اطلاق العقوبة مع ان ثبوتها مقيد بالوصول حتى في مورد الاحكام الواقعية
٧٧	جواب شيخنا الفياض عن بيان قيد الوصول ونقده
٧٨	الجواب الصحيح
٧٩	اخبار الشتيل
٨٠	تعليق السيد الشهيد على بين الرشد وبين الغي، ومناقشة ما ذكره (قده)
٨١	تقريب الشيخ الفياض في ان مورد الرواية المسائل الاعقادية مع دفعه
ما ذكره السيد الشهيد (قده) ان المراد من بين المجمع عليه، واجاب عنه الشيخ الفياض	
٨٢	الصحيح في الجواب بعد رد جواب الشيخ الفياض
٨٣	ما ذكره السيد الشهيد من ارادة المشكوك من المختلف فيه.. ونقاش الفياض له
٨٣	التعليق على مناقشة الشيخ
٨٤	ما ذكره شيخنا الفياض من ارادة الحق من الرشد، والباطل من الغي

الجزء التاسع

(٣٥٥)

٨٥	الابراد على ما ذكره، وبيان ما هو الصحيح
٨٦	امكان ظهور الرواية في الشهادة قبل الفحص
٨٦	الطائفة الثالثة- الروايات الآمرة بالاحتياط
٨٨	تقريب السيد الشهيد امكان حمل رواية بن وضاح على الحد، ومناقشة الشيخ له
٨٩	فيه نظر من وجوه
٩٠	صحة الاحتمال الثالث في الشك بسقوط القرص وعدمه
٩١	صحيحة عبد الرحمن
٩٣	ما قيل في الرواية
٩٥	عدم تمامية ما استدل به على الاحتياط الشرعي
٩٧	ادلة وجوب الاحتياط عقلاً
٩٧	المعنى الاول- حكم العقل بحق الطاعة
٩٧	الإشارة الى ما عليه القدماء بأن الاصل في الاشياء الاباحة او الحظر
٩٨	الفرق بين الاصل عند القدماء والاصل عند الاصوليين من الاصل هو البراءة او الاحتياط
	المعنى الثاني- دعوى وجود علم اجمالي بالتكليف في مجموع الشهادات ومحاولات بيان انحلاله
٩٩	
١٠٠	الانحلال الحقيقي للمحقق النائيني (قده) ومناقشاته
١٠١	الاولى انه انحلال حكمي بأحد بיאنين
١٠٢	نقد بיאنين ذكرهما الشيخ الفياض لتقريب الوجه
١٠٤	تصحيح النسبة التي ذكرها صاحب البحوث بين الامارات واطراف الشهادات
١٠٤	البيان الثاني
١٠٧	ما اثير من شهادة حول الانحلال الحكمي
١٠٨	الجواب عنها
١٠٩	جواب السيد الشهيد (قده)
١١٢	تقسيم السقوط الى قسمين مما لا محصل له
١١٥	قاعدة التسامح في ادلة السنن
١١٥	البحث في جهات- الاولى في مفad الاخبار ومحتملاتها
١١٧	عنوان (البلوغ) نفسي او طريقي، والطريقية على قسمين
١١٩	استدل لاستفادة الاستحباب بوجوه- الوجه الاول

الوسط في علم الأصول

(٣٥٦).....

١٢٢	الشبهة على قسمين
١٢٤	الوجه الثالث ما ذكره المحقق الثانيي (قده) وما اجيب عنه ودفعه
١٢٤	الوجه الرابع - للسيد الشهيد، وانه غير تام
١٢٥	استبعاد الاستحباب النفسي بإحدى نكتتين للسيد الهاشمي
١٢٦	الايراد على النكتة الاولى والثانية
١٢٩	الجهة الثانية - طرق اثبات الاطلاق من ناحية قصد القربة والامثال
١٣٠	طريقان لإثبات الاطلاق
١٣٢	ما ذكره السيد الشهيد من ان استفادة التقيد محل اشكال، ونقد الفياض له
١٣٣	في كليهما نقد - في البيان ونقده -
١٣٤	اطروحة فهم الروايات
١٣٤	الجهة الثالثة - الفرق بين الاستحباب النفسي وحجية الخبر الضعيف على القول به
١٣٥	ظهور ثمرة الفرق في عدة امور
١٣٦	الانتصار للمحقق الخوئي في تعليق الفياض، في عدم ظهور الثمرة الثانية
١٣٧	الجهة الرابعة - شمول اخبار من بلغ الفعل المكروه، والبحث في نقاط
١٣٧	النقطة الاولى: في شمول الاخبار للمكروه وعدمه، والخوئي على الاول
١٣٨	الايراد على ما ذكره
١٤٠	الفرق بين الفعل والعمل
١٤٠	النقطة الثانية: على تقدير شمولها للكراهة.. هل ثبت الكراهة او طلب الترك
١٤١	النقطة الثالثة: معقولية خبران احدهما دل على استحباب عمل الاخر على كراحته
١٤٤	موارد الخلل فيما ذكره الفياض في نقاده وتحقيقه
١٤٨	الاعتراض باجتماع الامر والنهي في شيء واحد
١٤٨	في الفسوى على طبق الرواية الضعيفة
١٥٠	الصحيح في تخريج هذا الوجه وأن له صورتان
١٥٦	توقف شمول دليل الاباحة على امررين
١٥٧	ما ذكره المشكيني في تقريب الاستدلال بالطائفة الاولى من وجهين وردهما
١٥٨	تقريب الاستدلال بالطائفة الثانية
١٦٠	ما اختاره المصنف والعنابة من التخيير العقلي
١٦١	ما ذكره في العنابة من بطلان قياس المقام بالخبرين المتعارضين

