

الوسيط في الأصول

الجزء التاسع

قاسم الطائي



البراءة الشرعية

الجهة الثالثة

الكلام في فقرة ما لا يعلمون

كيفية الاستدلال بها على البراءة الشرعية، وتحديد مفادها سعةً وضيقاً

وتقريب الاستدلال بالفقرة بشكل مجمل أن حرمة فعل ما إذا لم تكن معلومة فهي مرفوعة لشمول الفقرة في الحديث (ما لا يعلمون) لها. وتتمام 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 الاحكام 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 الحقيقي هو رفع الحكم في حق الجاهل واقعاً فالمكلف ما دام لم يعلم بالحكم كالوجوب مثلاً فهو مرفوع عنه واقعاً وإنه ليس بمكلف بذلك الحكم واقعاً لا انه مكلف واقعاً به ولكنه 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 اللازمي، 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.



قد يقال بأن الرفع في الرواية رفع واقعي جيء به لغرض تقييد الاحكام الواقعية بالعالمين بها وأن الاحكام الواقعية الصادرة من الشارع مقيدة بالعلم بها، وما لم يكن المكلف عالماً بها فهو ليس بمكلف بها، لا انه مكلف بها الا انه يكون معذوراً باعتبار جملة، فحرمة شرب الخمر ليست ثابتة لكل احد، بل هي مختصة بمن يعلم بها من المكلفين اما من لا يعلم بها فإن شرب الخمر لا يكون عليه حراماً، فلو شربه والحال هذه فلا يكون مرتكباً للحرمة واقعاً لا انه 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 وثبوتها في حق شيء آخر ولكنه غير مسؤول عنه ما دام جاهلاً. وصحة الاستدلال بالحديث على البراءة انما يكون على الثاني حتى يصدق نفي المسؤولية وليس على الاول اذ 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 مطلق العنان الا انه يختلف عنها كما هو واضح.

وهذا الوجه قد استفاد ظهور الرفع في الرفع الواقعي من جهة ان الالفاظ موضوعية لمعانيها الواقعية.

والجواب عنه: استلزامه اختصاص الاحكام الشرعية بالعالمين بها، وهو مستحيل او باطل لما تقدم في المباحث السابقة من ان اخذ العلم بالحكم في



موضوع نفس ذلك الحكم الذي يلزم منه تقييد الحكم بالعلم به مستحيل للزومه الدور المحال.

ولو قيل بأن اخذ العلم بالحكم ليس في مرتبة نفس الحكم بل في مرتبة الحكم المجعول، وهو ليس بمستحيل لأن الجعل غير المجعول ليلزم محذور الدور المتقدم.

فإن يقال: ان تقييد الحكم المجعول 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 امتي 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، لا ان المرفوع هو فعلية الحرمة ولكن في ظرف الشك وعدم العلم بجعل الحرمة. لتكون النتيجة احد العلم بالجعل في الحكم المجهول من جهة ان عدم العلم بالجعل اذا كان قيداً في رفع الحكم المجعول كان العلم بالجعل قيداً لثبوت الحكم المجعول بالنقص التام.

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

فهذا المعنى للرفع ساقط لاستلزامه الدور لأنه يقتضي اخذ العلم بالمجعول في موضوع نفس الحكم المجعول أي ان فعلية الحكم منوطة بالعلم بها. اما ما ذكر من انه اذا كان عدم العلم بالحكم المجعول قيداً في رفع الحكم المجعول، فهذا معناه ان العلم بالحكم المجعول اخذ قيداً في ثبوت الحكم المجعول فرجع محذور الدور.



وقد يشكل عليه بأن عدم العلم بالجعل غير عدم العلم بالمجوعول دقة على ما ذكر في الجواب، ولكنهما عرفاً شيئان متلازمان.

ويرد بأن اصل المحذور كان ثبوتياً عقلياً فجوابه 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 قيداً في الحكم في مرتبة المجوعول للقطع بعدم وقوعه في الاحكام الشرعية المجعولة في الشريعة بشكل عام، معللاً ذلك بالقول: بداهة 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 كببحث حجية الأمارات والاصول العملية برمتها وهذا كما ترى، لأن موضوع هذه البحوث كافة الشك في الحكم الفعلي الواقعي، فإن جعل الأمانة حجة انما هو في ما اذا كان مدلولها حكماً فعلياً حتى تكون منجزة له والا كان جعلها لغوياً وكذلك الحال في الاصول العملية، فإن جعلها من قبل الشارع في مواردها انما هو فيما اذا كانت الاحكام الواقعية في مواردها فعلية بفعلية موضوعاتها بتمام قيودها والا كان جعلها لغوياً صرفاً لعدم ترتب اثر عملي عليها^١.

ويلاحظ عليه ان هذه الاحكام المجعولة من الاصول العملية قد تقررت من خلال البحث العملي فهي متأخرة عن زمان الشارع المقدس، فاخذها في اعتبار كون المجوعول 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 لغوياً. فهي لا نظر لها

^١ (المباحث ج ٩ ص ١١٤).



الى الاحكام الواقعية والا لتنجزت نفس الاحكام لا وظائف مجعولة للمكلف في ظرف الشك.

وهو قد التزم بعدم الجعل في باب الامارات.

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

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

فمن هذه المحاولات نذكر اثنتين:

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

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



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

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

ويمكن ان يجاب عنه: بان مقصود المحقق 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 وأكّد 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 المحقق 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 ويمكن أيضاً ان يقال: ان الحديث يختص برفع ما يكون في وضعه على المكلف خلاف المنة، وما لا يكون في وضعه خلاف المنة 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 بوجوده الواقعي لا يكون على خلاف الامتنان ولا يكون ضيقاً على المكلف حتى يكون مشمولاً للحديث^(١) هكذا ذكره الشيخ الفياض في توجيه كلام العراقي.

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

وقد ذكر الشيخ أيضاً جواباً على ما ذكره العراقي:

بأنه لو كان اختصاص الاحكام بالعالمين مستحيل اثباتاً وإن كان ممكناً ثبوتاً، فإذن ليس عدم الشمول من جهة انه ليس في وجود التكليف الواقعي المشكوك ضيق على المكلف بناء على ان المرجع في موارد الشبهة 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 وضيق ويكون في رفعه امتنان وسعة له، ضرورة ان الامتنان يتصور فيما اذا كان مقتضي للضيق موجوداً والا لم

(١) المباحث ج ٩ ص ١١٦-١١٧.



يكن رفعه امتنائياً فإذا لم يكن التكليف الواقعي المشكوك من جملة قاعدة القبح فلا امتنان في رفعه لأن وجوده وعدمه بالنسبة الى المكلف على حد سواء. ثم لا موجب لرفع اليد عن ظهور الحديث في الرفع الحقيقي لو سلم عدم لزوم محذور من تخصيص الاحكام بالعالمين بها، بأن يكون المرفوع في جملة ما لا يعلمون هو التكليف الواقعي المشكوك كما هو الحال بسائر فقرات الحديث. ولا موجب للتفكيك بين الرفع في جملة ما لا يعلمون وبين سائر الجملات بحمل الاولى على الرفع الظاهري وحمله في الباقي على الرفع الواقعي^١.

ولا يخلو ما ذكره من..

أولاً: ان ما ذكره المحقق العراقي في كونه مرفوعاً هو ما كان في وضعه على الامة خلاف المنة وما لا يكون كذلك فهو خارج عن مصب الرفع ولا مجال للتمسك بالحديث لرفعه وإن فرض الامتنان في رفعه^٢.

فإنه (قده) قد جعل الامتنان صادقاً في مورد وضع التكليف على المكلف مما فيه ضيق ومشقة وفي مورد وضع التكليف عليه مما لا ضيق فيه، ولكن الحديث يشمل الاول دون الثاني.

بقريئة جملة من الموارد الفقهية، في باب المعاملات بعد ان يكون الحديث نظير حديث نفي الضرر الوارد في مقام الامتنان والارفاق على الامة حيث يتمسك الفقهاء بنفي الضرر في نفي لزوم المعاملة الغبية فيما لو اقدم عليها وهو لا يعلم بخلاف ما لو اقدم عليها وهو يعلم بالعين، فلا يتمسك بحديث الضرر لنفي اللزوم في الثاني مع ان نفي اللزوم فيه كمال المنة حتى على المقدم مع العلم بالغبن. ليرد عليه انه لا يتصور ان لا يكون في وضع التكليف كلفة وضيق عليه ويكون في رفعه امتنان وسعة.. الخ.

^١ (المباحث ج ٩ ص ١١٧-١١٨).

^٢ (نهاية الافكار ج ٣ ص ٢١٢).

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

وثانياً: 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 ثبوتياً وإما اثباتاً^١.

^١ (المباحث ج ٩ ص ١١٥،٠)



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

وثالثاً: ان مجرد وجود المقتضي للامتنان في الكل لا يقتضي - التفكيك بين فقرات الحديث في كون الرفع في جملة ما لا يعلمون الرفع الظاهري وفي بقية الجملات هو الرفع الواقعي، انما 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 كليهما ارتكب خلاف الظاهر بعد تضمين معنى الرفع فرداً جديداً.

وبعبارة اخرى: ان الاستعمال للرفع فيما هو موضوع له واما متعلقه فيختلف من فقرة لآخرى، فالاختلاف فيما هو مصداق الرفع وليس في نفس الرفع ليقضي - كون المرفوع واحداً في الجميع.

وبه يظهر ما ذكره بعض المحققين (قده): من ان اضافة الرفع الى جميع الفقرات اما ان يراد به الرفع الحقيقي 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 لكانت النسبة واحدة في الجميع غاية ما هناك اختلاف متعلق الرفع.



المحاولة الثانية:

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

وأورد عليه: أولاً بالنقض بسائر الفقرات فإن الرفع فيها واقعي.

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

فإنه يقال: أن إضافة الرفع إلى جميع الفقرات، وهذا يعني أنه إما أن يراد بالرفع في الجميع الرفع الحقيقي وإما أن يراد به الرفع الظاهري، وإلا لو أريد به الظاهري في فقرة ما لا يعلمون والحقيقي في سائر الفقرات لزم منه تعدد النسبة في استعمال واحد وهو محال.

وقد أجيب عنه فيما تقدم، مع أن تعدد النسبة في استعمال واحد إنما يكون محال لو أريد به في فقرة واحدة وأما لو تعددت الفقرات وأريد بأحدها نسبة مغايرة لنسبة فقرة أخرى فليس بمحال.

ويشهد له قوله تعالى ((وأطيعوا الله ورسوله)) مع أن إطاعته ذاتية وإطاعة رسوله جعلية، ومع ذلك أضيفت الإطاعة إليهما معاً.



وثانياً: بالحل. وهو ان الرفع لا يتوقف على وجود حكم واقعاً انما لا يتوقف الا على فرض وجوده لولا المانع (الرفع) الثابت بالحديث فنفرض الوجود للشيء تقديراً، 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 اثرأ للجعل.

وهناك محاولة للسيد الشهيد الاول (قده): انه لو كان الرفع واقعياً فلازمه 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 باصالة العموم وعدم التخصيص الذي نتيجته كون الرفع ظاهرياً لا واقعياً اذ لا يتصور الاشتراك الا في كون المراد هو الرفع الظاهري دون الواقعي.

وان شئت ان تقول: ان الاستفادة من حديث الرفع غير تامة في مورد كون الرفع واقعياً، اذ في مورد 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 الواقعي على تقدير وجوده، وإما ان يُعلم المكلف عدم وجود ذلك الحكم الواقعي فلا تكليف به. ومن الواضح ان هذا البيان يدفع القول المتقدم الذي يرى عدم وجود تامين للمكلف في موارد الشبهات التي ليس فيها تكليف واقعي فيجب الاحتياط في مواردھا.

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

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

واما على التقدير الثاني وانه يُعلم المكلف عدم وجود حكم واقعي فليس بصحيح أيضاً لأن يشمل الـاطلاق، 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 يفيد ان المكلف غير مسؤول تجاه الحكم الذي لا يعلمه. وهو معنى رفع ايجاب الاحتياط.

وبه يظهر عدم المقتضي للاطلاق المفترض، لعدم معقولية شموله للامرين المتناقضين وهما وجود الحكم واقعاً على الشق الاول وعدم وجوده واقعاً على الشق الثاني.



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 لهما معاً. وبعبارة هل ان فقرة الاستدلال على البراءة مختصة بالشبهة الموضوعية او هي مختصة بالشبهة الحكمية او هي شاملة لهما 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 بجرمة شرب الخمر، فالحكم معلوم وعنوان موضوعه هو الخمر أيضاً معلوم.

وانما الشك وقع في هذا السائل الخارجي وانه مصداق للخمر او لا؟ فهذه شبهة موضوعية تحريرية.

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 الزبيني او عدمها فقد تعلق الشك في نفس الحرمة، وانها ثابتة للعصير الزبيني او لا؟

وهنا يقال: هل المستظهر من قوله (عليه السلام) ورفع ما لا يعلمون ان الرفع اختص بالشبهة الموضوعية او اختص بالشبهة الحكمية او شمل كلا الشبهتين. وعلى هذا فالمحتملات ثلاثة:

الوجه الاول: اختصاص الرفع بموارد الشك في الموضوع - بالشبهة 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 في سائر 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.

والمرفوع في سائر الفقرات لا يكون الا الموضوع الخارجي بخلاف الفقرة الاولى فإن المرفوع فيها يمكن ان يكون الحكم غير المعلوم فلو كان هو الحكم لوجب ذلك اختلال السياق، وبه يتعين ان يكون المراد من الموصول في فقرة ما لا يعلمون هو الموضوع الخارجي حفاظاً على وحدة السياق.

وكون المرفوع في سائر الفقرات هو الموضوع واضحاً من خلال ان الرفع فيها لا يمكن ان يكون هو الحكم فلا يكون المراد من رفع ما اكرهوا عليه هو الحكم اذ لا معنى للاكراه على الحكم من الحرمة او الوجوب لانها ليسا من شؤون المكلف حتى يكره عليهما في بعض الحالات او يكون مختاراً لهما في حالات اخرى، نعم هو يكره على الفعل الخارجي المحرم كالزنا وشرب الخمر، وهكذا الكلام في فقرة ما اضطروا اليه وما لا يطيقون، فالمكلف لا يطبق تطبيق الحكم لا انه لا يطبق حكمه من الوجوب وغيره من الاحكام لأن ذلك ليس من شؤونه.



وبهذا البيان يكون هو الموضوع الخارجي غير المعلوم، فالسائل الذي يجهل كونه خمراً او خلاً قد رفعت عنه الحرمة، لا ان الحرمة مرفوعة عن شرب الخمر ليشمل الحديث الشبهة الحكيمة.

والجواب عنه: انه بالامكان الحفاظ على وحدة السياق لو كان المراد من الموصول في فقرة ما لا يعلمون هو الشبهة الحكيمة 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، وفترة ما اكرهوا عليه واحداً فإن المعنى يصبح رفع الشيء غير المعلوم، ورفع الشيء المكروه 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 مصداقه في كل جملة يختلف 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 لوجب ذلك اختلال السياق. واما لو كان الاختلاف في المراد الجدي مع انخفاض المراد الاستعمالي فإن ذلك لا يوجب الاختلال.

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



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

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

مدفوعة بأن الصلة لا تمنع عن استعمال الموصول في معناه العام، وانما تمنع عن كونه مراداً منه جداً، فالصلة في الفقرات تعين مصداق الموصول والمراد الجدي منه وانه الفعل الخارجي لا انها قرينة على ان الموصول يستعمل في الفعل الخارجي لوضوح ان الصلة لا تدل على ذلك وانما تدل على تعيين المراد الجدي منه^١.

ويلاحظ عليه: انه لم يبين كيف ان الصلة في فقرة ما لا يعلمون تعين المعنى الاعم 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 وانما تمنع استعماله في المعنى العام فلم لم تمنع استعماله كذلك في الفقرة الاولى.

ثم ان الموصول لو كان موضوع للمعنى المهم (كالشيء) فإن القرينة لا محالة تعين ما هو المراد منه، والا لم يصح استعماله مع فرض كونه مبهماً 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 بينهما بعد ان كان الموصول مبهماً. هذا اولاً..

وثانياً: ان وحدة السياق منحظة 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 منحظة.

^١ (المباحث ج ٩ ص ١٤٢).



وثالثاً: انه يمكن ان يكون المرفوع في فقرة ما لا يعلمون هو الحكم دون الموضوع، وليس الاعم منهما بالبيان التالي:

ان الموصول المتصف 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 الحرمة - كالخيرية- او لا يتصف بها وبهذا لا يكون الاسم الموصول لو كان هو الموضوع الخارجي مجهولاً وغير معلوم بنفسه، وعليه لا يمكن ان يتصف بعدم العلم. وانما الاتصاف بعدم العلم يناسب الحكم اذ هو ما يمكن ان يكون مجهولاً. وبهذا يتعين ان يكون المراد من الاسم الموصول هو الحكم غير المعلوم فيختص الحديث بالشبهة الحكمية وبالتالي تخرم وحدة السياق.

كما وهناك طريق اخر وهو قريب من هذا الطريق نسبة الشهيد الصدر الى المحقق 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 الحكمية 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 الحكمية.

ولكن يمكن دفع كلا البيانين 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 وحينئذٍ يصدق عليها ما لا يعلمون.



الا ان هذا الجواب غير تام لأن العلم وعدم العلم هو فرع وجود الشيء واقعاً وتحققه واما قبل تحققه 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 الخيرية للمائع لكن اتصاف هذا العنوان بغير المعلوم حقيقياً ولا عناية فيه. فاذاً مدلول الاسم الموصول هو الشيء غير المعلوم فعنوان الخيرية للمائع هو الشيء غير المعلوم واقعاً ويكون مستفاداً من حاق اللفظ للاسم الموصول، فعنوان الخيرية كالحكم من جهة ان كلاً منهما غير معلوم ومتعلق الشك هنا هو خيرية المائع فالمشكوك هنا هو الخيرية وليس المائع حتى يقال بأن اتصافه بالشك مجازياً.

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

واخرى يكون الوصف - غير المعلوم- للخيرية المائع فهي المتصفة بغير المعلومة اتصافاً حقيقياً، فالخيرية للمائع هي غير المعلومة. نعم المائع معلوم ولكنه ليس هو الموصوف في هذا الحال^١.

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

^١ (محاضرات الهاشمي بقلم نوري حاتم ج ٤ ص ٧٩.



هذا وقد يقدم جواب اخر لعدم الاختصاص بالشبهة الحكيمة بالبيان التالي:

ان اختصاص الاسم الموصول بالشك بالحكم يكون ايضاً شاملاً للشك في الموضوع، لأن الشك سواء كان في الشبهة الحكيمة او الموضوعية انما 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 فإنه 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 يساوق الشك في فعلية الحكم. كما لو شك في كون المائع الخارجي خمرأ او لا؟ فإن ذلك يعني الشك في فعلية الخمر لهذا المائع.

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 حكيمة. 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 الحكيمة. 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



شمولاً للحديث، وكذلك لا ينطبق الموصول المجهول على الحكم في الشبهة الموضوعية، باعتبار انه ليس بمجهول وانما 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 سواء كان الجهل بنفسه او بواسطة موضوعه، فمحط اهتمام المكلف هو الحكم لا الموضوع.

الوجه الثاني: الاختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية

ان الرفع بالمفهوم العرفي من جهة وبقرينة ورود الحديث مورد الامتنان من جهة ثانية، يقتضي ان يكون مصب الرفع امراً فيه كلفة ومشقة على المكلف وثقلاً 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 انما هو في الفعل المجهول لا في الحكم المجهول^٢.

وجوابه: ان ذلك لا يقتضي- اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية دون الاعم منها ومن الحكمية، وذلك لأن مصدر المشقة والكلفة في الفعل من جهة تعلق الحكم به والا فالمكلف لا يكون ملزماً 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 - نقلاً للوجه عن مصباح الاصول ج ٢ ص ٢٥٨.

(٢) المصباح ج ٢ ص ٢٦١ - نقلاً عن المباحث ج ٩ ص ١٤٣.



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

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الهاشمي في تقارير بحثه

ان ظاهر الحديث هو اسناد الرفع الى العناوين التسعة، وظاهره ان ذلك الوضع على المكلف لولا الرفع لكان بسنخ واحد، ومن الواضح ان وضع الفعل على المكلف هو وضعه في ذمة المكلف وعهدته بخلاف الحال في الحكم فإن وضعه على المكلف بنحو اخر اذ لا يجعل الحكم في ذمة المكلف انما المكلف موضوع للحكم. وحينئذٍ فإن اضافة الفعل الى المكلف شيء واطافة 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 يعلمونه^١.

وفيه: انا لا نعقل فرقاً بين وضع الفعل على المكلف وبين وضع الحكم، فإن كليهما وضع على ذمته، غاية الامر ان الفعل لا يوضع على الذمة لولا الحكم فهو السبب والمنشأ للوضع، ولا فرق بين وضع السبب ووضع المسبب فإن الاسناد في كليهما بلا عناية. هذا من جهة..

ومن جهة اخرى، ان المرفوع في كلتا الشبهتين هو الفعل المرفوع (فعلاً او تركاً) وهذا صادق على الشبهتين على نحو واحد اذ في الشبهة الموضوعية المرفوع هو الفعل وفي الشبهة الحكيمة المرفوع هو الفعل الذي لا يعلم حكمه^٢.

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 (تقارير الهاشمي - النوري ج ٤ ص ٧٨).

^٢ (المصدر السابق).



المكلف فإن بطبيعة الحال يكون مورد الرفع هو الفعل ايضاً للتقابل والتوارد على موضوع واحد. فعليه يختص الحديث بالشبهة الموضوعية ولا يعم الشبهة الحكمية^١. واجب عنه: ان الرفع والوضع وإن كانا متقابلين ومتواردين على موضوع واحد الا ان مورد الوضع ليس هو الفعل مباشرة لأن معنى الوضع الشرعي الجعل وهو فعل اعتباري للمولى، وحيث ان الحكم موضوع ومجوعول لا الفعل الخارجي فيكون مورد الرفع ايضاً الحكم بقرينة المقابلة.

وياقي عليه نفس الاشكال على الوجه الثاني مع جوابه.

قد تبين انه لا مجال لاختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية.

الاحتمال الثاني: اختصاص الرفع بموارد الشبهة الحكمية.

فقد تبين من بعض الوجوه السابقة ما يؤدي بالرفع الى كونه مختصاً بالشبهة الحكمية وقد تم دفعه. ونذكر ايضاً ما ذكره المحقق الخوئي (قده) من ان مورد الوضع تارة يكون ذمة المكلف واخرى الشريعة المقدسة، فاذا كانت مورد الوضع ومصبه هو ذمة المكلف، فإن ما وضع على ذمته هو الفعل وعليه يكون المرفوع هو الفعل ايضاً بقرينة المقابلة بين الوضع والرفع.

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

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

^١ (مصباح الاصول ج ١ ص ١٦٣ .

^٢ (مصباح الاصول ج ٢ ص ٢٦٢ .



وناقش فيه الشيخ الفياض (حفظه الله): انه لا شبهة في ان الاسلام ظرف جعل الاحكام الشرعية، لأنها مجعولة فيه بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج، والموضوع هو المكلف بما للموضوع من القيود والشروط وظرف جعلها الشريعة الاسلامية المقدسة، وعليه فلا محالة يكون ظرف الرفع ايضاً هو الشريعة بقربنة 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 المجعولة ثابتة في ذمة المكلفين بها لانها مجعولة بغاية تحديد مواقفهم العملية وسلوكياتهم الخارجية واطلاق عنايتهم بما يتلائم مع الشريعة الاسلامية.

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

ويمكن الجواب عما ذكره المحقق الخوئي (قده) بان الوضع الذي يقابله 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 وآله وهو لسان التحجب والتلطف، وظاهر استعمال كلمة (عن) هو لرفع الشيء الثقيل وذو التبعة 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 الظرف، فالتفكيك 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 انما يصح لمطلق تعاليم الاسلام لا في خصوص تكاليفه التي لا يعقل الوضع والرفع الا فيها، واما في غير ظرفها، فماذا يرفعه الشارع وماذا يضعه. الاحتمال الثالث: في شمول الرفع لموارد الشبهة الموضوعية وموارد الشبهة الحكمية.

ان رفع الحكم في الشبهة الحكمية 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 لانهما نسبتان متغايرتان، وعليه فلا بد من تصوير جامع بينهما حتى يتفصى عن محذور الاستعمال في أكثر من معنى بين اسنادين متباينين 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 مجازياً، وهو ما كان المسند فيه منتسباً الى المسند اليه بواسطة مصححة لها الاسناد لأنه بنفسه لا يصلح ان ينتسب الى المسند اليه من قبيل جرى الميزاب، فإنه لا يمكن اسناد الجريان الى الميزاب وهو المسند اليه، وانما اسند اليه بواسطة مصححة وهي علاقة الطرفية لأن الميزاب ظرفاً لجريان الماء.



وبهذا البيان يتضح ان احد الاسنادين مغاير للآخر، واذا كان كذلك فلا بد ان يكون الرفع المسند الى ما لا يعلمون اما اسناد حقيقي او اسناد مجازي. ودعوى ان الرفع هنا مسند الى الحكم فهو اسناد حقيقي، ومسند الى الموضوع فهو اسناد مجازي لأن رفع الموضوع غير ممكن الا بواسطة الحكم. وعليه يكون الرفع حقيقياً الى الحكم باعتبار مجازياً الى الموضوع باعتبار آخر وإن هذا امر ممكن ما دام الاعتبار متعدداً نظير كون الشخص طبيباً ومحامياً باعتبارين مختلفين، والمستحيل هو كون النسبة حقيقية ومجازية باعتبار واحد.

مدفوعة: لأن المراد من الموصول على هذا الجواب هو معنى الشيء الصادق على الحكم وعلى الموضوع والممكن من الاسناد الى الموضوع والحكم هو ما كان المراد من الموصول الحكم وهو الموضوع بحيث يكون اسناد الرفع الى الحكم كاسناد الرفع الى الموضوع بحيث يكون الاسنادين اما حقيقيين او مجازيين، كما لو قال جاء الناس فإن اسناد المجيء الى الجامع (الناس) حقيقياً كما ان اسناده الى كل فرد من افراد الناس كذلك حقيقي.

اما لو تغاير الاسناد لبعض الافراد فكان حقيقياً وللبعض الآخر كان مجازياً فهذا هو المستحيل، كما لو قيل (سافر الاحبة) وكان السفر الى بعضهم حقيقياً كما لو حصل منهم السفر فهذا اسناد حقيقي، ولكن البعض الآخر يراى من سفرهم موتهم فهذا اسناد مجازي، والجمع بينهما في الاستعمال واحد مستحيل لأنه اسناد الى ما هو له واسناد الى غير ما هو له - على ملحوظ واحد- وهو غير ممكن.

والجواب عن ذلك: ان اسناد الرفع الى كل من الحكم والموضوع مجازي وليس احدهما حقيقي وهو ما كان للحكم والآخر مجازي وهو ما كان للموضوع ليرد محذور الجمع بين الاسنادين المتغايرين، وذلك لما تقدم في بحث المقام الاول



من ان المرفوع هو الحكم الظاهري وليس الحكم الواقعي. ومع كون المرفوع 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 فالمرفوع 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 مصداقه مختلف فتارة هو الحكم واخرى هو الموضوع واذا تعدد الطرفان تعددت النسبة، واما لو كان طرفها واحد وهو الشيء وكان مصداقه مختلفاً فذلك لا يوجب تعددها بل تبقى واحدة مجازية سواء أكان مصداق الشيء هو الحكم او هو الموضوع.

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

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

وقد يكون الشك ناشئاً عن الشك في كون هذا المانع مصداقاً للعصير العنبي المعلوم الحرمة فهذه شبهة موضوعية.

والمرفوع في فقرة ما لا يعلمون هو الحكم الفعلي 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



والا لكان ناقضاً للغرض. وحيث لم يبين يستكشف انه اراد من الفعلية مطلق ما كان منشأها الشك بغض النظر عن كونه شكاً في الحكم او شكاً في مصداقية الموجود الخارجي لموضوع 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 والمجهول هو الحكم دون الموضوع، وعلى الثاني فالمجهول 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 المجهول دون الفعل كحرمة شرب التتن وإن كانت الشبهة موضوعية فالموصول هو الفعل المجهول دون الحكم كما لو شك في ان هذا المائع خمرأً 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 لتعميم الحديث للشبهتين..

الاول: ما ذكره الشيخ الفياض، بالقول والصحيح في وجه عموم الموصول فيما لا يعلمون لكنتا الشبهتين معاً ان يقال: ان الموصول في نفسه يشمل الحكم

^١ (المباحث الاصولية ج ٩ ص ١٢٧).



والموضوع معاً، لأن معناه الشيء المجهول وهو كما ينطبق على الحكم في الشبهات الحكيمة كذلك ينطبق على الموضوع في الشبهات الموضوعية. هذا من ناحية.. ومن ناحية أخرى: ان الرفع في الحديث متجه الى الموصول اي الشيء المجهول مباشرة وهو المرفوع في ظاهر الحديث.

ومن ناحية ثالثة: قد تقدم ان الرفع لا يمكن ان يتجه الى نفس الحكم الواقعي المجهول مباشرة، لاستلزام ذلك اختصاص الاحكام بالعالمين بها وهو غير ممكن ثبوتاً واثباتاً او اثباتاً فقط.

فلا بد ان يتجه الرفع الى ايجاب الاحتياط وحينئذ لا بد من الالتزام بتقديره في جملة ما لا يعلمون، وكذلك لا يمكن ان يكون الرفع متجهاً الى الفعل المشتبه في هذه الجملة مباشرة لأنه بوجوده التكويني غير قابل للرفع تشريعاً 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. والظاهر منها هو الوجه الاول، ولازمه تخصيص الاحكام الشرعية في الشبهات الموضوعية بالعالم بها وهذا مما لا مانع فيه كما هو في الشبهات الحكيمة. 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 لمخذور اختصاص الحكم بالعالم بالموضوع الخارجي. وعدم امكان التخصيص في الشبهات الموضوعية في مقام الاثبات قرينة على ان الرفع متعلق بأثر الفعل المناسب له وهو ايجاب الاحتياط، وعليه فلا بد من الالتزام بتقدير الاثر في فقرة ما لا يعلمون



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

وفيه: **اولاً:** ان ما ذكره في الناحية الاولى يناقض ما ذكره في رد مقالة المحقق الاصفهاني (قده). حيث قال في رده ان نسبة الرفع الى الموصول بمعناه المبهم وهو الشيء المجهول بما هو ليست الا مفهوم التسعة لا واقعها، ففي الواقع نسبتان متباينتان ذاتاً وحقيقة، لأن نسبة الرفع الى الحكم في الشبهات الحكمية مباينة 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 المحقق 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 الشبهة الحكمية. وقد تم نقده.

وثانياً: ان ما ذكره تطويل للمسافة بلا طائل لأن رفع الحكم الواقعي انما هو برفع اثره من ايجاب الاحتياط والا فرفعه 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 باثر الحكم الواقعي وانه لا بد من الالتزام بالتقدير مخالف لما ذكره في الجهة الثانية من ان اظهر الوجوه هو وجه تعلق الرفع بالوجودات التكوينية ولكن بلحاظ جعلها وتشريعها، لا اقل في فقرة ما لا يعلمون.

الثاني: ما افاده الشهيد الصدر (قده): (وحاصل ما ذكره) ان الموضوع هو

المؤاخذه المقدره وليس هو الحكم او الموضوع، وحينئذ يصدق رفع المؤاخذه عن الحكم الذي لا يعلم وعن الفعل الذي لا يعلم، فيشمل الرفع كلتا الشبهتين^١.

ورد: اولاً: ان ظاهر اسناد الرفع الى نفس الامور التسعة المذكورة وليس الى امر مقدر - وهو المؤاخذه - فالاسناد حقيقي الى تلك الامور ولكن الرفع تشريعي 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 المؤاخذه المقدره على هذا الوجه وهي لا تصدق الا مع ثبوت الحكم، والا مع عدم ثبوته فلا معنى لرفع المؤاخذه. ويؤيد كون المرفوع هو المؤاخذه مما ورد في الدعاء

^١ (تقاريرات الهاشمي لنوري حاتم ص ٧٢).



القرآني ((ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا..)) الآية. فمصب الامتنان الذي سيق الحديث لاجله هو المؤاخذة. وبالتالي فتقديرها وإن كان خلاف الظاهر ولكنه مما لا بد منه. ثانياً: (الايراد 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 امتثاله، ولا تحقق للامتثال الا من خلال الفعل فيعود الامر الى مخالفة الفعل.. بل لا معنى لترك امتثال الحكم الا 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، والحقيقي والمجازي من الامور الاعتبارية الجعلية.

الا ان هذا الجواب انما يكون تاماً اذا لوحظ في مرحلة الانحلال والتطبيق حيث يكون الاسناد حقيقياً بلحاظ مصداقه الحكمي، ويكون مجازياً بلحاظ مصداقه الموضوعي، الا 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 عرفي، وعليه اما ان تستعمل النسبة الاسنادية فيما 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 ومتباين والامر ليس كذلك، بل الاسناد واحد وإلى الموصول مباشرة بما له من المعنى الموضوع له وبالتالي فاجتماع الاعتبارين لا وجه له مع انه غير صحيح استعمالاً.

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 فيما لو اريد به الجمع بين الاسنادين فهو للعرف اللغوي ما بين البشر من حيث عدم قدرة ارادة أكثر من معنى من اللفظ، واما للمولى فالامر سهل اذ لا يشغله شأن عن شأن، فارادة المعاني المتكثرة الملفوطة في خطابه هين ولذا التزمنا بالامكان في ارادة أكثر من معنى من اللفظ ولكنه غير عرفي.

ثم ان اصل الاشكال مبني على ارادة نسبتين متباينتين 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 اجتماع لهما اصلاً.

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

^١ (المصدر السابق ص ٦٧ .

الوسيط في علم الأصول.....(٢٨)

اذن لا مانع من شمول الحديث، وفي فقرة ما لا يعلمون للشبهتين الحكمية والموضوعية.



المقام الرابع في فقه الحديث ((قرائن الظهور))

مما 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 والتكليف عن ذمة المكلف فيكون الرفع امتنائياً.

القرينة الثانية: اضافة الرفع الى الامة. فإن هذا اللسان لسان التحجب والتلطف الى الامة برفع التكليف 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 المثبة من هذه القرائن، بأن القرينة الاولى ظاهرة في رفع كل ثقل عن المكلف سواء اكان في ذلك الرفع منة على الامة ام ليس كذلك، كما لو اكره ظالم على ضرب مؤمن، فإن المورد يكون مشمولاً للرفع بمقتضى القرينة الاولى لأن في رفعه منة لشخص المكروه، 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.



وهنا قد يقال: بأن القرينة السياقية قرينة عامة والقرينة الاولى خاصة، ومن الواضح ان القرينة العامة لا تقاوم القرينة الخاصة فكيف تقيد الاولى اطلاق الثانية.

فإنه يقال: انما تكون الثانية مقيدة بالاولى من جهة انها في بعض الموارد قد تكون مخالفة للامتنان، وكل ما كان مخالفاً للامتنان لا يكون مشمولاً للحديث وعليه فالقرينة السياقية تحدد دائرة الحكم المرفوع كماً وكيفاً. فاذا كان الرفع امتناناً على فرد دون فرد اخر فلا يكون امتناناً على الامة حتى يكون مشمولاً للحديث.

وبعبارة اخرى: انه في مورد الامتنان من طرف وعدمه من طرف اخر تسقط القرينة الخاصة، وتبقى القرينة العامة السياقية.

وقد استفاد الفقهاء بعض التطبيقات الفقهية من هذه القرائن.

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

الاول: منع اطلاق الحديث لمثل هذا المورد تمسكاً بظهوره في مورد الامتنان على مجموع الامة. ومن الواضح ان رفع الحرمة على المكره - بالفتح - وإن كان فيه امتنان عليه، ولكنه لا امتنان فيه على المؤمن.

والاخر، قال بالاطلاق ولكنه مخصص بجملة من الروايات المصرحة بعدم التقية في الدماء.

وقد ذكر البعض بأن اسناد الروايات الواردة في التقية انما تخصص القتل الصادر عن تقية وليس لها اطلاق الى القتل الصادر عن اكراه الا بتنقيح المناط. ولكنه ليس بشيء لاطلاق حرمة القتل وانحفاظها حتى في موارد الاكراه، وهي مانعة عن تخصيص القتل الصادر عن تقية.



التطبيق الثاني: التفكيك بين بيع المكره عليه فحكم بالبطلان عليه لأن الحكم بالبطلان فيه مبنية على المكره، وبين البيع الاضطراري فحكم بالصحة عليه لأن ابطاله ليس فيه مبنية على البائع بل هو خلاف المنه، سواء كان الاضطرار تكوينياً 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 انخفاض 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 المحقق 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.

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

نعم لو قيل بوجود قرينة ارتكازية وهي بمثابة القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد الاطلاق. وهي ان من يوقع نفسه بالحرام ولو يجعل 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 المحقق العراقي (قده).



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 سماً بسوء اختياره فيقال انه قتل نفسه.

فالمكلف بلحاظ امتثال التكليف الشرعي ليس بمضطر لأنه قادر على الامتناع وأنه بالاضطرار بسوء الاختيار يكون قد ارتكب الحرام. فالاطلاق اللفظي للاضطرار غير موجود في هذا المورد ما دام الامتناع ممكناً بحقه.

البيان الثاني: ان نفس الالتقاء في الاضطرار لارتكاب المحرم معصية وقبيح شرعاً وعقلاً، وذلك لأن التكليف في زمن الالتقاء في الاضطرار فعلي اما خطاباً واما روحاً كما في المقدمات المفوتة، فيكون الاقدام معصية يعاقب عليها وبعبارة انا نضيف الاضطرار الى نفس الاقدام على اكراه وهو عمل اختياري. واورد عليه-

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

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



وثانياً: ان الاختيارية في الالتقاء 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 حرمة حرمة مقدمة لفعل نفس الحرام، فاذا ارتفعت الحرمة عن نفس الفعل الحرام، ارتفعت الحرمة عن نفس الاقدام لانها ليست حرمة نفسية.

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

ويمكن دفعه ايضاً: بأن الاقدام على الاضطرار حرمة نفسية وليست مقدمة، فهي محرمة بعنوان الاقدام على الاضطرار الى الحرام. وبه فإن التفريق بين الافعال التسببية 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، وتمكن 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 لتام الوقت والا فلا بد من الاعادة، لأن ارتفاع العذر مع التمكن من الصلاة بالطهارة المائية في الوقت يكشف عن انه كان مأموراً بها لفرض تمكنه منها ومعه لا يكون الامر قد تعلق بها بالطهارة الترابية، فارتفع العذر يكشف عن انها لاغية اذ لا امر بها.



