



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه
صلى
عليه
وآله
وسلم

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

لَعَالِي الْأَصُولِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فِي مَبَاحِثِ الْأَصُولِ الْعَمَلِيَّةِ

تأليف

مجتهد الدين آية الله العظمى
الميرزا محمد باقر المجلسي الكاظمي

المجلد الثاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لئالى الاصول

كاتب:

آيت الله سيد محمد على علوى گرگانى

نشرت فى الطباعة:

دار التفسير

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٠	لثالى الاصول فى مباحث الاصول العمليه المجلد ٦
١٠	اشاره
١٠	اشاره
١٥	البحث عن كفيته جريان البراهه فى الوجود التخييرى
١٥	أقسام الواجب التخييرى
١٨	التخيير الناشئ عن تراحم الحكمين
٢٠	التخيير الناشئ عن تعارض الدليلين
٢٢	البحث عن أقسام شرط التكليف
٢٤	شرط جريان حديث الرفع
٢٥	صور الشك فى التعيين والتخيير
٤٤	حكم الواجبين المتراحمين المشكوكين
٤٦	البحث عن كفيته جريان الأصل فى المردد بين العينى والكفائى
٤٩	لزوم مراعاة الاحتياط فى الشبهات
٥٣	البحث عن أصاله التخيير
٥٨	البحث عن دوران الأمر بين المحذورين فى التوصلات
٧٢	مناقشه المحقق الخمينى
٧٧	البحث عن دوران الأمر بين المحذورين مع وجود المزيه فى أحدهما
٨٢	حكم دوران الأمر بين المحذورين فى التعديتات
٨٥	حكم دوران الأمر بين الشرطيّه والمانعيّه
٩١	دوران الأمر بين المحذورين عند تعدد الواقعه
٩٦	دوران الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعه
١٠٣	قاعده الاشتغال
١١٧	نظريته المحقق الخوئى حول جريان الأصول فى الأطراف

- ١٣٠ البحث عن إمكان جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي في مقام الثبوت
- ١٣٤ البحث عن إمكان جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي في مقام الإثبات
- ١٣٩ البحث عن صور تعلّق الأماره بأطراف العلم الإجمالي
- ١٤٢ الكلام في الأصول بحسب مقام الإثبات
- ١٥٦ البحث عن وجوب الموافقه القطعيّه في أطراف العلم الإجمالي
- ١٦٢ البحث عن إمكان جريان الأصول المجوّزه في أطراف العلم الإجمالي وعدمه
- ١٦٧ الوجوه الدالّه على جواز جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي
- ١٧٣ نظريّه المحقّق النائيني حول نفي التخيير
- ١٨١ نظريّه الشيخ رحمه الله حول الترخيص في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي
- ١٨٩ اشتراط تنجّز العلم الإجمالي بوحده العنوان وعدمه
- ١٩٣ اشتراط تنجّز التكليف بالمتعلّق الفعلي وعدمه
- ١٩٧ شرط جريان الأصل النافي للتكليف في أحد الأطراف
- ٢٠٢ جريان الأصل النافي للتكليف في المتناسخين
- ٢٠٤ جريان الأصل النافي للتكليف في المتغايرين
- ٢١٢ البحث عن قيام الملازمه بين وجوب الموافقه وحرمة المخالفه وعدمه
- ٢١٩ البحث عن جريان الأصل في الواجب المرّدّد بين الأمرين أو الأمور
- ٢٢٢ البحث عن شرط التكليف المنتجّز بالعلم الإجمالي
- ٢٢٥ البحث عن منجزيّة العلم الإجمالي المرّدّد بين الأطراف مطلقاً
- ٢٢٩ البحث عن تأثير الاضطرار في انحلال العلم الإجمالي
- ٢٤٧ البحث عن حكم الاضطرار إلى بعض الأطراف
- ٢٥٣ حقيقه ترخيص الاضطرار إلى فعل غير المعيّن
- ٢٥٦ مدخليّه دخول بعض الأطراف وخروجه عن الابتلاء
- ٢٦١ البحث عن إمكان جريان البراءة في الشبهات الوجوبيّه
- ٢٦٨ جريان البراءة فيما شكّ في الابتلاء به وعدمه
- ٢٨١ جريان البراءة في الطرف المشكوك أنّه من المحصور أو غير المحصور
- ٢٨٤ بيان تحديد الشبهه غير المحصوره