الجزء التاسع

(٣٥٧).....

١٦١	شرح التأمل جيداً
١٦٧	ما ذكره في العناية بأن شدة المناط في احدهما مرجع عقلاً
١٦٨	تفسير الفهم الذي اشار اليه المصنف
١٦٩	دوران الامر بين المحذورين
١٦٩	مقدمة- لبيان حالات الشك
دوران الامر بين التوصيليين الالزاميين من الوجوب والحرمة يمنع من الاصول المؤمنة	
١٧١	ام لا؟
١٧٢	بحث البراءة العقلية على مسلك حق الطاعة
١٧٢	الملاحظة عليه من وجوه
١٧٣	البراءة العقلية على مسلك قبح العقاب
١٧٤	استدلال العراقي (قده) على منع جريان البراءة العقلية
١٧٥	اجابة البعض على بيان العراقي (قده) ورد
١٧٦	ابراز مانع ثبوتي من جريان البراءة الشرعية للعراقي (قده)
١٧٦	واورد عليه
١٧٨	المانع الاثباتي للمحقق النائي (قده) وجواب المحقق الخوئي عنه
١٧٩	عدم تامة جواب الخوئي (قده)
١٧٩	المانع الاثباتي على مسلك حق الطاعة
١٨٠	رد ما ذكر
العلم بجنس الازام والشك في المكلف به، فكيف يصح الرجوع للأصل المؤمن	
١٨٠	- للخوئي- واجب عنه
١٨١	المانع الاثباتي الآخر
ما ذكره شيخنا الفياض، لا فرق بين ان يكون الرفع للجامع المعهول او متوجهاً اليه	
١٨٣	بعنوان الوجوب او الحرمة
١٨٤	اما جريان الاستصحاب في المسألة.. ففيه قولان
١٨٤	الخوئي (قده) على الجريان
١٨٤	النائي (قده) على عدم الجريان
١٨٧	جريان البراءة مع وجود الميزة
دخول المسألة، على التخيير العقلي في كبرى دوران الامر بين التعين والتخيير مع	

الوسط في علم الأصول

(٣٥٨)

١٨٩ كون احدهما محتمل الاهمية
١٨٩ الخراساني على الدخول، والثاني على عدمه
١٩٠ الصحيح عدم دخول المسألة في الدوران
١٩١ دوران الامر بين التبعدي والتوصلي
١٩٥ اشكال عدم انقداح قصد القربة عند المكلف، واجب عنه بأحد امرین
١٩٦ ما ذكره في البحوث واجابة الشيخ الفياض عليه
١٩٧ الابراد عما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله)
١٩٨ ما يرد على صاحب الوجه- السيد الشهيد- (قده)
١٩٩ الامر الثاني من الاشكال ومناقشة الفياض له
١٩٩ امكان دفع المناقشة
٢٠٠ الاضطرار الى غير المعين، هل يكون الترخيص فيه تخيري او تعيني؟
٢٠٣ دوران الامر بين المحذورين فيما لو تعددت الحادثة
٢٠٤ ذهب المحقق الأصفهاني (قده) الى عدم وجوب الموافقة الاحتمالية.. والابراد عليه
٢٠٥ محاولة الثاني (قده) على ترجيح التكليف الامر على المهم
٢٠٧ ابراد الخوئي (قده) عليه
٢٠٨ يقال في دفعه
٢٠٩ وجوب الموافقة الاحتمالية
٢٠٩ التقريب الاول مع جوابه
٢١٠ التقريب الثاني .. وجوابه
٢١١ بيان لإثبات حكم العقل بتعيين الموافقة والمخالفة الاحتمالية
 حالات ثلاثة
٢٢٠ الاولى: العلم اجمالاً ان احد الفعلين واجب والآخر حرام
٢٢٢ الثانية: لو دار بين فعل امر او ترك اخر
٢٢٢ الثالثة: ان يعلم بحرمة احد امرین او وجوب احدهما
 التفريق في العلم الاجمالي للعناية بين كون متعلقه معلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات، وبين كونه ليس بفعلى كذلك
٢٢٤ التعليق على ما ذكره
 اورد العناية على المصنف على ما ذكره من عدم الفرق بين العلمين الاجمالي والتفصيلي