لو تعلق الاكراه او الاضطرار بترك الواجب رأساً فلا شبهة في ارتفاع وجوبه والمؤاخذه 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 عليهما، فلا شبهة في ارتفاع وجوبها ولا كلام في ذلك، وانما الكلام في ان رفع وجوبها غير ممكن بدون رفع وجوب المركب وهو الصلاة وذلك لوجهين

الاول: ان وجوب القراءة حيث انه وجوب ضمني وجزء تحليلي لوجوب الكل فلا يعقل ارتفاع وجوبه بدون ارتفاع وجوب الكل والالزام ان يكون وجوبها مستقلاً وهذا خلف.

الثاني: ان اجزاء الصلاة اجزاء ارتباطية ثبوتاً وسقوطاً فلا يعقل سقوط جزء بدون سقوط الكل والالزام 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 قضاؤه بعد الصلاة فلو كان واقعياً لما امكن تصحيح الصلاة بقضاء التشهد.

ومع امكانه فالارتباط لا يرتفع بترك احد اجزائها.

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

وقد ذكر وجهان لنفي الوجوب..



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

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

ويرد عليه: اولاً: بطلان الاحتمال الثالث، ومعه فحديث الرفع لا يعبدنا بوقوع المتروك تعبدًا.

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

الوجه الثاني: ان حديث الرفع كما يرفع المركب الواجب داخل الوقت بطرو 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 نفى اثره الشرعي وهو وجوب القضاء.

ويرد عليه: بأنه صحيح لو كان موضوع وجوب القضاء هو الترك، حيث يقال بأن ترك المكلف للواجب يترتب 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 (والفوت) ليس فعلاً للمكلف كي يمكن تطبيق الحديث عليه.



لو أكره على ترك الطلاق

من الواضح ان ورود الحديث مورد الامتنان على الامة لأن في رفع الاحكام الشرعية عنهم بسبب طرو احد العناوين المذكورة فيه امتنان عليهم بلا فرق بين الاحكام الوضعية والاحكام التكليفية، لشمول الحديث باطلاقه لكل حكم يكون في رفعه منة وإن كان وضعياً، كما لو أكره على طلاق زوجته فانه لا اشكال في رفع الآثار الشرعية المترتبة على الطلاق مع الاكراه، لتوفر شروط صحة تطبيق الحديث على المورد، وهي كون الفعل موضوعاً لحكم شرعي اذ لا فرق بين ان يكون فعل المكلف الذي طراً عليه احد العناوين المذكورة في الحديث متعلقاً لحكم شرعي او موضوعاً له، كالاftطار في نهار شهر رمضان فانه متعلق للحرمة وموضوع للكفارة، وكذا شرب الخمر فهو متعلق للحرمة وموضوعاً لوجوب الحد عليه. وكون المكلف مختاراً فالاختيار دخیل في ترتب الاثر 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 يعبدنا الشارع بوقوع نقيض الفعل مطلقاً ولو كان تركاً فيما لو أكره على احدهما. وفيه: ما تقدم من بطلان هذا الاحتمال.

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



بقاء الزوجية، ومع تطبيق الحديث عليه (على الترك) المكروه 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 النعتي.

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 انما هي مأخوذة 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.

وحديث الرفع لا يثبت الواجب في الباقي وانما يثبت رفع الواجب لا اثباته، وعليه فمقتضى 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 في سائر الفقرات، كفقرة ما اكهوا عليه وما اضطروا اليه. فانه لا يوجد علم اجمالي ينجز الباقي وعليه فلا يمكن اثبات صحة الباقي من المركب الناقص، نعم في خصوص الصلاة يمكن اثبات وجوب الباقي بقواعد وادلة اخرى مثل الصلاة لا تسقط بحال المنتزعة من عدة روايات، 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 والشرائط 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.



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 المقدور وغير الممكن، 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 المجعولات الشرعية انما هي امرٌ انتزاعي وحديث الرفع يرفع خصوص الآثار الشرعية وعليه فلا يمكن رفع الجزئية بالحديث.

ويرد عليه: ان الجزئية وإن كانت غير مجعولة شرعاً بنحو الاستقلال الا انها 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 تثبت صحة المركب الناقص المأتي به بعد الاضطرار الى ترك احد الاجزاء^١.

^١ (الهاشمي - تقاريرات نوري حاتم ج ٤ ص ١٦٤ .



في تصنيف الآثار الشرعية

ثلاثة آثار للشيء وهذه الآثار هي:

١- الآثار المترتبة على فعل المكلف بعنوانه الأولي بقطع النظر عن العناوين الثانوية الطارئة عليها من العناوين التسعة في الحديث أو عدمها كحرمة شرب الخمر فإنها مترتبة على شرب الخمر بعنوانه الأولي 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 العمدى، فانه موضوع لوجوب القصاص وكفارة الجمع، والافطار العمدى في نهار شهر رمضان فانه موضوع الكفارة، وهذه الآثار مترتبة على الفعل بشرط عدم طرو أحد العناوين التسعة في الحديث، ومع طروها 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 سجدي السهو المترتبة على الزيادة السهوية في الصلاة أو النقيصة كذلك، وترتب الديّة على القتل الخطأ.

أما الصنف الثاني من الآثار فهو مرفوع بارتفاع موضوعه عند طرو أحد العناوين التسعة، لا انها تنتفي بانطباق عنوان الخطأ عليها، لأن انطباقه عليه منوط بثبوت موضوعه اقتضاءً والأمر ليس كذلك، بل انتفاء اثره لارتفاع موضوعه.



لعدم اجتماع هذه العاوين مع عنوان العمدة. وعليه فإن هذا القسم من الآثار خارج عن موضوع حديث الرفع تخصصاً اذ بمجرد طرو احد العناوين التسعة يرتفع موضوع هذا القسم من الاحكام.

اما القسم الثالث من الآثار الشرعية المترتب على نفس العناوين الخاصة في الحديث كعنوان الاضطراب والاكراه والخطأ بحيث تكون هذه العناوين موضوعاً للاحكام المترتبة عليها وعليه فلا يعقل ان تكون رافعة لها، والإلزام كونها موضوعاً لها وفي عين الوقت هي رافعة لها وهذا تنافى لأن معنى كونها موضوعاً لها انها مترتبة عليها ومعنى كونها رافعة لها انها غير مرتبة 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 مخصصاً لحديث الرفع.

والصحيح انه توجد فائدة في بحث اطلاق حديث الرفع لمثل هذه الاحكام، او عدمه في مورد عدم قيام دليل على ذلك الحكم، انما نختل ثبوت ذلك الحكم كما اذا احتملنا وجوب سجدي السهو في كل نقيصة او زيادة في الصلاة، فانه في مورد احتمال وجود ذلك الدليل لا مانع عن التمسك باطلاق الحديث لذلك المورد، اذا لم يمكن نفيه بالاصل العملي. بخلاف ما لو ثبت دليل على ذلك الحكم فانه يخص حديث الرفع.

وقد يقال جواباً عن اشكال عدم شمول الحديث لهذا القسم من الآثار، لان مقتضي لثبوت 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 المحذور،



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

والجواب عنه: اننا نلتزم بإمكان ان يكون السهو والنسيان 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 يوجب المولى عقاباً على ذلك السهو وهو سجدتيه.

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

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

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

والجواب الصحيح هو عدم اطلاق الحديث لمثل هذه الموارد لنكتة اثباتية لا ثبوتية.

وهي ان العناوين المذكورة في الحديث اما ان تكون ماخوذة بنحو المعرفية والمشيورية للعنوان الاول، ويكون المرفوع حقيقة هو تلك العناوين الاولى وهذه



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

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

وصحة الاحتمالين غير معقول لأن معناه شمول الحديث للآثار المترتبة على شيء بعنوانه الاول والآثار المترتبة عليه بعنوانه الثانوي.

وصحة الاحتمال الثاني بعيدة فلا مناص من صحة الاحتمال الاول وإن هذه العناوين ماخوذة بنحو المعرفة، فلا ينطبق الحديث الا على القسم الاول من الآثار.

اما الصنف الاول من الآثار، فهو المرفوع بحديث الرفع لأن هذا القسم من الآثار مترتبة على الافعال الخارجية بعناوينها الاولى ومع طرو العناوين الثانوية المذكورة في الحديث، فهي رافعة لها مع ثبوت المقتضي لها.

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

فالمحتمل ان المرفوع بحديث الرفع هو الآثار المترتبة على الافعال بعناوينها الاولى. فهي المرتفعة بطرو احد العناوين المذكورة دون الآثار المترتبة عليها بعناوينها الثانوية، كالعمد والسهو.



مسائل لا تكون مشمولة لاطلاق الحديث

المسألة الاولى: نجاسة شيء بالملاقاة فانها لا ترتفع اذا كانت الملاقاة خطأ أو نسياناً أو اكراهاً، مع ان النجاسة حكم شرعي وضعي، والحديث لا يختص بالاحكام التكليفية بل يشملها والاحكام الوضعية.

والجواب عنها: لأن موضوع نجاسة الملاقاة هي السراية وهي لازمة للملاقاة، والملاقاة قد تكون بفعل المكلف وقد لا تكون بفعله، وعليه فلا تكون النجاسة من الاثار المترتبة على فعل المكلف لكي ترتفع باحد العناوين الطارئة. وقد تقدم ان الحديث ناظر الى رفع الاثار المترتبة على فعل المكلف مباشرة لا الى رفع الاثار على عنوان اخر هو لازم اعم لفعل المكلف كالسراية. وقد تقدم مثاله بالقضاء. وقد فلنا هناك ان الاثر المرفوع هو ما كان بنحو العدم النعتي 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، فإنه لا يكون مرفوعاً اذا كان التلف خطأ أو نسياناً أو اكراهاً مع انه حكم شرعي وضعي والجواب عين الجواب السابق، فإن الضمان لا يترتب على خصوص حصة خاصة من التلف وهو ما كان بفعل المكلف واختياره وانما يترتب على الجامع بينها وبين غيرها، فلا يكون مشمولاً لحديث الرفع، لعدم اختصاصه بالفعل نحو العدم النعتي، بل بنحو العدم المحمولي.

المسألة الرابعة: وجوب غسل مس الميت، فانه لا يرتفع فيما اذا كان مس الميت خطأ أو نسياناً أو اضطراراً أو اكراهاً، والجواب بعينه يأتي هنا.



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

الوجه الاول: ما تقدم بيانه بأن الاثر المترتب على الفعل اما ان يكون مترتباً عليه بقيد العمد او يكون مترتباً عليه بقيد احد العناوين المذكورة او يكون مترتباً عليه بعنوانه الاول بغض النظر عن طرو اي عنوان من العناوين المذكورة. وعلى هذا فاقضاء الحكم في الفرض الاول لانتفاء موضوعه عند طرو 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 والا 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 الاول فهو المرفوع بحديث الرفع بغض النظر عن العناوين الثانوية.

الوجه الثاني: ما ذكره شيخنا الفيض (حفظه الله) ^١ ((اذا كان فعل المكلف متعلقاً للحكم التكليفي، فهو اختياري على اساس قبح تكليف العاجز، واما اذا كان موضوعاً للحكم، فحيث انه لا يعتبر في ترتب الحكم على موضوعه اختيارية الموضوع، فإن استفادة اعتبار الاختيار في ترتبه بحاجة الى قرينة، وهي موجودة في المقام؛ وهي ان ترتب الكفارة على الافطار في نهار شهر رمضان في لسان الادلة قرينة على دخل العمد والاختيار في ترتبها عليه، بل قد ورد عنوان العمد في لسان الادلة.

^١ (المباحث الاصولية ج ٩ ص ١٦٨)



وعلى هذا فللاختيار دخل في ترتب الحكم عليه سواء كان فعل المكلف متعلقاً او موضوعاً.

واما بالنسبة للحكم الوضعي كصحة البيع المرتفعة بالاكراه، فمن جهة ان المعتبر في صحة المعاملات الانشائية الاختيار كالبيع ونحوه، فإن انشاء البيع بالاختيار صحيح وبدونه غير صحيح كما لو باع داره خطأ او نسياناً او اكراهاً، واما الاضطرار ففيه تفصيل، فاذا 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 ترتب الحكم على فعل المكلف وهو المرفوع بحديث الرفع، سواء اكان الفعل متعلقاً او موضوعاً والحكم تكليفاً او وضعياً.

وقد يشكل: بأن حديث الرفع لو اختص برفع الاثار الشرعية عن خصوص الحصة الاختيارية من فعل المكلف عند عروض احد العناوين، لكان معناه ان الاختيار شرط لرفع الحكم عنه في مرحلة الجعل، وما كان شرطاً له في هذه المرحلة فهو شرط لاتصافه بالملاك في مرحلة المبادئ، والنتيجة هي ان الحكم ينتفي بانتفاء ملاكه وعليه فلا امتنان لأن الامتنان انما هو في انتفاء الحكم مع بقاء ملاكه، والحديث ظاهر في وروده مورد الامتنان، فكيف يمكن الجمع بين كون الحديث مختصاً برفع الاثار الشرعية المترتبة على فعل المكلف بقيد الاختيار وبين كون هذا الرفع امتنائياً، فإن لازم اختصاص الرفع بالحصة الاختيارية ارتفاع الحكم بارتفاع ملاكه، ولازم كون هذا الرفع امتنائياً ان ملاكه باق والمرفوع 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 وللملاك في مرحلة المبادئ، واما القيد العقلي فادراك العقل يقبح تكليف العاجز بجعله يدرك دخل الاختيار في التكليف. والعقل لا طريق له الى الملاك في الواقع فحكمه باعتبار الاختيار انما هو بالتكليف بالملاك المذكور قبح تكليف العاجز وعليه فلا يكون الاختيار قيداً لمتعلق التكليف او موضوعه لأن المتعلق هو طبيعي فعل المكلف بعنوانه الاول 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 تصافه بالملاك في مرحلة المبادئ. بل هو معتبر عقلاً بمعنى ادراك العقل ان التكليف مشروط بالقدرة والاختيار..

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

فالعقل يحكم بأن لاختيار المكلف دخلاً في ترتبه عليه بملاك 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 كالتقصاص المترتب على العمد لا على طبيعي القتل، والكفارة 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 مأموراً

بإيجاد الموضوع لكي يحكم العقل بأنه مشروط بالاختيار تطبيقاً لقاعدة قبح تكليف العاجز، بخلاف الفعل حيث ان المكلف مأموراً بإيجاده في الخارج فلذا يحكم العقل بالاشتراط^١.

^١ (المصدر السابق ص ١٧١ .



هل تشمل البراءة الاحكام 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 لامثالها خارجاً فلا معنى للقول بشمول البراءة للاحكام الترخيصية. واما الاحكام الضمنية، فيقال بشمولها سواء كانت الاحكام الضمنية لزومية او استحابية، كما لو شك في اشتراط الطهارة بالاقامة، مع ان الاقامة مستحب.

فالشك هنا مرجعه الى مشروعية الاقامة بدون الطهارة فلو اتى بالاقامة بدون طهارة مع دخالتها فيها، فيكون تشريعاً محرماً يعاقب عليه، ومن هنا يمكن جريان البراءة في مثل هذه الحالة. فالنتيجة، ان البراءة تجري في الالزامية دون الاستحابية، واما الضمنية فإنه يمكن ان يقال بجريانها فيها كما مثلنا له.

هذا وقد استدل على البراءة الشرعية بروايات اخرى نذكر 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 انما اريدت المعرفة كطريق الى العمل وإن السؤال هو عن العمل الذي يقع من غير معرفة، فالمعرفة مأخوذة طريق الى العمل لقريظة ارتكازية عرفية هي ان المعرفة انما

(١) اصول الكافي ج ١ ص ١٦٤ ح ٢.

الوسيط في علم الأصول..... (٦٢)

تكون مطلوبة للعمل الذي تترتب عليه العقوبة او المثوبة، بل يمكن ان يقال ان المعرفة وكذا الجهل ظاهران عرفاً في كونها 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 يعمل 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 محكمة لدليل الاخباري، وذلك لأن موضوعها هو عدم المعرفة والحكم الظاهري المفاد بدليل الاحتياط هو معرفة فيرتفع موضوع الرواية.

وعلى هذا فهي محكمة لدليل الاخباري بوجوب الاحتياط.

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

وجوابه: ان فائدتها تظهر للقائل بمسلك 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 الفوقاني بعد سقوط الخاصين. 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 يفيد العموم الشامل للعقائد والاحكام، ومجرد كون المعرفة باستعمالها الشرعية تفيد المعتقد ومسائل العقيدة، لا تشكل قرينة مانعة عن ظهور اللفظ في كل ما له مؤاخذه شرعاً من العقائد والتكاليف.

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

(اشارة): ذكر المحيب بأن الرواية مختصة بالقاصرين والكافرين وهم غير مكلفين باصول الدين، وهذا غريب لأن الكافر هنا هو من يعلم الحق ويحجده، والجحود او النكران فرع المعرفة والا لم يصدق عليه انه كافر. واما مع عدم معرفته فلا يصدق عليه انه كافر، بل هو قاصر، وحينئذٍ فإن اريد بالعطف 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 وانما الكلام في اضافة التكليف بالفروع مع الاصول او عدم الاضافة، والصحيح انهم مكلفون مطلقاً بالاصول والفروع.



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

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

ولكن هذه الرواية كالسابقة محكمة لدليل الاحتياط (مورودة له)، من جهة ان الظاهر منها هو افادة معذرية الجهالة التي تستدعي ركوب الامر بجهالة، والجهالة المؤدية الى الاقتحام هي الجهالة بالحكم الواقعي والجهالة بالحكم الظاهري اذ العلم بالحكم الظاهري يؤدي الى عدم ارتكاب الامر بجهالة، وعليه تكون محكمة لدليل الاخباري لأنه يفيد حكماً ظاهرياً في مورد الشك والتردد وبذلك يرتفع موضوع الرواية.

فهنا برائتان، الاولى هي البراءة عند الجهل بالواقع، وهذه البراءة تعارض دليل الاحتياط، لأن ادلة الاحتياط لا تفيد العلم بالواقع بل كلاهما يفيدان الشك في الواقع، فالاولى تنفيه والاخرى تثبته ظاهراً كوظيفة عملية تجاه الواقع لا انها ترفع الجهل بالواقع فيتعارضان.

والثانية: هي البراءة التي اخذ في موضوعها الجهل بالواقع والظاهر معاً، وهذه البراءة محكمة لدليل الاحتياط لانها تفيد العلم بالظاهر فترفع موضوع البراءة.

والرواية تفيد البراءة من القسم الثاني، لشمول الجهالة للواقع والظاهر، وحينئذ 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 للشاك 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 الجهالة شاملة بمفهوما 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 لحالة الشك في الحكم. فالاستدلال بالرواية تام على البراءة الشرعية.

ولكن استفادة براءتين 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 محكمة لدليله. لما تقدم منا في تصوير الحكم الظاهري وانه على



مستويين، مستوى الامارة ومستوى الاصل، فاذا فقدت الامارة او جمل بها انفتح الطريق للاصل. وهو الاحتياط مع ثبوت ادلته 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 والحجة معاً. واما فقد العلم بالواقع فانما 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 ينقدح ان ما ذكرناه في رواية عبد الاعلى من تعارض ادلة البراءة، والاحتياط وتساقطهما فيرجع اليها كعام فوقاني هو تطويل للمسافة بدون موجب، اذ الرواية امانة 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، فتكون 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 متمم الجعل على ما صورته المحقق النائيني (قده).

وحينئذ 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 حاکمة على ادلة البراءة في مورد العلم بوجوب الاحتياط حيث يرفع موضوعها لأن العلم بوجوب الاحتياط علم بالحكم الظاهري، ولا بأس ان يكون دليلاً أحدهما حاکم 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 المقرون بالعلم بوجوب الاحتياط في مورد 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 بتكاليفه الواقعية لا يتعين بالحجة التي هي الاحتياط بل قد يكون بجعل حكم ظاهري من باب الامارات، وهو امر محتمل ان لم تقم الامارة عليه، وبالتالي يمكن نفيه بالبراءة، ومع نفيه لا



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 اشكالا اثباتياً، (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 لأنه 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، فتتشكل دلالة التزامية عرفية لدالة البراءة على نفي الاحتياط المطلق، أي في حالتي العلم بوجوبه وعدمه لأنه خلاف ادلة البراءة والاحتياط المقيد، لأن تقييده بحالة العلم بوجوبه اشبه باللغو. وحينئذ تكون البراءة الثانية في معنى البراءة الاولى معارضة لدالة الاحتياط وليست محكمة لها.

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

ولكنه غير تام، لأن مجرد العلم به كافٍ في وصوله دون حاجة الى جعل جديد لوجوبه مقيداً بالعلم به. والا فهو من قبيل تحصيل حاصل، أي انه لا فائدة تامة في هذا الجعل، اذ لو لا الجعل لا يكون ملاك الوجوب فعلياً لاشتراطه 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 للملاكات الواقعية في طول جعله كي تندفع اللغوية.



اصالة الاشتغال - الاحتياط -

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

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

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

الطائفة الاولى: ما دلّت 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 ارادة معنى الشبهة المصطلحة عند الاصوليين، وهي ما لا يعلم حكمه، وإن المراد من الهلكة هي العقوبة الاخرية. وعلى هذا فهي تدل على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكيمة، 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 الضلالة والبدعة والخديعة التي تلبس على الآخرين لتلبسها لباس الحق، وقد ورد في بعض الروايات انما سميت الشبهة

(١) بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٩٦.



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

ورده الشيخ الفياض (حفظه الله): بأن الروايات غير ظاهرة عرفاً في ان المراد من الشبهة الضلالة والخديعة، نعم احتمال ان المراد منها ذلك موجود، واما انه يصل الى حد الظهور فلا، نعم هي مجملة 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 زمن صدوره لا ظهوره عندنا.

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

وهذه الدعوى للظهور في مطلق الشبهة الشاملة للواقع والظاهر معاً غير مقبولة، لأن الحكم الظاهري مصطلح متاخر عن النص وتضمن 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 امراً مولولياً نفسياً او طريقياً او ارشادياً. والاولان غير محتملين فينتعين الثالث.

اما عدم احتمال الاول فهو ظاهر لأنه لو كان واجباً نفسياً كسائر الواجبات الشرعية من الصوم والصلاة لاشتهر وبان بين الناس وهو ليس كذلك.

وهذا الجواب مردود لأن تعليق الوجوب النفسي- المنكشف بالاشتهار والبيان غير صحيح اذ كم من واجب متروك وكم من مشهور ليس بواجب.

واما عدم احتمال الثاني: لأن الامر المولوي الطريقي هو في طول الواقع وشأنه تنجيز الواقع لدى الاصابة واستحقاق العقوبة والادانة عليه، لأن الامر الطريقي ينفتح 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 وبقطع النظر عن الامر بالتوقف، فلا يمكن ان تكون العقوبة والهلكة المعلن 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 انما هو معلول لتنجيز الواقع في المرتبة السابقة على الامر به فلا يعقل ان يكون الامر علة له وعلى هذا فلا يكون الامر بالتوقف مولولياً طريقياً منجزاً للواقع^١.

^١ (المباحث ج ٩ ص ٢٧٦).



وعلى هذا فيتعين 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 للواقع بمنجز سابق كالشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهة قبل الفحص، والعقل في هذه الشبهات مستقل بالحكم بوجوب الاجتناب عنها، فيكون الامر بالتوقف ارشاداً الى هذا الحكم العقلي ولا يعقل ان يكون تنجيز الواقع مستنداً الى الامر والا لزم الدور، ولا تعم هذه الطائفة الشبهات بعد الفحص اذ لا هلاك فيها على الواقع بناء على ما قويناه من ان الاصل الاولي 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 منا مراراً بأن الارشاد المحض غير مقبول وإن الاصل الاولي في الاوامر هي المولوية فاذا اريد منها الارشاد الصرف فهي بحاجة الى قرينة، ولكنها لا ترفع مولوية الخطاب بالمرة لما قلناه ان التحريك والبعث العقلي لا يلامس عرض الشارع وهو بحاجة الى تميم من الشارع غالباً بل دائماً.

وقد يحاجب عنه: باطلاق الشبهة لمورد الشبهة البدوية فيدل الخطاب بالمطابقة على وجوب الاحتياط في مورد الشبهة المقرونة 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 الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، والشبهات قبل الفحص، وإن اطلاق الشبهة للشبهات 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 المقرونة بالعلم الاجمالي، وذلك لأن المولى في الخطابات بنحو القضية الخارجية ينظر على الشبهات ويرى ايها فيها الهلكة وايها ليس كذلك ثم يجعل جعله. ومن الواضح ان كون الخطاب مأخوذ بنحو القضية الخارجية خلاف ظهور الخطاب في انه معمول بنحو القضية الحقيقية.

واما اصل الجواب: فيرد عليه ان الاستظهار المذكور من استحالة استفادة المولوية 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 كالمقرونة 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 الوقوع في الهلكة على عدم الوقوف، وليس الوقوع فيها معلول لعدم الوقوف ومن الواضح ان ذلك اللسان مولوي موجود بكثرة في الروايات حيث يبين الحلال والحرام بلسان ذكر اثاره من العقوبة والمثوبة. 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، الا 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 .



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 وسبباً 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

اولاً: ان محذور لزوم الدور لا يختص بوجوب الاحتياط، بل يجري في الاحكام الواقعية ايضاً. لأن المعظم منها جاءت بهذا اللسان أي لسان بيان الهلكة من قبيل (من شرب خمرأ اكله الله على منخره 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 مترتب 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 بيّن اثر عدم الالتزام به، وهو الوقوع في الهلكة. على ان لا تكون الهلكة مما يتوقف ايجاب الاحتياط عليها.



ثانياً: ان اشكال الدور يرد على مبنى قاعدة القبح بلا بيان اما على مبنى 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 بعدهما فلا منجزية للاحتمال حتى مع احتمال قيام ذلك الاحتمال، ففي أي مورد يفرض فيه احتمال التكليف لابد من فرض احتمال العقوبة فيعود الاشكال على مبنى حق الطاعة ايضاً^١.

وقد فاتهما في الجواب والايراد 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 الهلكة معلولة لوجوب التوقف وليست علة له، وإن هذه الرواية هي لبيان اثار الحكم وهو ايجاب الاحتياط بعد وجوبه لو قيل به بادلة اسبق من هذه، فلا يتفرع وجوب الاحتياط عليها، بل هي متفرعة عليه.

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

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

^١ (المحشي لتقاريرات الهاشمي - ذكره في الهامش 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 يفتح 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 الهلكة فرع وصول التكليف وايجاب الاحتياط فلا يكفي ثبوته واقعاً، فإن فرض ارادة 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 او فائدة في مثل هذه الروايات^١.

وجوابه: ان الاحتياط اما ان يكون ماخوذاً بنحو القضية الخارجية او ان يكون ماخوذاً بنحو القضية الحقيقية.

اما الاول فجوابه 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 الحقيقية، فانه لابد من افتراض وجود قيد لي في دليل وجوب الاحتياط، فيكون المفاد قضية

^١ (بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٩٤).



شرطية هي ((لو وصل اليك وجوب الاحتياط ثم خالفته وقعت في الهلكة)) ولم يذكر المولى القيد في الصياغة لأنه اراد احراز الوصول بنفس الخطاب، وعليه فقيد الوصول قيد في الوقوع في الهلكة، وليس قيداً في ترتب اصل وجوب الاحتياط، والهلكة المذكورة في الرواية تفريع على الاقدام وليس هي من باب اخذها في موضوع وجوب الاحتياط ليقال بلزوم الدور^١.

ودفعه شيخنا الفياض (حفظه الله): بعد القول، بأن الروايات المذكورة على نحو القضية الحقيقية ظاهرة في ان هناك قيداً مستتراً في السنتها وهو ان من وصل اليه حكم الشبهة اذا دخل فيها هلك، وهذه القضية الشرطية تكون صادقة اذا كان الحكم الواصل وجوب الاجتناب والا كانت كاذبة، فاذا كان الحكم الواصل وجوب الاجتناب عن الشبهة فارتكابها واقتحامها اقتحام في الهلكة ونفس هذه القضية تدل على ان القيد المستتر هو وصول الحكم.

ولكن: ان هذا البيان صحيح وعرفي بالنسبة الى الاحكام الواقعية لأن بيانها بلسان بيان اثارها كالهلاك والعقاب على مخالفتها، فاذا قال المولى اذا فعلت كذا او تركت كذا عاقبتك، فانه يدل بالالتزام على الحرمة في الاول والوجوب في الثاني، بلا فرق بين ان يكون البيان بنحو القضية الخارجية او الحقيقية. واما بالنسبة للاحكام الظاهرية فهو غير تام، لأن هذا البيان يدل على ان الشبهة منجزة ولا يدل على انها منجزة بايجاب الاحتياط، اذ كما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون تنجزها من جهة الشبهة قبل الفحص او من جهة العلم الاجمالي او غيرهما اذ لا ملازمة بين ترتب العقاب والهلاك على ارتكاب الشبهة وبين وجوب الاحتياط فيها شرعاً.

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



نعم ان هذه الملازمة ثابتة بين ترتب العقاب على فعل شيء او حرمة في الواقع وبين ترتبه على ترك شيء ووجوبه في الواقع. اذ لا منشأ لترتب العقاب هنا الا كون هذا الشيء حراماً وذاك الشيء واجباً في الواقع، بينما الامر ليس كذلك في ترتب العقاب على ارتكاب الشبهة .

والصحيح في الجواب: ان هذه الروايات هي بمثابة تطبيق الاحكام الواقعية والمنجزة على المكلفين وانها مؤثرة حتى في موارد اشتباه الحكم الواقعي المنجز عندهم في المرتبة السابقة، وليست ناظرة الى ايجاب الاحتياط في حقهم، اذ لا معنى لايحابه في مورد الحكم الواقعي المنجز، نعم قد يكون منجز بالعلم الاجمالي او بالاحتمال كما في الشبهة قبل الفحص.

واما ما ذكره البعض من ان قيد الوصول قيد في الوقوع في الهلكة وليس قيداً في ترتب اصل وجوب الاحتياط، فغير ظاهر، لأن ايجاب الاحتياط مقيد بالوصول فما لم يصل لا يعاقب على تركه. وعليه فهو قيد للاحتياط لا قيد في الوقوع بالهلكة.

على ان ظاهر الحديث هو ان الوقوف عند الشبهة افضل من الوقوع في الهلكة، وهذا المعنى يتضمن منجزية الشبهة وعدمها مطلقاً، فهي سواء تنجزت ام لم تنجز افضل من الوقوع في الهلكة، فلا دلالة للحديث على وجوب الاحتياط، نعم تدل على استحبابه لا وجوبه.

ولك ان تقول كما قال بعضهم: ان هذه الرواية تدل على منجزية الاحتمال وجعل ايجاب الاحتياط الذي هو مدعى الاخباري بل تدل على انه اذا كان في المحتمل خطر ومهلكة تقف عندها ولا تلج كي لا تسقط فيها، وهذا انما يكون في موارد الشبهة المضرة والخطيرة في نفسها كالعقائد وما فيه حرمة وورطة، من حيث



النتائج العملية ويؤيده ما ورد في قوله عليه السلام (لا تجامعوا 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 الهلكة)، ومن الواضح كون النظر فيها الى المحتمل لا الى الاحتمال لأن الشبهة موضوعية وهي تقتضي البراءة والاستصحاب يقتضي حلية النكاح فالمنظور فيها الخطر الذي ينشأ بعد ذلك من جانب المحتمل 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 الهلكة لا اطلاق لها لتشمل مخالفة الاحتياط، بل هي مختصة بمخالفة الواقع فحسب. وبالتالي فإن الوقوف عند الشبهة وعدم التعامل معها يهيء المكلف لاجتناب المحرمات الواقعية وعليه فهي تعطي معنى من حام حول الحمى او شك ان يقع في الحرام، ويرشد اليه لفظة الاقتحام وعدم التروي والترث في ارتكاب الامر. فالرواية لا تختلف عن روايات الطائفة التالية. الطائفة الثانية: هي اخبار التثليث.

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 غيّه فاجتنبه واخر اختلف فيه فردّه الى الله)^١.

وتقريب الاستدلال بها على المطلوب، بأن القسم الثالث وهو المشتبه اختلف فيه بين القسمين الاولين يجب رده الى الله تعالى، وهو كناية عن وجوب الاحتياط والاجتناب عنه عملاً.

^١ (من مقدمات النكاح ج ٤ - جامع احاديث الشيعة.



وقد علق على الاستدلال بها السيد الشهيد (قده) بـ:

اولاً: ان عنوان بين الرشـد وبين الغي الوارد في الرواية، انما يناسب المستقلات العقلية ومدركات العقل العملي أي ما يكون رشداً وحسناً وهداية في قبال ما يكون ظلماً وضلالة فتكون دالة على ان ما لم يدرك العقل العملي حسنه بشكل بين فلا تحكم فيه ذوقك واستحسانك بل رده الى الله تعالى، بمعنى انه تعالى هو الحاكم فيه، وعلى هذا فالرواية اجنبية على مدعى الاخباري من ايجاب الاحتياط في الشبهات الحكيمة.

فهي من ادلة النهي عن اعمال الرأي في الدين ولا اقل من احتمال ذلك. ويمكن مناقشته بـ

اولاً: - ان ذلك خلاف ظهور الرواية في المولوية، وحملها على الارشاد بحاجة الى قرينة، وهي مفقودة.

وقد جعل الشيخ الفياض (حفظه الله) ذيل الرواية وهي قوله ((وامر اختلف فيه)) قرينة على عدم صحة الحمل المذكور من جهة عدم الاختلاف في احكام العقل العملي لانه اما ان يدرك ان هذا الشيء حسن وعدل وذاك الشيء ظلم وقبيح او لا يدرك، ولا رابع في البيت. فأذن ليس هنا امر اختلف فيه. ولكن حكم العقل العملي مجاله العمل لا الادراك، فهو اما ان يحكم بالعمل فيما اذا كان الشيء حسناً او ان يحكم بالاجتناب فيما لو كان الشيء قبيحاً.

هذا مع امكان تصور الاختلاف من جهة عدم وضوح جهة الحسن والقبح في الشيء عند العقل فهو مختلف فيه، لأعتبار البعض كونه حسناً واعتبار البعض الاخر كونه قبيحاً من جهة تأثر احكام العقل ببعض الاعتبارات من العادة والخلق الانساني والانفعال النفساني وغيرها من الاسباب، وما قيل من عدم الاختلاف باحكام العقل العملي انما هو للخالي من هذه العوارض.



واضاف الشيخ الفياض بأن نفس الرواية قرينة على عدم امكان حمل بيّن الرشد وبيّن الغي على المستقلات العقلية، وهي نسبة بيّن الرشد والغى الى المخاطب في هذه الشريعة، فانها تدل على انها امر نسبي لا مطلق، فلو كان المراد من الرشد والغى العقل العملي المستقل فلا يمكن ان يكون نسبياً يعني ثابتاً في شريعة دون اخرى وطائفة 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 لانها بنية الرشد والغى 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 (بيّن) بصيغة الفعل المبني للمجهول، كما هي ليست ببعيدة بقرينة (اختلف) المبني للمجهول بقرينة وحدة السياق. وبالتالي يكون المراد مطلق الرشد لا الرشد المطلق، فإن الرشد المطلق من مختصات المعصوم (عليه السلام)، لا عامة المسلمين فيصبح المعنى قاعدة عامة، فما كان من الافعال والاشياء يُبَيّن رشده لك اتضح المراد منه وكان فيه الرشد فاتبعه وما كان فيه الغي فاجتنبه، وما اختلف فيه فردّه الى الله، والاختلاف فيه من حيث نفس متعلق التبين وهو الرشد والغى.

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



فإن عنوان الرشد والغبي 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 يجاب 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 معاً^١.

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

ثانياً: ما ذكره ايضاً: احتمال ان يراد من بين الرشد وبين الغبي هو المجمع على صحته والمجمع على بطلانه، بقرينة جعل القسم الثالث ما اختلف فيه لا ما شك فيه، فإن اختلف فيه قد يكون بين الرشد وقد يكون بين الغبي لدى الانسان. والحاصل كما يمكن حمل المختلف على المشكوك كذلك يمكن جعله قرينة على ارادة البين اثباتاً أي المجمع 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 الغبي على اساس هذا الحمل ممثل بالاحكام الشرعية القطعية الضرورية فقط، لانه من

^١ (المباحث ج ٩ ص ٢٩١).



الاحكام البيّنة الرشد او الغي بنحو الاطلاق والمجمع عليه، واما الاحكام الظاهرية فهي من الاحكام المختلف فيها وتكون بيّنة 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 لا بد ان يضاف الى ما اضيف اليه التبيين بمعنى ان ما يشك في انه رشد او غي لا بد وأن يجتنب لا ما يشك في حرمة او حليته، ومن الواضح ان ادلة البراءة حتى العقلية واردة عليها ورافعة للشك اذ تجعل الشبهة بيّنة الرشد وإن بقي الحكم الواقعي مشكوكاً فمثل هذا اللسان لا يمكن ان تثبت به الاحتياط شرعاً.

وناقش فيه شيخنا الفياض؛ بأن عنوان بيّن الرشد وبيّن الغي تارة يلحظ بنحو الموضوعية، بأن يكون المراد من الرشد الحق والمراد من الغي الباطل، واخرى يلحظ بنحو المعرفية الصرفة للحلال والحرام، فالرشد عنوان صرف للحلال والغني عنوان صرف للحرام.

اما على الاول فلا ينطبق عنوان بيّن الرشد وبيّن الغي على الحلال والحرام المعلومين لأن الحلية والحرمة ككتيها حق لا ان الحلية 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.



فيجتنب، وأما 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 اذ لا مجال لها في العقائد ولا موضوع لها فيها. كما هو واضح.

وأما على الثاني فحيث ان بين الرشد وبين الغي عنوانان للحلال والحرام الواقعيين، فما دام الحكم الواقعي من الحلال والحرام مشكوكاً في الواقع كان عنوانها 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 انما تؤمن من العقاب ولا ترفع الشك من انه حلال او حرام، لتثبت انه بين الرشد. نعم هي بنفسها من بين الرشد^١.

والظاهر ان مراد صاحب الوجه، كما هو مختارنا هو الشك الاول وإن الرشد والغبي لم يؤخذاً طريقاً ومعرفاً الى الحلال والحرام، وهو وإن اخذ المختلف فيه المشكوك فيه، لكن بلحاظ اختلاف المتعلق، فإن متعلق المشكوك هو الحلال والحرام، ومتعلق المختلف فيه هو الرشد والغبي، وعليه فمراده هو الشك 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 والغبي لا الطريقية والمعرفية الصرفة للحلال والحرام.

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

(١) المباحث ح ٩ ص ٢٩٤.