- ٢٩٠ البحث عن حكم الشبهه غير المحصوره
- ٣٠٢ حكم ارتكاب جميع الأطراف فى الشبهه غير المحصوره
- ٣٠٩ البحث عن شبهه الكثير فى الكثير
- ٣١١ منجزية العلم الإجمالى فى الشبهات الوجوبية وعدمها
- ٣١٢ الشبهه المتردده بين المحصور وعدمه
- ٣١٧ حكم تعارض الأصول فى الشبهه المحصوره
- ٣٣٠ حكم ملاقى المشتبه لأطراف العلم الإجمالى
- ٣٤٢ الدفاع عن رأى الشيخ الأنصارى رحمه الله
- ٣٤٥ حكم ملاقى المشتبه لأطراف العلم الإجمالى بعد العلم
- ٣٤٧ أدله السيد ابن زهره على نجاسه الملاقى
- ٣٤٨ الاستدلال بالأخبار الداله على التنجيس
- ٣٤٤ حكم الملاقاه المتأخر عنها العلم الإجمالى
- ٣٤٥ استعراض رأى المحقق الخوئى ومناقشته
- ٣٧٠ التحقيق حول موضوع الملاقى
- ٣٧٢ حكم الملاقى بعد العلم الإجمالى بالنجاسه
- ٣٧٧ مناقشه رأى المحقق الخراسانى
- ٣٨٠ بحث عن تفصيل المحقق العراقى
- ٣٨٢ البحث عن صور الشك فى حكم الملاقاه
- ٣٩١ الجواب عما قد يتوهم بالنسبه إلى حكم الشبهه الوجوبية
- ٣٩٣ تنبيهات باب البراءه
- ٣٩٩ البحث عن الشك بين الأقل والأكثر
- ٤٠٢ المناقشه فى توجيه المحقق العراقى
- ٤٠٥ البحث عن جريان البراءه فى الأقل والأكثر الاستقلالى
- ٤١٠ البحث عن جريان البراءه فى الأقل والأكثر الارتباطى
- ٤٢٢ رأى المحقق الاصفهانى حول وجوب الجزء المشكوك
- ٤٢٧ الإشكال الثانى على جريان البراءه فى الجزء المشكوك

٤٢٨	التوجيه الثالث لوجوب الاحتياط وأداء الأكثر
٤٣٣	نظريته المحقق النائبي حول عدم جريان البراءة
٤٣٦	مناقشه تقريب المحقق النائبي رحمه الله
٤٣٨	تقرير إشكال آخر على دعوى جريان البراءة في الأكثر
٤٤٠	نظريته المحقق الخراساني حول حكم الأكثر المشكوك
٤٤٣	نظريته الشيخ الأنصاري بالاحتياط في الجزء المشكوك
٤٥٠	حكم جريان البراءة في أجزاء الواجبات التعبدية المشكوكه وعدمه
٤٥٣	رأى صاحب الفصول حول جريان البراءة في الأجزاء المشكوكه
٤٥٥	البحث عن جريان البراءة الشرعيه في الأقل والأكثر الارتباطي
٤٦١	إشكال المحقق الخراساني على جريان حديث الرفع
٤٧٠	البحث عن جريان الاستصحاب في الجزء من الأقل والأكثر الارتباطي
٤٧٧	البحث عن جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطي عند الشك في ما عدا الاجزاء
٤٨٥	البحث عن دوران الأمر بين التعيين والتخير
٤٨٨	دوران الأمر بين التخير وسقوط التكليف
٤٩٣	دوران الأمر بين الوجوب والشك في عدله
٤٩٩	دوران الأمر بين قيام الحجّه وعدمه لإجمال النص
٥٠٠	دوران الأمر بين الدليلين المتزاحمين
٥٠٣	البحث عن دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأسباب والمحضلات
٥٠٩	نظريته المحقق العراقي في المقام
٥١٣	البحث عن جريان البراءة في الأسباب والمستببات والمحضّل وعدمه
٥١٩	استعراض كلام المحقق النائبي ومناقشته
٥٢٥	البحث عن القسم الثالث من أقسام الشبهه الموضوعيه
٥٣٧	أقسام الخطابات
٥٤٢	نظريته الوحيد البهبهاني في الفرق بين الأجزاء والشرايط
٥٤٨	مقتضى الأدله الخارجيه في الواجبات الناقصه
٥٥٢	الفهرس

ثالثی الاصول فی مباحث الاصول العملیه المجلد ۶

اشاره

سرشناسه : علوی گرگانی، سید محمدعلی، ۱۳۱۷ -

عنوان و نام پدیدآور : ثلثی الاصول فی مباحث الاصول العملیه / تألیف السید محمدعلی العلوی الحسینی الکرگانی.