الجزء التاسع

(٣٥٩).....

٢٢٥	الا من ناحية المعلوم، ونقده
٢٢٦	تفسير الفهم الذي ذكره المصنف (قده)
٢٢٧	علق في العناية على كلام المصنف.. وقد عرفت انه لا تفاوت.. الخ
٢٣٠	رد العناية على تفصيل المصنف بين المخالفة القطعة والموافقة القطعية
٢٣٣	تفسير الفهم للمصنف (قده)
٢٣٩	تقريب المشكيني (قده) لمنافاة الاضطرار بعد العلم الاجمالي لفعالية التكليف بقاء ..
٢٤٠	الاياد له على ما ذكره (قده)
٢٤٢	دفع ما ذكره من الاجوبة
٢٤٤	تنجيز العلم الاجمالي مع الاضطرار الى غير معين ولو كان قبل العلم
٢٤٥	الاياد على ما ذكر، والنظر في الاياد
٢٤٧	تفسير الفهم - بأمور
٢٥٢	تعليق العناية عن خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء
٢٥٣	تحرير المشكيني (قده) ما ذكره المصنف من عدم جواز التمسك بالإطلاق
٢٥٤	التعليق على ما ذكره (قده)
٢٥٥	بعض الادلة لعدم سقوط التكليف في الطرف بعيد
٢٥٩	ما ذكره المشكيني عن المصنف من ضابطة الشبهة غير المحصورة
٢٦٠	التعليق على ما جاء في الميزان والجواب عنه
	ما اشار اليه الانصاري ان وجوب الاجتناب عن الملاقي من اثار وجوب اجتناب
٢٦٦	الملاقي
٢٦٧	جواب المشكيني عنه
٢٦٨	اياد العناية على المصنف القائل بوجوب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر)
٢٦٩	الاياد على ما ذكره
٢٧١	جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي
٢٧١	المقام الاول - جريان الاصول في تمام الاطراف
٢٧١	المانع الشبتي - محذورين - الاول لصاحب الكفاية
٢٧٢	المحذور الثاني
٢٧٢	الجواب عن المحذور الاول
٢٧٣	الجواب عن المحذور الثاني

الوسط في علم الأصول

ظاهر كلام السيد الشهيد ان القضية الحقيقة غير حاصلة في موارد العلم الاجمالي	٣٦٠.....(٣٦٠)
ونقدة ٢٧٤	
بيان العراقي للمحذور الشبوبي ٢٧٤	
الايراد عليه ٢٧٥	
المانع الاثباتي لجريان الاصول ٢٧٦	
نقد ما ذكره عن المانع ٢٧٧	
هل تشمل روایات الاستصحاب اطراف العلم الاجمالي... فيه قولان ٢٨٢	
الاول- للانصاري (نقد)- عدم شمولها ٢٨٢	
الجواب عما ذكره ٢٨٣	
المقام الثاني- جريان الاصول في بعض الاطراف ٢٨٥	
الجهة الشبوية ٢٨٥	
البحث على القول بأن العلم الاجمالي منجز لوجوب الموافقة القطعية، على نحو	
الاقتضاء ٢٨٥	
الإشارة الى مبني العراقي من ان العلم الاجمالي علة تامة للتسجيل ٢٨٦	
قياس العلم الاجمالي على التفصيلي مع الفارق ٢٨٨	
مبني الثنائيي مسلك الاقتضاء ٢٨٨	
جوابنا عليه ٢٨٩	
مناظرات بين العراقي والثانيي (قدهما) ٢٨٩	
تفسير الشيخ الفياض لكلام العراقي، وجواب مدرسة الثنائيي عنه ٢٩١	
جواب العراقي (نقد) على الاعتراض.. والجواب عنه ٢٩٢	
ما اجيب عن كلام العراقي- ايضا- ما نسب الى السيد الشهيد (نقد) ٢٩٣	
جواب الفياض عنه ٢٩٣	
الايراد على ما اجاب عنه (حفظه الله) ٢٩٤	
الجهة الثانية- البحث الاثباتي ٢٩٥	
ذهب الثنائيي الى عدم جريان الاصول في تمام الاطراف ٢٩٥	
العربي عدم امكان جريان الاصول في تمام الاطراف وايراده على الثنائيي (نقد) ٢٩٦	
المانع عن جريان البراءة يمكن بيانه بأحد بيانين ٢٩٧	
الايراد عليه، والصحيح في الجواب، وبيان الخلط في جواب الفياض ٢٩٨	

الجزء التاسع

(٣٦١).....