الحلية والحرمة، لأن كليهما حق صادر من الشارع، وإطلاق الباطل على الحرام باعتبار فعل الحرام وارتكابه، لأنه مبغوض وباطل لا حرمة التي هي حكم شرعي فشرب الخمر غي وباطل لا حرمة لأنها حق ورشد ورادة عن الغي، وعلى هذا فالرواية ظاهرة في المسائل الاعتقادية كذهب الجبر والتفويض. هذا من ناحية..

ومن ناحية أخرى ان المراد من الرشد والغبي المعنى النسبي، لا المعنى المطلق، ويدل على ذلك قوله فيها ((بَيِّنْ لَكَ رَشْدَهُ وَبَيِّنْ لَكَ غِيَّهُ))
والنتيجة أن الرواية أجنبية عن الدلالة على وجوب الاحتياط.

وفيه 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 فأبتعه، أجنبه، الظاهران في الفعل والترك، لا الحكم.

وثانياً: أن الرشد والغبي لا يمكن أن يراد نسبتهما لا مطلقتهما ويكون المراد من الإطلاق هو مطلق الرشد أو الغبي لا الرشد المطلق والغبي كذلك.

والقرينة على ذلك هو (بَيِّنْ) لك رَشْدَهُ بقراءة الفعل المبني للمجهول، والتبين يكون على حسب فهم المخاطب لا مطلقاً، وليس هذا بنسبية المعنى للرشد والغبي، حيث يختلفان من طائفة الى أخرى، ومن مذهب الى آخر، وإنما هما مطلقان بالمعنى الذي أشرنا اليه، وهو كونهما مشككين، يختلفان شدة وضعفاً إلا انهما يثبتان عند بعض دون البعض الآخر كما يرومه الشيخ.



خامساً: بإمكان القول بظهور الرواية في الشبهات قبل الفحص، باعتبار انها تقسم ايضاح الشبهة، أو وجه الأمر وهو هنا الفعل من حيث الحلية والحرمة بقريته فاتبعه، فاجتنبه، فما كان بين الرشد في اشارة الى الحلال فاتبعه، وما كان بين الغي فاجتنبه، وما ليس هذا ولا ذاك، وهو المختلف فيه، فردّه الى الله تعالى، وذلك يناسب الشبهة قبل الفحص كما يناسبها بعده، اما قبل الفحص فان الرد الى الله مفاده التوقف وعدم الاخذ بشيء من الاتباع والاجتناب قبل الفحص، فلا يعني أنه الاحتياط كما يريد الاخباري، والا دخل فيما يجتنب ولم يكن قسماً ثالثاً.

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

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

الطائفة الثالثة: وهي الروايات الآمرة بالاحتياط نذكر أصحها سنداً 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 فأصلي حينئذ وأفطر أن كنت صائماً أو انتظر حتى تذهب



الحمرة التي فوق الجبل فكتب إليّ ارى 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، والحمرة المغربية هي التي تظهر في الأفق عند غروب الشمس واستئثارها، وهذه الشبهة حكيمية وجواب الإمام باشتراطها يعارض ما دل من الروايات على العدم فتطرح هذه الروايات بما دل على عدم الاشتراط.

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

وعلى هذا فتحمل على التقية، وأن الامر بالاحتياط ليس يجدي بل هو كناية عن اشتراط ذهاب الحمرة المشرقية في تحقق المغرب في المسألة للخلاف الواقع بيننا وبين العامة، إذ لا يعتبر العامة ذهاب الحمرة المشرقية في تحقق المغرب، والخاصة يقولون باعتباره.

(١) الوسائل ج ٤ ص ١٦ من المواقيت ج ٤ ١ .



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

وقد قرب السيد الشهيد امكان حمل الرواية على الجذ، بتقريب ان ذهاب الحمرة المشرقية لا يكون دخيلاً في تحقق المغرب بنحو الموضوعية والشرطية بل هو معرف وطريق الى مرتبة من استتار القرص، ومع وصوله الى هذه المرتبة يتحقق المغرب والكاشف عن ذلك في الخارج هو ذهاب الحمرة المشرقية، وحيث ان بعض البلدان تتحقق تلك المرتبة من استتار القرص قبل ذهاب الحمرة المشرقية كاملة - فيكون الكاشف ذهاب الحمرة اخص من المنكشف - ولذلك امر الامام بالاحتياط في الكاشف، اذ يصح التعبير عنه بالاحتياط على اساس ان الاحتياط حكم ظاهري طريقي 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 استتار القرص من دون ان يكون له دخل في الموضوع وإن كان صحيحاً وهو الظاهر منه عرفاً اذا اخذ في لسان الدليل كعنوان التبين المأخوذ في لسان الآية، فإن ظاهر التبين انه مأخوذ معرف صرف لموضوع الفجر الصادق من دون ان يكون له دخل في تحققه.

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



فالامام عليه السلام بيّن بقوله: ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائط لدينك، ان المغرب يتحقق بذهاب الحمرة لا بظهورها، والتعبير بالاحتياط انما هو للتقية 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 للترديد 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 جهة بقاء القرص في الافق وعدم سقوطه لكون الجبل حاجباً عنه، او هو ساقط فعلاً ولكن حرته لم تذهب.

ثالثاً: ان الشبهة موضوعية وليست 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

^(١) (المباحث ج ٩ ص ٣١٣).

ليست بصحيحة، صحيحة بلحاظ تحقق المغرب وليست بصحيحة بلحاظ عدم تحققه، فالشك في الموضوع، المترتب عليه الشك في سقوط التكليف. فالرواية لا تدل على وجوب الاحتياط بل على الاحتياط بالكشف لخصوصية المورد فلا يمكن التعدي منه الى غيره، لأن مورد الشك في الامتثال من الموارد التي يحكم العقل بوجوب الفراغ من الذمة، كما انه يجري استصحاب عدم دخول الوقت لا ثبات بقاء النهار للصائم الشاك في تحقق المغرب، ولا ثبات عدم امتثال الصلاة لو شك في اتيانها في وقتها.

الاحتمال الثالث: أن يكون السؤال عن سقوط القرص، وعدمه من جهة بقاء الحمرة المقارنة مع اخر ازمة وجود القرص، فهو شك في ان القرص سقط او لا يزال خلف الجبل، لوجود الجبل حائل والسائل بهذا يعلم ان سقوط القرص في الافق محقق للمغرب، ولكنه لا يعلم من جهة الحائل المذكور، ويؤيده التعبير بأنه يتوارى عنا القرص ويستتر عنا الشمس، فليس التواري الواقعي وانما التواري عنهم.

وعليه يكون السؤال عن الشبهة الموضوعية بقرينة ذكر الجبل والامام يجيب بذلك على نحو كلي بوجوب الاحتياط في مورد هذه الشبهة كبيان للحكم الشرعي بالنسبة للمكلفين وهذا لا ينافي علمه بالحكم الشرعي الواقعي لأنه بصدد اعطاء جواب لمثل هذه الشبهة.

وهذا تكون الرواية صالحة للاستدلال بها على مراد الاخباري ولكن لا يمكن استفادة 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 اصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما او على كل واحد منهما جزاء؟ فقال: لا بل عليهما ان يجزي كل واحد منهما الصيد، قلت: ان بعض اصحابنا سائلين عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال: اذا اصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسئلوا عنه فتعلموا))^١.

وتقريب الاستدلال: مبني على ارادة الشبهة الحكمية 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 مردد بين الواحد والاثنين وكل واحد منهما لا يدري ان الجزاء واحدٌ عليهما معاً او على كل واحد منهما جزاءً مستقلاً، وهذا وإن كان هو مورد الرواية ولكن قوله عليه السلام وبمثل هذا يشمل مطلق الشبهة الحكمية، سواء مرددة بين الاقل والاكثر او بين المتباينين اذ يكفي صدق المثل كون الشبهة حكمية 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).



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

وفيه: انه لا احتمال في الرواية الا الاحتمال 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 قواه السيد الشهيد والشيخ الاستاذ.

ثانياً: لو فرض رجوع الاشارة الى اصل المسألة والشبهة حكيمية 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 بشرعي، فيكون قوله (عليه السلام) عليكم بالاحتياط ارشاد الى حكم العقل^١.

(وفيه): انه لا معنى لايجاب 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، سواء قيل بوجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية او لا.

ومما 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 الصحيحة 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 اشارة الى السؤال الاخير فالظاهر دلالتها على ان حكم الواقعة المشتبه وجوب الاحتياط دون البراءة، وحينئذ يتم الاستدلال بها على ايجاب الاحتياط في الشبهات الحكمية.

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

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



هذا وقد ذكر الفياض (حفظه الله) وعليه فيكون المراد من قوله عليه السلام (عليكم بالاحتياط) الاحتياط في الفتوى بقرينة (تسألوا 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 طرفي الفتوى أكثر احتياطاً من الآخر، كما لو قام دليل على الحرمة ودليل على الاباحة، فالاحتياط في الفتوى يقتضي الحكم بالحرمة ولا يطلق هذا المصطلح للتوقف في الفتوى، الا بالمسامحة.

الامر الثاني:

ان مورد الصحيحة من دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين على اساس ظهورها في ذلك ولا يمكن حملها على الاقل والاكثر الاستقلاليين لأن الوارد فيها هو التردد بين ان يكون الجزء واحد وبين ان يكون على كل واحد منهما جزء، نعم لو كان الوارد التردد بين ان يكون جزء واحد عليهما معاً وبين جزاءين عليهما معاً كانت الصحيحة ظاهرة في الاستقلاليين، فاذا كانت ظاهرة في الارتباطيين فذهب المحقق النائيني (قده) وجماعته الى وجوب الاحتياط فيها لكن لا من جهة الصحيحة بل من جهة العلم الاجمالي في المسألة وعدم انحلاله، وبالتالي يكون مفادها ارشاداً الى حكم العقل لا تأسيساً هذا.

والمختار هو البراءة في الاقل والاكثر الارتباطيين، 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 تأسيس الاصل على الفقيه والتفريع على الشارع والوارد هو العكس.

الامر الثالث: ان مورد الصحيحة هو الشبهة الحكمية الوجوبية ولا يجب الاحتياط فيها حتى للاخباري، فاذن لا بد من رفع اليد عن ظهورها في وجوب الاحتياط وحملها على الاستحباب.

واجب عنه: بأن الصحيحة ظاهرة في ايجاب الاحتياط ولا يمكن رفع اليد عن هذا الظهور بمجرد دعوى الاجماع اذ هو ليس بحجة في نفسه ليكون كاسراً لظهور الرواية. وعليه فلا بد من الاخذ بظهورها في وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية 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 يشمل الشبهة الحكمية التحريمية اذ هي ظاهرة في الشبهة الحكمية الوجوبية ولكن استفادة 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 الحكمية الوجوبية، فلا ظهور لها في الشبهة الحكمية التحريمية.

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

^١ (المباحث ج ٩ ص ٣١٠ - ٣١١).



ادلة وجوب الاحتياط عقلاً

وهذا الوجوب له معنيان:

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 يجرز 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 محكوم لادلة البراءة الشرعية.

وقد تقدم منا الحديث عن المسألة المعنونة في كلمات القدماء بالنسبة الى ان الاصل في الافعال غير الضرورية التي لا يدرك العقل حسننها 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 استدلل 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 اليها هل هو حليتها ظاهراً الى ان تثبت الحرمة او ان الاصل هل هو الاحتياط الى ان يثبت الحل؟



والفرق بينهما واضح:- هو ان النزاع الاول مجراه ما علم بعدم ورود النهي عنه، بينما مجرى الثاني هو ما احتمل ورود النهي عنه ثبوتاً وإن اختفى علينا ولم يصل اليه.

وفي هذا الكلام:

اولاً: ان القول بالخطر في المسألة الاولى ما بين المتقدمين لا يلزم القول بالاحتياط في مسألة المتأخرين، اذ لا ربط بين المقامين لما عرفت من اختلاف موضوعيهما، باعتبار ان مسألة الخطر 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 بالخطر في تلك المسألة.

وثانياً: ان اصالة الخطر ليست من الاصول المسلمة من حيث ذهاب جماعة الى ان الاصل في الاشياء هو الاباحة، وحينئذ فلا استدلال بالخطر وبما هو مجال للخلاف لا وجه له^١، ولو صح الاستدلال على الاحتياط بالخطر وهو محل الخلاف لصح الاستدلال على البراءة بأصل الاباحة الى ان يرد الخطر، وهو مصادرة.

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

^١ (المصباح ج ٢ ص ٣٨٧).



واما المنع 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 عقلائية في حدود المولى
العرفي وقد سحبها الاصوليون على المولى الحقيقي، مع الفارق بين مولوية المولى
الحقيقي ومولوية المولى العرفي فإن الاخيرة مجعولة والاولى ذاتية ناشئة من جهة
كونه خالقاً ومالكاً للاشياء.

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 الموالى مع
عبيدهم فراجع ابحاث القطع.

المعنى الثاني: هو دعوى وجود علم اجمالي بالتكاليف في مجموع 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 الاصوليون رفع هذا الاستدلال بدعوى انحلال العلم لاجمالي
بالتكاليف انحلالاً حقيقياً واخرى انحلالاً حكماً.

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



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 انحلالاً 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 الاخر، 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 المشتبهات الـ (الالفين) الا اننا عثرنا على علم اجمالي صغير في دائرة الروايات ولنفرضها الف وخمسمائة وكان 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 ساوى 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 اليراد، بأن التفتيش عن روايات قائمة على الحكم في مطلق الشبهات انما كان في دائرة نفس تلك الشبهات وليس في دائرة اخرى، غاية 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.....(١٠١)

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

الا ان انحلاله حقيقة هنا محل اشكال، والاولى انه انحلال حكمي وليس حقيقي وبيانه باحد بيانين

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

واورد عليه بـ:

اولاً: ان التعبد بالعلم في بعض اطراف الشك لا يلزم منه التعبد بانحلال العلم الاجمالي، اذ العلم هنا تعبدي وليس بحقيقي فلو حصل علم حقيقي بنجاسة احد الطرفين دون الاخر فإنه لا محالة ينحل العلم الاجمالي لزواله بخلاف الحال فيما لو حصل علم تعبدي في احد الاطراف فإنه لا يوجب زوال العلم الاجمالي. نعم لو حصل تعبد بوجود علم بنجاسة احد الاطراف وبانحلال العلم الاجمالي يلتزم بوجود الانحلال، ولكن المفروض هو ثبوت تعبد بنجاسة احد الاطراف ولم يثبت تعبد بزوال العلم الاجمالي اذ لا ملازمة بين التعبد بالعلم بالنجاسة وبين انحلال العلم الاجمالي، نعم الملازمة ثابتة في العلم التفصيلي الحقيقي الوجداني وانحلال العلم الاجمالي.

وبيان اوضح: ان مفاد دليل الامارة تنزيلها منزلة العلم الوجداني بالواقع تعبداً ويترتب عليها نتيجة ذلك جميع اثار العلم الوجداني ومنها انحلال العلم

الوسيط في علم الأصول (١٠٢)

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

وقد يقرب بوجه اخر وهو انه مفاد دليل اعتبار الأمانة هو جعلها علماً تعبداً وترتيب جميع اثار العلم الوجداني عليها ومنها انحلال العلم الاجمالي. وهو غير صحيح ايضاً، اذ لا يترتب على جعل الامارة علماً الا الآثار الشرعية دون اللوازم والآثار التكوينية للعلم الوجداني، ضرورة ان جعل الشارع الامارة علماً تعبداً مع انها ليست بعلم انما هو بلحاظ الآثار الشرعية فهي التي تترتب عليها باعتبار انها علم يجعل الشارع تعبداً لا واقعاً وحقيقةً، فاذا لم تكن علماً حقيقةً فلا يمكن ترتيب اثار العلم التكويني عليها والا لزم ثبوت الآثار بدون ثبوت موضوعها، وهو كما ترى.

هكذا ذكره وسابقه الشيخ الفياض في مباحثه. وانت خبير بأن الوجهين وجهاً واحداً لا يختلفان الا باعتبار الوجه الاول تنزيل الامارة منزلة العلم الوجداني بالواقع تعبداً والثاني اعتبارها علماً تعبداً. وعليه فما يترتب عليها من الآثار انما هي جعلية بحكم الشارع وهي غير اثار العلم الوجداني، والتي منها زوال العلم الاجمالي، وهو الانحلال الحقيقي، وبالتالي لا يمكن اثباته بالتعبد.

(١) المباحث ج ١٠ ص ٨١.



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 بتمام اطراف العلم الاجمالي وحصرها في بعض الاطراف اما مساوية للمعلوم بالاجمال فيما لو انحل العلم او اكبر من اطراف المعلوم بالاجمال فيما لو انحل بعلم اصغر منه، ولكن اطرافه اكبر من المعلوم بالاجمال. فتأمل.

فاذا كان اثر الانحلال مطلقاً سواء الحقيقي او الحكمي هو ذلك، فلا فائدة تترتب على كون الانحلال حقيقياً او حكماً، بل ولا ثمة علمية كذلك.

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

مع امكان القول بأن انحلال العلم الاجمالي الكبير الذي منشأه من ان علمنا بالاحكام الشرعية في دائرة مطلق الشبهات انما هو بالاخبار الواصلة اليها، فهو من الاساس علم تعبدي وليس علماً وجدانياً اذ لو كان وجدانياً لما وفي بمعظم الفقه ولاقتصر على موارد قليلة لا تتجاوز كما حددها الشيخ في بعض كلماته بـ (٥%) من مجموع الفقه، وهي الاحكام القطعية، الضرورية، وهي خارجة عن حريم العلم الإجمالي، لانها معلومة تفصيلاً.

وعلى هذا الانحلال بالامارة متعين ولا إشكال فيه.



غاية الأمر إننا عثرنا على الأمارات التي تفي بمعظم الفقه في دائرة مطلق الشبهات.

ومنه يظهر الجواب عما أورده صاحب البحوث من ان النسبة بين الأمارات وأطراف الشبهات هي العموم والخصوص من وجه. وجه الظهور ان النسبة هي العموم والخصوص المطلق (بالنسبة لأطراف العلمين)، والخصوص من جهة الأمارات، لأن الأساس الذي تشكل عليه العلم هو بالامارات.

وإن شئت القول بأن الامارة قبل العلم الاجمالي، وهو انما بُني عليها لدخول اطراف اخرى في دائرتها هي المشتبهات، من دون تعيين لها فيها، فاذا عثرنا 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 تكاليف وجوبية.. الخ، والاخباري لا يقول بها بالاحتياط، كما هو واضح.

البيان الثاني: ان التعبد بانحلال العلم الاجمالي - لو تم - لا ينفع في دفع منجزية الاطراف الاخرى، ما دام احتمال التكليف الواقع فيها موجوداً فارتفاع منجزية العلم وعدمه غير مربوط بعنوان العلم الاجمالي انما هو مربوط باحتمال وجود التكليف الواقعي في الطرف، وهذا الاحتمال موجود في الاطراف الاخرى، فلا ترتفع منجزية العلم الاجمالي رغم ارتفاعه.



فإن قلت: ان المفروض ان منشأ المنجزية هو العلم الاجمالي بحده ومع زواله ترتفع المنجزية ايضاً اذ غير المعقول ارتفاع العلم وبقاؤها فالمنجزية تابعة للعلم وليست تابعة للواقع.

قلت: انها تابعة للواقع وليس للعلم الاجمالي ولو في خصوص العلم الاجمالي. وهذا الجواب تام لو كان العلم الاجمالي واسطة في الاثبات لتنجز التكليف واما لو كان واسطة في الثبوت وانه علة لاتصاف التكليف بالمنجزية فمن الواضح ان سقوطه موجب لسقوطه.

نعم لو قيل بأن العلم الاجمالي، مقتضى للتنجز وليس علة تامة له، او قيل بوجود تنجز في الاطراف الاخرى التي قامت عليها الامارة فلا يمكن تنجزها بالعلم الاجمالي مرة اخرى فتسقط منجزية العلم الاجمالي في الاطراف الحالية عن الامارة، فإن ذلك يؤدي الى ارتفاع منجزية العلم الاجمالي.

(وتوضيحه): انه على مسلك القائل بأن العلم الاجمالي مقتضى للمنجزية بحيث يتوقف تأثيره على عدم جريان الاصول في الاطراف لتساقطها بعد التعارض، وحينئذ فالاصول المؤمنة لا تجري في مورد قيام الامارة لانه محكوم لها وهي الامارة المنجزة، واما الاطراف التي لم تقم عندها الامارة فلا مانع من جريانها اذ لا معارضة لها بعد سقوط الاطراف الاخرى عن الجريان للحاكمية الامارة عليها.

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



ورد من قبل القائل بالانحلال في مورد قيام الامارة.

ان منجزية العلم الاجمالي للمخالفة الاحتمالية متوقفة على صلاحية تنجيذه 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 امانة، اذ لا يلزم ترجيح بلا مرجح لأن جريان البراءة فيها متعين بعد تنجز الاطراف التي وردت فيها امانة ولا يلزم منه مخالفة قطعية بل هي احتمالية اذ لعل التكليف الواقعي في الاطراف الاخرى التي وردت فيها امانة فلو قامت امانة على نجاسة اثناء ذلك موجب لتنجزها فلا يمكن تنجزها بالعلم الاجمالي لأنه من تنجز المتنجز، وهو مستحيل فاذا سقطت صلاحية العلم الاجمالي عن تنجز مورد الامارة سقطت صلاحيته للتنجيز في الموارد الاخرى الحالية عنها، فبعد 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 الاخر محتمل التكليف ولكننا نسأل، هل ان احتمال التكليف فيه بمستوى احتماله قبل قيام الامارة او اقل. من الواضح انه اقل، فإن بقي منجزاً للتكليف فيها، مع كون التكليف منجزاً في الطرف الذي قامت الامارة عليه، ومعناه بقاء العلم الاجمالي على حاله وإن قيام الامارة وعدمها على حد سواء وهو امر لا قائل به.

وإن لم يبق الطرف الاخر منجزاً للتكليف كان هو المطلوب وبه يتحقق انحلال العلم الاجمالي.

وبعبارة اخرى: ان كون الطرف منجزاً للتكليف في العلم الاجمالي انما هو لكونه منطبق متعلق التكليف وهو الجامع ولو احتمالاً، وهذا يصدق في كلا



الطرفين، وبعد قيام الامارة على طرف فإن احتمال كون الطرف الاخر 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 الاخر انما كان منجزاً حال كونه طرفاً للعلم، واما اذا خرج فلا يكون منجزاً للتكليف، وخروجه عن طرفية العلم الاجمالي لنقصان احتماله عن احتمال العلم الاجمالي الذي يساوي مقدار العلم مقسوماً على عدد الاطراف، وقيام الامارة يميل الاحتمال الى الزيادة في الطرف الذي قامت عليه، والى النقصان في الطرف الاخر فلم يتساو الاحتمالان الذي هو مناط العلم الاجمالي.

وههنا شبهة اثرت حول الانحلال الحكمي.

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

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

نعم لو كان قيام الامارة مقترناً مع قيام العلم الاجمالي، فإنه لا مانع من جريان الاصل في الطرف الخالي 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.



وإذا لم ينهض الاصل في الطرف الخالي عن الأمانة بعد قيامها في الطرف الآخر فمعناه عدم انحلال العلم الاجمالي.

أما إذا لا يجري الاصل بعد ارتفاع المانع من جريانه فيه وهو تعارض الأصول في الطرفين وتساقطها، وذلك بعد خروج الطرف الأمارتي عن كونه مجرى للأصل المؤمن لوجود الأمانة الحاكمة عليه، لهم عدة بيانات سيأتي تفصيلها في مباحث العلم الإجمالي إن شاء الله. نذكر واحداً منها.

أن علة ذلك هو بقاء العلم الاجمالي منجزاً وعلى حاله، لانه في الفرض المذكور يوجد عندنا علم أجمالي أما في الطرف الخالي الطويل وإما في الطرف الأمارتي القصير، وهذا العلم منجز ولا يمكن جريان الاصل قبل قيام الأمانة في أحد الطرفين للتعارض والتساقط ولا يمكن بعد قيامها لان قيامها لا يغير هوية العلم الاجمالي إذ هو باق بعد قيامها وان التكليف موجود للفرد القصير بعد قيامها، فلا ينحل العلم الاجمالي بعد قيامها.

نعم لو كان علمنا الاجمالي بعد خروج الطرف الأمارتي عن مجرى الاصل لا يمكن جريان الاصل في الطرف الخالي وبه ينحل العلم الاجمالي الا أن المفروض أن العلم الاجمالي حصل قبل خروج الطرف الأمارتي عن جريان الاصل فيه.

وجوابه واضح: أن هوية العلم الاجمالي قد تغيرت بعد قيام الأمانة وان طرفها 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 الأمانة في طرف.

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

وعليه لا مانع من جريان الأصل المؤمن في الطرف الخالي منها لارتفاع المعارضة لعدم جريان الأصل في الطرف الأمارتي.

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

(بيانه)

انه بعد الفحص والعتور على الأمانة في أحد الأطراف أو الطرفين فإنه في الطرف الأمارتي لا يجر الأصل المؤمن لوجود الأمانة، وإنما يجري في الطرف الخالي منها لعدم المعارض.

فقبل الفحص والعتور على الأمانة لا تجر الأصول المؤمنة ليقال أنها تعارضت وسقطت في الطرفين قبل قيام الأمانة، فلا يحیی الأصل في الطرف الخالي بعد قيام الأمانة.

أما بعد الفحص والعتور على الأمانة ففي مورد قيامها لا يجري الأصل لوجود الأمانة، وأما في الطرف الخالي فإنه يجري بلا معارض، والبراءة ولدت ابتداءً وليست ولادة جديدة.

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

(١) بحوث في علم الأصول ص ٨٢ ج ٥ .



الثاني: وهذا الجواب مبني على تصورات السيد الشهيد (قده) للأحكام الظاهرية وان لها ملاكات طولية وليست فاقدة لملاكها أصلاً، وملاكها على المشهور يتحقق بوصولها، وملاك الحكم الظاهري حفظي في موارد اختلاط الأحكام على المكلف فيرجح المولى وجوب الاحتياط إذا كانت الملاكات الالتزامية أهم من الملاكات الترخيصية والا 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 الأمانة في بعض الأطراف مانع من جريانها في هذا الطرف الأمارتي قبل العلم بالأمانة إذ يستحيل أن يكون هذا الطرف موضوعاً للبراءة بحكم الأصل ويكون موضوعاً للتنجيز أيضاً بحكم الأمانة لأنها حكمان متنافيان يستحيل جعلهما معاً وإن كانا ظاهريين.

وحين قيام الأمانة ينكشف أن الأصل العملي لا يجري في هذا الطرف لوجود الأمانة الحاكمة عليه وأن لم تصل بعد فتجري 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 الأمانة على بعض الأطراف حيث لا تجري البراءة فيها وتجري في الطرف الآخر بلا معارض.

فجران البراءة في الطرف الخالي بلا معارضة أصلاً من قبل الطرف الذي قامت عليه الأمانة لوجودها واقعاً وان لم تصل بعد.

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



وهذا الجواب لا يجري على مسلك العلية، لأنه قبل قيام الأمانة وإن كان الإلزام ثابتاً في موردها إلا أنه ألزام غير منجز لعدم وصولها حسب الفرض، وإنما يتنجز 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 التفريق بينهما. ويشكل على مسلك السيد الشهيد (قده) سوف لا يمكن إجراء البراءة في أطراف الشبهة على هذا المسلك إذ يحتمل واقعاً وجود الأمانة، فلا تجري الأصول الترخيصية فيها لاحتمال منجزيتها واقعاً.

وقد عولج: 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 عالج بالتمسك بالاستصحاب الموضوعي لنفي وجود الأمانة وبالتالي يتفتح موضوع البراءة غايته أنه بعد وصول الأمانة ينكشف خطأ الاستصحاب.

ويرد عليه: أن هذا البيان غير صحيح، لو كانت المعارضة محصورة في الأصل الترخيصي العرضي، حيث يقال أنه بعد وصول الأمانة ينكشف عدم جريان الأصل في أحد الطرفين، وذلك لأن المعارضة تكون حينئذ بين الأصل العملي العرضي والأصل العملي الموضوعي، إذ كليهما يفيد التامين، وهو - أي التامين - ملاك المعارضة لأنه 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.



وقد اجاب بعض تلامذة السيد الشهيد (قده) عن هذا الجواب مما 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 الاخر.
الثاني: السقوط بمعنى عدم الجريان.

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

أي انهما من قبيل المتضايين لا يصدق احدهما الا مع صدق الاخر.
ولو صح ان من معاني السقوط عدم الجريان، فيرد الاشكال المتقدم من ان جريان الاصل الموضوعي معناه ثبوت التامين في الطرف الامارتي ويكون معارضاً مع جريان الاصل العملي في الطرف الاخر ويسقطان بالمعارضة.
وهنا يأتي هذا المعنى من السقوط، وأن المقصود من سقوط الاصل الطولي في طرف الامارة معناه عدم جريانه ليتعارض مع الطرف الاخر اذ الغرض من جريانه هو اثبات التامين، وتنقيح موضوع البراءة، والا لا يمكن التمسك بالبراءة على مسلك السيد الشهيد (قده).

ولكن في المقام عدم امكان ثبوت التامين، إما لوجود الامارة واقعاً اذا كان الاستصحاب مخطئاً غير مطابق للواقع، وإما للتعارض مع الاصل العرضي في الطرف الاخر.

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



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

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

الا انه - الجواب - يتوقف على ان تكون الامارة تثبت مؤداها من اول الامر وقبل انعقاد العلم الاجمالي، والا لو كانت تثبت مؤداها 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 الاخر على مسلك السيد الشهيد (قده) لا على مسلك المشهور القائل بالبراءة لقاعدة القبح للعقاب بلا بيان.

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

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



العملية. فاذا نفينا الاول بالاصل الموضوعي، كانت النتيجة تنقيح 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، كصحيفة 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 ففعل ذلك العمل إلتماس ذلك الثواب أوتيته وإن لم يكن الحديث كما بلغه. ويقتضي ذلك قوله تعالى ((إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا)) (الكهف: ٣٠)

والبحث فيها يقع في عدة جهات..
الجهة الأولى: في مفاد هذه الأخبار ومحتملاتها. وهي

^١ (الوسائل ب١٨ من أبواب مقدمات العبادات ح ١ ٦ استحباب الإتيان بكل عمل مشروع.



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

وبيعد هذا الاحتمال: بأنه خلاف الظاهر، لأن ما يصدر من الشارع ظاهر في المولوية وحمله على الإرشاد بحاجه إلى قرينه، وهي مفقودة، وأضاف الشيخ الأستاذ (حفظه الله) وجهاً آخر: بأن مفاد هذه الروايات إعطاء الثواب الموعود لمن عمل بالعمل البالغ عليه الثواب، وهذا لا ينسجم مع حكم العقل الحاكم باستحقاق أصل الثواب على العمل برجاء أدراك الواقع لا الحاكم بإعطاء الثواب الموعود، لأن قوله (عليه السلام): ((كان له أجر)) ظاهر في الأجر الذي سمعه على شيء فإذاً مفادها لا يطابق حكم العقل حرفاً حرفاً كي يكون إرشاداً إليه^١. ولكنه ليس بشيء، لأن الروايات بصدد إعطاء وعد للمكلف بأنه إذا فعل الفعل فله كذا من الثواب، ويعلم من الخارج بأنه سبحانه لا يخلف الميعاد فيقطع بتحقيق الموعود به، وهو معنى استحقاق الثواب على الفعل الذي يحكم به العقل.

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

وقد أجاب عنه المحقق الخوئي (قده): بأنه بعيد عن ظاهر الروايات غاية البعد، وإن لسانها ليس لسان جعل الحجية الذي هو لسان إلغاء احتمال الخلاف 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 حجية الخبر الضعيف في باب المستحبات ولا أقل من عدم دلالتها عليه^١.

وأجيب عنه: أن ظاهر أخذ 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 يهتم الشارع بحفظها، والتردد بين كون الحكم نفسياً أو طريقياً غير نفيهما معاً كما أراده صاحب هذا الوجه من نفي الطريقة.

والطريقة على قسمين:

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

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

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

(١) مصباح الأصول ج ١ ص ٤٠٠ .



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

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

وعلى هذا فيمكن أن يكون المجهول في هذه الروايات في مقام الثبوت الحجية للخبر الضعيف لا بما هو طريق وكشف عن الواقع نوعاً بل بما هو منجز للواقع عند الإصابة، ومعذر عند الخطأ، ولكنها قاصرة الدلالة في مقام الإثبات^١. ويرد عليه أن فيه خلط للأحكام الظاهرية بمستوياتها من الأمارات والأصول، وليس أحدهما في عرض الآخر، فما به التحفظ على الملاكات الواقعية هو شأن الأصل العملي التنجيزي من الاحتياط وما هو طريق وكشف هو شأن الأمانة، فإذا فنيما الأول تعين الثاني لوضوح أنه في طوله، لا أنه يمكن أن يثبت كما يثبت الأول، فإذا فنيما الأول، وهو جعل الحجية للخبر الضعيف وهو المناسب للتعبير بالتسامح في أدلة السنن، كان المقصود هو الثاني وهو إيجاب الاحتياط الاستجابي في مورد بلوغ الثواب من دون جعل الحجية للخبر 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 مستحباً نفسياً بعنوان ثانوي هو عنوان البلوغ فلو دل خبر ضعيف على استحباب الدعاء عند رؤية الهلال، صار الدعاء مستحباً ولكن لا بما هو دعاء بل بما أنه قد بلغ عليه الثواب.

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

نعم الفقيه يقتي بالاستحباب على كلا الاحتمالين، إذ الاحتمال الأول ينشئ الحجية للخبر الضعيف، وهذا ينشئ الاستحباب، لنفس العمل.

وقد أستدل له بوجوه

الوجه الأول: وهو مؤلف من مقدمتين

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

ويمكن الجواب عنه بـ

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

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



إذن هذا الجواب يصاد الجواب السابق عن المقدمة الأولى إذا صح الإشكال معناه دفع الجواب المتقدم عن الملازمة، وعدمها صحة الجواب السابق، فالجوابان لا يجتمعان.

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

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

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

والمقام من قبيل الثاني، فإن المولى قد أحرز أن المكلف حينما يبلغه الثواب على فعل يتحرك بقصد ذلك الثواب أي بقصد الأمر الاستحبابي فلا حاجة إلى أخذه بالخطاب، فإذا شككنا في مورد أنه من التمسك بالعام يمكن التمسك به لأنه من القسم الثاني^١.

^١ (تقاريرات 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 تنبيهات العلم الإجمالي إن شاء الله تعالى.

الوجه الثاني: مع تسليم كلتا المقدمتين فإن ثبوت مولوية الخطاب لا تعين كونه نفسياً حتى يكون الأمر به 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 تام، 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 الثواب، وليس الاستحباب لنفس البلوغ ليقال أنه عنوان ثانوي لا أولي.

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

^١ (المصدر السابق ص ٢٦٢ .



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

ويرد عليه: أولاً: أن استفادة الطلب من الجملة الخبرية فيما إذا كانت في جزاء الشرط، أو في جملة حملية، والحال في جملة (فعله) أنها واقعة موقع الشرط، أي أنها واردة لفرض تحقق العمل الذي بلغ عليه الثواب. وثانياً: لو سلم استفادة الطلب من الجملة الخبرية (فعله) إلا أنه لا يعين الأمر الاستجابي النفسي، إذ لعله استجاباً ظاهرياً طريقياً.

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

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

وهذا الوجه أيضاً غير تام، لأن مناسبة الإطلاق للأمر الطريقي لا يعين كون الأمر —هنا— نفسياً لأنه جاء في لسان الروايات مقيداً بقصد الثواب، إذ لعل هذا القيد لغرض ترتب الثواب ولو كان الأمر طريقياً ولكنه لا يترتب عليه الثواب إلا بقصد أمره، فيكون حاله حال الأوامر الاستجابية الواقعية المشكوكة.

(١) بحوث 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، بجعلها كالأوامر المعلومة من حيث التحريك المولوي لا أكثر من ذلك، فهذا القيد مناسب مع كلا الاحتمالين^١.

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

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

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

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

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

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

^١ (بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٢٦).



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

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

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

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

فهذه النكته أيضاً، لا تدفع النفسية.

٤- أن يكون مفادها هو جعل الحكم ظاهرياً لطريقي للعمل البالغ عليه الثواب بعنوان الاحتياط، ورجاء إدراك الواقع، أي الاحتياط الاستحبابي.



ولكن الروايات غير ظاهرة فيه، لعدم دلالتها على ذلك، بل تدل على أن من أتى بالعمل البالغ عليه الثواب بخبر ضعيف، وبداعي ذلك الثواب، أُعطي ذلك الثواب، سواءً طابق العمل الواقع أم لم يطابق.

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

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

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

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

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



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

وأجيب عنه: أنه وإن كان وارداً في نفسه وقد يستشهد له بقوله في بعض الروايات ((من بلغه ثواب على شيء من الخير)) الظاهر في المفروغية عن خيرية ورجحان العمل الذي بلغ عليه ثواب في المرتبة السابقة إلا أن حمل كل أخبار الباب حتى المطلقة لقوله ((من بلغه ثواب فعل فله ذلك الثواب وإن كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم يقله^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 الهامش: أن دليل إبلاغ الثواب عادة هو دليل الخيرية والاستحباب لدى الشارع لا أن هناك دليلين أحدهما على الاستحباب والآخر على الثواب، هذا هو الصحيح.

ولكنه يكون رداً على الوجه الأول من الإيراد لا أنه مؤيد له. 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 بصدد توجيه المكلفين على عدم إهمال المستحبات وإن ثواب إتيان المستحب حاصل بكل تأكيد ولو من باب الانقياد والاحتياط الذي ترشد بل تدل عليه، قوله (عليه السلام) إلتماس ذلك الثواب، وفي خبر آخر طلب قول النبي (صلى الله عليه وآله).

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

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

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

هذا هو الكلام في الجهة الأولى

الجهة الثانية: ويقع الكلام فيها في طرق أثبات الإطلاق من ناحية قصد القرية والامتثال، وتظهر فائدة هذا البحث، هي إثبات أن ما جاء به مستحباً ولو لم يقصد الأمر رغم عدم ترتب الثواب، بخلاف ما لو كان الأمر مقيداً بقصد



القرينة فإنه مع عدم القصد لا يكون الفعل المأمور به بنحو الاستحباب مأثياً كما هو واضح.