مشخصات نشر : قم: دارالتفسیر، ۱۴۳۱ ق.= ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری : ۱۰ ج .

شابک : ۱۵۰۰۰۰ ریال: دوره: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۴-۶؛ ج. ۱: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۵-۳؛ ج. ۲: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۶-۰؛ ج.

۹۷۸ ۳-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۷-۷:

وضعیّت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : عربی.

یادداشت : عنوان عطف: ثلثی الاصول.

یادداشت : کتابنامه.

عنوان عطف : ثلثی الاصول.

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : ۱۵۹/۸BP/ع۹۸۶ ۱۳۸۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۲۱۶۳۰۳۴

ص: ۱

اشاره

تألیف:

سماحه آیه الله العظمی المرجع الدینی

السيد محمد علي العلوي الكركاني الحسيني دام ظلّه

بسم الله الرحمن الرحيم

البحث عن كفيته جريان البراءه فى الوجوب التخييرى

البحث عن كفيته جريان البراءه فى الوجوب التخييرى

الأمر الرابع: من الأمور المهمه التى لابد من ذكرها فى البحث، هو البحث عن أن أدله البراءه :

هل تجرى فى خصوص مشتبه الحكم الوجوبى بالوجوب التعينى عند فقدان النص، إذا كان الوجوب المشكوك واجباً تعيينياً بالأصالة.

أو تجرى أدله البراءه من الشرعيه والعقليه فى الوجوب المشكوك، سواء كان بالأصالة أو بالعرض، لأجل انحصار الفرد فيه فى مقام الامتثال فى الواجب التخييرى، بل تعم حتى ما لو كان الشك فى الوجوب التخييرى؟

أقول: بما أن فرض المسأله وشقوقها مؤثره فى كفيته ورود أدله البراءه عليها وعدمه، لابد قبل الدخول فى أصل المسأله من بيان الوجوه المتصوره فى الواجب التخييرى، لكنيقف على موضع البحث، ولذلك نتحدث فى المقام فىالوجوه التاليه:

أقسام الواجب التخييرى

أقسام الواجب التخييرى

الوجه الأول: فى بيان أقسام الواجب التخييرى.

وقد ذكر له أقساماً عديده:

القسم الأول: الواجب التخييرى الابتدائى الشرعى، والذى يعدّ الأصل فى الواجب التخييرى؛ وهو ما لو كان الخطاب من أول الأمر ومن حين التشريع والجعل خطاباً تخييرياً ذا أفراد، فى مقابل الخطاب التعينى، مثل خصال الكفارات، حيث

شَرَعَ الشارِع الكُفَّارات لمن تعيَّد الإفطار في نهار شهر رمضان في غير موارد الجمع بإحدى الخصال الثلاث من العتق والإطعام والصيام.

أقول: في كيفيته إنشاء الخطاب التخيري، وتصويره وجوه وأقوال:

تارة يُقال: بأنَّ الخطاب التخيري عبارته عن تقييد إطلاق الخطاب المتعلِّق بكلِّ من الفردين أو الأفراد بما إذا لم يأتِ المكلف بعُدله، فيكون وجوب العتق في الخصال مقيداً بعدم عُدله، وهكذا في وجوب كلِّ من الإطعام والصِّيَام بالنسبة إلى عُدله، فيستفاد من تقييد إطلاق هذه الخطابات التخيري، وهذا الوجه هو مختار المحقِّق البجنوردي في كتابه «منتهى الدرايه» ولعله مختار المحقِّق النائيني قدس سره أيضاً.