٢٩٩	الاحتمالات في تطبيق أدلة البراءة على الأطراف - العراقي
٣٠٠	ما قيل في جوابه
٣٠١	اشكال العراقي على مسلك الاقضاء وما اجيب عنه
٣٠١	الجواب الاول للمحقق الخوئي (قده)
٣٠٣	ما اجاب به الفياض عن الخوئي (قده)
٣٠٤	الدفاع عن المحقق الخوئي (قده)
٣٠٤	ما اجاب به السيد الشهيد (قده)
٣٠٥	ما يرد على ما ذكره (قده)
٣٠٦	الجواب الثاني عن اصل الشبهة، للشهيد الصدر (قده) ونقده
٣٠٧	الجواب الثالث - ما ذكره ايضاً (قده)
	هل يمكن الترخيص في الجامع اعتناداً على استفادة الترخيص المشروط من اطلاقات	
٣٠٩	الادلة
٣١٠	الجواب عنه، الاول للسيد الهاشمي وهو غير تام
٣١١	الجواب الثاني للهاشمي ايضاً، وهو ايضاً غير تام
٣١١	الجواب الثالث - للشيخ الفياض
٣١٥	الجواب عن ما ذكره (حفظه الله)
٣١٨	الجواب الرابع عن الشبهة
	تعليق الهاشمي في الهاشم على جواب الشهيد بعدم شمول روایات البراءة فرض العلم	
٣١٩	الاجمالي بالإلزام
٣٢٠	رد ما ذكره
٣٢١	الصنف الثاني - روایات الحل
٣٢١	ما اجيب به عن الشيخ الفياض
٣٢٣	رد ما ذكره
٣٢٤	الصنف الثالث - روایات الاستصحاب
٣٢٤	وجه اخر للسيد الشهيد (قده) التمسك ببعض الاخبار الواردة في موارد العلم الاجمالي
٣٢٥	جواب الشيخ الفياض عنه
٣٢٨	ما ذكره فيه عدة وجوه للنظر
٣٢٩	تمامية الروایات على وجوب الموافقة القطعية العملية

الوسط في علم الأصول



(٣٦٢).....

٣٣١	اركان منجزية العلم الاجمالي
٣٣١	الاول - العلم بجامع التكليف
٣٣١	الثاني - عدم سراية العلم بالجامع الى الافراد
٣٣٢	الثالث - تعارض الاصول في الاطراف وتساقطها
٣٣٥	الرابع - اداء جريان الاصول في الطرفين الى الترخيص
٣٣٧	تبهيات تطبيقية
٣٣٧	التبهيه الاول: اذا زال العلم بالجامع
٣٣٧	تصویر زوال العلم بالجامع على صور- الاولى ظهور خطأ او اشتباه للعالم
٣٣٧	الثانية- تبدل علم المكلف بالشك
٣٣٨	توهם زوال العلم وبقاء تسجز الاطراف
٣٣٨	الصورة الثالثة- زوال العلم في مرحلة البقاء دون الحدوث
٣٣٨	تصویر زوال العلم الاجمالي في مرحلة البقاء
٣٤٢	الصورة الرابعة- علم المكلف تحقيق احد الفردین، ولو علم بنذره لترك شرب الماء فقد نذره الى الظاهر جزماً
٣٤٣	التبهيه الثاني: الشمرة العلمية بين الاقتضاء والعلية
٣٤٥	بيان العراقي للفارق ليقال بالشمرة
٣٤٦	ما ذكروه من الصور الثلاث لوجود اصل ترخيصي في احد الاطراف
٣٤٦	الصورة الاولى: ان يكون الاصل المؤمن في طرف ولا يجري في الطرف الآخر
٣٤٧	الصورة الثانية: وجود اصل الزامي شرعی في احد الطرفین حاکم على دليل الترخيص في نفس الطرف
٣٥٠	الجواب عن شبهة عدم ارتفاع الاجمال في دليل الاصل الترخيصي