وهناك طريقان لإثبات الإطلاق بهما

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

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

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

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

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

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



فعمله)) وحيث أن ترتب الثواب به قصد القرية، فلا بد من قصده، أما بنحو الانقياد أو بقصد الأمر الجزمي المتعلق في هذه الأخبار بالعمل البالغ عليه الثواب. ولكن، أن تفريع العمل على داعوية الثواب البالغ معناه أن المستحب أو الثواب إنما هو الإتيان بالعمل انقياداً لعدم انسجام مفاد الروايات وهو جعل الاستحباب النفسي بعنوان البلوغ، وإلا لزم عدم كونها متعرضة للثواب الموعود. الطريق الثاني: إن ظاهر الروايات هو ترتب الثواب على نفس الفعل الذي وردت به الرواية الضعيفة، فلو ورد في رواية ضعيفة ((من أعان أخاه المؤمن كان له كذا وكذا من الثواب)) فأنها ظاهرة في أن الثواب مترتب على الإعانة بعنوانها الأولي لا عليها بعنوان بلوغ الثواب، وحيث أن ترتب الثواب على نفس العمل يدل بالملازمة على وجود أمر مولوي في مورده.

وعليه فيثبت الإطلاق لاستحباب العمل سواء أتى به بقصد القرية أم لا. ولعل مقصود البعض حينما عبر من أن ترتب الثواب هنا على عنوان البلوغ مأخوذ بنحو الحيثية التعليلية وليس بنحو الحيثية التقيدية، وأنه صرف معرف ومشير إلى نفس العمل من دون أن يكون له دخل في ترتب الثواب. ويرد عليه: أن ظاهر أخذ العنوان في الخطاب أنه مأخوذ قيماً في موضوعية بأحد النحوين، من الحيثية التعليلية أو التقيدية إذ لو أريد ترتب الثواب على نفس الموضوع الواقعي فهو مقطوع البطلان إذ لا إشكال في أن الثواب في هذه الأخبار قد أخذ فيه عنوان البلوغ.

وعليه فكلما الطريقين لا يمكن أن يثبتا الاستحباب لنفس العمل مجرداً من قصد القرية، والثواب لا بد أن يترتب على قصد الانقياد أو القرية، ولو جاء به بغير أحد هذين القصدين فلا يكون مستحباً.



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

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

وقد نقده الشيخ الفياض (حفظه الله): بالقول: أما أنه ليس قيداً في متعلق الأمر البالغ من الخبر الضعيف فهو واضح، ضرورة أن متعلقه الفعل بعنوانه الأولي ولا يمكن تقييده بالقيود المأخوذة في لسان هذه الأخبار وهي الإلتباس، 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 وإلتباساً 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 الانتقادية والاحتياطية، وإنما هي الحصة المحبوبة لا أن ذات العمل بعنوان ثانوي محبوبة، وداعوية الثواب شرط لترتب الثواب عليه وقيداً له، إذ لو كان العمل بعنوان ثانوي محبوباً ومستحباً كفى في ترتب الثواب عليه الإتيان

^١ (البحوث ج ٥ ص ١٣١).

به بهذا العنوان، فلا موجب لترتب الثواب مشروطاً بالإتيان بداعي الثواب والتماساً وطلباً له، وإلا فمعناه أنه في نفسه لا يكون محبوباً، وإلا فلا يكون ترتب الثواب عليه مشروطاً بهذا الشرط.

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

وفي كليهما نقد..

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

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

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



وظاهر إلتماس الثواب أو قول النبي (صلى الله عليه وآله) هو القيدية لا كونه شرطاً لترتب الثواب عليه، إلا أنه ليس قيداً احترازياً بل هو قيد توضيحي جيء به لتأكيد الثواب المترتب على العمل البالغ عليه الثواب، ذلك لأن طلب الثواب هو الداعي للإتيان بالعمل البالغ عليه الثواب، فتكون قيدية توضيحية وليست احترازية.

وأما نقد الشيخ الفياض فقد أتضح مما سبق.

هذا: ويمكن أن يقال كأطروحة لفهم هذه الروايات

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

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

وبذلك يقع التصالح بين الفريقين.

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



ذكر المحقق الخوئي (قده) أنه لا ثمة بين القولين، لأن النتيجة على كليهما هي استحباب العمل، غاية الأمر أن استحبابه على حجة الخبر بعنوانه الأولي، واستحبابه على القول الثالث بعنوانه الثانوي، وهو عنوان بلوغ الثواب. ولكن، قالوا بظهور الثمة في عدة أمور نذكر منها:

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

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

الثاني: لو قام خبر ضعيف على استحباب شيء ودل خبر الثقة على حرمة بالإطلاق أو العموم الوضعي - فعلى القول بحجية الخبر الضعيف يكون مخصصاً لإطلاقه أو عمومه، وهو صالح للقرينة، وأما على القول باستحباب العمل بعنوان ثانوي، وهو عنوان البلوغ فقد ذهب المحقق الخوئي (قده) الى وقوع التزام بين الاستحباب بعنوان ثانوي وهو عنوان البلوغ وبين حرمة بعنوان أولي، ولا بد من تقديم الحرمة على الاستحباب.

وقد أورد عليه الشيخ الفياض، بأن المورد من موارد التعارض لا التزام، لوضوح أن جعل الحرمة لشيء بعنوانه الأولي، وجعل الاستحباب بعنوانه الثانوي غير ممكن، وحينئذ فإذا كان عنوان البلوغ عنواناً تعليلياً وعبرة عن الوصول والعلم وليس عنواناً تقييداً، فيكون متعلق الحرمة والاستحباب واحداً غاية ما هناك أن



الحرمة تعلقت به بعنوانه الأولي، والاستحباب تعلق به بعنوانه الثانوي، فلا محالة يقع التعارض بينهما، إذ لا يمكن جعل كلا الحكيم معاً فيسقطان ويرجع لأصالة البراءة عن الحرمة.

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

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

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

الثمرّة الثالثة: لو فرض ورود دليلين ضعيفين كلاهما يثبت استحباب فعل، وقد علم من الخارج بكذب أحدهما إجمالاً فبناءً على القول الثالث، من الاستحباب النفسي، فإنه يثبت الاستحباب النفسي لكلا الفعلين، ومع العلم بكذب أحدهما أي عدم استحبابه بالعنوان الأولي، وما ثبت استحبابه بالعنوان 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 منهما يدل بالمطابقة على ثبوته مدلوله، ويدل بالالتزام على ثبوت مدلوله الالتزامي الذي ينفي مدلول الآخر، فالتعارض بين المدلول المطابقي لكل منهما وبين المدلول الالتزامي للآخر.

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

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

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

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

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

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



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

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

ويرد عليه: أنه قد ترد الكراهة بلسان الترغيب والطلب كما لو قال: من ترك أكل الرمان الحامض فله كذا وكذا من الثواب، وكذا في الأمر فقد يبين بصيغة الزجر والردع كما لو قال: لا تترك مجالسة العلماء، وعليه فالبيان ليس بتمام. وبه يظهر ما جعله الشيخ الفياض من القرينة الثانية على عدم الشمول بالقول: بأن موضوع هذه الأخبار بلوغ الثواب على عمل وهو لا يشمل الخبر الضعيف الدال على كراهة عمل لوضوح أنه لا ثواب عليه. وجه الظهور، أن المكروه إذا كان بلسان الترك، فعليه ثواب لتحقيق موضوعه وهو بلوغ الثواب.

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

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



سواء أكان وجوبياً أو استحبابياً وقد يتعلق بغضه بفعل فينشأ حكماً بالترك حرمة أو كراهة والأمران يختلفان كما لا يخفى وهذا اللازم لا يلتزم به.

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

نعم إذا وقع طلب الفعل بصيغة النهي عن الترك، يصبح مدلولاً إلزامياً لطلب الفعل وشموليته لإخبار من بلغ واضحة إذ لا فرق في شمولها للمدلول المطابقي للخبر البالغ عليه الثواب، وللمدلول الإلزامي 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، الى ثبوت استحباب الترك واستحباب الفعل وذلك لأن الظاهر من الأخبار أنها في مقام جعل سنخ واحد من الأحكام فيمكن استفادة



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

فهنا يثبت استحبابان أحدهما للفعل والآخر للترك.

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

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

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

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

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

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



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

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

والوجه في لغوية الإطلاق: ما ذكره (قده): بأنه لا إطلاق لها حتى على تقدير اختصاصها بالمستحبات وعدم شمولها للمكروهات، وذلك لأن العمل في هذه الروايات متفرع على الثواب، وعليه فلا بد من بلوغ الثواب في المرتبة السابقة بنحو يدعو المكلف إلى العمل بقطع النظر عن هذه الروايات، وهذا لا يكون إلا مع بلوغ الاستحباب فقط لا بلوغ الاستحباب والكرهية معاً مع فرض تساويهما احتمالاً ومحملاً، إذ حينئذ لا يكون الأمر الاستحبابي البالغ محرراً مولوياً للمكلف نحو الفعل في قبال الترك فلسان هذه الروايات تتميم المحركة والحث على العمل في مورد البلوغ المشكوك، ولا إطلاق لها لمورد لا تكون المحركة فيه ثابتة في المرتبة السابقة بقطع النظر عن هذه الروايات المذكورة^١.
وعلق عليه الشيخ الفياض (حفظه الله).

^١ (البحوث 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 المحركة ثابتة في المرتبة السابقة بقطع النظر عن تلك الروايات باعتبار أن محركة الاستحباب للفعل البالغ عليه الثواب بنحو الفعل مزاحمة لمحركة كراهته نحو الترك، ولهذا لا يصلح استحباب الفعل المزاحم لكراهته أن يكون داعياً نحو الإتيان به حتى يكون مشمولاً للروايات المزبورة.

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

ثم قال: والتحقيق أن ما ذكره لا يتم مطلقاً حتى على الأقوال الثلاثة المشار إليها آنفاً وذلك لأن الخبر الضعيف الدال على كراهة فعل في مقابل خبر ضعيف يدل على استحبابه، لا يمنع من صدق بلوغ الثواب المحتمل في الواقع عليه، لأن هناك احتمالات ثلاثة هي أن يكون كلا الخبرين مخالف للواقع، وإن يكون الخبر الدال على الاستحباب مطابقاً للواقع دون الخبر الدال على الكراهة وإن يكون عكس ذلك.

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



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

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

والخلاصة: أن احتمال الكراهة وإن كان يدعو المكلف الى ترك العمل إلا أنه بلحاظ كونه ترك مكروه لا أنه راجح وعليه ثواب حتى يزاحم احتمال الاستحباب. وما دام موضوع أخبار من بلغ محقق وهو عنوان بلوغ الثواب فيكون الخبر الضعيف الدال على الاستحباب في مورد ورود خبر على كراهته مشمولاً لها^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 محرراً للمكلف إلا على قول واحد وهو استفادة الاستحباب النفسي بعنوان البلوغ لا مطلقاً وعلى جميع الأقوال، لأن ذلك هو المحقق للمحركية الضعيفة التي تحتاج الى تميم بهذه الأخبار، ومع قطع النظر عن هذه الأخبار لا معنى لمجيء الاحتمالات الأخرى في مفاد هذه الأخبار.

وبعبارة أخرى إن موضوع الإطلاق ينبغي أن يكون محققاً في المرتبة السابقة، وهو بلوغ الثواب وصدقه على استفادة الاستحباب النفسي واضح، فإذا ما ورد خبر دل على الكراهة في مقابل الخبر الضعيف الدال على الاستحباب، هل تبقى المحركية وموضوع الإطلاق، وهو بلوغ الثواب أو لا؟

^١ (المباحث الأصولية ج ٩ ص ٤٥٠-٤٥١).



فما ذكره من النقد في التعميم لمطلق الأقوال غير سديد.
وثانياً: إن كلام السيد الشهيد (قده) هو بغض النظر عن هذه الأخبار فلا بد أن يكون البلوغ هو الداعي للعمل بغض النظر عن هذه الأخبار، لا أن الداعي حجية الخبر الضعيف أو الاستحباب الثابت بهذه الروايات، لا بلوغ الثواب في المرتبة السابقة، وإلا لكان المورد شبيه بمورد التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، أي بتطبيق روايات من بلغ فتكون 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 أولاً.
وثانياً: أن المطابقة للواقع غير مأخوذة في مفهوم التكليف وإنما المأخوذ العلم بالتكليف، وأما المطابقة وعدمها فهي خارجة عن قدرة المكلف والفرض أنه يعلم على نحو الاحتمال ورود خبر دال على الاستحباب في مورد ورود خبر دال على الكراهة على نفس الفعل فهذا العلم هل يكون محركاً أو ليس بمحرك للمكلف.
ومن الواضح أن محركة الاستحباب في مورد الكراهة غير ثابتة للمكلف فإذا أراد أن يتحرك باتجاه الاستحباب منعه الكراهة فلا محركة له في هذا المورد، لا أن احتمال الثواب لا يقاومه احتمال الحرارة، ليكون عنوان البلوغ متحققاً في المرتبة السابقة.

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



وبعبارة أن احتمال الثواب في مورد الحرابة غير ثابت.

هذا في ما يتعلق بالإطلاق

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

والوجه في ذلك: أن الأمر بالفعل التعبدية، مأخوذ في موضوعه ترك الترك الذي هو الضد الآخر للمأمور به، وترك الترك هو فعل المأمور به العبادي، فإذا تحقق الفعل لا يمكن الأمر بتحقيقه على نحو التقرب لأن امتثال المأمور به العبادي إنما يكون بقصد القرية، لا ما حصل الفعل بنحو ضروري كما في المقام، فلو كان الدعاء عند رؤية الهلال مأموراً به عبادياً في مقابل الترك فلو قيدت الحصة القرية فيترك ترك الفعل لباً، فهو غير ممكن، لأنه بعد فرض ترك الترك للدعاء يصبح وجود الفعل ضرورياً في الخارج وأذن لا يعقل تعلق الأمر به قريباً لاستحالة إيجادها في الخارج ثانياً بقصد القرية لأنه بعد وجوده فيه لا يعقل إيجاد آخر له.

نعم لو امتثل الترك بلا قصد للقرية، أي لغرض دنيوي، فإنه يعقل بتعلق الأمر بالفعل لأنه ليس من تحصيل الحاصل حينئذٍ وفائدته طلب إيقاع الحصة القرية.

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

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



ويتضح بهذا الفرق بين الضدين اللذين جامعهما ضروري التحقق وبين الضدين اللذين يمكن ارتفاعهما معاً حيث يمكن تعلق أمرين في الأخيرين واستحالة ذلك في الأول.

وهذا الإشكال لا يرد عليه

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

وبكلمة: لا يراد من الداعوية الداعوية العقلية، بل المراد منها هي الداعوية الشأنية أي إمكان أن يكون داعياً للمكلف، لوضوح أن الغرض من الأمر بالشيء هو إمكان إيجاد الداعوية والمحرّكة في نفس المكلف، بمعنى أنه يمكن أن يكون داعياً ومحرّكاً له نحو الإتيان بالفعل، وليس الغرض هو إيجاد الداعوية العقلية في نفس المكلف، وتحريكه لإيجاد الفعل في الخارج، وعلى هذا فالغرض من الأمر بكل من الفعل والترك هو إمكان داعوية كل منهما في نفسه لو لم يكن هناك داعي آخر للفعل ولا مانع حينئذٍ من الأمر بكل منهما في هذه الناحية، والمانع إنما هو فعلية الداعوية لكل منهما نحو إيجاد متعلقه، فهو غير المعقول لأنه من الدعوة فعلاً الى اجتماع النقيضين^١.

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

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

^١ (المباحث الأصولية ج ٩ ص ٤٥٦ .



الاعتراض الثاني: إن الأمر بالشئ 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 بشئ وهو الترك، ويأتي نفس البيان في الفعل، فيقال إن الأمر بالترك يستلزم النهي عن ضده وهو الفعل فيكون الفعل منهياً عنه لأنه ضد ومأمور به فاجتمع فيه الأمر والنهي.

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

وصحة هذا الاعتراض تتوقف على عدة مقدمات

الأولى: إن الأمر بالشئ 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 لأنهما نقيضان لا يمكن الأمر بهما معاً بمعنى طلب جمعهما. الجهة الخامسة: في الفتوى على طبق الرواية الضعيفة.



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

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

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

وقد ناقش فيه شيخنا الفياض (حفظه الله).

أولاً: أن مفاد الأخبار ليس هو حجية الخبر الضعيف، ولا تدل عليها. وثانياً: مع تسليم أن مفادها هو ذلك إلا أن الحجية إنما يكون بعنوان ثانوي هو عنوان البلوغ كما هو مقتضى قوله (عليه السلام) في صحيحة هشام ((من بلغه عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) ثواب على عمل فعمله كان له أجره وإن لم يقله)) حيث أن موضوع الصحيحة خصوص الخبر البالغ به الثواب فهي تدل على حجيته بهذا العنوان لا مطلقاً، فإذا فرض إن الخبر لم يصل الى العامي ولم يبلغه به الثواب فلا يكون مشمولاً للصحيحة، والنتيجة أنه لا يكون حجة عليه فإذا لم يكن حجة فلا يثبت مؤداه وهو استحباب العمل بعنوان ثانوي لعدم تحقق موضوعه.

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

^١ (نهاية الأفكار ج ٣ ق ٢ ص ٢٨٦).



وصول الخبر الضعيف مباشرة وبدون واسطة حتى يتم ما ذكره الشيخ، وقد أشار الى ذلك في الوجه الثاني الذي ذكره بالقول ((ولا فرق بين تحقق البلوغ بإبلاغ الراوي مباشرة أو بالواسطة)).

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

الصورة الأولى: أن يقال بأن المجتهد قد أحرز الاستحباب الظاهري بثبوت كبراه بأخبار من بلغ، وثبوت صغراه بنفس الرواية الضعيفة، وبهذا يجوز له الإفتاء بالاستحباب.

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

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

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

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

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



الصورة الثانية: أن يفتي المجتهد بالاستحباب الظاهري لأنه هو يبلغ الرواية بفتواه، فتكون فتوى المجتهد إبلاغ للمكلف بتلك الرواية. وفيه أولاً: إن هذا خلاف الظاهر للفتاوى، حيث أن المجتهد لا يريد تحقيق موضوع الحكم إنما يريد إيصال الحكم.

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

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

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



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

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

أوجهها الأخير؛ لعدم الترجيح بين الفعل والترك، وشمول مثل^١ كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام^٢ له، ولا مانع عنه عقلاً ولا نقلاً.

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

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

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

فصل في أصالة التخيير

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

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



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

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

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

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

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



حتى تعرف أنه حرام^(١) للمقام كشموله للشبهة البدوية، ولا مانع عنه لا عقلاً ولا شرعاً (١).

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

وتوضيح الأول على ما ذكره المشكيني (قده)^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 وحينئذٍ يشمل ما يحتمل
حرمة تركه، كما في الشبهة الوجوبية، فيكون المورد مشمولاً للحديث.

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

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



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

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

وتقريب الاستدلال على المطلوب بالطائفة الثانية.

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

(بل يقال): في وجهه أن التخيير الشرعي بين طرفي الاحتمال في مقام مما يحتاج الى دليل ولم يرد، والمناط الذي بسببه خيرنا الشارع بين الخبرين المتعارضين مما لم ينقح لنا على وجه اليقين كي يتعدى منهما الى غيرهما وقياس المقام عليهما بلا تنقيح المناط باطل عندنا لا نقول به، وهذا كله واضح ظاهر.

أقول: وهذا عين ما قصده المصنف بالاستدراك حينما قال: نعم، لو كان التخيير... الخ " أي لو أحرزنا ما هو المناط في الحكم بالتخيير بين الخبرين كما لو كان هو ما ذكره من إبدائهما، وهو متوفر في دوران الأمر بين المحذورين لكان القياس في محله.

(٣) قد أمر الشيخ الآخوند بالتأمل جيداً، وجوابه

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

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

^(١) العناية ج ٤ ص ١٣٥

الوسيط في علم الأصول.....(١٦٢)

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

قوله (قده): ((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 التعيين تعبدياً؛ إذ لو كانا تعبديين، أو كان أحدهما المعين كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع الى الإباحة؛ لأنها مخالفة عملية قطعية على ما أفاد شيخنا الأستاذ - قدس سره - إلا أن الحكم - أيضاً - فيهما إذا كانا كذلك هو التخيير عقلاً بين إتيانه على وجه قربي؛ بأن يؤتى بداعي احتمال طلبه وتركه كذلك؛ لعدم الترجيح، وقبحه بلا مرجح.

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

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

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

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

تقييم الوجوه المتقدمة

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

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

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



أحدهما المعين تعبدياً لم يكن إشكال في عدم جواز تركهما والرجوع الى الإباحة لأنها مخالفة قطعية عملية، ومعنى ذلك أن الحكم بالإباحة وهو أحد وجوه المسألة مما لا يمكن في الفرضين السابقين وهما كون الوجوب والحرمة تعبديين أو أحدهما المعين تعبدياً، وذلك لأن تركهما معاً وعدم امتثالهما على وجه قربي وقعت المخالفة القطعية العملية إذ المفروض أنه ملزم بالإباحة فلا يكون قادراً على قصد التقرب به، وهذا واضح فيما لو كانا تعبديين وأما لو كان أحدهما المعين تعبدياً فيمكن حصول المخالفة القطعية العملية على القول بالإباحة فإنه في مثل صلاة الجمعة إذا أتى بها المكلف لا على وجه قربي يكون مخالفاً قطعاً لأنه لو كان الحكم واقعاً هو الوجوب التعبدى فلم 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 توصيليين أو أحدهما غير المعين تعبدياً، كما أشار إليه الشيخ الأنصاري (قده).

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

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

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



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

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

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



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

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

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

^١ (العناية ج ٤ ص ١٣٨).



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

(٥) ويمكن تفسير الفهم الذي أشار له المصنف

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

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

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



دوران الأمر بين المحذورين

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

للشك حالات أربع..

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

وقد تقدم تفصيل كل ذلك في مباحث البراءة.

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

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



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

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

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

وقد قسموا هذه الحالة الى شكلين:

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

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

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

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



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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

وأما على مسلك قبح العقاب للمشهور، وهو الصحيح عندنا.

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

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



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

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

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

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

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



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

وأجاب بعضهم عن هذا البيان.

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

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

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



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

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

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

وأما البراءة الشرعية.

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

وقد أورد عليه:



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

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

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

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

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

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



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

وقد أجاب عنه المحقق الخوئي (قده):

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

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



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

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

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

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

^١ (الهاشمي: تقاريرات نوري الساعدي ج ٤ ص ٣٠٨.



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

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

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

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

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



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

وأما حديث الرفع فإن الشيء الذي لا يعلمونه فيه احتمالان:

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

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

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



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

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

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



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

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

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

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

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

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

^١ (المباحث ج ٩ ص ٤٨٦).



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

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

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

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

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

واستصحاب احدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح.

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

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

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



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

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

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

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



جريان البراءة مع وجود الميزة

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

وهذا من دون فرق بين أن تكون الميزة في الاحتمال أو في المحتمل.
وعلى القول بمسلك حق الطاعة، فإن اقوائية الاحتمال تكون منجزة، كما إن أصل الاحتمال منجز كذلك اقوائته التي هي درجة زائدة على أصل الاحتمال فحينئذ لا بد من تقديم الاحتمال ذو الميزة والأقوى من الآخر وإن المنجز هنا اقوائية الاحتمال لا نفس الاحتمال (أي أصله) كيف، وقد تقدم انه لا يمكن أن يكون منجزاً في مقابل الآخر، وإن منجزية كليهما مستحيلة.

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

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



كما لو احتمل الحرمة بدرجة (٨٠%) فإنه يتنجز عليه حرمة الفعل وكذا لو كانت الميزة مع الوجوب، هذا إذا كانت الميزة في الاحتمال. وإما لو كانت الميزة في المحتمل، فإنه يجري البراءة عنها، حتى على تقدير وجود الميزة إذ لا يمكن موافقة العلم الاجمالي بدرجة أكبر فلا يتنجز ذو الميزة في المحتمل.

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

وهذا البيان القائم على كون العلم الاجمالي متعلقاً بالواقع المعلوم بالإجمال إنما ينجز الواقع من جهة الموافقة القطعية العملية مع الإمكان، وإذا لم يمكن الموافقة القطعية كما في المقام فلا مجال للقول بأن العلم الاجمالي ينجز الاقوائية الاحتمالية، لأنها ليست متعلقة للعلم الاجمالي، وما هو متعلقه غير ممكن، فلا دليل على هذا الترتيب في مقام 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 احدهما محتمل الأهمية؟

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

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

فالنتيجة هي الأخذ بمحتمل الأهمية وترك الآخر.

هذا إذا كان لكل من الدليلين إطلاق وإما إذا لم يكن شيء منهما إطلاق، وكان كل من الحكمين ثابتاً بإجماع ونحوه، فكذلك يقدم محتمل الأهمية في مورد التزام، وذلك لأن كلاً من الحكمين يكشف عن إتيان متعلقه لاشتاله على الملاك، ولكن عجز المكلف عن الإتيان بهما معاً يقتضي تفويت احدهما، وهو ما لا يحتمل أهميته على كل تقدير سواء أكان مساوياً لمحتمل الأهمية أو مرجوحاً.



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

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

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

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

وإما دخولها في كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير فكذلك لا تدخل لأن المكلف في دوران الأمر بين التعيين والتخيير متمكن من الموافقة القطعية العملية بالإتيان بالطرف المتعين كما هو متمكن من المخالفة القطعية العملية بتركها معاً، وهذا في المقام غير ممكن، إذ لا يتمكن المكلف من المخالفة القطعية ولا من الموافقة القطعية.



دوران الأمر بين التعبدي والتوصلي

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

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

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

ولكن على الأول، يكون العلم الإجمالي منجزاً للمخالفة القطعية العملية دون الموافقة ولا مانع من ذلك. ويعبر عن هذا بالتوسط في التنجيز، وذلك لأن العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية وليست بعة تامة لوجوب الموافقة العطية



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، ومقتضي للتنجيز بالنسبة الى وجوب المخالفة القطعية.

وعلى الثاني: وهو عكس الأول بأن تُمكن الموافقة القطعية العملية دون المخالفة، كما لو علم اجمالاً بجرمة احد الضدين الذين لا ثالث لهما في وقت واحد، فانه متمكن من الموافقة القطعية بتركهما معاً، ولا يتمكن من المخالفة القطعية لاستحالة الجمع بين الضدين، وكذا في مورد الشبهات غير المحصورة التحريمية، فإن المكلف يتمكن من الموافقة القطعية بترك الجميع ولا يتمكن من المخالفة القطعية لعدم إمكان ارتكاب الجميع.

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

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

والحالة الأولى هي محل بحثنا، والمكلف هنا إما أن يكون مضطراً الى الواجب أو الى الحرام، فهو مضطر الى احدهما غير المعين، فهاهنا مسلكان مسلك المحقق 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 المنجزية، إن التنجيز معلول للعلم الاجمالي، وما دام العلم موجوداً فالتنجيز يكون موجوداً، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته التامة له، وعلى هذا القول فالتوسط في التنجيز لا يمكن الالتزام به، وإذا لم يمكن الالتزام به فلا بد من التصرف في متعلق العلم وهو التكليف المعلوم بالإجمال بأن يلتزم بالتوسط فيه بمعنى أن ما يرتكبه المكلف فعلاً أو تركاً اضطراراً من أطراف العلم الاجمالي هو غير قابل للتنجيز لا أن المقتضي - وهو العلم الاجمالي - غير تام، بل هو تام ولا قصور فيه، ولكن المورد غير قابل للتنجيز من جهة تطبيق المكلف الاضطرار عليه وأما الأطراف الأخرى غير المضطر إليه فهي منجزة، والنتيجة أن المكلف مخير في تطبيق اضطراره على أي طرف من الفعل أو الترك شاء أو أَرَادَ، وهذا يعني أن تنجيز أي طرف من الطرفين يكون مشروطاً بتطبيق الاضطرار على الطرف الآخر وهو الطرف المضطر إليه، وهذا التنجيز غير معقول في المقام، إذ لا يمكن أن يكون وجوب الفعل لو فرض قريباً مشروطاً بترك الطرف الآخر، على أساس إن ترك الطرف الآخر وهو الترك مساوق لوجود الفعل في الخارج في المرتبة السابقة، ومع فرض وجوده يستحيل الإتيان به بداعي قربي إذ هذا أشبه بتحصيل الحاصل لفرض انه 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 القربة، ولهذا يمكن هذا التقييد في طرف الحرمة ولا يمكن في طرف الوجوب القربي، فإذا لم يمكن أن يكون الوجوب مشروطاً فيسقط من جهة أن بقاءه مطلقاً ينافي الترخيص التخييري وبقائه مشروطاً غير معقول، وعلى هذا فيكون المقام من قبيل الاضطرار الى معين، وبهذا البيان فانه لا يعقل أن يكون



العلم الاجمالي منجزاً للمخالفة القطعية العملية لأنه ينحل بالاضطرار الى معين فما اضطر إليه يسقط واقعاً بالاضطرار والطرف الآخر يكون مشكوكاً بالشك البدوي، فليس في المقام من علم إجمالي متعلق بالجامع فلا يعقل التوسط في التنجيز كما هو مذهب النائي (قده) ولا التوسط في التكليف كما هو للعراقي (قده) فإن الالتزام بالتوسط في حال عدم انحلال العلم الاجمالي ومع فرض انحلاله فلا موضوع للتوسط.

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

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

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

هذا إذا كان أحدهما تعبدياً، وأما إذا كان كلاهما تعبدياً، فلا مانع من أن يكون كل منهما مشروطاً بترك الآخر، فحرمة الفعل يمكن أن تكون مشروطة بترك الواجب لأن تركه لا يساوق الترك، كذلك لا مانع من أن يكون وجوب الفعل

(١) بحث في علم الأصول ج ٥ ص ١٦٠



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

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

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

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

وبعبارة أخرى، بعد استحالة امتثال أمثال الوجوب القربي المحتمل ينحل العلم الإجمالي الى علم تفصيلي بعدم وجوب الفعل التعبدي والشك البدوي في حرمة، وعليه فالمرجع أصالة البراءة، وعليه فلا موضوع للمخالفة العملية.

هذا وقد أجيب عن هذا الإشكال بأحد أمرين

الأول منهما: أنه في المقام داعيان إلهيان أحدهما احتمال الوجوب الداعي الى الفعل، والآخر احتمال الحرمة الداعي الى الترك، وإذا فرض أن كلا من الداعيين



علة تامة لتحريك المكلف، فداعوية كل منها مزاحمة لداعوية الآخر فلا يمكن تأثيرها معاً لاستلزامه الجمع بين التقيضين وعليه، يجب على المكلف تحصيل داع نفساني لترجيح الفعل على الترك وهذا يكفي في قصد القرية المعتر في العبادات، لأن أصل الداعي القربي كان حاصلاً غاية ما هناك أنه مزاحم بآخر قربي، فلا تضر هذه المزاحمة في قصد القرية، لأن النقص إنما ينشأ من جهة المزاحمة بداعي قربي لا من جهة المزاحمة بداعي دينوي حتى تضر بقصد القرية، ولهذا لا يقاس المقام بموارد المزاحمة مع داع دينوي يحرك المكلف نحو ضد الداعي القربي فإذا كان الداعي الديني كالداعي القربي في تحريك المكلف، فيكون مانعاً عن قصد القرية خالصاً ومخلصاً لله تعالى^١.

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

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

وثالثاً: أن الوجوب المحتمل في المقام لا يمكن أن يكون قريباً وكذا الحرمة المحتملة، وذلك لأن عبادة الفعل منقومة برجحانه في نفسه ومحبوئته للمولى، كذلك، والفعل المباح لا يصلح أن يكون عبادة إذ لا يمكن الإتيان به مضافاً إلى

(١) المباحث ج ٩ ص ٥٠٩



المولى، لأنه ليس محبوباً له كي يتقرب به، ومن المعلوم أن التقرب يتوقف على كونه مطلوباً للمولى وراجحاً ولو بأدنى مراتب الرجحان، وإلا فلا يمكن به.

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

ويمكن الجواب عما أورده (حفظه الله)

أولاً: إن احتمال الوجوب أو الحرمة وإن لم يكن علة تامة لتحريك نحو الفعل إيجاداً وعدمياً ولكنه مما يصح إيقاع الفعل قريباً برجاء كونه مطلوباً إذ كما يحصل بداعي الأمر به في صورة العلم به كذلك يحصل بإتيانه بداعي احتمال الأمر، والمعبر عنه برجاء مطلوبيته الواقعية، ولولا ذلك لم يتمشى قصد القرية كما في صورة العلم الإجمالي بالأمر، كما في الصلوات الأربع في اشتباه القبلة لعدم الأمر في كل صلاة يصلحها المكلف على حدة فيكون كحال الصلاة في الشبهات البدوية عيناً.

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

وثانياً: إن ضم الداعي النفساني إلى الداعي الإلهي مما لا يضر في قصد القرية المعبر في العبادات كما هو مقرر في الفقه، ومجرد ضم الداعي النفساني إلى



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

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

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

وبعبارة أخرى: إننا نكتفي بقرينة الفعل في نفس إتيانه بداعي ترك المخالفة القطعية العملية، حيث تكون قرينة، فإذا كانت من العناوين القرينة وقد اتحد معها الفعل، أي بنفس الفعل يتحقق تركها تجري صفة أو حكم احد المتحدين الى الآخر، ومع كون الترك للمخالفة القطعية قريباً كان الفعل المتحد معها قريباً ايضاً. وإذا شئت القول: بأن الفعل يترجح على الترك باعتباره محققاً لترك المخالفة القطعية العملية.

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

ولكن يرد على صاحب الوجه الذي صحح إمكان المخالفة القطعية بعد جعل الفعل قريباً، بأن ضم الداعي في صيرورة الفعل قريباً يتوقف على أن دليل قصد 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 امتثاله ليقع على صفة القربة، لا أن قربيته تتحقق بنفس امتثاله، 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 الإتيان به بقصد القربة بعنوان ثانوي وهو الإتيان به بداعي ترك المخالفة القطعية العملية للمولى، وترك المخالفة القطعية العملية من الدواعي القربة.

وناقش فيه الشيخ الفياض (حفظه الله)

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

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



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

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

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

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

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

الجزء التاسع.....(٢٠١)

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

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

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

هذا في دوران الأمر بين محذورين في حادثة واحدة.



تعدد الواقعة المطلوبة إجمالاً

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

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

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

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

ولكن موافقة العلم الإجمالي الأول تستلزم المخالفة القطعية للعلم الإجمالي
الثاني، وموافقة الثاني القطعية تستلزم مخالفة الأول القطعية، وحينئذٍ فلا يمكن
الموافقة القطعية لكلا العلمين، إلا إن الموافقة الاحتمالية بتركهما في اليومين أو فعلهما
في اليومين ممكنة، فهل تجب هذه الموافقة الاحتمالية بعد الفراغ عن منجزية العلم
الإجمالي في التدريجيات أو لا تجب؟



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

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

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

فالنتيجة إن العلم الاجمالي التدريجي منجز للتكليف، فيجب السفر في يوم الخميس وتركه يوم الجمعة، ولكن حيث يوجد علم إجمالي تدريجي آخر، بجرمة السفر يوم الخميس أو وجوبه يوم الجمعة وموافقته القطعية مستلزمة للمخالفة القطعية للعلم الأول، يقع التزاحم في الأحكام العقلية في اقتضاء كل من العلمين لمنجزية الموافقة القطعية العملية.

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

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

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

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

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

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

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

وعلى هذا فالوجوب في إتيان الفعل في احد اليومين، لو فرض كون الوجوب أهم من الحرمة أو هو محتمل الأهمية، فحينئذٍ يجب تقديمه على الحرمة بمعنى



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

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

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

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

وقد أورد عليه المحقق الخوئي (قده)^١.

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

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

وهذا لا ينطبق على المقام، إذ لا تراحم بين متعلقي التكليف واقعاً لأن المكلف قادر على امتثال كلا التكليفين معاً في الواقع، ولكنه غير ممكن من إحراز امتثالهما لأنه خارج عن قدرته وعلى هذا فالحكمان باقيان على إطلاقهما في صورة التساوي وفي صورة أهمية أحدهما إذ لا موجب للتقييد بعدم الاشتغال بالآخر، إذ الموجب هو عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما بأن تكون له قدرة واحدة فإن صرفها على أحدهما عجز عن الآخر، والمقام انه قادر على الفرض على امتثال كليهما معاً.

(١) مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٢٢



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

ويقال في دفعه: نعم لا يوجد تزام بين التكيلفين المحتملين في المقام، إلا إننا نمنع حكم العقل بجرمة المخالفة القطعية العملية للمهم، لأن للعصيان مراتب متفاوتة، ويتفاوت فيها حكم العقل بالقبح، ففي مقام مرتبة قبح عصيان الأهم أشد من مرتبة قبح عصيان المهم فتكون مخالفة وعصيان المهم لامتثال الأهم، عصيان من 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 إحراز الصغرى وهو وجود الملاك الأهم في التكليف الآخر.

(١) المباحث ج ٩ ص ٥٣٤. نقلاً 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 المزاخمة يسقط وجوب الموافقة لكل من العلمين، لأن وجوب الموافقة لكل منهما محال، وكذا وجوب الموافقة القطعية لأحدهما المعين لأنه ترجيح بلا مرجح.

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

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

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



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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

^١ (هامش - الحصول في علم الأصول ج ٤ ص ٣٤٨. نوري الساعدي



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

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

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

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

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

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

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

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

والنتيجة بطلان هذا الاحتمال.

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

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

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

هذا هو تمام كلامنا في دوران الأمر بين المخدورين.



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

المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين:

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

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

ومن هنا أنقذ: أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي، إلا أنه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي، فإذا كان الحكم الواقعي فعلياً من سائر الجهات - لا محالة - يصير فعلياً معه من جميع الجهات، وله

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

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

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

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



أصالة الاشتغال

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

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

ومن ذلك يقع البحث في مقامين فقط هما:

المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين.

المقام الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

إما الكلام في المقام الأول:

أن التكليف الذي يعلم المكلف ثبوته إجمالاً بين أمرين متباينين كصلاة الجمعة والصلاة الظهر من ظهر يوم الجمعة، أو يعلم إجمالاً أنه إما هذا المعين واجب أو ذاك المعين حرام أو بالعكس، فيكون هذا العلم الاجمالي كالعلم الاجمالي بوجوب أحد أمرين كالمثال المتقدم أو بجرمة أحد الأمرين، فكما أن العلم الاجمالي بين المتباينين يوجب الاحتياط بالإتيان بكلا الفعلين أو يحتاط بتركها معاً فكذلك في العلم الاجمالي المذكور الدائر بين وجوب أمر معين أو حرمة آخر



معين حيث يحتاط بأن يأتي بأحدهما المعين المحتمل وجوبه ويترك الآخر المعين المحتمل حرمة (٦).