وأخرى يُقال: إنَّ سنخ الخطاب التخيري بنفسه مغايرٌ لسنخ الخطاب التعيني، لا أنَّه ينشأ من تقييد الإطلاق، بل سنخيه التخيري والتعيني سنخان متباينان بحسب العمل والإرادته والإنشاء؛ حيث تكون الإرادته الأزلية نحو المراد متعلِّقه بشيئين أو الأشياء على نحو لا يكون بينهما جامعٌ قريبٌ عرفيٌّ مقدور للمكلف، يكون هو متعلِّق التكليف، كما كان الأمر كذلك في الواجب التخيري العقلي، حيث كان بين الأفراد جامعاً عرفياً، يكون هو مركز التكليف والوجوب، فيجوز له الإتيان بأى فردٍ منه، كالتخير في الامتثال بين أفراد الصلاه الواقعه بين الحدّين من الزوال إلى الغروب، فإنَّه تخييرٌ عقليٌّ لوجود الجامع بين الأفراد، وهو الإتيان بالصلاه بين الحدّين، فبأى فردٍ تحقِّق يتحقَّق الامتثال، وهذا بخلاف التخير الشرعي كالخصال الثلاث في الكفَّارات حيث لا جامع بين أفرادها حتّى يكون هو متعلِّق التكليف، أو كان الجامع بين الأفراد هو مجرد وحده الملاك .

والحاصل: أنَّ مجرد تقييد إطلاق الخطاب لا يوجبُ الوجوب التخيري ما لم

يكن في البين اختلافٌ في سنخ الإرادة وكيفيته تعلقها نحو المراد.

وثالثه: ما نسبته المحقق العراقي قدس سره في «حاشيته على الفرائد» من أنّ الوجوب التعيينى عبارته عن وجوب شيء بلا جعل عدلٍ له في طي الخطاب، بخلاف التخييري، فإنه عبارته عن إيجاب شيء مع إيجاب شيء آخر عدلاً له.

ولا يخفى أنّ هذا التوجيه يناسب مع ما ذكر في الوجه الثاني من بيان مغايرة سنخ الوجوبين، وعليه فليس هو شيءٌ ورائه، فجعله غيره كما يظهر من المحقق العراقي ليس على ما ينبغي.

نعم، ذهب بنفسه رحمه الله إلتعريفٍ آخر يمكن عدّه ثالث الوجوه لا رابعه، حيث قال:

(إنّ وجود كلّ شيء طارد لجميع أنحاء عدمه، ومن جملة أنحاء عدمه، عدمه حين وجود غيره، وحينئذٍ إذا تعلق الطلب بهذا الوجود، فإن كان الطلب حاوياً بشراشر وجوده، المستلزم لطرده عدمه، حتى مثل هذا العدم، فمثل هذا الوجود في عالم تعلق الطلب به لا يناسب مع جعل عدلٍ له في هذا المقام، إذ جعل العدل ملازمٌ لجواز تركه في ظرف وجود العدل، وهذا ينافي مع كون الطلب قائماً بشراشر وجوده، الموجب لطرده جميع الأعدام، فلا جرم جعل العدل ملازمٌ مع خروج بعض أنحاء عدم الوجود المزبور عن حيز الطلب، وهو ملازم لعدم كون الوجود على الإطلاق في حيز الطلب، بل المطلوب حينئذٍ حفظ الوجود من سائر الجهات، وإليه يرجع حقيقة الوجوب التخييري..). إلى آخر كلامه، فارجع وتأمل في كلامه (١).

أقول: الأقوى عندنا أن سنخ طلب الواجب التخييري سنخ طلبٍ وبعثٍ يكون من بدايه الأمر ناشئاً عن كيفية الإراداه بنحوٍ مخصوص، وهو أنه قد لاحظ ما هو الدخيل في مطلوبه وهو عبارته عن وجود أحد الأفراد، فتعلق إرادته بمطالبه أحدها متميزاً لا على نحو التقييد الوارد على إطلاق الصيغه، حتى يكون التخيير أمراً عرضياً، بل هو قسم آخر من التخيير سيأتي بيانه عن قريب غير الواجب التخييري الذاتي كما هو المذكور هنا .

التخيير الناشئ عن تراحم الحكيم

التخيير الناشئ عن تراحم الحكيم

القسم الثاني: من أقسام الواجب التخييري، هو التخيير الناشئ عن تراحم الحكيم، وتمازج الخطابين في مقام الامتثال، فيما إذا لم يكن أحد الخطابين والحكيم أهم وأولى بالرعايه من الآخر، وإلا يقدم الأهم ويتعين.