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

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

ففي المثال المتقدم للصلايتين يمتنع الترخيص في ترك صلاة الجمعة وترك صلاة الظهر ولا مجال للبراءة مع أي منها لما ذكر آنفاً من المناقضة ((وإن لم يكن التكليف فعلياً)) من جميع الجهات وإن كان فعلياً من سائر الجهات كالقدرة والعقل والبلوغ ونحوها على نحو لو تعلق به العلم التفصيلي لتنجز وحصل به البعث والزجر والإرادة والكراهة على طبقه لم يكن التكليف بمنجز وجرت أدلة البراءة الشرعية في أطراف العلم الإجمالي جميعاً فضلاً عن جريانها في بعض الأطراف، ولم يجب الاحتياط في شيء من أطراف العلم الإجمالي لا كلاً ولا بعضاً، لعدم المانع عن شمول أدلتها للأطراف لا عقلاً ولا شرعاً، فلا يلزم الإتيان بكلا الصلايتين بعد عدم المانع العقلي وهو كون التكليف ليس بفعلي، وعدم المانع الشرعي عن شمول أدلة البراءة لأطراف العلم الاجمالي (٧).



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

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

ثم أمر المصنف بالفهم (٩) وسيأتي شرحه.

ثم انه لو فرض كون المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات بأن كان واجداً لما هو العلة التامة للبعث والزجر أي الإرادة والكراهة على ما تقدم بيانه، ومع كون التكليف فعلياً من جميع الجهات وجب الاحتياط عقلاً في أطرافه مهما بلغت



كثرة الأطراف، أي أن التكليف منجز لإيجاب الاحتياط ولو كانت الشبهة غير محصورة وإن لم يكن التكليف فعلياً فلا يجب الاحتياط وإن كانت أطرافه قليلة والشبه محصورة، إذ لا عبرة بالحصص لإطراف العلم الإجمالي وعدم حصرها في وجوب الاحتياط وعدمه بل العبرة هي بفعالية التكليف المعلوم بالإجمال من جميع الجهات وعدم فعليته كذلك.

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

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

والحاصل أن العقل لا يكاد يرى فرقاً بين الشبهة المحصورة وغيرها في التنجيز وعدمه فيما كان المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات يبعث المولى نحوه فعلاً أو زجراً عنه مع ما هو عليه من كثرة الأطراف، فإن اختلافها لا يوجب تفاوتاً من ناحية العلم، ولو كان من ثمة تفاوت فهو من ناحية المعلوم بالإجمال في فعالية البعث أو الزجر في حال الشبهة المحصورة، وعدم فعليته مع عدم الحصر. وقد عرفت آنفاً أنه لا تفاوت بين العلم التفصيلي والإجمالي ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم بالإجمال، فتأمل تعرف (١٠).



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

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

وفي هذه الحالة حكم الشيخ الأنصاري (قده) بوجوب الإتيان بأحدها وترك الآخر تخيراً في قبال الإتيان بهما جميعاً أو تركهما لئلا يلزم المخالفة القطعية. وقد علله بأن الإتيان بأحدهما وترك الآخر تخيراً فيه موافقة احتمالية في كلا 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 احدهما 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 اقل من مفسدة المخالفة القطعية^(١).

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

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

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

(١) العناية ج ٤ ص ١٤٣-١٤٤



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

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

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

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

(٧) إن التفريق في العلم الإجمالي فيما لو كان متعلقه وهو المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات، وفيما لو كان متعلقه ليس بفعل من جميع الجهات فيكون علة تامة للتخيير على الأول دون الثاني، يرد عليه أولاً: أن الذي تقدم من المصنف في مباحث القطع هو منجزيته بنحو الاقتضاء لا بنحو العلية التامة، وقد رد القول بتأثيره في التنجيز بنحو العلية التامة المستند الى لزوم المناقصة أو احتمالها المحال من الترخيص في تمام الأطراف أو بعضها بالنقض بالتخصيص في الشبهات غير المحصورة والشبهات البدوية، فكما لا محذور في الترخيص فيها ولا يتناقض الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال في الأول أو المحتمل في الثاني، فكذلك لا محذور في الترخيص في

الأطراف المحصورة للعلم الاجمالي ولا يناقض الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال فيها أبداً.

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

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



التامة للبعث والزجر أم لا كي يعامل مع كل قسم بما هو حقه من وجوب الاحتياط وعدمه^١.

ولنا عليه عدة تعليقات

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

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

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

^١ (العناية ج ٤ ص ١٤٨)



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

(٨) ما ذكره المصنف من عدم الفرق بين العلم الاجمالي وبين العلم التفصيلي إلا من ناحية المعلوم، أورد عليه: انه بعد الاعتراف بأن التكليف المعلوم بالإجمال قد لا يكون فعليا من جميع الجهات بل يكون فعليا من سائر الجهات على نحو لو علم تفصيلا لتنجزه عليه دون ما إذا علم به إجمالاً.

(فلا محالة) يكون الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي من ناحية التأثير في التنجيز وعدمه وإلا لم يعقل أن يكون التكليف واحد قد فرض فعليته من سائر الجهات يصير منجزا بالعلم التفصيلي دون الاجمالي^١

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

^١ العناية ج ٤ ص ١٥٩

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

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

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

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

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

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

^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 مورد له مجال مع الإجمالي، وهو الشك. ومن هنا سمي العلم إجمالياً لخلطه بالشك في كل طرف طرف من أطرافه.

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

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

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



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

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



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

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

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

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



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

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

(وعليه) كما تحرم المخالفة القطعية فكذلك تجب الموافقة القطعية.
والمصنف قد أنكر كون العلم الإجمالي علة تامة للتنجيز في مبحث القطع وهنا قال إن كان علة تامة للتنجيز فلا وجه للتفصيل بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية فكما لا يمكن الترخيص في جميع الأطراف لما فيه من القطع

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

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

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

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

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

^(١) العناية ج ٤ ص ١٦٤



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

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

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

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

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

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

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

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

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

^(١) العناية ج ٤ ص ١٦٩

^(٢) تعليقه المشكيني على الكفاية ج ٤ ص ١٨٧



قوله قده: ((تنبيهات:

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

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

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

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



تنبيهات

الأول: في الاضطرار الى بعض الأطراف معيناً أو مردداً.
وقد عقده المصنف لبيان الاضطرار الى ارتكاب بعض أطراف العلم الإجمالي مما يسقط التكليف عن المنجزة 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 للتكليف فيمكن ارتكاب كلا الطرفين، وفي الثاني يكون العلم الإجمالي منجزاً بمعنى أن أحد طرفيه وإن جاز ارتكابه من جهة الاضطرار إلا أن الطرف الآخر يجب الاجتناب عنه.

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



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

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

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

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



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

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

ولعل وجهه: كما سنذكره في التعليقة (١٤).

وما ذكره المصنف في الحاشية بقوله ”لا يخفى أن ذلك إنما يتم الخ“ أختار المصنف في هذه الحاشية من بقاء تنجيز العلم الإجمالي في حال الاضطرار



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

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

ثم أمر بالفهم والتأمل.

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

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

التكليف بقاءً، وهو مركب من مقدمات

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

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



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

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

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

قال: أقول: هذا غاية توضيح مراده، ولكن فيه



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

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

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

^١ (العناية ج ٤ ص ١٧١-١٧٢)



رابعاً: أن هذه المقدمات لا تنتج ما هو المطلوب؛ إذ كون العلم الإجمالي الموجود بين التكليف في طرف المضطر إليه بالنسبة إلى ما بعده، وبين التكليف في غيره المقارن له زماناً جهلاً مركباً، وكون الأخير شكاً بدوياً راجعاً إلى الشك في أصل الاشتغال، لا ينافي كونه من أطراف العلم الإجمالي الآخر الذي لم يتبين خطأه، وهذا التكليف بالنسبة إليه يكون من موارد قاعدة الاشتغال^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 خمراً، وإنما إذا تحقق الخمر خارجاً كان حكمه هو الحرمة وأين هذا من كونه شرطاً شرعياً.

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

^١ المشكيني ج ٤ الكفاية ص ١٩٠-١٩١



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

وبعبارة أخرى أن تحديد التكليف بالفقدان، مع ندرة وقوعه لموضوعات التكليف، من السالبة بانتفاء الموضوع، إذ لا تكليف بعد فقدان لتحديده بالفقدان وأما قبل فقدان، فلا معنى لتحديده لأنه من التقييد بالفرد النادر. وأما في مورد الاضطرار فالمرتفع هو منجزية التكليف لا أصله ومن هنا احتاج للبيان الشرعي، دون فقدان.

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

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



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

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

نعم ما ذكره من الاشتغال في مورد الاضطرار يتم فيما لو كان الاضطرار الى معين على ما ذكره المصنف في الحاشية المتقدم شرحها، أما لو كان الاضطرار الى غير معين فإنه يمنع عن تأثير العلم الإجمالي للتنجيز.

هذا وقد أستدل على تنجيز العلم الإجمالي مع الاضطرار الى غير المعين ولو كان قبل العلم الإجمالي، بدليل مركب من مقدمتين

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

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

^(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 المطلوب، لا في أصل المطلوب، نعم لو أذن في جميعها كان ملازماً مع الإذن في ترك أصل المطلوب أيضاً، وحينئذٍ يحكم العقل بالأمن عن العقوبة في مقدار المأذون لا في غيره، فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف رأساً وبين ثبوته على كل تقدير، وحاصله ثبوت التكليف من حيث رخص الشارع في امتثاله منه، وهو ترك باقي الاحتمالات.

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

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

^١ المشكيني - الكفاية ج ٤ ص ١٩٥-١٩٧ .



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

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

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

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

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

(١٤) وما ذكره من الأمر بالفهم يمكن بيانه بـ

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

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

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



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

ومنه قد أنقدح أن الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر ، وانقدح 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 للتشبهت به إلا فيما إذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحة الإطلاق بدونه لا فيما شك في اعتباره في صحته تأمل* * لعلك تعرف إن شاء الله تعالى.))

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

لا يكون له داعٍ إليه، لم يكن الأمر به والبعث إليه موقع أصلاً، كما لا

يخفى [المحقق الخراساني (قده سره)]

** [ما ذكره في الحاشية أيضاً ((نعم لو كان الإطلاق في مقام

يقتضي بيان التقييد بالابتلاء — لو لم يكن هناك ابتلاء مصحح للتكليف

— كان الإطلاق وعدم بيان التقييد دالاً على فعليته، ووجود الابتلاء

المصحح لهما، كما لا يخفى، فافهم [المحقق الخراساني قدس سره]]

الثاني: خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء

هذا هو الشرط الثاني من شروط منجزية العلم الإجمالي، بعد الشرط المتقدم من عدم الاضطرار الى بعض الأطراف، وهذا الشرط هو أن يكون جميع الأطراف محلاً لابتلاء المكلف إذ لو كان بعضها خارجاً عن محل ابتلاء المكلف كما لو علم بأن أحد الإناءين خمرًا ولكن كان أحدهما موجوداً في منطقة بعيدة جداً أو في بيت السلطان مثلاً فإنه في مثل ذلك لا علم للمكلف بالتكليف الفعلي إذ يحتمل أن الإناء الخمري هو ذلك الإناء الخارج عن محل الابتلاء ومع كونه هو الإناء الخمري فلا علم بالتكليف الفعلي بالاجتناب عنه لأن من شروط صحة التكليف الفعلي بشيء أن يكون متعلقه محلاً للابتلاء لأن الغرض من التكليف التحريمي هو إحداث الداعي للمكلف نحو ترك ذلك الفعل المنهي عنه، فإذا فرض أن ذلك كان خارجاً عن محل الابتلاء فيكون النهي عنه لغواً وتحصيلاً للحاصل، إذ من دون النهي يكون للمكلف داعٍ نحو ترك ذلك الفعل لخروجه عن محل الابتلاء، فإذا أريد إحداث الداعي للمكلف نحو ترك الفعل المنهي عنه فيكون ذلك إحداثاً للداعي لمن عنده داعٍ للترك (١٥).



ثم أن الميزان في كون الشيء مبتلى 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 مبتلى به، وبالتالي يصح النهي عنه من قبل المولى ولا يكون النهي عنه - حينئذٍ - لغواً، وهذا واضح جداً.

ولكن لو شك في كون الشيء مما يصح أن ينتقدح في نفس العبد داع نحو فعله أو لا ينتقدح ففي مثل ذلك ما هو الموقف من حيث الابتلاء وعدمه؟

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

وأما ما ذكره المصنف في الحاشية بقوله ((كما أنه إذا كان...))



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

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

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

أو لعله: أن التقييد بالابتلاء لم يوجب المصنف ذهب في مبحث العام إلى صحة التمسك بالإطلاق فيما لو كان القيد لبياً. 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 الباقي لا محالة لعين ما تقدم قبلاً في الاضطرار الى بعض الأطراف معيناً أو مردداً من بعد العلم الإجمالي أو في فقد بعض الأطراف من بعد العلم الإجمالي أو الإتيان ببعض الأطراف في الشبهة الوجوبية من بعد العلم الإجمالي حرفاً بحرف كما أن جميع ما تقدم من طرو الاضطرار من قبل العلم الإجمالي يجري حرفاً بحرف في فقد بعض الأطراف أو الإتيان ببعض الأطراف في الشبهة الوجوبية من قبل العلم الإجمالي فلا يجب الاحتياط في الطرف الباقي إذ لا يحدث معه علم إجمالي بالتكليف أصلاً.

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



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

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

وقد أجاب عليه بـ

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

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



تسرية الحكم الى حالة عدمه، إلا أن يدعى إن القادح القطع بعدم صحة التسرية، لا أن 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 الثبوتي فيها، مثلاً إذا شككنا في الابتلاء، فإنه وإن علم عدم صحة تسرية الحكم الى غيره إلا أنه بالإطلاق اللفظي، المنعقد عليه بناء العقلاء، يستكشف حال مقام الثبوت — أيضاً — بالنسبة الى هذا الأمر الثابت في هذا الإطلاق، وأما بالنسبة الى سائر الآثار فلا، وإن مال إليه الماتن في ذلك المبحث^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 طبيعي الرقبة لا خصوص بعض الأفراد، من الرقبة المؤمنة أو الكافرة أو الصغيرة أو .. التي يتضمنها جميعاً مفهوم الرقبة، وحيث لم يذكر المتكلم قيداً للرقبة من القيود المخصصة للمفهوم يستكشف إرادته لمطلق الرقبة.

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

(١) المشكيني - الكفاية ج ٤ ص ٢٠٩-٢١٠



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

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

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

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

(١) المصدر ص ٢٠٢



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

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

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

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

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

وسياتي عدم صحة التقرب به فأنظر.

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

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

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

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

الثالث: في الشبهة غير المحصورة

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



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

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

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

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



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

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

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

وأجاب عنه وفيه أولاً : أن هذا الميزان لم يدل عليه دليل. وثانياً : أن ما ذكر في المثال لعدم الابتلاء 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 الى كل واحد كما في غير المحصور، والظاهر أنه لا مورد لما لم يكن الجمع من محل الابتلاء مع قلة الأطراف فيكفي في الميزان الأمر الأول ؛ لكونه ملازماً مع كثرة الأطراف.



وثالثاً: منع الثمرة المذكورة، لأن حرمة المخالفة القطعية عقلية، لا شرعية والمفروض أن متعلق الحرمة الشرعية في محل الابتلاء؛ لفرض كون كل واحد من الأطراف كذلك، وحينئذٍ يكون فعلياً؛ لحصول شرطه، وإذا تعلق به العلم، والمفروض وجود القدرة — أيضاً — فلا بد من تنجيزه لحصول شرطه، وهما العلم والقدرة، وحينئذٍ يجب الموافقة القطعية أيضاً، لما تقدم من الملازمة^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، وليست بين حرمة الأولى ووجوب الثانية، حتى إذا حرمت الأولى، وجبت الثانية.

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

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

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

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

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

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

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

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

[قوله (قده) في الهامش "وإن لم يكن احتمال نجاسة ما لاقاه إلا من قبل ملاقاته"^{١٠}] [المحقق الخراساني (قدس سره)]

الملاقى لأحد أطراف العلم الإجمالي

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

والجواب: أن يقال بأنه توجد صور ثلاث.

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



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

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

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

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



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

أما الصورة الثانية: فذكر لها المصنف موردان.

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 المشاركة مثلاً أو أخ الملاقي (بالفتح) ثم بعد ذلك علم بحصول الملاقاة بين الإناء الثالث وبين الإناء الأول الملاقي (بالفتح) ثم بعد ذلك علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين الأولين، وطبيعي أنه لا بد أن يفرض حينئذٍ إن نجاسة الإناء الثالث التي كان يحتمل ثبوتها فيما سبق ناشئة من ملاقاته 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 لتنجز أحد طرفيه بمنجز 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 الملاقاة بنجاسة أما الملاقي (بالكسر) وأما عدل الملاقي (بالفتح)، حيث تنجز أحد طرفيه بمنجز سابق ولذلك لم يجب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر).



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

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

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



فيكون العلم الإجمالي بطرفين أحدهما طرف واحد، والآخر مجموع طرفين من الثلاثة، وهو الملاقي 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 أدعي، في قوله تعالى ((والرجز فاهجر)) أن معناه أجنب عنه وعن ملاقيه.

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

وأجاب المشكيني (ره) عن الأول بوجوه

الأول: منع دلالتها على ما ذكر.

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

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

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

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



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

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

وأجاب (قده) عن الثاني بوجوه

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

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

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

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

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

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

فلا علم إجمالي ثانٍ كما أدعاه بالمعنى المصطلح عندهم.

ثم أورد على المورد الثاني من الصورة الثانية، حيث قال: ولكن بعد ما

دخل الملاقى (بالفتح) تحت الابتلاء ثانياً كما فرض المصنف لا وجه لعدم

الاجتناب عنه لما أشرنا إليه من انقلاب العلم الإجمالي الأول الى العلم الإجمالي

(^١) العناية ج ٤ ص ١٨٩

الوسيط في علم الأصول.....(٢٧٠)

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



جريان الأصول المؤمنة في أطراف العلم الإجمالي

ويقع في مقامين: المقام الأول: في جريانها في تمام الأطراف
المقام الثاني: في جريانها في بعض الأطراف
المقام الأول: في جريانها في تمام الأطراف، ويقع البحث فيه تارة عن المانع
الثبوتي، وأخرى عن المانع 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 لتمام
أطراف العلم الإجمالي ثبوتي، بمعنى أنه لا يمكن جعل الترخيص الظاهري في تمام
الأطراف، ويمكن ذكر محذورين
المحذور الأول: هو لصاحب الكفاية (قده) حيث يرى أن جريان الأصول
المؤمنة في تمام الأطراف يلزم منه التناقض مع التكليف الفعلي المعلوم بالإجمال في
أحد الأطراف واقعاً.
لا يقال: يوجد نظير لذلك في موارد الشبهة البدوية، فإن جعل الترخيص
فيها يناقض التكليف المحتمل.
فأنه يقال: بأن التكليف في الأخيرة ليس فعلياً من جهة الشك وإن كان
فعلياً من سائر الجهات.
وأجيب عنه: بأنه ما المراد من فعلية التكليف في موارد العلم الإجمالي الذي
يناقض الترخيص في جميع أطرافه؟
أن أريد به أن المولى يهتم بحكمه ويريده على كل حال، فهذا معناه إيجاب
الاحتياط، إلا أنه من الواضح أن إيجاب الاحتياط ليس من مقتضيات نفس
الخطاب الواقعي إنما يثبت بدليل آخر مستقل عنه.



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

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

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

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

والجواب عن المحذور 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 فموضوع 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 للتخصيص في مورده لاستلزامه أحد المحذورين أما التناقض بنظر القاطع أو أنه يرى نفسه غير مشمول بهذا الخطاب الظاهري، وقد تقدم ذلك في بعض المباحث السابقة.

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

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

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

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

وحاصل ما ذكرناه هناك: أن المكلف بعد أن علم بالتكليف ولو إجمالاً وهذا التكليف هو بلحاظ حق الطاعة الذي لا كلام لأحد فيه، فإن المكلف لا يرى



نفسه مشمولاً لخطاب الترخيص، بلحاظ هذا الحق كيف وقد تم عنده أن حق الطاعة بالتزامه بتكليفه الأول.

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

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

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

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

هذا وقد بين المحقق العراقي (قده) المحذور الثبوتي بعدة بيانات نذكر واحداً

منها. هو

إن للمولى غرضان:

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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



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

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

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

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

^(١) الوسائل ب ٤٤ من أبواب الوضوء ح ١ ص ٤٧٣



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

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

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

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

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

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



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

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

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

ولكن قد يقال: بأن جريان الأصل المنجز في هذه الحالة، قد يمنع عنه الفهم العقلاني، كما منع من جريان البراءة في جميع الأطراف للزوم التناقض، فكما هو مانع عن جريان البراءة كذلك هو مانع عن جريان الاستصحاب، وهذا المحذور يمكن بيانه، بأن اللازم عن جريان الأصل المنجز في كلا الطرفين مع فرض العلم بطهارة أحدهما هو اجتماع الطهارة والنجاسة في أحد الإناءين وهو غير ممكن، لأن الطهارة والنجاسة حكمان متضادان إذ النجاسة هي عبارة عن وجوب الاجتناب



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

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

ويمكن دفعهما: أما الأول: وهو اجتماع الطهارة والنجاسة في إناء من الإناءين وهو غير ممكن، إنما يكون كذلك إذا كانا حكمين واقعيين وأما لو كان أحدهما واقعي - وهو الطهارة - والآخر ظاهري - وهو النجاسة - فلا محذور فيه إذ لا منافاة بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، على ما تقدم إمكان الجمع بينهما.

وأما الثاني: أن الطهارة حيث تكون مرددة بين الإناءين فهي لا تقتضي - إطلاق العنان، إذ لو كانت تقتضيه لجاز ارتكاب كلا الإناءين، وهو باطل جزماً لأن أحدهما نجس لا يجوز ارتكابه وإذا اقتضت جواز ارتكاب أحدهما، وهو باطل أيضاً لأنه ترجيح بلا مرجح، وقد عرفت اندفاع الأخير فيما سبق. نعم يبقى التنافي في إطلاق أو تضيق العنان بالنسبة لأحدهما وهو مقدار المعلوم بالإجمال، على أنه محذور إثباتي لا ثبوتي، هذا كله في المحذور الثبوتي، وأما الإثباتي.

فهل تشمل روايات الاستصحاب أطراف العلم الإجمالي أو أنها تختص بالشبهات البدوية - كأدلة البراءة - ولا تشمل الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي؟ فيه قولان:

ذهب الشيخ الأنصاري (قده) إلى عدم شمولها للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، وإنها قاصرة الدلالة عن الشمول لجميع الأطراف للزوم التهافت بين صدر الدليل وبين ذيله، فإن بعض روايات الاستصحاب ورد فيها هذا الصدر^(١) لا تنقض اليقين بالشك^(٢) وذيلها هكذا^(٣) ولكن انقض اليقين باليقين^(٤).



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

فإذا نظرنا الى الصدر فمقتضاه جريان استصحاب النجاسة في كلا الإناءين بينما النظر الى الذيل، فمقتضاه عدم جريانها في كليهما، وإنما يجري الأصل في أحدهما فقط، لأن الذيل القائل «انقض اليقين باليقين» ومن الواضح أن اليقين بأحدهما لا بكليهما، وهذا الإناء كما فيه يقين بالنجاسة فيه أيضاً يقين بالطهارة، فيلزم اجتماعهما في أحد الطرفين وبالتالي لا يمكن الجمع بين صدر الرواية وذيلها، لأن مفاد الأول هو استصحاب النجاسة في كلا الطرفين، ومفاد الثاني هو عدم جريانها في كليهما بل في أحدهما خاصة، فالصدر مؤداه موجبة كلية، والذيل مؤداه سالبة جزئية وهما متناقضان، ولهذا اختار الأنصاري (قده) عدم جريان الاستصحاب مطلقاً لا في بعض الأطراف ولا في جميعها، لأنه في البعض يلزم محذور الترجيح بلا مرجح و في الكل يلزم محذور التهاوت.

ولم يفرق بين كون الاستصحاب مؤمناً أو منجّراً، نعم خص هذا الإشكال بالأصل المنجز من جهة إن المؤمن فيه محذور ثبوتي يمنع من جريان الأصل وهو الترخيص في المعصية القبيحة.

وأجيب عنه:

أولاً: إن الذيل المذكور غير موجود - وهو ولكن أنقض اليقين باليقين - في روايات الاستصحاب الأخرى، بل هو موجود في رواية واحدة دون غيرها وعلى هذا فالإجمال في هذه الرواية التي تشتمل على الذيل، وأما بقية الروايات المشتبهة على الفقرة الأولى وهي فقرة «لا تنقض اليقين بالشك» لا إجمال فيها



ويمكن أن يتمسك بإطلاقها، لعدم سريّة الإجمال في الرواية المذيلة الى بقية الروايات، بمعنى أن إجمالها ليس بمانع عن التمسك بالروايات الأخرى غير المجملة. وليس ذلك من قبيل الإطلاق والتقييد ليطبق في هذا المورد، حيث تكون الرواية المذيلة مقيدة للروايات غير المذيلة، وذلك لأن الرواية الأولى قد ذكرت فقرتين - جملتين - بينما الروايات الأخرى فقد ذكرت فقرة واحدة وهي الصدر وعليه فلا معنى لتكون الأولى مقيدة للأخريات، غاية ما هناك بأن الرواية الأولى قد ذكرت مطلباً، أحدهما في الصدر والآخر في الذيل، بينما الروايات الأخرى ذكرت مطلباً واحداً وهو الصدر، فلا تعد الأولى تقييداً للآخر.

ثانياً: أنه لا تهافت في المقام لأنه باطل من الأساس، لأن اليقين الناقض في قوله (عليه السلام) "ولكن أنقض اليقين باليقين" هو اليقين التفصيلي، وأنه لا بد أن يكون على شاكلة اليقين المنقوض، وحيث يكون اليقين المنقوض تفصيلاً، لا بد أن يكون الناقض كذلك.

والمقام ليس كذلك، فإذا كان عندنا يقين بالطهارة لشيء معين فاليقين الناقض لا بد وأن يكون هو اليقين بالنجاسة لهذا الشيء المعين أيضاً، وفي المقام نجد أن لنا يقين بالنجاسة للإناء الأول بخصوصه كما ولنا يقين بنجاسة الإناء الثاني بخصوصه، بينما اليقين الطارئ بالطهارة هو اليقين بطهارة أحدهما على سبيل الإجمال، فاختلف اليقينان لأن اليقين الناقض إجمالي، واليقين المنقوض تفصيلي واحدهما غير الآخر فكيف يكون ناقضاً للآخر، فإن كلمة النقض في الذيل قرينة على إن المراد من اليقين في الذيل هو اليقين التفصيلي لا الإجمالي أو الأعم منه ومن الإجمالي.

هذا هو الكلام في المقام الأول.



أما الكلام في المقام الثاني: وهو جريان الأصول المؤمنة في بعض الأطراف والبحث فيها من جهتين، ثبوتية وإثباتية.

الجهة الثبوتية: وأنه هل يمكن الترخيص في بعض الأطراف وأنه مما لا محذور فيه، أو أنه غير ممكن في نفسه، هذا كله بغض النظر عن دلالة الدليل كي يقال بأن ذلك- أي جريان الأصل في البعض دون البعض الآخر من الأطراف من الترجيح بلا مرجح، لأنه مانع إثباتي وكلامنا في المانع الثبوتي، مع إمكان القول بأن الأصل يقتضي جريانه في بعض الحالات- ببعض الأطراف بدون معارضة كما سيوضح.

ومن الواضح أنه لا معنى لهذا البحث على مختار من يقول بإمكان الترخيص في كلا الطرفين، فإنه بنفسه يستلزم الترخيص ببعض الأطراف بطريق أولى، فلا معنى للبحث عن المانع الثبوتي في بعض الأطراف بعد إن لم يكن في تمام الأطراف.

كما أنه لا معنى للبحث هنا على أحد قولي المحقق النائيني (قده) وهو القول بأن العلم الإجمالي لا يقتضي- بنفسه الموافقة القطعية العملية إلا بعد تساقط الأصول في أطرافه لتعارضها.

(والوجه فيه): أن تعارض الأصول وتساقطها في أطراف العلم الإجمالي إنما هو لأجل استلزام جريانها المخالفة القطعية العملية للعلم الإجمالي، وهذا المحذور يختص بحالة جريان الأصول في تمام الأطراف، وأما لو جرت في بعض الأطراف دون البعض الآخر فلا يلزم المحذور المتقدم حتى يمنع عن ذلك.

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



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

وعلى هذا فالبحث ينفتح أولاً بأن العلم الإجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية، أو أنه مقتض لها، وقد فصلنا القول فيه بمباحث العلم الإجمالي، والمختار هو كونه مقتضياً لوجوبها لا علة تامة للوجوب، فعلى الأول لا يمكن للشارع الترخيص ولو في طرف واحد، وعلى الثاني يمكن للشارع الترخيص، والبحث - بعدئذٍ - يكون في وقوع الترخيص منه وعدم وقوعه.

ونشير الى هذا البحث إشارة..

فقد ذهب المحقق العراقي الى أن العلم الإجمالي علة تامة للتنجيز وأنه منجز لجميع الأطراف فلا يمكن الترخيص في جميعها بل وفي بعضها إذ لا مجال لجريان الأصل مع وجود منجزية العلم الإجمالي، وعليه فالعلم الإجمالي يكون مانعاً من جريان الترخيص في أحد لأطراف فضلاً عن جميعها.

أما الدليل الذي قدمه (قده) لإثبات ذلك:

أنه لا فرق في حكم العقل بمنجزية العلم للتكليف بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي، غاية الفرق بينهما إن الأول متعلقه معلوم تفصيلاً ومتعلق الثاني هو الجامع كما يرى المحقق النائيني (قده) ولذا رتب عليه إن ترك الجامع معصية بخلاف ترك بعض الأطراف، فإنه ليس معصية للتكليف المنجز، ومتعلقه هو الواقع على رأي المحقق العراقي (قده) وليس الجامع، فإن الواقع حيث يتردد بين طرفين، فإنه لا بد من امتثالهما معاً، إذ المخالفة الاحتمالية من ترك أحدهما مخالفة يستحق عليها العقاب، لأن الواقع قد تنجز عليه بالعلم - ولو إجمالاً - ويحتمل أن يكون هو الطرف المتروك، فالواقع المعلوم بالإجمال موجود في الطرف الواحد احتمالاً وعليه فلا يمكن الترخيص فيه لأنه ترخيص بالمخالفة القطعية وهو قبيح عقلاً.



وهذا البيان مبني على عدم الفرق بين العلمين التفصيلي والإجمالي من حيث التنجيز، باعتبار أنه تعلق بالواقع لا بالجامع، وتردده بين طرفين لا يرفع منجزيته لهما أو لأحدهما، لاحتمال كون الواقع الذي هو متعلق العلم في الطرف المتروك وبالتالي تكون مخالفته الاحتمالية معصية يستحق عليها العقاب.

لكن ذلك لا يستقيم لأن العلم الإجمالي المتعلق بالواقع ليس واضحاً كوضوح العلم التفصيلي المتعلق بالواقع، إذ فيه خلط من الوضوح والخفاء أي فيه حيثيتان، حيثية الوضوح المتمثلة بالجامع وهو متعلق بالمعلوم بالإجمال - الواقع - وحيثية الخفاء المتمثلة فيما زاد عن الجامع، ومن الواضح أن التنجز إنما يكون بمقدار الوضوح دون الخفاء، لعموم صدق البيان إلا بمقدار الوضوح والواقع بمقدار الجامع لما كان واضحاً فيصدق عليه البيان و يتنجز وأما ما زاد عن الجامع فلا يكون واضحاً فلا يصدق عليه البيان ومن ثمة 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 ووقوف التنجز إنما هو في الأول - أي في الأحكام الشرعية - لا في الجامع متعلق العلم الإجمالي، إذ الاخير هو عبارة عن المهية بوصف موجوديتها وتعينها في الخارج والتزدد إنما هو بنظر القاطع ولذا لم يكن له قابلية الانطباق على كل طرف إلا احتمالياً محضاً وهو معنى تنجز كل طرف لسراية التنجز من الجامع الى الأطراف. وأما جامع الأحكام الشرعية فهو عبارة عن المهية بوصف عدم موجوديتها وإنما يراد وجودها وتعينها خارجاً بالامثال 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



مع ما ذكرنا من أن قاعدة القبح لا تجري في حال كون الخصوصية مجهولة، وأما ذاتها فهي غير مجهولة، لأنها معلومة للمكلف بالوجدان وإن لم تكن محدودة لفرض كون العلم إجمالياً لا تفصيلاً لتكون محدودة، وهذا المقدار من البيان لواقع الخصوصية يمنع من جريان قاعدة القبح في موردها.

ولا يقاس بالشبهة البدوية لما ذكرناه من الفرق.

والجواب هو أن قياس العلم الإجمالي بالتفصيلي، هو مع الفارق لأن مرتبة الحكم الظاهري محفوظة في أطراف العلم الإجمالي، بخلافه في العلم التفصيلي، ولذا فقياس أحدهما على الآخر مع الفارق.

وذلك أن تقول بأن الانكشاف في العلم التفصيلي تام فلا مجال لجعل الأصل بخلافه في العلم الإجمالي فإنه انكشاف مشوب ومخلوط وعليه فمجال الحكم الظاهري متوفر.

وفي قبال مسلك العلية للمحقق العراقي (قده)، مسلك الاقتضاء للمحقق النائيني (قده) وبعض تلامذته كالسيد الخويي (قده)، وهو يرى إن العلم الإجمالي منجز لحرمة المخالفة القطعية على نحو العلية التامة، وأما الموافقة القطعية العملية فهو منجز لها على نحو الاقتضاء، بمعنى أن منجزيته معلقة على عدم ورود الترخيص من الشارع.

(وبيانه): أن الترخيص في المخالفة القطعية قبيح عقلاً، وهي لا تحصل إلا بالترخيص بتمام أطراف العلم الإجمالي، وإما الترخيص في بعضها فهو ليس ترخيصاً بالمعصية القطعية فلا يكون قبيحاً.

وأجيب عنه كما مر: بأن حكم العقل بجرمة المخالفة حكم من أجل المولى، وليس حكماً على المولى، فإذا أذن في ترك جميع الأطراف، فقد ارتفع موضوع الحكم العقلي، فهو حكم تعليلي حتى في موارد العلم التفصيلي، بمعنى إن للمولى حق



الطاعة، فإذا أذن في المخالفة ارتفع ذلك الحكم، غاية الفرق بين العلمين أنه في مورد العلم الإجمالي مرتبة الحكم الظاهري محفوظة، وفي العلم التفصيلي غير محفوظة. وقد أجبنا على ذلك فيما سبق: بأن التكليف بعد تنجزه بالعلم به ولو إجمالاً لا يرى المكلف نفسه مشمولاً بالترخيص، بل لا يراه ممكناً وليس في ذلك تجاوزاً لحق الطاعة الثابت للمولى، بل هو احترام لهذا الحق ومراعاة له.

وبعد وصول التكليف يرى العقل ضرورة الحفاظ على حق طاعة المولى وهو نفي معنى عدم إمكان الترخيص في مورد العلم التفصيلي، ويقصد عدم وقوعه. وقد جرت منازعات علمية بين العلمين العراقي والنائيني (قدهما) في مسألة إمكان الترخيص في بعض الأطراف فقد أورد النائيني (قده) على مسلك العلية القائل بعدم إمكان الترخيص في بعض الأطراف.

أنه بعد أن ثبت الترخيص في مورد العلم التفصيلي، كما هو الحال في مورد الشك بالامتنال بعد الفراغ منه، حيث تجري قاعدة الفراغ وهذا معناه الترخيص في المخالفة في مورد العلم التفصيلي، فإذا أمكن الترخيص في مورد العلم التفصيلي أمكن في مورد العلم الإجمالي بطريق أولى، والعلم التفصيلي ليس بعلة تامة لوجوب الموافقة القطعية، فكذا العلم الإجمالي. وأجاب عنه العراقي:

إذا ثبت العلم التفصيلي كان علة تامة لوجوب الموافقة القطعية، ولا ينفك عن ذلك، والمثال المذكور من جريان قاعدة الفراغ والتجاوز لا انفكاك فيه، لأن المكلف إذا طبق قاعدة الفراغ فالموافقة القطعية حاصلة منه ومحركة ولكن تعبداً، ففي جريانها تحرز الموافقة القطعية، وهي وإن لم تكن مقطوعة بالوجدان إلا أنها ثابتة تعبداً، وهذا المقدار يكفي لمسلك العلية فإن هذا المسلك لا يقول أن العلم



التفصيلي أو الإجمالي علة لخصوص وجوب الموافقة القطعية بالقطع الوجداني بل هو علة لوجوبها أعم من أن تكون مقطوعة بالوجدان أو بالتعبد. وهذا بخلاف الحال في موارد العلم الإجمالي، فإن جريان الأصل المؤمن في طرف ليس فيه إحراز للموافقة القطعية التعبدية.

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

وأما الأصول المؤمنة الجارية في موارد الشك في التكليف كالبراءة فهي تفيد الترخيص في المخالفة الاحتمالية وترك الموافقة القطعية فجريانها في بعض الأطراف ينافي كون العلم الإجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية.

ولو أريد النقض على مسلك العلية فلا بد من النقض في موارد العلم التفصيلي أو الإجمالي إذا كان ثابتاً واكتفى الشارع بموافقته الاحتمالية دون تنزيلها منزلة الموافقة القطعية، كما لو فرض إن الشارع أجرى البراءة في موارد العلم التفصيلي أو الإجمالي، فإن لسان رفع التكليف وليس لسان التوسيع في الموافقة القطعية تعبداً وتنزيلاً، كما في قاعدة الفراغ فإن لسانها يقول بتحقيق الموافقة تعبداً، وتصح صلاتك، فإذا شك في جزء من الصلاة بعدها فإن اللسان يحكم بتحقيق هذا الجزء من المكلف الشاك بعد الصلاة.

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

هذا وقد فسر- الشيخ الفياض (حفظه الله) كلام العراقي^(١) بأن جريان الأمانة في بعض الأطراف - الأمانة النافية للتكليف - فإنها تثبت أن العمل بها موافقة قطعية تعبدًا في سائر الأطراف، وتكون حالها حال قاعدة الفراغ من عدم منافاتها للعلم الإجمالي في كونه علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، بخلاف الأصل فإن جريانه في بعض الأطراف لا يثبت كون الطرف الآخر حال العمل به موافقة قطعية تعبدًا^(٢).

وأجابت مدرسة الميرزا على هذا البيان بالقول:

إذا قبلنا إمكان رفع اليد عن الموافقة القطعية الوجدانية بالموافقة القطعية التعبدية كما هو الحال في مورد قيام الأمانة الترخيصية في بعض الأطراف، حيث يثبت التكليف الواقعي تعبدًا في الطرف الآخر، فلماذا لا يجري نظيره في مورد قيام الأصل العملي في أحد الأطراف إذ دليل الأصل في الطرف يدل على أن الشارع اكتفى بالاحتياط في الطرف الآخر، ويكون ذلك الطرف الآخر - بدلاً - عن الواقع إذ إطلاق الأصل في أحد الأطراف محكم ولا موجب لرفع اليد عنه، وبالمدلول الالتزامي لدليل هذا الأصل يثبت التكليف في الطرف الآخر أو أن الشارع جعل ذلك الطرف بدلاً عن التكليف الواقعي.

وهذا البيان تام على ما تقدم منا من أن جريان الأصل في بعض الأطراف لا يرفع التكليف مطلقاً بل يرفع احتمال التكليف في الطرف الذي يجري فيه

(١) المباحث ج ٩ ص ٦٠٦



الأصل وينفي طرفيته للعلم، وعليه يكون الطرف الآخر هو المنجز كلية حيث يكون التكليف به مقطوعاً.

وكون مفاد الأصل هو النفي الظاهري للوجوب في مورد جريانه، إنما يصح في مورد الأصل غير المقترن بالعلم الإجمالي، ولذلك لا يمكن إثبات لوازمه، وأما على ما بيناه من نفي الوجوب في مورد الطرف الذي يجري فيه الأصل، وأنه خرج عن طرفيته للعلم الإجمالي يكون التكليف في الآخر منجزاً. جواب العراقي (قده) على هذا الاعتراض.

أن أريد نفي الوجوب في أحد الأطراف إثبات الوجوب في الطرف الآخر على أساس وجود الملازمة الواقعية بينهما، ففيه أن مفاد دليل الأصل نفي ظاهري للوجوب في مورد جريانه، وبالأصل لا يمكن إثبات لوازمه، إذ الأصل لا يثبت اللوازم الواقعية لمجراه.

وإن أريد التمسك بدليل الأصل - وليس بالأصل بنفسه - وهو دليل اجتهادي، فيقال أن لازم ذلك - نفي وجوب أحد الأطراف - إن الشارع اكتفى بامتنال الطرف الآخر بدلاً عن الطرف الذي جرى فيه الأصل، وهذا اللازم مدلول الأمانة، وهو حجة.

والجواب عنه: بأننا نختار الشق الأول ولا يرد عليه ما ذكر (إن هذا صحيح إذا كان مدلول دليل الأصل الالتزامي أمراً واقعياً أما لو قيل بأنه أمر علمي، وهو الامتنال البدلي الواصل، وليس هو الامتنال البدلي واقعياً، أي أن حكم العقل هو وجوب العلم بأن ما جاء به المكلف بدلاً عن الواقع، فمن الواضح إن المكلف مع قطع النظر عن جريان الأصل لا يعلم أن ما جاء به بدلاً عن الواقع، فلا يكون شرط جريان الأصل موجوداً). لما تقدم آنفاً بأن جريان الأصل في أحد الطرفين هو رفع طرفيته للعلم الإجمالي وتضييق دائرته ليكون الطرف الآخر هو المنجز

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

والشق الثاني في كلامه غير تام، لأن الطرف الآخر حجة بالعلم الإجمالي، ومعه فلا معنى للقول بأنه حجة لكونه مدلولاً التزامياً لدليل الأصل، حتى يكون حجة، فلا أثر للمدلول الالتزامي.

وأجيب عن كلام العراقي (قده)، لو أريد النقض على مسلك العلية .. الخ، بأن قاعدة الفراغ إذا اكتفى بجريانها في موارد العلمين، فيلزم قبول جريان أصل البراءة أيضاً، فإن قاعدة الفراغ وأصل البراءة من واد واحد إذ كلاهما حكم ظاهري، وقد تقدم أن حقيقة الحكم الظاهري حقيقة واحدة وهي عبارة عن الحكم الناشئ من تقديم الغرض الأهم وهو الغرض الترخيصي- في مثل قاعدة الفراغ وأصل البراءة، ولا يؤثر في تلك الوحدة اختلاف اللفظ للدليل ولسانه، فإن اللسان قد يكون لسان رفع الحكم كما في البراءة، وقد يكون لسان التعبد بحصول الموافقة كما في لسان قاعدة الفراغ وإذا كان الحكم الظاهري واحداً فاللازم من قبول قاعدة الفراغ في مورد العلمين قبول تطبيق أصالة البراءة أيضاً فإن لسان الدليل غير مهم^١.

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

وأجيب عنه من قبل شيخنا الفيض (حفظه الله)

^١ شرح الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ص ٢٢٣



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

والأول: كما في قاعدتي الفراغ والتجاوز، فإن جعل هذه القواعد في موارد الشك في امتثال التكليف المتيقن تفصيلاً فضلاً عن كونه متيقناً إجمالاً يدل على إن الشارع قد اكتفى بالامتنال الاحتمالي ورخص المخالفة الاحتمالية، لأن هذه القواعد قواعد ظاهرية ومفادها الاكتفاء بالمشكوك في مقام الامتنال وعدم وجوب تحصيل اليقين به، ومع فرض أن حكم العقل تنجيزي ومطلق فكيف يجوز الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية وترك الموافقة القطعية العملية، وهذا الجعل من الشارع يكشف عن أن العلم الإجمالي لا يكون علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية وأنه معلق على عدم تصرف الشارع، وأما مع تصرفه وحكمه بالاكتفاء بالامتنال الاحتمالي ينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه.

نعم لا يمكن التصرف في حكم العقل مع ثبوت موضوعه، وإلا لزم انفكاك الحكم عن الموضوع وهو خلف، ويقصد بموضوعه حق الطاعة الثابت في المرتبة السابقة.

ومع تعليقه حكم العقل على عدم ترخيص الشارع والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية، وإلا فينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه لأنه يدور مدار حق المولى نقياً وإثباتاً وللمولى أن يتصرف في حقه، وحينئذ لا مانع من الاكتفاء في مرحلة الامتنال بالموافقة الاحتمالية لمصلحة ما بديلاً عن الموافقة القطعية العملية... إلخ^١.
وقد مر توجيه كون موضوع العقل هو حق الطاعة الثابت للمولى من دون تكبير وقلنا أن هذا الحق إنما يتنجز مع وصول التكليف لا مطلقاً.

(١) المباحث ج ٩ ص ٦١٧-٦١٨



ثم أنه بالإمكان القول بأن جعل قاعدتي الفراغ والتجاوز هو من باب التسهيل واليسر على المكلفين، حيث يكتفي الشارع بما وقع من المكلف باقتضاء حكم العقل وجوب الموافقة القطعية، وجعل القاعدة لا يلامس موضوع حكم العقل بذلك لا من قريب ولا من بعيد بقدر ما تفيد جعل مصداق آخر للامتثال في حال شك المكلف بطروء نقص في امتثاله، حيث يرفع الشارع أثر هذا الشك في مرحلة الامتثال، وعدم الاعتناء به.

الجهة الثانية: البحث الإيجابي

بعد أن ثبت إمكان جعل الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي - ثبوتاً - ينفتح البحث في مقام الإثبات، وأنه هل يمكن استفادة الترخيص في بعض أطراف العلم - بعد ثبوت إمكانه واقعاً - من دليل الأصل كالبراءة، فإن إمكان الترخيص ثبوتاً لا يلزم وقوعه، فهل يستفاد من أدلة البراءة وقوع الترخيص في بعض الأطراف أو لا يمكن؟

ذهب المحقق النائيني (قده) الى انه لا يمكن جريان الأصول المرخصة في جميع أطراف العلم الإجمالي لقصور أدلة الترخيص، إذ جريانها في تمام الأطراف يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية العملية وهو باطل لقبح ذلك عقلاً.

وجريانها في بعض الأطراف دون البعض الآخر باطل أيضاً لأنه ترجيح بلا

مرجح.

وجريانها في الفرد المردد وهو باطل أيضاً، لعدم وجود الفرد المردد خارجاً، والموجود هو فردان مشخصان.

وجريانها في عنوان إجمالي كعنوان (أحدهما) غير ممكن إذ لا يمكن جريان الأصل للتأمين في مثل هذا العنوان، إذ لو أريد أجرأؤه في هذا العنوان فلا



تكليف، وإن أريد أجراؤه في واقع عنوان أحدهما فلا فائدة فيه لأنه كالعلم بالإباحة الواقعية في أحدهما.

ولا يجري هذا البيان لو كان لأحد أطراف العلم منجز للتكليف فإن الأصل يجري في الطرف الآخر بلا معارض فينحل العلم الإجمالي في مورد جريان الأصل وثبت التكليف في الطرف الآخر الذي قام فيه أصل منجز.

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

ولا يفرق في مانعية العلم عن جريان الأصل في طرف واحد أو في جميع الأطراف، ومن هنا أورد على المحقق النائيني (قده) بأمرين:
الأمر الأول: وهو ما ذكرناه في تقارير بحثه، "وحاصله"

لو لم يكن العلم الإجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية فلماذا لا يتمسك بالبراءة لنفي التكليف في مورد الشك بالامتنال، إذ لا فرق في جريان البراءة لنفي التكليف حدوثاً وبقاءً - أي بقاء التكليف المعلوم بالتفصيل حدوثاً - فعدم جريانها في هذا المورد إنما هو لعلية العلم لوجوب الموافقة القطعية، لما قلناه بأن العلم الإجمالي علة تامة للمنجزية.

والوجه في عدم الفرق في جريانها هو أن الملاك في كلا الموردين واحد وهو الترخيص في الموافقة الإحتالية، فإذا أمكن جعل الترخيص الظاهري ثبوتاً في موارد الشك في بقاء التكليف المعلوم بالتفصيل حدوثاً، فلا مانع من التمسك بإطلاق أدلة البراءة في مقام الإثبات في هذه الموارد.



لا يقال: يمكن التمسك باستصحاب فعلية التكليف في موارد الشك في الامتثال، وهو يرفع موضوع أصالة البراءة، إذ هي محكومة له، حيث يستصحب بقاء التكليف المتيقن سابقاً.

فأنه يقال: أنه لا تجري البراءة هنا حتى عند القائل بعدم جريان الاستصحاب هنا، وإن عدم جريان البراءة ليس هو وجود الرفع لموضوعها وهو الاستصحاب، إنما السبب في عدم جريانها في ذلك الطرف الذي قام الاستصحاب فيه إنما هو عليّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة ووجوبها يعني البيان التام المنجز في كل طرف، فلا تجري البراءة بعد عدم جعلها ثبوتاً.

ويرد على هذا النقض: أن عدم إمكان جعل البراءة في موارد الشك في الامتثال إنما هو لقصور أدلتها الإثباتي لمورد العلم الإجمالي، وليس علة عدم جريانها عليّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، لما عرفت بأنه ليس علة تامة لوجوب الموافقة القطعية بل هو مقتضى لها.

والمانع عن جريان البراءة يمكن بيانه بأحد بيانين:

البيان الأول: أنه في موارد الشك في الامتثال لا شك في التكليف أصلاً، إذ لا يسقط التكليف عن الفعلية في هذه الموارد وإنما تسقط فاعليته وأما فعليته فلا تسقط في موارد الشك في الامتثال، وعليه لا تجري البراءة إذ لا شك في فعلية التكليف كي يرفع بأصالة البراءة.

ويمكن تقريبه: أن صدور الفعل من المكلف بعد الأمر به وارتكاب الفعل الحرام عند النهي عنه لا يوجب ارتفاع الحب عن الفعل المأمور به والبغض عن الفعل المنهي عنه، إذ لا وجود لشيء يخرج عنه كونه محبوباً أو مبغوضاً، إنما يسقط فاعليته، أي محركته الفعلية.



والبيان الثاني: أن فعلية التكليف في موارد الشك في الامتثال معلومة حدوثاً والشك هو في بقاءها، وحينئذٍ: لو قيل بجريان البراءة في الحصّة الحدوثية من فعلية التكليف، فلا تجري البراءة لنفيها لكونها معلومة تفصيلاً، ولو قيل بجريانها في الحصّة البقائية من فعلية التكليف فإن جريانها لا يؤمن عن منجزية الحصّة الحدوثية المعلومة يقيناً.

ويرد عليه

أما الحصّة الحدوثية فقد انتهى زمانها فلا محركة لها.
وأما الحصّة البقائية: فحيث تكون مشكوكة الحدوث فيمكن رفعها بأدلة الرفع، وعليه فعدم جريان البراءة الشرعية عند الشك في الامتثال ليس لعلية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية بل هو لقصور أدلة البراءة عن الشمول لهذا المورد، ولو ورد دليل على ذلك فإنه يمكن التمسك به.
والصحيح في الجواب أن يقال: بالفرق بين مورد الشك في التكليف المنقح لموضوع للبراءة إذ متعلق الشك هو في اشتغال ذمة وعدمها وبين الشك في حال الامتثال 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 الامتثال.
حيث الشبهة على الأول حكمية، فهو شاك بأصل الاشتغال فتجري البراءة وإما على الثاني فهي موضوعية، والشك تعلق بفراغ الذمة بعد اشتغالها^١.

^١ (المباحث ج ٩ ص ٦٢٢).



ووجه الظهور كان ينبغي أن يقول: أن يكون الشك في أصل الحكم في مرحلة جعله، وأنه مجعول أو ليس بمجعول، 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 احد الأطراف بحيث لا يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية، الذي يؤدي الى سقوط أدلة البراءة؛ لأن تطبيق أدلة البراءة على أطراف العلم الإجمالي فيه احتمالات

الاحتمال الأول: تطبيقها على كلا الطرفين يلزم منه المخالفة القطعية العملية، وهو باطل.

الاحتمال الثاني: تطبيقها على طرف معين دون الآخر، وهو ترجيح بلا مرجح فهو باطل.

الاحتمال الثالث: تطبيقها على الفرد المردد، وهو غير متحقق خارجاً فهو باطل.

الاحتمال الرابع: وهو ما اقترحه المحقق العراقي (قده)، وأنه بالإمكان تطبيق أصل البراءة في كل واحد من الطرفين دون أن يلزم منه المحاذير المتقدمة، خصوصاً المحذور الأول وهو المخالفة القطعية العملية، بأن يكون تطبيقها في كل طرف مشروطاً بامتنال التكليف في الطرف الآخر، وحينئذ لا يلزم محذور الترخيص في المخالفة القطعية. فلو علم بخيرية احد الإناءين وأردنا تطبيق البراءة تطبيقاً مشروطاً بترك الطرف الآخر، فيقال أنت مرخص في الطرف الأول بشرط ترك الطرف الثاني وتركه (امثاله)، ومرخص في ترك الطرف الثاني بشرط ترك الأول.



وبهذا النحو من التطبيق لا يلزم محذور المخالفة القطعية ولا محذور الترجيح بلا مرجح، نعم يلزم محذور المخالفة القطعية لو طبق أصل البراءة على كل طرف تطبيقاً مطلقاً، بأن يقال: أنت مرخص في الطرف الأول مطلقاً أي سواء تركت الثاني أم لا، وكذلك مرخص في الطرف الثاني سواء ارتكبت الأول أم لا، وإما لو طبقهما مشروطاً، فإن الترخيص بارتكاب الطرف الآخر ينتفي بانتفاء شرطه، ومن هنا يستحيل أن يؤدي الترخيص المشروط الى المخالفة القطعية العملية.

واستفادة هذا النوع من البراءة المشروطة من دليل الرفع حيث المستفاد منه البراءة المطلقة دون المشروطة، لأنه يفيد رفع وجوب الاجتناب عن الطرف الأول من دون تقييده بترك الطرف الثاني؟

فيقال في جوابه: أن نطبق أصل البراءة فيه احتمالات ثلاثة الأول: أن لا نطبق لا على الطرف الأول ولا على الطرف الثاني. الثاني: أن نطبق على احدهما دون الثاني.

الثالث: أن نطبق على كل منهما مشروطاً بترك الآخر كما هو مراد المحقق العراقي (قده).

والاحتمال الثالث هو المتعين، لأن الأول طرح للدليل من أساسه والثاني، تطبيقه على احدهما ترجيح بلا مرجح، فيبقى الاحتمال الثالث، فإن تطبيقه وإن كان فيه رفع اليد عن إطلاق دليل البراءة ولكنه لا يرفع الدليل من أساسه كما هو الاحتمال الأول، وإذا دار الأمر بينهما فإن رفع إطلاقه أولى من رفعه رأساً لأن الضرورات تقدر بقدرها، وهي تقتضي عدم تطبيقه تطبيقاً مطلقاً ولا تقتضي إلغاؤه رأساً في كليهما أو في احدهما.

وأما ما أراد به العراقي (قده) من هذا الاعتراض، هو إن كل من الالتزام بعدم عليّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية أن لا يحكم بوجوبها في

باب العلم الإجمالي، لأن تنجيز العلم الإجمالي لكلا الطرفين فرع عدم إمكان إجراء البراءة في أطراف العلم الإجمالي ومع جريانه بالشكل المقترح فإن النتيجة هي جواز ارتكاب بعض الأطراف وترك الباقي، فلا وجوب للموافقة القطعية العملية وإن الالتزام بعدم وجوبها أمر مخالف للارتكاز المتشعري والحس الشرعي.

فإذا لم يلتزم بمسلك العلية، والالتزام بمنجزية العلم الإجمالي بوجوب الموافقة القطعية موقوفاً على تعارض الأصول في أطرافه. وقد رفعنا التعارض بهذا النحو المتقدم، لم تجب الموافقة القطعية، فالجمع بين الالتزام بمنجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية بنحو الاقتضاء، ووجوبها غير ممكن وهذا منه على بطلان مسلك الاقتضاء، الذي ذهب إليه المحقق النائيني (قده) ويتبعه السيد الخوئي (قده)، وأن العلم الإجمالي لا يقتضي وجوب الموافقة بنفسه بل بواسطة تساقط الأصول بعد تعارضها في أطرافه.

وأما البرهان الذي ساقه لإثبات ذلك، فهو ما تقدم آفأً، وبعبارة إن التعارض في جريان الأصل الترخيصي ليس تعارضاً في إطلاق الأصل الإفرادي، إذ لا تعارض في جريان الأصل في هذا الطرف في نفسه مع جريانه في ذلك الطرف في نفسه، إنما التعارض بين إطلاق الأصل الأحوالي لهذا الفرد الذي تجري فيه البراءة حتى على تقدير ترك الطرف الآخر مع إطلاق الأصل الآخر الأحوالي حتى على تقدير ترك هذا الطرف، فيقع التعارض بين الإطلاق الأحوالي للأصل في كلا الطرفين لأدائه إلى الترخيص بالمخالفة القطعية العملية.

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

الجواب الأول: ما ذكره المحقق الخوئي (قده): إن جعل الترخيص في كل طرف من طرفي العلم الإجمالي مشروطاً بترك الطرف الآخر وإن كان يؤدي إلى الترخيص القطعي في مخالفة أمر المولى ولكنه لا يؤدي إلى المخالفة القطعية العملية،



فلو كان لدينا إناءان علم بنجاسة احدهما، 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 منهما فاللازم على القول بالترخيص المشروط انه يكون مرخصاً في تركهما معاً ترخيصاً فعلياً، فهو مرخص في ارتكاب الأول، لتحقيق شرطه وهو ترك الثاني، وهو مرخص في ارتكاب الثاني، لتحقيق شرطه وهو ترك الأول، فالمكلف مرخص بالفعل في ارتكاب الأول وارتكاب الثاني معاً، وهذا ترخيص من المولى في المعصية وهو قبيح وإن كان لا يؤدي الى ارتكابهما في الخارج.

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

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

إذن ثبوت الترخيصين الفعليين في كلا الإناءين لا محذور فيه لأن المحذور هو في تحقق المخالفة القطعية العملية، وهي غير متحققة.

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



وقد مثل له، بحرمة المكث على المكلف إما في هذا البلد أو ذاك وفرض إن المكلف لا يمكنه في وقت واحد المكث في كلا البلدين، فإن الترخيص بالمكث فيهما قبيح وإن كان لا يمكنه المكث فيهما معاً ولا تتحقق منه المخالفة القطعية خارجاً. والنتيجة: إن إطلاق دليل المؤمن كما لا يشمل تمام الأطراف ولا بعضها ولا الفرد المردد كذلك لا يشمل كل طرف مشروطاً بترك الطرف الآخر، فإذاً يكون العلم الإجمالي منجزاً لوجوب المخالفة القطعية العملية. وأجيب عنه:

أولاً: ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله): بأن استقلال العقل بقبح المعصية أمر فطري وجداني على أساس أنها ظلم وتعدي على المولى وتفويت لحقه- حق الطاعة- وإما حكم العقل بقبح الترخيص في المعصية الذي يستحيل أن يؤدي إلى المعصية خارجاً فهو غير معلوم لأن حكم العقل بقبح الشيء لا يكون جزافاً وبلا ملاك، وإما ملاك حكمه بقبح المعصية لأنها مصداق للظلم والتعدي على حق المولى، وإما الترخيص الظاهري الفعلي بفعلية شرطه في المعصية مع استحالة كونه مؤدياً إليها خارجاً فلا ملاك لحكم العقل بقبحه، إذ هو ليس مصداق للظلم الذي هو عبارة عن سلب ذي الحق حقه، والمفروض استحالة أدائه إلى سلب حقه كي يكون مصداق للظلم.

فلا يوجد ملاك لحكم العقل بالقبح.

وثانياً: أن جعل الترخيص الظاهري لا ينافي الحكم الواقعي لما ذكرنا في مبحث الظن من إمكان الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي إذ لا تنافي بينهما أصلاً على ما تقدم تفصيله في محله.

فالنتيجة: إن ما ذكره السيد الخوئي (قده) من إن العقل لا يفرق في الحكم بالقبح بين الترخيصين في الجمع بين أطراف العلم الإجمالي وبين الجمع في الترخيصين

المشروطين، فكما يحكم بقبح الأول فكذلك يحكم بقبح الثاني، لا يمكن المساعدة عليه^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 بمتعلقه وليس حاله حال الحكم الواقعي، وإذا كانت بنفس جعله، فمن غير الممكن جعل الترخيصين المشروطين من قبل المولى، ولعل مراد السيد الخوئي (قده) واقعاً هو هذا.

كما وإمكانه دفع الثاني بالقول: بأن عدم التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري، وإن كان تاماً لكنه إنما يكون بين الحكم الواقعي غير المعلوم ولو إجمالاً وبين الحكم الظاهري، وإما الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال فلا مجال فيه للحكم الظاهري إلا على مستوى المخالفة الاحتمالية العملية لا أكثر.

وبعبارة أخرى: انه قام الدليل على إمكان الجمع بينهما، وإما إمكان الجمع بين الحكمين الظاهريين، والحكم الواقعي المخالف لها فلم يقدّم دليل عليه.

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

^١ (المباحث الأصولية ج ٩ ص ٦٢٧).

أو قل يلزم من الترخيصين المطلقين عن الضدين التناقض - إما عقلاً أو عقلاً - مع التكليف الواقعي في احد الضدين، وهذا بخلافه المقام، فإن الترخيص المشروط لا يتعارض - لا عقلاً ولا عقلاً - مع الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال، إذ لا يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية إذ مع ترك الامتثال في احد الطرفين ترتفع البراءة في الطرف الآخر فلا تجري في كلا الطرفين، ومع عدم ثبوت الترخيص في الطرف الآخر لا مخالفة قطعية.

بل يمكن أن يقال إن الترخيصين في قوة ترخيص واحد نظير ما في الواجب التخييري، فإن وجوب احدهما مشروط بترك الآخر، وفعليتهما معاً تتحول مقام التكليف خارجاً في قوة واجب واحد، بخلافه في مورد النقض، فإن نفس الترخيص يؤدي الى الوقوع في المخالفة القطعية غاية الأمر إنها غير ممكنة لأن المكلف لا يستطيع أن يفعل الضدين معاً^١.

وفيه لا نسلم بالفرق بين المسألتين، لأنه في مسألة الترتب فإن فعلية كلا الحكمين في الضدين بنحو الترتب، إلا أن مقتضاهما ليس هو طلب الجمع بين الضدين، بل هو مستحيل لأن المكلف مع إتيانه بأحدهما خارجاً سقط التكليف عن الآخر، إذا كانا متساويين، فإذا كان المكلف تاركاً لهما معاً فلا أن كليهما فعلي بفعلية شرطه، وإما إذا كان احدهما أهم فمع الإتيان به سقط التكليف عن المهم بسقوط شرطه - وهو ترك الأهم - فما هو لازم هذه المسألة وهو فعلية كلا الفعلين - ليس بمحال - لعدم استلزامه طلب الجمع بين الضدين، وما هو محال وهو طلب الجمع بينهما فليس بلام للمسألة، والمقام من هذا القبيل، فإن استلزام الترخيص المشروط للجمع بين الترخيصين لا محذور فيه وما فيه محذور وهو الترخيص في الجمع غير لازم.

(^١) انظر الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ص ٢٣٤، وتقريرات الهاشمي ج ٤ ص ٣٦٨ لنوري الساعي.



وعليه لا وجه للقول بأن الترخيص بالملك في كلا المكانين يمكن أن يؤدي الى تحقق المخالفة القطعية خارجاً.

الجواب الثاني: ما ذكره الشهيد الصدر الأول (قده): من أن الإشكال يمكن تصويره على نحو آخر لا تصبح الترخيصات في الأطراف فعلية وفي وقت واحد، ليلزم الترخيص القطعي في المخالفة القطعية العملية، كما إذا كان أطراف العلم الإجمالي ثلاثة، وفرض إن الترخيص في كل طرف مقيد بقيدتين، أحدهما ترك احد الآخرين وفعل الثاني منهما، وحينئذ 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 احد الأواني وعدم هجر الجميع، ومع هجرها لم يتحقق الترخيص الفعلي^١.

ولكنه خارج عن محل البحث، لأن البحث في الترخيص المشروط سواء كان المتروك طرفاً واحداً أو أطرافاً إذا كان عدد أطراف العلم الإجمالي أكثر من اثنين، وعند ترك الجميع يلزم اجتماع الترخيصات الفعلية في تمام الأطراف. وقد يقال كما قيل بأن النكتة في اعتبار كون الأوامر ثلاثة بدلاً من كونها اثنين، لأنها لو كانت اثنين فاشتراط الترخيص في الأول بعدم هجر الاثنين وترك الثاني يرجع الى كون الترخيص في الأول مشروطاً بفعل نفس الأول، فإن عدم هجر الجميع المنضم إليه ترك الثاني ينحصر في فعل الأول، وجعل الترخيص في شيء مشروطاً بفعل نفس ذلك الشيء أمر غير معقول.

وهذا انعكاس لحالة الثلاثة أطراف وتطبيقها على الاثنين، والكلام في الاثنين أو الثلاثة المحققة لفعلية التكليف في كل طرف.

^١ (بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٩١).

الجواب الثالث: ما ذكره السيد الشهيد (قده) على ما في تقارير بحثه. وتقريبه: أن الحكم التخييري سواء أكان إلزامياً أم ترخيصياً، إذا كان واقعياً، فكما يمكن أن يكون مجموعاً على الجامع، يمكن أن يكون مجموعاً على كل طرف مشروطاً بترك الطرف الآخر، فكذاك ملاكه ومدلوله الالتزامي فكما يمكن أن يكون في الجامع، يمكن أن يكون في كل طرف مشروطاً بترك الآخر.

وأما إذا كان الحكم التخييري حكماً ظاهرياً، فهو بلحاظ المدلول التصديقي الإنشائي وهو الحكم وإن كان يعقل جعله تارة على الجامع وأخرى جعله على كل طرف مشروطاً، لكن بحسب مفاده الحكائي- أي بحسب ملاكه- فلا يمكن جعله إلا على الجامع، وذلك لأن ملاك الحكم الظاهري ليس في نفس جعله حتى يقال قد تكون المصلحة في جعله مشروطاً، بل ملاكه ترجيح الأهم من الملاكات الواقعية المتزاحمة في مقام الحفظ على المصلحة الأخرى المهمة أو تحتل الأهمية، فإن قدم الملاك الإلزامي على الترخيصي، حتى في مرتبة الموافقة القطعية حكم بالاحتياط التام، وإن قدم الملاك الترخيصي على الإلزامي حتى في مرتبة المخالفة القطعية رخص حتى في المخالفة القطعية، وإن قدم الإلزامي على الترخيصي في مرتبة المخالفة القطعية والترخيصي في مرتبة الموافقة القطعية رخص في أحدهما المخير إن لم يكن في البين مزية لأحد الطرفين وإلا فالمعين.

وبهذا يعرف أن الاحتمالات المتصورة في أهمية الملاك واقعاً لا يناسب شيء منها والترخيص المشروط، إذ لازم الترخيص المشروط أن يكون عدم الاهتمام في كل طرف مشروطاً بترك الآخر وبالتالي يلزم عند ترك كلا الطرفين أن لا اهتمام رأساً، وهذا لا يتلاءم مع الأشكال المحتملة لأهمية الملاك.

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



العملية، ناشئة من درجة اهتمام المولى بالملاكات الإلزامية في حالات التزام الحفظي، وكذلك إرادة الترخيص متعلقاً بالجامع لا بالفرد مشروطاً بترك الآخر أما مطلقاً أو في خصوص مرتبة الموافقة القطعية العملية، ناشئة من اهتمام المولى بالملاكات الترخيصية الواقعية في حالات التزام الحفظي، ومتعلق كلا الحكمين الزرومي والترخيصي هو الجامع، باعتبار أن منشأهما اهتمام المولى بملاكات الأحكام الواقعية في حالات التزام الحفظي، وهو يقتضي جعل الحكم على الجامع لا على الفرد مشروطاً بترك الآخر، لوضوح أن ترك الفرد الآخر ليس له دخل في ملاك هذا الحكم التخيري الظاهري الذي هو درجته اهتمام المولى بالملاك الواقعي، وهذا فرق أساسي بين الحكم الظاهري واختلافه عن الواقعي.

والفرق هو أن الترخيص المجعول على الجامع ترخيص واحد يقتضيه درجة الاهتمام بالملاك الواقعي، وهذا بخلاف الترخيص المجعول لكل طرف مشروطاً بترك الآخر، فإنه ترخيصان مشروطان ودرجة الاهتمام بالملاك لا تقتضي إلا جعل ترخيص واحد متعلقاً بالجامع بينهما ولا دخل لترك الطرف الآخر في الملاك، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات: فإن ورد دليل للترخيص التخيري في موارد العلم الإجمالي يدل على جعل الترخيص لكل من طرفيه مشروطاً بترك الآخر فهو المتعين، كما إذا قال: رخصتك في أحدهما أو في كل منهما مشروطاً بترك الآخر، استفيد منه لا محالة الترخيص التخيري ولكن مثل هذا الدليل غير موجود، والموجود هو إطلاق أدلة الأصول المرخصة كدليل البراءة ونحوها، ومفاده جعل الترخيص لكل طرف تعيناً وهو لا يمكن لاستلزامه المخالفة القطعية العملية، ودفعه بتقييد الترخيص في كل طرف مشروطاً بترك الآخر على مستوى المدلول المطابقي، وهو جعل الحكم الظاهري الترخيصي حيث لا يحتاج هذا التقييد إلى

مؤنة زائدة غير مؤونة التقييد وهو لازم على كل حال إلا أن هذا لا يمكن بلحاظ المدلول المطابقي التصديقي وهو الملاك والمبادئ في الواقع، وذلك لأن الأهمية تقتضي الترخيص لأحدهما أو لأحدها وهو الجامع، إذ بعد ما لا يمكن جعله للجميع للزوم محذور المخالفة القطعية العملية، فبطبيعة الحال تقتضي جعله للجامع، إذ لا خصوصية للفرد حيث لا دخل لها فيه ولا لترك الفرد الآخر على أساس أن نسبة الملاك الى كل واحد من الطرفين على حد سواء، فإذن لا محالة يقتضي جعل الترخيص على الجامع بينهما لا جعل ترخيصين مشروطين فإنه يتطلب أن يكون هناك ملاكين مشروطين مع أن الأمر ليس كذلك.

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

لا يقال: إذا أمكن استفادة الترخيص المشروط من أطلاقات أدلة الأصول وقد قبلتم ذلك، فأقبلوا إمكان استفادة الترخيص في الجامع أيضاً، لعدم الفرق بينهما.

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

(^١) بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٩١-١٩٣.



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

وأجيب عنه

الأول: ما ذكره السيد الهاشمي في الهامش: أن هذه النكتة أن تمت في دليل أصل ترخيصي واحد في الطرفين كالبراءة فلا تتم قطعاً إذا كان في كل طرف ترخيص غير مسانخ مع الأصل الترخيصي في الطرف الآخر كما إذا كان في أحد الطرفين استصحاب الطهارة وفي الآخر أصالة الطهارة لأن التعارض عندئذ بين دليلين منفصلين قد انعقد ظهرهما في الإطلاق، وإنما المقدار الحجة في كل منهما نقيض الترخيص المشروط في كل طرف المستلزم للترخيص التخييري من دون لزوم تحميل عناية زائدة على مفاد دليل الأصل المطابقي.

هذا مضافاً الى عدم تامة أصل النكتة لأن الترخيص في الجامع إنما يكون فيه مؤونة زائدة لو أريد استفادتها من أدلة الترخيص بالمطابقة وبلحاظ المدلول الإنشائي لا ما إذا كان ذلك مدلولاً إلزامياً تصديقاً للترخيص المشروط في كل طرف بعينه.

وفيه: أولاً: أنه لا يعرف الحال بين كون الدليل الترخيصي واحداً وبين كونه أكثر من واحد كما مثل له، لأن الترخيص التعيني في كل طرف يبقى مشروطاً بترك الطرف الآخر وإلا لزم المخالفة القطعية العملية، وهو ما دفع صاحب الترخيص المشروط إليه.

وتحميل عناية زائدة على دليل الأصل لازم على كل حال وإلا لو ترك كلا الطرفين فعناه أن الاهتمام بأصل التكليف المتعلق بالملاك وقد فرض أهميته على مستوى المخالفة القطعية، حيث قدم الملاك الإلزامي على الملاك الترخيصي فيها.



وثانياً: أنه من الواضح فإن استفادة الترخيص في الجامع إنما تكون بلحاظ المهم من الملاكات المتزاحمة، وليس مستفاداً من دليل الأصل.

الثاني: للسيد الهاشمي: أن البراءة التعيينية المستفادة من أدلة الترخيص في كل طرف وليس جريان البراءة فيه بنحو التخييرية والبدلية مع الطرف الآخر، وليست براءة تفصيلية في كل طرف بنفسه أي براءة عن وجوب الموافقة القطعية، والاكتفاء بامتنال الجامع في أحد الطرفين، هذه البراءة وإن كانت ترجع الى البراءة البدلية في مورد العلم الإجمالي بالتكليف (كي لا يقع تنافي بين عالم الثبوت وعالم الإثبات) وذلك الرجوع خلاف ظهور أدلة البراءة في التعيينية، إلا أن هذا البيان صحح على أساس الحسابات البرهانية والدقة المنطقية أما إذا قلنا أنه غير مألوف لدى العرف، فلا يوجد مانع من جريان البراءة التعيينية في كل من الطرفين.

فإذن هذه البراءة التعيينية في قوة البراءة البدلية وهو خلاف ظاهر الأدلة الترخيصية، فالبيان ليس تاماً رغم فنيته.

وفيه: أنه لا يمكن استفادة البراءة التعيينية في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي، لما ذكرناه مراراً بأن جريان الأصل في طرف معناه رفع الشك والاشتباه لا رفع احتمال التكليف المتوفر في الطرف، وعليه لا بد من براءة بدلية.

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



حالات التزام الحفظي وترجيح الملاكات الأهم، لأن ذلك متوقف على أمرين خاطئين.

أولهما: أن تكون للأحكام الترخيصية ملاكات ومبادئ في متعلقاتها وهي الداعية الى جعلها.

ثانيهما: أن المبادئ والملاكات الترخيصية بدرجة تزام الملاكات الإلزامية في حالات وقوع التزام الحفظي بينهما في موارد الاشتباه.

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

ولا تزام الملاكات الإلزامية على الثاني إذ لا يبلغ درجة تصلح لها لمزاحمة الملاكات الإلزامية فضلاً عن تقدمها عليها والكاشف عن ذلك هو اهتمام الشارع بالحفاظ على أغراضه اللزومية ولا يظهر هذا الاهتمام للأغراض الترخيصية.

وأما الأحكام الظاهرية الترخيصية فهي مجعولة لمصلحة التسهيل لنوع المكلفين من باب الامتنان واليسر، وهي التي تدعو المولى لجعلها فلا يكون جعلها مبنياً على أساس الترجيح لها في مقام التزام مع الملاكات الإلزامية.

وعلى هذا فالحكم الظاهري في أطراف العلم الإجمالي يمكن أن يكون مجعولاً على الجامع ويكون التخيير بين أفرادها، ويمكن أن يكون مجعولاً لكل طرف مشروطاً بترك الآخر باعتبار إن ملاكه الفعلي مترتب عليه بعد جعله وهو لا يقتضي جعله على الجامع، فإنه يترتب عليه سواء أكان مجعولاً على الجامع أم على الفرد مشروطاً بترك الفرد الآخر، وليس ناشئاً من الملاك والمبادئ في الواقع حتى يقال بأنه يقتضي جعله على الجامع لا على الفرد مشروطاً بترك الآخر، لأن ترك

الفرد الآخر غير دخیل فی الملائک، وهو یقتضی جعل الترخیص لأحدهما بعدما لا یمکن جعله لکلیهما معاً.

وإما إذا کان الملائک مترتباً علی الترخیص بعد جعله فهو لا یقتضی جعله بنحو خاص، لأنه مترتب علیه بکلاً نحوه من الجعل بدون أن یقتضی جعله علی الجامع أو الفرد مشروطاً بترك الفرد الآخر.

فإذا أمکن جعل الترخیص بأحد النحویین ثبوتاً وهو لا یقتضی جعله علی نحو واحد- علی الجامع- هذا کله بحسب مقام الثبوت، وأما بحسب مقام الإثبات، فقد تقدم انه لا یمکن التمسک بإطلاق دلیل الأصل فی أطراف العلم الإجمالي، لأن مقتضاه الترخیص فی الجميع وهو غیر ممکن للزوم المخالفة القطعية العملية، ولكن لا مانع من تقييد الترخیص فی کل طرف بترك الآخر لدفع المحذور المتقدم، لا إن ملاکة لا یقتضی جعله علی الجامع وتحويله من الفرد إلیه، لأنه مبني علی كون ملاکة هو ترجیح الأهم من الملائکات الواقعية المختلطة فی حالات التزام الحفظی.

وإما بناء علی ما ذکرناه من إن ملاکة يدعو المولى إلی جعله مترتب علی فعلية المجعول وهو یقتضی جعله، إما كيفية جعله علی الجامع أو علی الفرد فهو ساکت عنه، ولا یقتضی احدهما، لأن الغرض منه التسهيل وهو مترتب علی ثبوته بنحو الأول أم الثاني.

ومع الإغماض وتسليم نظرية الترجیح فی مقام التزام الحفظی فما ذکرناه من إمكان تقييد إطلاق کل طرف بترك الآخر لا یحتاج إلی مؤنة زائدة غیر مؤونة التقييد اللازم علی کل حال.



ولكن بلحاظ مدلوله التصديقي - وهو الملاك - يقتضي جعله - الترخيص - على الجامع وهذه مؤونة زائدة لا يمكن استفادتها من إطلاق دليل الأصل العام، وهذا ما لا يمكن المساعدة عليه.

لأن استفادة الترخيص للجامع إنما هو بالالتزام، الذي يعني ترجيح ملاك الترخيص الجامع وتحويله من كل طرف بحده الخاص الى الجامع، وهذه الدلالة الالتزامية تصلح أن تكون قرينة على ثبوت الترخيص للجامع وتحويله من الأطراف بحدها الخاص الى الجامع، لأن ملاكه يقتضي ثبوت الترخيص له على أساس انه لا خصوصية للفرد بحده الفردي.

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

فإن قلت: أن مقتضى المدلول المطابقي لأدلة الأصول يفيد ثبوت الترخيص في كل طرف مشروطاً بترك الطرف الآخر، وهذا يعني ثبوت ترخيصين مشروطين لهما بديلاً عن الترخيصين المطلقين، ومقتضى المدلول الإلزامي لأدلتها إن الترخيص المجمعول واحد على الجامع لا ترخيصان مشروطان، وحينئذٍ لا يمكن الجمع بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي.



قلت: الأمر وإن كان كذلك ولكن لابد من الأخذ على طبق المدلول الالتزامي لأن حقيقة الحكم وروحه هو الملاك، وإما الحكم بما هو اعتبار فلا قيمة له، فإذا كان ملاك الحكم الظاهري الترخيصي في المقام الواحد فلا محالة يكون الحكم واحداً فلا يكون متعدداً ومن أجل هذه النكته لابد من الأخذ بالمدلول الالتزامي وإنه قرينة على تحويل الترخيص من الفرد الى الجامع^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 تعيينها وموجوديتها خارجاً بل في ظرف عدمها بنحو يكون الطلب محركاً لإيجادها خارجاً ويكون تعيينها بإيجادها في الخارج، وهي قبل إيجادها لها قابلية الانطباق على كل فرد فرد.

وهذا بخلاف جامع العلم الإجمالي فهو الطبيعة بوصف موجوديتها وتعيينها خارجاً والتعدد إنما هو في نظر القاطع ولذا لم يكن لها قابلية انطباق على كل فرد إلا احتمالياً محضاً لتعين الخصوصية الفردية واقعاً وهي لا تخرج عن إحدى الخصوصيتين.

وما ذكره يصح في جامع الأحكام الشرعية لا في جامع العلم الإجمالي وحيث يكون انطباق الجامع هنا احتمالياً، فلا يكون الترخيص المجعول على الفرد مشروطاً بترك الآخر بمستوى الترخيص المجعول على الجامع، وعلى هذا تبقى الحاجة الى

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



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

النقطة الثانية: إن المستفاد من أطلاقات الأدلة العامة وإن كان هو الترخيص المشروط في كل طرف دفعاً لمحذور المخالفة القطعية، باعتبار إن الأمر يدور بين رفع اليد عن دليل الأصل رأساً وبين رفع اليد عن إطلاقه ولا إشكال في تعين الثاني لأن الضرورات تقدر بقدرها، بناءً على ما ذكره المحقق العراقي، ولكن ليس هو الترخيص المجهول على الجامع، لوضوح أن اهتمام المولى بتكليفه الواقعي المعلوم بالإجمال يقتضي التحفظ عليه ولو إجمالاً، أي بمستوى المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية، بمعنى انه ترخيص في احد الطرفين على نحو البديل، بعنوان احدهما أي إما هذا وإما ذاك، وهذه براءة بدلية تمثل روح الحكم الظاهري المتعلق بالجامع، وهذا المعنى هو ما يراد الحفاظ عليه في مقام الإثبات من خلال أدلة البراءة العامة، الظاهرة في البراءة التعيينية الشاملة في كل طرف، باعتبار إن موضوع الأصل متوفر في كل طرف طرف، بلا دخل للطرف الآخر فيه، وإرادة البراءة المشروطة بترك الطرف الآخر، التي ترجع الى براءة تخييرية في مقام تطبيق الأصل وإن كان صحيحاً دفعاً لمحذور الوقوع في المخالفة، ولكنه خلاف الظاهر من هذه الأدلة، الظاهرة في البراءة التعيينية في كل طرف تفصلاً.

واستفادة البراءة المشروطة في الطرفين إنما في عالم صياغة الحكم وتقنيته ولكنه خلاف ظهور الأدلة في التعيينية، في مقام الإثبات وهي تنافي البدلية المستفادة ثبوتاً.

النقطة الثالثة: إن استفادة ثبوت الترخيص للجامع من الدلالة الالتزامية لدليل الأصل غير ممكن باعتبار إن مقتضى الدليل يثبت البراءة الشرعية لكل طرف لكونه مشكوك الحكم الواقعي، وهذه براءة تعيينية عن هذا الطرف، وبراءة



تعيينية عن ذاك الطرف، وأما عنوان احدهما، الذي عبر عنه الجامع العنواني، فهو ليس طرفاً ببقية الأطراف لتتعين فيه البراءة بهذا العنوان، الذي يرجح إلى التخييرية والبدلية، والدلالة الالتزامية تعني ثبوت ملاك الترخيص في هذا الطرف، وثبوته في ذاك الطرف فيثبت ملاك ترخيصي تعييني، لكل طرف طرف لا لعنوان احدهما.

وما ذكره مبني على استفادة البراءة المشروطة الراجعة لبأ الى براءة تخييرية في هذا أو ذاك، وهذا خلاف الظهور.

النقطة الرابعة: أن كون نسبة الملاك الى كل واحد من الفردين على حد سواء، فإذا لا محالة يكون المؤثر فيه الجامع وهو احدهما إنما يفيد لو كان مستوى الترخيص في احدهما بمستوى الترخيص في كل طرف، وهذا غير ممكن، لأن احدهما عنوان انتزاعي غير عنوان هذا الفرد أو ذاك الفرد فلا يشمل دليلاً الأصل ولو التزاماً.

النقطة الخامسة: إن الأخذ بالمدلول الالتزامي بنكتة إن روح الحكم هو ملاكه ومبادئه فإذا كان واحداً فلا يمكن أن يكون الحكم إلا واحداً لا متعدداً، ومن أجل هذه النكتة لابد من الأخذ بالمدلول الالتزامي وإنه قرينة على تحويل الترخيص من الفرد إلى الجامع، وهذا خير شاهد على صحة ما قلناه فقد اضطر الى إرجاع الترخيصين المشروطين الى ترخيص واحد متعلق بالجامع، الأمر الذي يعني إن استفادتها من الدليل للأصل غير متعين لكونه خلاف الظهور، والتشبت بجعله المدلول الإلزامي قرينة على التحويل غير ممكن لتقدم ما هو متأخر حيث تكون الدلالة الالتزامية تابعة للمطابقة وجوداً فجعلها قرينة على المدلول المطابقي المتقدم، والمفروض إن القرينة متقدمة على ذمها، فما كان متأخراً أصبح متقدماً وهو غير ممكن.



النقطة السادسة: انه يمكن الجواب عن أصل الشبهة بأن تقول: بأن الجاري في أطراف العلم الإجمالي هو البراءة العقلية وليست الشرعية لعدم شمولها إطلاقاً لموارد العلم الإجمالي واختصاصها بموارد الشبهة البدوية، فلا مقتضى لجريانها في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي لبحث عن المانع أو التقييد لهذا الجريان وما ذكره السيد الشهيد (قده) من جريان البراءة الشرعية التعيينية في كل طرف مبني على عدم ارتباطه مع الآخر والأمر ليس كذلك لأن كل منهما يحتمل أن يكون منطبق الطبيعة المعلومة إجمالاً المتعلقة بالجامع ودليل البراءة يرفع ما هو محتمل التكليف واقعاً لا ما هو محتمل التكليف تطبيقاً بعد ثبوت الواقع ولو إجمالاً.

وإن شئت أن تقول: إن مورد الشبهة البدوية هو احتمال التكليف غير المعلوم، ومورد الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي هو احتمال التكليف المعلوم، واحدهما نقيض الآخر، لا يجتمعان ولا يرتفعان، فلا محالة تختص أدلة البراءة بالشبهة البدوية، ولا إطلاق لها لتشمل الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي لقيام الاتفاق على الأولى دون الثانية التي هي محل خلاف بين الأصوليين.

وإذا لم تجر البراءة الشرعية، فإن البراءة العقلية جارية لا محالة بحدود ما زاد عن الجامع- متعلق بالمعلوم بالإجمال- لفرض قيام البيان الذي عدمه هو موضوعها. ومن الواضح أنها براءة محكمة للأدلة في المقام، وهي تقتضي الإتيان بكلا الطرفين على ما سنذكره.

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

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

الصنف الثاني: روايات الحل.

الصنف الثالث: روايات الاستصحاب.



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

والحق إن المانع ثبوتي لا إثباتي على ما تقدم فنفس الدليل مبتلى بالمناقضة لو تمسك بالإطلاق فيرفع اليد عنه بمقدار رفع المناقضة، ويكون دليل الأصل مختصاً بالشبهة البدوية ويمكن توجيه عدم شمول دليل الرفع والحجب لموارد العلم الإجمالي بأنه في هذا المورد إنهم يعلمون، وأنهم غير محبوب عنهم التكليف فلا موضوع لدليل البراءة هذا في موارد العلم الإجمالي.

علق السيد الهاشمي في هامش البحوث بعد جواب السيد الشهيد بأن هذه الروايات في نفسها لا تشمل فرض العلم الإجمالي بالإلزام مع قطع النظر عن مسألة الابتلاء بالمعارض فأجاب عنه: أن شموله لكل طرف لا يؤمن إلا عن الإلزام المحتمل لا الإلزام المقطوع به في مجموع الطرفين فهو لا يرخّص بالمخالفة القطعية، وأما الإطلاق المشروط الذي يؤمن عن احتمال الإلزام في كل طرف، ولو كان هو الإلزام المعلوم بالإجمال فلا محذور فيه لأن ملاك الترخيص فيه نفس ملاك الترخيص في الشبهات البدوية بخلاف الترخيص في تمام الأطراف^١.

(١) البحوث ج ٥ ص ١٩٤.



وفيه: إن كان المراد من المجموع الذي هو ضم لبعض الأطراف إلى البعض على نحو المجموع الدفعي، الذي يراد جريان الأصل فيه، فهو لا يؤمن، ولكن هذا المعنى لم يقم عليه دليل ولا قائل به من أحد، إذ نتيجته عدم جريان الأصل ووجوب الموافقة القطعية العملية.

وإن أريد به، ضم جريان الأصل في هذا الطرف إلى الأصل في الطرف الآخر على نحو المجموع التدريجي لا الدفعي، فمعناه عدم وجوب شيء من الأطراف لوجود ملاك الجريان في كل طرف، وهذا مناف للإلزام المعلوم بالإجمال.

وظاهره يريد الثاني، ولكنه يمنع جريان الأصل في تمام الأطراف بعد عدم منعها من البعض، بحيث يكون وصف التمام هو ما يمنع من جريان الأصل ومعنى ذلك وجود ملاك الترخيص في بعض الأطراف دون البقية أي ما تتم به الأطراف لتصبح مجموعاً، وهذا عين ما قلناه سابقاً وهو مقدار المعلوم بالإجمال، ومعناه ضم احتمال التكليف للطرف الذي يجري فيه الأصل للطرف الآخر الذي لا يجري فيه، إذ بعد ضم احتمال التكليف إلى الطرف الذي يوصف بالتمام فلا يجري الأصل فيه، ومع عدم الضم يبقى حتى الطرف الأخير محتمل التكليف وفيه يجري الأصل، وبقاء الاحتمال على ما هو عليه، دون زيادته بعد ضم احتمال ما في الطرف الذي جرى فيه الأصل، فذلك يكون للشبهة البدوية لا المقرونة بالعلم الإجمالي.

هذا غاية ما يمكن توجيه هذا التعليق، وهو عين ما استنتجناه سابقاً، بالشكل الرياضي.

ومنه يظهر ما في كلامه من تساوي أو عينية ملاك الشبهتين البدوية والمقرونة بالعلم الإجمالي، لأن الأولى تؤمن عن التكليف المشكوك واقعاً والثانية

تؤمن عن احتمال التكليف المعلوم واقعاً وأحدهما غير الأخرى، ومن هنا قلنا أن الصحيح عدم جريان البراءة في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي. الصنف الثاني: وهي روايات الحل، والصحيح منها سنداً حديث عبد الله بن سنان، وهو قوله (عليه السلام): كل شيء فيه حلال وحرام هو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه^١. فقد قيل بشمولها لموارد العلم الإجمالي بقريئة ذيلها (حتى تعرف الحرام فتدعه) الظاهر في العلم التفصيلي لا مطلق العلم ولو كان إجمالياً، فالمانع عن الارتكاب هو خصوص العلم التفصيلي وهو مما لا يحتمل وجوده في شيء من الأطراف.

فالغاية التي ينتهي إليها ارتكاب المتشابه هو العلم التفصيلي بالحرام وهي مفقودة في أطراف العلم الإجمالي فلا تأتي هذه الرواية عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي، ولا يكون التمسك بهذه الأصالة في كل طرف تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية بعد كون المانع هو خصوص العلم التفصيلي لا مطلق العلم ولو كان إجمالياً.

والإنصاف أن هذا الظهور غير معمول عند الأصحاب فلا يمكن الإفتاء به والحكم عليه في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي، إذ لم يعلم من الأصحاب ممن أفتى به.

وأجيب عنها: من قبل الشيخ الفياض (حفظه الله) بأن في قوله (عليه السلام) «كل شيء فيه حلال وحرام... الخ» احتمالين الاحتمال الأول: أن يراد من الشيء هو الشيء المركب الذي يكون بعض أجزائه حلالاً وبعضها حراماً، ويخلط الحلال والحرام، فيكون النظر الى كل مركب اختلطت أجزاؤه الحلال مع الحرام، ومع الشك في جزء أنه حلال أو حرام فهو

(١) الوسائل ب ٤ من أبواب ما يتكسب به.



لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه، والمراد من المعرفة هي المعرفة التفصيلية، لأن المعرفة الإجمالية موجودة في ضمن المجموع، والمراد من المعرفة التي هي غاية للحلية، معرفة الجزء المشكوك أنه الجزء الحلال أو الحرام، ومعرفته بما أنه الجزء الحرام فلا محالة تكون المعرفة تفصيلية، فتكون كلمة بعينه لتؤكد معرفة الجزء الحرام لا تأسيس واحتراز.

الاحتمال الثاني: أن المراد من الشيء الكلي الذي بعض أفراده ومصاديقه حلال وبعضها حرام، فالصحيحة تقول أن كل شيء إذا شك في حلية فرد منه من جهة الشك أنه من قسم الحلال أو الحرام فهو لك حلال حتى تعرف أنه من القسم الحرام بعينه، ومن الواضح أن المعرفة هنا تفصيلية، وكلمة بعينه تؤكد لا تأسيس، أي تأكيد أن هذا القسم من قسم الحرام. والظاهر أن المتفاهم العرفي الاحتمال الثاني لا الأول.

ثم رتب عليه عدم شمول الرواية بإطلاقها لأطراف العلم الإجمالي لأن منشأ الشك في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي هو التردد للمعلوم بالإجمال بين هذا الطرف وذاك، وأما منشأ الشك في الرواية هو وجود القسمين من الحلال والحرام، فإذا علم إجمالاً بجرمة إكرام زيد أو عمر فمنشأ الشك في حرمة إكرام كل منهما وحليته هو العلم الإجمالي وهذا لا ينطبق على مفاد الصحيحة التي منشأ الشك فيها هو وجود القسمين.

ولو سلمنا أن لها إطلاق يشمل أطراف العلم الإجمالي ولكن لا بد من رفع اليد عنه والاكتفاء بتقييده فقط، لاستلزام ذلك المخالفة القطعية العملية وشمولها لطرف دون آخر من الترجيح بلا مرجح، وثبوت الترخيص لكل طرف مشروطاً بترك الآخر فهو وإن كان ممكناً إلا أن الصحيحة لا تدل عليه لأن مدلولها ثبوت الحلية المغية بالعلم بالحرمة لا مشروطة بترك الآخر.



وفيه: أن احتمال إرادة الكل خلاف الظاهر ، وإن هذا الكل بعض أجزاءه حلال وبعضها حرام إذا كان مركباً، وإنما الوصف حينئذ يكون للكل وأنه أما حرام بلحاظ حرمة بعض أجزائه أو حلال وهذا يؤيد الاحتمال الثاني، وهو إرادة الكل ومصدايقه، لأن الملحوظ هو الشيء لا جزؤه.

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

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

ولكنه توهم فاسد، لأنه لا معنى لتحقيق الغاية لو أريد الأجزاء لا الأفراد والمصاديق، لأن الكل سيوصف بالحرام .

ويؤيد هذا المعنى رواية (مسعدة) في نفس المصدر من الوسائل، الذي يقول الإمام (عليه السلام) فيها كل شيء هو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه، ومثل له الإمام بالزوجة، والعبد فيما هو خارج مورد العلم الإجمالي.

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



والتفريق في ما بين ملاك الرواية وملاك العلم الإجمالي غير صحيح لأن القسمين اللذين هما ملاك الرواية، يمكن تصويرها في العلم الإجمالي كما لو علم إجمالاً بجرمة أحدهما، فحرمة أحدهما يعني أن الثاني ليس بمحرم فهما قسمان حلال وحرام، ولو كانت أطراف العلم أكثر من اثنين فالقسمان موجودان أيضاً، وكل منهما مشكوك الحلية، فهو حلال، ولكن هذه الحلية مغياة بالعلم التفصيلي للحرام، وهو ما يحصل بمقدار المعلوم بالإجمال، فمقدار المعلوم بالإجمال كالطرف من الطرفين، هو الغاية التي ينتهي عندها الحكم بالإباحة، وهذا عين ما قلناه فيما سبق.

وعلى هذا فهي تشمل مورد العلم الإجمالي كما تشمل مورد الشبهة البدوية إلا أن شمولها لمورد العلم الإجمالي يصادمها مع المخالفة القطعية العملية وما ذكر بأنه غير معمول به عند الأصحاب، أي العمل بظهورها وشمولها لمورد العلم الإجمالي لا عامل به فيرفع اليد عن ظهورها في ذلك، والنتيجة أنها لا تشمل مورد العلم الإجمالي.

الصنف الثالث: روايات الاستصحاب، وقد مر فيما سبق عدم شمولها لأطراف العلم الإجمالي، وسيأتي التعرض لها تفصيلاً وما هو المراد منها في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

وبهذا يتضح أن الأصناف الثلاثة لا إطلاق لها لتشمل مورد العلم الإجمالي، ومع عدم الإطلاق ينتفي موضوع تقييد كل طرف من أطراف العلم بعدم ترك الآخر.

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



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

الثانية: ما ورد من الأمر بإزالة الماءين اللذين يعلم بنجاسة أحدهما.
فإن هاتين الروايتين بعد ظهورهما أنها ليست في مقام تخصيص في الحكم الواقعي تدل على عدم جريان الأصل الترخيصي في أحد الطرفين ولو مشروطاً بترك الطرف الآخر، وإلا لم يجوز إزالتها والتيمم وجاز شرب أحدهما أو أكل أحد الأغنام، وبعد إلغاء خصوصية المورد، إذ احتمال خصوصية لموردها غير محتمل، لأنها ظاهرة في وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف من جهة العلم الإجمالي.
ومع إلغاء خصوصية مورد التكليف المعلوم بالإجمال يستفاد منها كبرى كلية هي عدم جريان الأصول المرخصة في شيء من أطراف العلم الإجمالي عند تساويها بالنسبة الى أدلة الترخيص، فتكون مخصصة لإطلاق أدلة الأصول العامة لإثبات الترخيص المشروط في أطراف العلم الإجمالي لو تم مثل هذا الإطلاق.
نعم لو فرض عدم جريان الأصل المرخص في نفسه في أحد الأطراف أو قيام أصل إلزامي حاكم عليه أمكن جريان الأصل في الطرف الآخر وكان ذلك خارجاً عن منصرف تلك الأخبار كما أن فرض قيام أمانة على طهارة أحدهما بالخصوص خارج عن منصرفها أيضاً^١.

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

(١) بحث في علم الأصول ج ٥ ص ١٩٥.



أما الطائفة الأولى: فإن المستفاد منها شدة اهتمام المولى بالاجتناب عن أكل موطوءة الإنسان من الشياه ونفيها عن ساحة الوجود بإحراقها، ويفهم من ذلك أن الشارع لا يرضى بأكلها من السباع فضلاً عن أكلها من الإنسان، فلهذا أمر بإحراقها حتى تخرج عن قابلية الاستفادة من لحومها مطلقاً، وهذه الخصوصية الموجودة في مورد الرواية وغير موجودة في سائر موارد العلم الإجمالي المتعارف. والخلاصة أن المحتمل قوياً إن أمر الشارع بوجوب الاجتناب عن أطراف العلم الإجمالي في مورد هذه الروايات بنكتة اهتمام الشارع وتشيده عن أكل موطوءة الإنسان من الشياه والأمر بإحراقها ونفيها عن ساحة الوجود نهائياً، ومع ذلك لا يمكن التعدي عن موردها الى غيره.

وأما الطائفة الثانية: وهي متمثلة في موثقتي عمار وسماعة وموردهما هو الماءان المشتبهان وقد علم بوقوع القذر في احدهما إجمالاً وليس عنده ماء آخر وقد حضرت الصلاة، فقال يهرقهما ويقيم وقد فصل الكلام فيهما في مقامين

مقام اقتضاء القاعدة

مقام اقتضاء النص

أما المقام الأول: إن المكلف متمكن من الصلاة مع الطهارة المائية ومعه لا تصل النوبة الى الصلاة مع الطهارة الترايية، كما لو توضأ بأحدهما وصلى ثم غسل موضع الوضوء بالماء الثاني وتوضأ ثم صلى فإذا فعل ذلك فقد يتيقن انه صلى مع الطهارة المائية.

وعلى هذا فالعلم الإجمالي بنجاسة احدهما لا يكون منجزاً ومانعاً عن وجوب الوضوء، لأن المكلف متمكن منه فلا تنتقل وظيفته الى التيمم، وعلى هذا فمقتضى القاعدة عدم وجوب إراقة المائين، بل لا يجوز له ذلك لأنه تفويت للصلاة

مع الطهارة المائية اختياراً فوظيفته وهو ما ذكر وبذلك يعلم إجمالاً بأنه صلى مع الطهارة المائية، والتيمم لا يكون مشروعاً بحقه.

وأما الكلام في مقام اقتضاء النص، فالروايات تدل على حكمين

الأول: الأمر بإراقة المائتين المشتبهين

الثاني: الأمر بالتيمم

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

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

وإما الأمر بالتيمم: فهو لا يدل على تعيينه بنحو لا يكون الوضوء مشروعاً في حقه حتى بالكيفية المتقدمة، لأن الأمر قد ورد في مظان توهم الخطر فلا يدل على الوجوب، فلا يكون التيمم متعيناً على المكلف في المقام بل هو مخير بين الطهارة المائية والتراية.

فالنتيجة إن العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما لا يكون منجزاً للمعلوم بالإجمال وهو نجاسة أحدهما بالنسبة الى وجوب التيمم وعدم جواز الوضوء باعتبار إن المكلف متمكن من الوضوء وليس عاجزاً عنه حتى تنتقل وظيفته الى التيمم، فإذن



لا بد من حمل الأمر بالتيمم على مطلق المشروعية لا على وجوب التيمم لفرض انه لا دليل إن الوضوء بالكيفية المذكورة غير مشروع فتمكن المكلف من الطهارة المائية قرينة على حمل الأمر بالتيمم على مطلق المشروعية لا على وجوب التيمم التعيني.

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

فالروايات جميعاً لا تدل على وجوب الموافقة القطعية العملية وعدم جواز الرجوع الى الأصول المرخصة في أطراف العلم الإجمالي لا كلاً ولا بعضاً، فلا مانع من جعل الترخيص لكل طرف مشروطاً بترك الطرف الآخر ثبوتاً، وإما إثباتاً فلا يمكن كما تقدم.

وفيه عدة وجوه للنظر

الرواية الأولى: فإن الأمر بإحراق الموطوءة وعدم جواز الانتفاع بها حكم آخر لا يلزم عدم وجوب الموافقة القطعية العملية وعليه فلو كان احد القطيع مسروقاً لكان الأمر باجتناب الجميع على ما هو عليه.

فالحكم بالاجتناب ثابت سواء لمورد الرواية أو لغيرها فلا خصوصية للمورد باعتبار كون احدها موطوءة الإنسان والحكم بإحراقها هو حكم آخر مترتب على وجوب الاجتناب في مورد الرواية لا إن له خصوصية من حيث عدم وجوب الاجتناب عن الجميع، كي يمنع من تعميم الحكم.



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

وأما الرواية الثانية: ففيه

أولاً: إن ما ذكره كون الأمر بالإراقة إما نفسي أو شرطي أو إرشادي، غير حاصر لاحتمال كونه مقدمة وجودية للأمر بالتيمم، حيث يكون التيمم واجباً لظهور صيغة الفعل المضارع فيه بشكل أكد من ظهور صيغة الأمر فيه على ما هو محقق في محله، وعليه تكون الإراقة واجبة لوجوب ذمها، وهذا الاحتمال دافع لما جعله محصوراً في الثلاثة ونكتة ذهابه الى الثالث، موجودة في هذا الاحتمال وهي التسهيل والإرفاق بنوع المكلفين.

وثانياً: إن ما ذكره من كيفية تحصيل الطهارة المائية لم تخطر في بال السائل ولم يعهد ممارستها بهذه الكيفية لتقع في محل الطلب وتكون قريبة على كون الأمر بالتيمم يراد به مطلق المشروعية ولو كانت تخطر في باله أو مما تعاهد وتعارف ممارستها لأرشدته إليه الإمام ولا يأمره بالتيمم لفرض انه واجد للماء المحصل 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 منجز بالنسبة لوجوب التيمم.

ورابعاً: انه لو كان قد قال عليه السلام: فله أن يهرقها ويتيمم لكان لما استظهره وجهه، وإما لو كان عليه السلام قد قال (إذن).. يهرقها ويتيمم، فإنها ظاهرة في وجوب الإهراق والالتزام به كمطلوب، ثم يتيمم. فتبين إن دلالة الروايات في موارد مختلفة للعلم الإجمالي تامة من حيث وجوب الموافقة القطعية العملية.



أركان 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 احد تكليفين إما وجوب الاجتناب عن الإناء الشمالي أو وجوب الاجتناب عن الإناء الجنوبي هذا في الشبهة التحريمية، أو يعلم بثبوت احد وجوبين إما الجمعة أو الظهر في ظهر يوم الجمعة هذا في الشبهة الوجوبية، ولو لم يعلم بذلك، فهو إما إن يعلم بخصوص احدهما كوجوب الجمعة- مثلاً- وهذا معناه إن علمه تفصيلي وليس إجمالي، وهذا خارج عن محل الكلام، أو انه يكون شاكاً في أصل ثبوت احد الوجوبين، فالشبهة تكون بدوية، وليست مقرونة بالعلم الإجمالي فتجري فيها البراءة.

فالعلم بالجامع برزخ بين العلم بالمتعلق بشكل تفصيلي وبين الشك في احدهما، ومر أن الجامع هو الكلي المعلوم القابل للانطباق على كل طرف. وهذا الركن ينشأ من إن انتفاء العلم بالجامع يعني انتفاء العلم الإجمالي وبذلك تكون الأطراف مشكوكة بالشك البدوي وهو مجرى البراءة.

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

الركن الثاني: عدم سراية العلم بالجامع الى الأفراد، إذ لو سرى الى الفرد لانتقل الى علم تفصيلي بالفرد المذكور فإذا علمنا بوجوب إحدى الصلاتين من



الجمعة أو الظهر، فالمنجزية هنا ثابتة للعلم الإجمالي لأن الجامع وهو أحدهما غير سائر إلى أحد أفرادها، فلو اتفق وعلمنا بأن منطبق هذا الجامع هو صلاة الجمعة مثلاً فهذا يعني سرية الجامع إلى صلاة الجمعة وحينئذ نجد إن العلم الإجمالي تحول إلى علم تفصيلي بوجوب صلاة الجمعة، وإما الطرف الآخر فلا يكون منجزاً لأن منجزيته كانت بسبب العلم الإجمالي ومع انتفائه ينتفي تنجيزه.

وبعيد عن سرية العلم الإجمالي إلى أحد أطرافه ووقوفه عنده بالخلال العلم الإجمالي إلى العلم بالفرد.

الركن الثالث: هو تعارض الأصول في أطرافه وتساقطها حتى تجب الموافقة القطعية العملية، وأما إذا لم تتعارض الأصول في الأطراف كما لو لم يجر الأصل في طرف، حيث يكون معلوم النجاسة سابقاً وشك في بقائها فإن أصل الطهارة في هذا الطرف لا يجري لوجود أصل ملزم حاكم عليه وهو استصحاب النجاسة، وإذا لم يجر الأصل في هذا الطرف جرى في الطرف الآخر بدون معارض، وحيث تكون منجزية العلم الإجمالي في طول تعارض الأصول وتساقطها على مبنى النائيين والخواني (قدهما).

ومسألة عدم منجزية العلم في صورة جريان الأصل في أحد الأطراف بلا معارض قضية مسلّمة بين الجميع ولا تختص بمسلك دون آخر.

ولكن تعارض الأصول وتساقطها إنما يكون على مسلك الاقتضاء لا على مسلك العلية التامة لوجوب الموافقة القطعية، لأن المسلك الأول تكون منجزية العلم معلقة على عدم الترخيص، ومع الترخيص بدون معارضة له في الطرف الآخر لم يكن العلم الإجمالي مستلزماً لوجوب الموافقة القطعية.

وأما بناء على مسلك العراقي (قده) القائل بالعية التامة، فهذه الصياغة غير تامة إذ يستحيل على مسلكه الترخيص ولو في طرف، لأن المفروض إن العلم



علة تامة بذاته وبدون توقفه على شيء لوجوب الموافقة القطعية وهذه المنجزية السابقة تمنع عن جريان الأصل ولو في طرف.

ومن هنا كانت الحاجة لصياغة هذا الركن حيث يسقط العلم الإجمالي عن المنجزية في المرتبة السابقة ليتاح للأصل الجريان في الطرف الآخر بلا معارض، والصياغة هي اشتراط عدم منجزية أحد الطرفين بمنجز سابق على منجزية العلم الإجمالي، حيث تكون منجزية كل طرف حاصلة بسبب العلم الإجمالي.

فإذا كان إثناء أن يعلم بنجاسة أحدهما فالمنجز للنجاسة هو العلم الإجمالي على كلا التقديرين، أي على تقدير وجود النجاسة في الإثناء الأول وعلى تقدير وجود النجاسة في الإثناء الثاني، وإن المنجز لها هو العلم الإجمالي، وهنا قال العراقي (قده) أن العلم الإجمالي يكون منجزاً ويجب الاجتناب عن الطرفين.

ولو فرض أن أحد الإثنيين كان منجزاً بمنجز سابق فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً، كما لو كان أحد الإثنيين خمرأً وعلمنا بعد وقوع قطرة بول في أحد الإثنيين من الخمري وغيره، وحيث يكون الإثناء الخمري منجزاً بمنجز سابق وهو العلم التفصيلي بالخمر، ومع تنجزه فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً لوجوب الاجتناب عنه لو كانت قطرة النجس وقعت فيه، لأن المنجز لا يتنجز ثانية.

وبعبارة أن العلم الإجمالي إنما يكون منجزاً لو كان محدثاً للتكليف على سبيل الجزم.

ومن هنا فإنه في المثال يعلم بخمرية أحدهما وعلم إجمالاً بسقوط قطرة بول في أحدهما، فالعلم الإجمالي لا يكون منجزاً لأنه لا يكون منجزاً لوجوب النجاسة على كلا التقديرين إذ على تقدير وقوعها في الإثناء الأول يكون وجوب الاجتناب ثابتاً بسبب العلم التفصيلي، أو كانت حالة الإثناء السابقة هي النجاسة حيث تستصحب، وليس منجزاً بسبب العلم الإجمالي، نعم غاية ما يولده العلم الإجمالي



بوقوع قطرة البول هو الشك في حدوث وجوب الاجتناب دون العلم، وهذا الشك غير منجز وإنما المنجز هو العلم بحدوث التكليف.

وعلى هذا فالنكته في جريان الأصل في أحد الطرفين على هذا المسلك هي أن العلم الإجمالي لم يكن منجزاً في نفسه في المقام لأنه لا يولد علماً بحدوث التكليف بوجوب الاجتناب فلا يكون مانعاً عن جريان الأصل في الطرف الثاني إذ المانع هو العلم الإجمالي بحدوث التكليف والمفروض عدمه، والفارق العملي بين الصياغتين فلو فرض العلم إجمالاً بطرو نجاسة على أحد الإناءين ولا منجز غير العلم الإجمالي لا في الإناء الأول ولا في الإناء الثاني، لكن أحد الإناءين كان يجري فيه الأصل المؤمن دون الآخر، فهنا تظهر الثمرة بين الصياغتين، فلو كان إناءان يعلم إما الأول منهما خماً أو الثاني منهما ماء ووقعت قطرة بول، فهناك نجاسة معلومة بالإجمال مرددة بين كونها نجاسة ذاتية في الأول أو نجاسة عرضية في الثاني.

وهنا لا يوجد أصل منجز لا في السائل الأول ولا في الثاني بل يوجد أصل مؤمن-وهو أصالة الطهارة- حيث تجري في الثاني دون الأول إذ النجاسة المحتملة في الأول نجاسة ذاتية وأصل الطهارة لا يجري في مورد الشك في النجاسة الذاتية على رأي بخلاف الثاني حيث نجاسته المحتملة عرضية يجري بها الأصل،

فالعلم هنا ليس منجزاً على رأي الميرزا لعدم تعارض الأصول في الأطراف بل يجري الأصل في الطرف الثاني-إناء الماء- دون معارضة، وهذا بخلافه على رأي العراقي فإن العلم الإجمالي منجز لتامة الصياغة الثانية إذ المفروض عدم وجود أي منجز آخر في أحد الطرفين غير العلم الإجمالي^١. ويمكن مناقشة العراقي على ما سيأتي.

^١ ذكر في شرح الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ص ٢٨٠.



الركن الرابع: أن يؤدي جريان الأصل في الطرفين الى الترخيص في المخالفة القطعية، وهذا لا بد منه على مسلك الاقتضاء وإلا لو لم يستلزم الترخيص ذلك فلا مانع من جريانها، وأما على مسلك العلية فلا حاجة الى هذا الركن إذ حتى لو لم يؤد جريان البراءة الى الوقوع في المخالفة القطعية، يمتنع جريانها في أحد الطرفين وما ذلك إلا لكون العلم الإجمالي علة تامة التنجيز، ومع تمامية العلة لا مجال للترخيص، بحيث لو جرى الأصل المرخص كان ذلك خلف كون العلة التامة للعلم. فلو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين فيكون العلم الإجمالي منجز لأن جريان الأصول في طرفيه يلزم منه المخالفة القطعية العملية، وهي ممكنة للمكلف كما لو استعمل كلا الإناءين.

وأما في حال عدم تمكنه من المخالفة القطعية فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً لأن جريان الأصل في تمام الأطراف لا يلزم منه تحقق المخالفة القطعية كما هو الحال في الشبهة غير المحصورة، حيث تكون الأطراف غير المحصورة فلا يمكن ارتكابها جميعاً، فإذا أمكن جريان الأصل في جميع الأطراف بلا محذور تحقق المخالفة القطعية لم يكن العلم الإجمالي منجزاً وجاز ارتكاب المكلف لأي طرف يختاره.

وهذا الركن تام على مسلك الاقتضاء دون العلية إذ على الأول يكون استلزام العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية متوقفاً على عدم ثبوت الترخيص في ارتكاب بعض الأطراف، فإذا لزم المخالفة القطعية من جريان الأصل في الجميع لم يجز وإذا لم يجز ولم يثبت الترخيص فلا يجوز ارتكاب أي طرف لعدم المؤمن لأن ارتكاب أي الأطراف يحتاج لمؤمن.

وأما بناءً على مسلك العلية فمن الواضح أن الأصول لا تجري في الأطراف حتى مع عدم لزوم محذور المخالفة القطعية فجريان الأصول في أطراف الشبهة غير

الوسيط في علم الأصول.....(٣٣٦)

المحصورة باطل، إذ بجريان بعض الأصول سوف يرتكب المكلف بعضها وإن لم يرتكبها جميعاً لفرض عدم الانحصار، وعلى هذا المسلك لا يمكن الترخيص حتى في ارتكاب البعض لمنافاة الترخيص لعلية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، فالعلم الإجمالي منجز على هذا المسلك وإن لم يتوفر فيه هذا الركن.



تنبيهات تطبيقية

التنبيه الأول: فيما إذا زال العلم بالجامع، فإن تنجيز العلم الإجمالي على المسلكين من الاقتضاء والعلية التامة يدور مدار وجود العلم بالجامع حدوثاً وبقاءً، لوضوح أن بقاء المعلول بدون علته مستحيل والتنجيز معلول للعلم الإجمالي ويدور مداره حدوثاً وبقاءً، فإذا زال العلم الإجمالي زال تنجيزه أيضاً، غاية ما هناك أنه على القول بالاقتضاء فإن العلم الإجمالي علة للتنجيز لا بالمباشرة وإنما هو في طول تساقط الأصول بعد تعارضها في أطراف العلم، ولكن حيث ينسب التعارض الى العلم الإجمالي فإنه علة له فهو علة للتنجيز، بخلاف الحال على مسلك العلية فإن العلم الإجمالي يكون سبباً مباشراً وعلة تامة للتنجيز.

وأما كيفية زوال العلم بالجامع؟ فذلك يتحقق في صور:

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

وفي هذه الصورة تزول المنجزية لاختلال الركن الأول من أركان المنجزية الأربعة التي تقدم الحديث عنها، وهو العلم بالجامع.

الصورة الثانية: أن يتبدل علم المكلف بالشك كما لو علم بنجاسة أحد الإناءين ثم بعد مدة حصل له الشك في ذلك، الشك في أصل النجاسة فعلمه بنجاسة أحدهما أنقلب الى الشك فيه، فيحصل له احتمال عدم ثبوت النجاسة لأحد الطرفين، لا الأول ولا الثاني.

وهنا أيضاً تزول المنجزية عن العلم الإجمالي لنفس العلة في الصورة السابقة لأنه بطرو الشك لا يبقى العلم بالجامع ومعه لا تبقى منجزيته، وإذا زال العلم



بالجامع زال تنجزه مطلقاً أي على القولين من الاقتضاء والعلية معاً ولا وجه لتوهم بقاء تنجز الأطراف بعد زوال العلم، حيث يتوهم بقاء المنجزية بعد طرو الشك باعتبار أنه قبل طرو الشك كان العلم الإجمالي منجزاً وثابتاً لتعارض الأصول وتساقطها، وإذا سقطت الأصول فهي لا تعود بعد ذلك لأن الساقط لا يعود، ومع عدم جريان الأصل كالطهارة مثلاً فلا يجوز ارتكاب أحدهما أو كلاهما لأن المجوّز هو أصل الطهارة وقد سقط حسب الفرض.

ولكنه توهم فاسد، لأن علة تعارض الأصول وتساقطها وهي العلم الإجمالي قد زالت وحدث بدله موضوع جديد، فإن الموضوع الذي أوجب تعارض الأصول وتساقطها هو الشك في طهارة كل طرف المقترن بالعلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، وهذا الموضوع قد زال وحدث بدله الشك في طهارة كل إناء شكاً غير مقترن بالعلم الإجمالي، أي شك بدوي، وهذا لا يوجب تعارض الأصول وتساقطها فهي تجري بلا معارض.

وهناك صورة ثالثة: وهي زوال العلم الإجمالي في مرحلة البقاء دون مرحلة الحدوث على خلاف الصورتين السابقتين حيث زال العلم منهما حدوثاً وبقاءً، ويمكن تصوير زواله في مرحلة البقاء بـ

أولاً: أن يكون للجامع المعلوم بالإجمال أمد خاص وفترة محدودة من الأول فإذا انتهت الفترة زال العلم الإجمالي بقاءً لأن العلم الإجمالي ينتهي بانتهاء تلك الفترة {كما لو علم إجمالاً بوجوب صلاة في يوم الجمعة أما الجمعة أو الظهر من زوال الشمس الى سقوط القرص، وبانتهاء هذا الوقت ينتهي العلم الإجمالي}؟

أو علم إجمالاً بأنه قد نذر نذراً واحداً ولكنه لا يدري هل نذر ترك شرب الماء الى الظهر أو نذر ترك شرب الشاي الى الظهر أيضاً، فهو قد نذر ترك

أحدهما جزءاً وإن نذر به أحدهما إلى الظهر لا أكثر ومع زوال الشمس يزول علمه الإجمالي لأنه محدد إلى الظهر من الأول.

وثانياً: كما لو نذر ترك أحدهما ولكن على نحو جديد غير السابق كما لو نذر ترك أحدهما ولكنه لا يدري هل نذر ترك الماء إلى الظهر أو مستمراً إلى الغروب، وكذلك هو لا يدري 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 المخالفة القطعية العملية ووجوب الموافقة القطعية العملية، غاية ما هنالك أنه على القول بالاعتناء يتوقف تنجيز الاستصحاب على تساقط الأصول المؤمنة في أطرافه جميعاً من جهة المعارضة، وعن البعض لأنه ترجيح بلا مرجح، وأما على القول بالعلية التامة فهو منجز للتكليف المعلوم بالإجمال مباشرة ولا معنى لجريان الأصول في أطرافه، وهذا كله بناء على عدم الفرق بين العلم الإجمالي بالحكم الواقعي وبين العلم الإجمالي بالحكم الظاهري.

ومثاله: ما لو علم المكلف بالحدث ولكنه لا يدري هل هو الأكبر الذي ينتهي بالغسل أو الأصغر الذي ينتهي بالوضوء، فلو أتى بأحدهما فتارة لا يعلم بماذا أتى منها وأخرى يعلم بأنه أتى بالوضوء، وعلى كلا التقديرين فهو يشك في بقاء الحدث، فإنه قبل الإتيان بأحدهما كان يعلم بأنه محدث وبعد الإتيان يشك في بقاء الحدث، وهنا يمكن استصحاب كونه محدثاً ويترتب عليه في الفرض الأول وجوب الإتيان بالغسل والوضوء معاً وفي الفرض الثاني وجوب الإتيان بالغسل.



ولكن هنا لم ينقلب العلم الوجداني بالواقع إجمالاً الى العلم الإجمالي التعبدي بل هو يظل ثابتاً وقد ينجز متعلقه واشتغلت الذمة به وإما الشك في بقاء الجامع فهو من جهة الإتيان بأحد فردي الجامع وبعد الإتيان به يشك في بقاءه واشتغال الذمة به وجريان الاستصحاب هنا على القاعدة ولو لم يجر فالمرجع قاعدة الاشتغال لأن الشك هنا في فراغ الذمة بعد اشتغالها وليس وجوب الإتيان بالجامع من جهة الاستصحاب الذي يقوم مقام القطع الطريقي وإن العلم الإجمالي التعبدي كالعلم الإجمالي الوجداني^١.

ذكره الشيخ الفياض، ولا يخلو من مناقشة، من جهة إن المنجزة للعلم تبقى حتى بعد الإتيان بفرد من فرديه فضلاً عن الشك في أي منها أتى به. وثالثاً: كما لو نذر ترك شرب الماء فإن نذره ينتهي الى الزوال ولو كان قد نذر ترك شرب الشاي فإن نذره الى المغرب، فالجامع هنا مردد بين فردين قصير الى الظهر وطويل الغروب، إذ لو كان النذر المتحقق منه هو الأول فهو مقيد بالظهر، ولو كان المتحقق منه هو الثاني فهو مستمر الى الغروب، ولكنه لا يعلم أي النذرين هو المتحقق ولهذا سوف يشك في بقاء الجامع بعد حلول الظهر. وقد 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 أحدهما عليه، وانتهاء فترة الشهر وهي فترة زيارة الحسين عليه السلام فإن ذلك لا يعني انتهاء العلم الإجمالي بل يعني تحقق أحد فرديه وتحقيق أحد فرديه لا يقتضي زوال العلم الإجمالي، وإلا لزم سقوط كل علم إجمالي عن

(١) المباحث ج ١٠ ص ١٥٣.



المنجزية لو تحقق أحد طرفيه، ففي مثال العلم بوجوب إحدى الصلاتين من الظهر والجمعة زوال منجزية العلم بالإتيان بالظهر حيث أنه بعد تحققها لا يقطع بوجوب آخر يتوجه إليه.

ولو قيل بكفاية ثبوت العلم الإجمالي قبل الإتيان بالظهر في ثبوت منجزية العلم، قيل به هنا أيضاً.

لا يقال: أنه على القول بالاعتضاء فإن الأصول في المقام ليست متعارضة بل تجري البراءة عن حرمة شرب الثاني بدون معارض عن البراءة عن شرب الماء لانقضاء فترة وقته المحتملة بعد الظهر فلا موجب لجريان البراءة.

فأنه يقال: ليس الأمر كذلك، لأن المعارضة ليست بين الأصلين بعد الظهر ليقال بعدم جريان أحدهما، وإنما المعارضة هنا بين البراءة عن حرمة شرب الماء قبل الظهر وبين البراءة عن حرمة شرب الشاي بعد الظهر وهذه المعارضة ثابتة ولا تزول بتحقيق الظهر لأنه حتى لو تحقق الظهر يبقى المكلف عالماً بأن أحد الحرمتين-حرمة شرب الشاي بعد الظهر وحرمة شرب الماء الى الظهر- ثابتة ومع العلم بثبوت أحدهما فلا يمكن أن يجري الأصل لنتفيها معاً.

وبعبارة أخرى: أن منجزية العلم الإجمالي بسبب التعارض يدور مدار العلم الإجمالي حدوثاً وبقاءً لأن التنجيز معلولاً له، وحيث أن العلم في المقام بين حرمة شرب الماء الى الظهر وحرمة شرب الشاي الى الغروب باقياً وثابتاً بعد انتهاء أمد الفرد القصير فهو منجز ومانع عن جريان الأصلين المؤتمنين في المقام لأن الأصل في الفرد الطويل يعارض الأصل في الفرد القصير في ظرفه، فتبقى المعارضة وإن انتهت أمد الفرد القصير، لعدم مدخلة كون الطرفين غير متساويين من حيث الزمان.



وهنا صورة رابعة: أن يفرض علم المكلف بتحقيق أحد الفردين ويفرض أيضاً علمه بأن لو كان قد نذر ترك شرب الماء فهو قد نذره الى الظهر جزماً وإن كان قد نذر ترك شرب الشاي فتقييده بالظهر مشكوك وليس بمجزوم العدم كما هو الحال في الصورة السابقة.

ولا إشكال في منجزية العلم قبل حلول الظهر وإنما الإشكال في وجوب ترك شرب الشاي بعد الظهر، فيه وجهان

الوجه الأول: عدم الوجوب لأن المكلف من الابتداء أي قبل الظهر - لا يعلم بأكثر من وجوب الترك الى حد الظهر، وأما الزائد فهو غير معلوم.

وجوابه: إمكان إثبات وجوب الترك الى ما بعد الظهر بطريق أخذ غير العلم الإجمالي وهو الاستصحاب، حيث أنه قبل الظهر كان يجب الترك وإذا شك في بقاء الوجوب الى ما بعد الظهر أستصحاب.

ولكن: إن كان المقصود استصحاب ترك شرب الماء فهو باطل للقطع بارتفاع ذلك بعد الظهر، فلا يتوفر ركن الاستصحاب الثاني.

وإن كان المقصود استصحاب ترك شرب الشاي فهو باطل أيضاً، لأن ثبوت الوجوب لترك شرب الشاي ما بعد الظهر وإن كان محتملاً إلا أنه لا يقين به قبل الظهر ليستصحب بقاءه، إذ من المحتمل إن النذر الذي حصل واقعاً هو نذر ترك شرب الماء لا نذر ترك شرب الشاي.

الهم إلا أن يقال، باستصحاب الجامع، حيث يقوم الاستصحاب مقام القطع الطريقي.

الوجه الثاني: أنه بالإمكان إجراء الاستصحاب لوجوب ترك الشاي الى ما بعد الظهر على تقدير ثبوته قبل الظهر، فيقال بأن ترك شرب الشاي لو كان ثابتاً قبل الظهر فهو باقٍ الى ما بعد الظهر.



ومثل هذا الاستصحاب لا يتوقف على وجود اليقين السابق بل على ثبوت الحالة السابقة وإن لم تكن متيقنة، وتحقيقه في مبحث الاستصحاب. فبناء على هذا يجري استصحاب بقاء وجوب ترك الشاي الى ما بعد الظهر على تقدير ثبوته ما قبل الظهر.

وقد يقال: إن جريان هذا الشكل من الاستصحاب لغو وبلا فائدة، فإن الاستصحاب المذكور لا يثبت بقاء حرمة شرب الشاي بالفعل ليرتب آثارها عليها، وإنما يثبت بقاءها على تقدير حدوثها.

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

التنبه الثاني: الثمرة العملية بين العلية والاقتضاء

قالوا بترتب الثمرة على القولين فيما لو جرى أصل مرخص ولم يوجد أصل إلزامي أو أصل ترخيصي في الطرف الآخر، إذ على مسلك الاقتضاء يمكن جريان الأصل الترخيصي في مورده، ولا يمنع العلم الإجمالي من ذلك، لأن منجزية العلم الإجمالي متوقفة على عدم ورود إذن من الشارع، فإذا ورد الإذن كما هو المفروض ارتفعت منجزية العلم لذلك الطرف الذي رخص فيه، وأما الطرف الآخر فيجب الاحتياط فيه.

وإما على مسلك العلية، فيجب الاحتياط في الطرفين، لأن العلم الإجمالي علة تامة للمنجزية وهو مانع عن جريان الأصول الترخيصية في طرفه أو أطرافه،



ومع كونه علة تامة للتنجيز فلا يعقل الترخيص في طرفه، لأن معناه وجود المانع عن المنجزة وهذا خلف.

هذا وقد ناقش الميرزا في ذلك، بأن هذا مجرد فرض نظري لا واقع له خارجاً، إذ لا ينفرد طرف من أطراف العلم الإجمالي بالأصل الترخيصي إلا وكان في الطرف الآخر أصل شرعي إلزامي أو عقلي وهو يوجب تنجيز ذلك الطرف ويرفع منجزة العلم الإجمالي له لأن المنجز لا ينتجز ثانياً، بناء على مسلك العلية التامة.

أو كان في الطرف الآخر أصل ترخيصي ومع جريانه فيتعارض الأصل الترخيصي في الطرف الأول فيتساقطان.

إذن لا يوجد علم إجمالي لا تكون أطرافه مورداً لأصل ترخيصي أو أصل إلزامي، فداًماً تكون أطرافه مورداً لأصل ترخيصي أو إلزامي، فالثمره المذكورة وإن كانت صحيحة من الناحية النظرية ولكن لا وجود لها في الخارج.

وبعبارة أخرى: أن الطرف الآخر وهو غير ما قام فيه الأصل لا يخلو من حالتين لا ثلاثة لهما إما أن يكون الشك فيه شكاً في التكليف وإما أن يكون شكاً في الاشتغال، فعلى الأول تجري البراءة فيه فتقع المعارضة مع الأصل الترخيصي في الطرف الأول، وعلى الثاني فينحل العلم الإجمالي انحلالاً حكماً كما سيأتي، فلا فرق عملي بين المسلكين.

وأما بناءً على ما ذكرنا من عدم شمول أدلة الأصول العملية لأطراف العلم الإجمالي واختصاصها في الشبهة البدوية، فلا مانع من جريان الأصل في الطرف الذي قام فيه، لأنه بمنزلة الطرف المنفرد غير المقترن بغيره من الأطراف بلحاظ العلم الإجمالي، حيث يقال أن شموله لطرف دون غيره من الترجيح بلا مرجح، وشموله للجميع فيه مخالفة قطعية علمية، وإما شموله للبعض دون الآخر فلا مانع



منه إلا باعتبار الترجيح بلا مرجح وهو مفقود هنا لأن الأصل الترخيصي قام على هذا الطرف دون غيره، فلا مانع من جريانه فيه، ويجب الاحتياط في الطرف الآخر، وبذلك تظهر الثمرة بين ما ذهبنا إليه ومسلك العلية التامة. ولكن المحقق العراقي (قده): بين وجود الفارق بين المسلكين من العلية والاقتضاء لبيان وجود الثمرة.

وحاصل بيانه (قده): هو إثبات مصداقية هذا الفرق فيما إذا كان في كل من الطرفين أصل ترخيصي في عرض واحد وامتناز أحد الطرفين بوجود أصل ترخيصي طولي فيه، بمعنى أنه في طرف أصل ترخيصي وفي طرف آخر أصلان طويلان كما لو علم بنجاسة هذا الماء أو ذلك الثوب فهو بالنسبة إلى الطرف الأول يوجد فيه أصلان ترخيصيان الأول هو أصالة الطهارة لإثبات طهارة الماء والآخر أصالة الإباحة لإثبات جواز شربه، والأصل الثاني في طول الأصل الأول لأن الأول أصل موضوعي والثاني أصل حكمي، وهنا تظهر الثمرة.

إذ على مسلك الاقتضاء تقع المعارضة بين أصالة الطهارة في الطرفين ويتساقطان وتجري أصالة الإباحة الطولية في الماء بلا معارض. فهنا أصلان سببي ومسببي، وبعد سقوط الأصل السببي يجري الأصل المسببي بلا مانع، ويحتاج في الطرف الآخر.

إما على مسلك العلية، فلا بد من الاحتياط في كلا الطرفين، لأنه وإن كان الأصل المسببي ليس طرفاً للمعارضة، فلا يسقط إلا إن هنا لا يمكن أن يجري الأصل السببي لعلية العلم الإجمالي للمنجزية غير المعلقة على ورود الترخيص من المولى فهي كما تمتنع عن الأصل السببي تمتنع عن الأصل الطولي المسببي.



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

وقد ذكروا ثلاث صور لوجود أصل ترخيصي في أحد الأطراف لاستيعاب البحث في الفرق بين المسلكين:

الصورة الأولى: أن يكون الأصل المؤمن في طرف جارياً ولا يجري في الطرف الآخر إذ تجري فيه أصالة الاشتغال، كما لو علم إجمالاً بنجاسة هذا المانع أو إضافة المانع الآخر-كماء الورد مثلاً- فإنه في مثل هذه الحالة لا تجري البراءة في المانع المشكوك أنه ماء مضاف لإثبات جواز الوضوء به، لأنه قد اشتغلت الذمة بوجود الوضوء بماء مطلق، لا بماء مشكوك الإضافة، فتجري أصالة الطهارة فيه بلا معارض.

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

أما على مسلك العلية فإن المانع المشكوك إضافته يكون مورداً للاشتغال وتنجز التكليف فلا يتنجز ثانية بالعلم الإجمالي بناءً على هذا المسلك، وحينئذ تجري البراءة في الطرف الآخر بلا مانع لسقوط منجزية العلم الإجمالي، فلا فرق بين المسلكين.

وتامة هذا البيان متوقف على إن قيام أصل إلزامي في أحد الطرفين يوجب انحلال العلم الإجمالي انحلالاً حكماً.

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



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

الصورة الثانية: أن يوجد في أحد الطرفين أصل إلزامي شرعي حاكم على دليل الترخيص في نفس الطرف، ويوجد أصل ترخيصي في الطرف الآخر، فهنا يجري الأصل الترخيصي في هذا الطرف، بدون معارضة الأصل الترخيصي الطولي في الطرف الآخر لكونه محكوماً بالأصل الإلزامي.

وفرق هذه الصورة عن الصورة السابقة هو كون الأصل الإلزامي الجاري في الصورة السابقة أصل عقلي لا يثبت الترخيص في هذا الطرف في نفسه وهو أصالة الاشتغال، وهنا الأصل الإلزامي أصل شرعي يجري الأصل المرخص فيه ولكنه محكوم بالأصل الإلزامي كالاستصحاب المثبت للتكليف الحاكم على أصالة الحل.

إلا أنه هنا شبهة لا بد من معالجتها، وهي: إن دليل الترخيص كأصالة الطهارة الجارية في الطرفين محكومة لاستصحاب النجاسة- لو كان جارياً في أحد الطرفين لا ينعقد له ظهور في الطرفين، بناء على إن المحذور إثباتي- كما اختاره البعض- أو بناء على إن المحذور ثبوتي كحكم العقل إن كان بديهيّاً كالتناقض، إلا أنه بمثابة القرينة اللبية المتصلة المانعة من انعقاد الظهور -أصالة الطهارة- فيبتلى بالإجمال ومعه لا يمكن التمسك به في الطرف الآخر لإجماله، فلا ينحل العلم الإجمالي، إذ لا مجال للأصل الترخيصي في الطرف الآخر لانهدام مقتضيه وهو الظهور.

نعم لو انعقد ظهور للدليل الترخيصي في الطرفين كان الأصل الإلزامي الشرعي مفيداً ومؤدياً إلى انحلال العلم الإجمالي، حيث يكون الاستصحاب حاكماً



على أصالة الطهارة في مورده فلا تجري في حين تجري في الطرف الآخر بلا معارض.

وهذه الشبهة لا تأتي بناءً على ما ذكرناه من عدم شمول دليل الأصل الترخيصي للشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، إذ لا مقتضي لشموله لها لا أن المقتضي موجود والمانع موجود، وهو ما ذكر هنا من كون المحذور بمثابة القرينة اللبية المتصلة حيث يبتلى دليل الأصل بالإجمال.

ولو وجدت الشبهة، فأنها لا تجري في أربع حالات:

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

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



الثالثة: أن يكون الأصلان الترخيصيان في الطرفين ثابتين بدليلين مستقلين كما لو جرى في أحدهما استصحاب البراءة والآخر أصالة الطهارة وكان هذا مورداً لأصل حاكم، إذ في هذه الحالة يجري الأصل الترخيصي في الطرف الآخر بلا معارض لأن المعارض له، وهو الأصل الترخيصي الطولي معارض منفصل فيكون الظهور في الدليل الترخيصي في الطرف الآخر منعقداً إلا أنه غير حجة لوجود المعارض له وهو الأصل الطولي، فإذا سقطت حجة الأصل الطولي لوجود الحاكم عليه في الطرف الآخر أمكن جريان الترخيص في الطرف الآخر بلا معارض.

الرابعة: أن يكون الأصل الحاكم وارداً على الأصل الترخيصي في مورد اجتماعهما حيث يرفع موضوعه حقيقة، فإذا أرتفع موضوعه بالأصل الإلزامي الوارد عليه، فلا انعقاد لدليل الأصل الترخيصي في الطرف الذي قام عليه أصل إلزامي، فلا يبتلى دليل الأصل بالإجمال إنما يبتلى بالإجمال لو كان له موضوع في الطرفين، وأما مع ارتفاع موضوعه بورود الأصل عليه فلا ينعقد إطلاق الدليل الترخيصي فيه من حين انعقاده، إذ لا موضوع له، وحينئذٍ ينعقد الإطلاق في الطرف الآخر ولا معارض له في الفرد الآخر الذي ورد عليه الأصل الإلزامي، فيمكن التمسك بالدليل الترخيصي في الطرف الخالي من الورود إذ لا معارض له.

فلو ورد ^(١) كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه نجس ^(٢) وقلنا بأن المراد من العلم هنا الحجة، فإذا جرى استصحاب نجاسة الإناء في أحد طرفي علم إجمالي بطهارة أحدهما، فهذا الاستصحاب وارد على أصالة الطهارة ورافع لموضوعها، فلا ينعقد لها إطلاق لموردها حقيقة، فلا يبتلى دليل أصالة الطهارة بالإجمال، لأنه لا يجري إلا في طرف واحد لا في طرفين ليبتلى بالتعارض الداخلي المنفسي إلى إجمال الدليل.



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

هذا والشبهة على كلا المسلكين قائمة فيما عدا الحالات الأربع.

ويمكن الجواب عنها: إن قبح المخالفة القطعية العملية بالفعل، هو ما تكون صيغته^(١) إن الأصل الترخيصي لا يجري في كل مورد يوجد فيه أما علم تفصيلي بالتكليف وأما علم إجمالي لا موجب لاختصاص الترخيص في أحد طرفيه دون الآخر^(٢) فإذا كان في أحد الطرفين موجب لجريان الأصل الترخيصي فيه دون الطرف الآخر، وهو فيما إذا وجد أصل إلزامي فيه فإن الطرف المجرد بكونه هو الداخل في الصيغة المتقدمة لمحدور قبح الترخيص في المخالفة القطعية، وليس داخلياً 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) ذكرها 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 المتباينين
٢٢٨ المناط في ايجاب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي فعلية التكليف
٢٣٤ تنبيهات
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



فهرست البحث والتعليقات

.....

البراءة الشرعية

- ٣ الجهة الثالثة- في الاستدلال على البراءة بفقرة (ما لا يعلمون) بيان الشيخ الفياض- عدم امكان اخذ العلم قيلاً في الحكم في مرتبة المجعول..
- ٦ والملاحظ عليه
- ٧ محاولتان لصرف الظهور في الرفع الواقعي الى الرفع الظاهري
- ٨ الاولى 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 قرينة داخلية اثباتية ان المراد هو الرفع الظاهري، والايراد عليها
- محاولة اخرى للسيد الشهيد- ان لازم الرفع الواقعي تخصيص اطلاقات الادلة الاولى
- ١٣ بما لا يشمل الجاهل
- ١٤ ما اجيب عنها.. ونقده
- ١٧ المقام الثالث.. في سعة الرفع
- ١٨ هل يشمل الحديث الشبهتين الموضوعية والحكمية او يختص بواحدة
- ١٩ الوجه الاول.. الاختصاص بالموضوعية
- ١٩ ما اجاب به شيخنا الفياض عن وحدة السياق
- ٢٠ الملاحظة 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.. ونقده
- ٢٥ الوجه الرابع- الرفع يقابل الموضوع
- الاحتمال الثاني- اختصاص الرفع بالشبهة الحكمية، وهو ما ذهب اليه المحقق
- ٢٦ الخوئي (قده)
- ٢٧ مناقشة الشيخ الفياض



- ٢٧ الجواب عما ذكره الخوئي (قده)
- ٢٨ الاحتمال الثالث - شمول الرفع للشبهتين الموضوعية والحكمية
- ٣٠ تصوير ثانٍ للجامع
- ٣١ وجوه لتعميم 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 القرائن
- ٤١ التطبيق الاول: هل ترفع حرمة القتل بالإكراه
- ٤١ التطبيق الثاني: التفكيك بين بيع المكروه 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
- امثلة تطبيقية.. لو صلى مع الطهارة الترايبية مع الاضطرار وتمكن من المائية في الوقت
- ٤٣ 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 جزءً من المركب وهو واجب ضمني
- ٤٩ محاولة الآخوند لصحة الباقي.. والجواب عنها
- ٥٠ دفع مقالة السيد الشهيد بأن الجزئية ليست مجعولة لترفع بالحديث
- ٥١ تصنيف الآثار الشرعية وهي ثلاثة
- ٥٥ مسائل لا تكون مشمولة لحديث الرفع
- ٥٥ الاولى: نجاسة الملاقي اذا كان الملاقة خطأ او نسياناً او اكرهاً والجواب عنها



- الطائفة: وجوب قضاء الصلاة المترتب على الفوت ٥٥
- الطائفة: ضمان مال الغير المترتب على التلف ٥٥
- الطائفة: وجوب غسل مس الميت ٥٥
- وجوه اختصاص الحديث بما يكون الاثر للفعل الاختياري لا الاعم منه ومن غير
الاختياري ٥٦
- هل تشمل البراءة الاحكام الترخيضية ٦١
- الاستدلال على البراءة بروايات اخرى ٦١
- رواية عبد الاعلى ٦١
- رواية بشير بن عبد الصمد ٦٤
- هل يستفاد براءتان، احدهما موضوعها الجهل بالواقع والاخرى موضوعها الجهل بالواقع
والظاهر معاً ٦٤
- لو سلم ان تدل على براءتين فبالامكان ارجاع الثانية الى الاولى ٦٦
- اصالة الاشتغال - الاحتياط - والاستدلال 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 وطريقة في مورد الاحكام الظاهرية ٧٥
- سبب اطلاق العقوبة مع ان ثبوتها مقيد بالوصول حتى في مورد الاحكام الواقعية ٧٦
- جواب شيخنا الفياض عن بيان قيد الوصول ونقده ٧٧
- الجواب الصحيح ٧٨
- اخبار التثليث ٧٩
- تعليق السيد الشهيد على بين الرشدين وبين الغي، ومناقشة ما ذكره (قده) ٨٠
- تقريب الشيخ الفياض في ان مورد الرواية المسائل الاعتقادية مع دفعه ٨١
- 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 الرشدين، والباطل من الغي ٨٤



- ٨٥ الايراد على ما ذكره، وبيان ما هو الصحيح
- ٨٦ امكان ظهور الرواية في الشبهة 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 الاشارة 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 بالتكاليف في مجموع الشبهات ومحاولات
- ٩٩ بيان انحلاله
- ١٠٠ الانحلال الحقيقي للمحقق النائني (قده) ومناقشاته
- ١٠١ الاولى انه انحلال حكمي بأحد بيانين
- ١٠٢ نقد بيانين ذكرهما الشيخ الفياض لتقريب الوجه
- ١٠٤ تصحيح النسبة التي ذكرها صاحب البحوث بين الامارات واطراف الشبهات
- ١٠٤ البيان الثاني
- ١٠٧ ما اثير من شبهة حول الانحلال الحكمي
- ١٠٨ الجواب عنها
- ١٠٩ جوابا السيد الشهيد (قده)
- ١١٢ تقسيم السقوط الى قسمين مما لا محصل له
- ١١٥ قاعدة التسامح في ادلة السنن
- ١١٥ البحث في جهات- الاولى في مفاد الاخبار ومحملاتها
- ١١٧ عنوان (البلوغ) نفسي او طريقي، والطريقة على قسمين
- ١١٩ استدل لاستفادة الاستحباب بوجوه- الوجه الاول



- الشبهة على قسمين ١٢٢
- الوجه الثالث ما ذكره المحقق النائيني (قده) وما اجيب عنه ودفعه ١٢٤
- الوجه الرابع- للسيد الشهيد، وانه غير تام ١٢٤
- استبعاد الاستحباب النفسي بإحدى نكتتين للسيد الهاشمي ١٢٥
- الايراد على النكتة الاولى والثانية ١٢٦
- الجهة الثانية- طرق اثبات الاطلاق من ناحية قصد القرية والامتنال ١٢٩
- طريقان لإثبات الاطلاق ١٣٠
- ما ذكره السيد الشهيد من ان استفادة التقييد محل اشكال، ونقد الفياض له ١٣٢
- في كليهما نقد- في البيان ونقده- ١٣٣
- اطروحة فهم الروايات ١٣٤
- الجهة الثالثة- الفرق بين الاستحباب النفسي وحجية الخبر الضعيف على القول به ١٣٤
- ظهور ثمرة الفرق في عدة امور ١٣٥
- الانتصار للمحقق الخوئي في تعليق الفياض، في عدم ظهور الثمرة الثانية ١٣٦
- الجهة الرابعة- شمول اخبار من بلغ الفعل المكروه، والبحث في نقاط ١٣٧
- النقطة الاولى: في شمول الاخبار للمكروه وعدمه، والخوئي على الاول ١٣٧
- الايراد على ما ذكره ١٣٨
- الفرق بين الفعل والعمل ١٤٠
- النقطة الثانية: على تقدير شمولها للكرهية.. هل تثبت الكراهة او طلب الترك ١٤٠
- النقطة الثالثة: معقولة خبران احدهما دل على استحباب عمل الاخر على كراهته ١٤١
- موارد الخلل فيما ذكره الفياض في نقده وتحقيقه ١٤٤
- الاعتراض باجتماع الامر والنهي في شيء واحد ١٤٨
- في الفتوى على طبق الرواية الضعيفة ١٤٨
- الصحيح في تخريج هذا الوجه وأن له صورتان ١٥٠
- توقف شمول دليل الاباحة على امرين ١٥٦
- ما ذكره المشكيني في تقريب الاستدلال بالطائفة الاولى من وجهين وردهما ١٥٧
- تقريب الاستدلال بالطائفة الثانية ١٥٨
- ما اختاره المصنف والعناية من التخيير العقلي ١٦٠
- ما ذكره في العناية من بطلان قياس المقام بالخبرين المتعارضين ١٦١



- ١٦١ شرح التأمل جيداً
- ١٦٧ ما ذكره في العناية بأن شدة المناط في احدهما مرجح 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) ورده
- ١٧٦ ابراز مانع ثبوتي من جريان البراءة الشرعية للعراقي (قده)
- ١٧٦ واورد عليه
- ١٧٨ المانع الاثباتي للمحقق النائيني (قده) وجواب المحقق الخوئي عنه
- ١٧٩ عدم تمامية جواب الخوئي (قده)
- ١٧٩ المانع الاثباتي على مسلك حق الطاعة
- ١٨٠ رد ما ذكر
- العلم بحسب الالزام والشك في المكلف به، فكيف يصح الرجوع للأصل المؤمن
- ١٨٠ - للخوئي- واجاب عنه
- ١٨١ المانع الاثباتي الاخر
- ما ذكره شيخنا الفياض، لا فرق بين ان يكون الرفع للجامع المجهول او متوجهاً اليه
- ١٨٣ بعنوان الوجوب او الحرمة
- ١٨٤ اما جريان الاستصحاب في المسألة.. ففيه قولان
- ١٨٤ الخوئي (قده) على الجريان
- ١٨٤ النائيني (قده) على عدم الجريان
- ١٨٧ جريان البراءة مع وجود الميزة
- دخول المسألة، على التخيير العقلي في كبرى دوران الامر بين التعيين والتخيير مع



- ١٨٩ كون احدهما محتمل الاهمية
- ١٨٩ الخراساني على الدخول، والنائبي على عدمه
- ١٩٠ الصحيح عدم دخول المسألة في الدوران
- ١٩١ دوران الامر بين التعبد والتوصلي
- ١٩٥ اشكال عدم انقذاح قصد القرية عند المكلف، واجيب عنه بأحد امرين
- ١٩٦ ما ذكره في البحوث واجابة الشيخ الفياض عليه
- ١٩٧ الايراد 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.. والايراد عليه
- ٢٠٥ محاولة النائبي (قده) على ترجيح التكليف الالم على المهم
- ٢٠٧ ايراد الخوئي (قده) عليه
- ٢٠٨ يقال في دفعه
- ٢٠٩ وجوب الموافقة الاحتمالية
- ٢٠٩ التقريب الاول مع جوابه
- ٢١٠ التقريب الثاني.. وجوابه
- ٢١١ بيانان 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 آخر
- ٢٢٢ الثالثة: ان يعلم بحرمة احد امرين او وجوب احدهما
- التفريق في العلم الاجمالي للعناية بين كون متعلقه معلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات،
- ٢٢٢ وبين كونه ليس بفعلي كذلك
- ٢٢٤ التعليق على ما ذكره
- اورد العناية على المصنف على ما ذكره من عدم الفرق بين العلمين الاجمالي والتفصيلي



- 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 الاضطراب بعد العلم الاجمالي لفعلية التكليف بقاءً ..
- ٢٤٠ الايراد له على ما ذكره (قده)
- ٢٤٢ دفع ما ذكره من الاجوبة
- ٢٤٤ تنجيز العلم الاجمالي مع الاضطراب الى غير معين ولو كان قبل العلم
- ٢٤٥ الايراد على ما ذكر، والنظر في الايراد
- 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 البعيد
- 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 ايراد العناية على المصنف القائل بوجوب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر)
- ٢٦٩ الايراد على ما ذكره
- ٢٧١ جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي
- ٢٧١ المقام الاول - جريان الاصول في تمام الاطراف
- ٢٧١ المانع الثبوتي - لمحدورين - الاول لصاحب الكفاية
- ٢٧٢ المحدور الثاني
- ٢٧٢ الجواب عن المحدور الاول
- ٢٧٣ الجواب عن المحدور الثاني



ظاهر كلام السيد الشهيد ان القضية الحقيقية غير حاصلة في موارد العلم الاجمالي

- ونقده ٢٧٤
- بيان العراقي للمحذور الثبوتي ٢٧٤
- الايراد عليه ٢٧٥
- المانع الاثباتي لجريان الاصول ٢٧٦
- نقد ما ذكره عن المانع ٢٧٧
- هل تشمل روايات الاستصحاب اطراف العلم الاجمالي.. فيه قولان ٢٨٢
- الاول- للانصاري (قده)- عدم شمولها ٢٨٢
- الجواب عما ذكره ٢٨٣
- المقام الثاني- جريان الاصول في بعض الاطراف ٢٨٥
- الجهة الثبوتية ٢٨٥
- البحث على القول بأن العلم الاجمالي منجز لوجوب الموافقة القطعية، على نحو
- الاقتضاء ٢٨٥
- الاشارة الى مبنى العراقي من ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز ٢٨٦
- قياس العلم الاجمالي على التفصيلي مع الفارق ٢٨٨
- مبنى النائي مسلك الاقتضاء ٢٨٨
- جوابنا عليه ٢٨٩
- مناظرات بين العراقي والنايني (قدهما) ٢٨٩
- تفسير الشيخ الفياض لكلام العراقي، وجواب مدرسة النائي عنه ٢٩١
- جواب العراقي (قده) على الاعتراض.. والجواب عنه ٢٩٢
- ما احبب عن كلام العراقي - ايضا- ما نسب الى السيد الشهيد (قده) ٢٩٣
- جواب الفياض عنه ٢٩٣
- الايراد على ما اجاب عنه (حفظه الله) ٢٩٤
- الجهة الثانية- البحث الاثباتي ٢٩٥
- ذهب النائي الى عدم جريان الاصول في تمام الاطراف ٢٩٥
- العراقي عدم امكان جريان الاصول في تمام الاطراف وايراده على النائي (قده) ٢٩٦
- المانع عن جريان البراءة يمكن بيانه بأحد بيانين ٢٩٧
- الايراد عليه، والصحيح في الجواب، وبيان الخلط في جواب الفياض ٢٩٨



- ٢٩٩ الاحتمالات في تطبيق ادلة البراءة على الاطراف - العراقي
- ٣٠٠ ما قيل في جوابه
- ٣٠١ اشكال العراقي على مسلك الاقتضاء 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 اعتماداً على استفادة الترخيص المشروط من اطلاعات
- 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 الهامش على جواب الشهيد بعدم شمول روايات البراءة فرض العلم
- ٣١٩ الاجمالي بالانزام
- ٣٢٠ رد ما ذكره
- ٣٢١ الصنف الثاني - روايات الحل
- ٣٢١ ما اجيب به عن الشيخ الفياض
- ٣٢٣ رد ما ذكره
- ٣٢٤ الصنف الثالث - روايات 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 الروايات على وجوب الموافقة القطعية العملية



- 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 تنبيهات تطبيقية
- ٣٣٧ التنبيه الاول: اذا زال العلم بالجامع
- ٣٣٧ تصوير زوال العلم بالجامع على صور- الاولى ظهور خطأ او اشتباه للعالم
- ٣٣٧ الثانية- تبدل علم المكلف بالشك
- ٣٣٨ توهم زوال العلم وبقاء تنجز الاطراف
- ٣٣٨ الصورة الثالثة- زوال العلم في مرحلة البقاء دون الحدوث
- ٣٣٨ تصوير زوال العلم الاجمالي في مرحلة البقاء
- الصورة الرابعة- علم المكلف بتحقيق احد الفردين، ولو علم بنذره لترك شرب الماء فقد نذره الى الظاهر جزماً
- ٣٤٢ التنبيه الثاني: الثمرة العلمية بين الاقتضاء والعلية
- ٣٤٣ بيان العراقي للفارق ليقال بالثمرة
- ٣٤٥ ما ذكره من الصور الثلاث لوجود اصل ترخيصي في احد الاطراف
- ٣٤٦ الصورة الاولى: ان يكون الاصل المؤمن في طرف ولا يجري في الطرف الاخر
- الصورة الثانية: وجود اصل الزامي شرعي في احد الطرفين حاكم على دليل الترخيص في نفس الطرف
- ٣٤٧ الجواب عن شبهة عدم ارتفاع الاجمال في دليل الاصل الترخيصي
- ٣٥٠