توضيح ذلك: أن الخطابات والتكاليف الشرعيه إذا كانت بحسب أصل الشرع مطلقه بالنسبه إلى حال اجتماع كل واحدٍ منها مع الآخر، ولم يكن بين متعلقاتها تمازج وتضاد، ولكن عرض التمازج والتراحم بينها في مقام الامتثال، لاتفاق العجز للمكلف في الجمع بينها، وعدم قدرته على إيجاد متعلق كل واحدٍ منها، فلا بد حينئذٍ من تقييد الإطلاق، لأن المفروض عدم قدره المكلف على الجمع بينها في مقام الامتثال، واشتراط التكليف بالقدره ضروري، فلا يمكن بقاء الإطلاق بالنسبه إلى كل من الخطابين أو الخطابات المتراحمه، بخلاف ما لو كان أحدهما أهم وأولى عقلاً أو شرعاً، فيبقى إطلاق خطابه على حاله، ويقيد إطلاق خطاب غير الأهم، وعلى ذلك يبنى الخطاب الترتبي، ومثل هذا التخيير يكون عرضياً،

لأنه قد عرّض على الخطاب بعدما كان ابتدائه عيباً في كلّ واحدٍ من المتعلّقين، نظير خطاب: (انقذ الغريق) فيما لو كان هو الوالد، وغيره فيما لو كان مساوياً، أو الأمر بإنقاذ إنسانين متساويين، حيث أنّ الواجب أولاً هو إنقاذ كلّ واحدٍ منهما، فحيث يعجز عنه يرجع إلى التقييد في إطلاق الخطاب كما عرفت، هذا على أحد التقريرين في باب التراحم، حيث تسالم عليه الفحول باعتبار أنّ منشأ التراحم إنّما هو إطلاق الخطابين بالنسبة إلى فعل متعلّق الآخر وعدمه، فلا بدّ أن يكون هو الساقط، ولا موجب لسقوط أصل الخطاب، لأنّ التراحم لم يتحقّق من وجود أصل الخطاب، بل من إطلاق كلّ واحدٍ من الخطابين وعدم إمكان الجمع بينهما في مقام الامتثال.

وأما على القول الآخر، وهو القول بسقوط الخطاب في كلّ من المتراحمين، ثمّ بملاّك كون المناط في كلّ منهما تاماً في المتراحمين، يستكشف العقل خطاباً تخييرياً آخر بعد سقوط الخطابين الأصليين، فبالرغم من عدم موافقتنا مع هذه الدعوى، إلّا أنّ سنخ الخطاب التخيري المتحقّق بعد سقوط الخطابين، سنخ الخطاب التخيري في القسم الأوّل، غايه الفرق بينهما أنّ التخيري في القسم الأوّل كان بالتشريع والجعل من ناحيه الشارع بدوّاً، والتخيري هنا كان الكاشف عنه هو العقل، فيكون إمّا تخيراً عقلياً برغم أنّه مخالفٌ لظاهر كلامهم أو أنّ الكاشف هو العقل من جهه نسبه الحكم إلى الشرع بعد السقوط، وبذلك يصبح التخير أيضاً شرعياً.

وعلى هذا، لا فرق بين هذا القسم والقسم الأوّل، إلّا من جهه تحقّقه بعد سقوط الخطابين دونه .

التخيير الناشئ عن تعارض الدليلين

التخيير الناشئ عن تعارض الدليلين

القسم الثالث: من الأقسام هو التخيير الناشئ عن تعارض الحجّتين، وتنافى الطريقتين، كتعارض فتوى المجتهدين المتساويين، ومؤدّى الخبرين مع تساويهما في المرّجحات المذكوره في باب التعارض، فهو :

تارة: يلاحظ على القول بالطريقتيه، بأن يكون المجمعول فيها نفس الحجّيه والطريقتيه، من دون أن يحدث مصلحه في مؤدّى الطريق بسبب قيامه، بل المؤدّى باقٍ على ما كان عليه قبل قيام الطريق من الحكم، حيث يكون الأصل في باب التعارض التساقط، وعدم حجّيه شيء منهما بالنسبه إلى المؤدّى، فيكون التخيير في الأخذ بأحد المتعارضين بلحاظ التعبد، من جهه الأخبار الآمره بالتخيير في الأخذ، فهذا التخيير أجنبيٌّ عن القسم الأوّل والثاني.

وأخرى: يلاحظ على القول بالسببويه، وكون المصلحه بسبب قيام الأماره غالبه على ما كان عليه من الملاك عند مخالفتها للواقع، فالتخيير بين الأمارتين المتعارضتين يكون على القاعده، فيكون من صغريات التخيير فيباب المتزاحمين. فهذا هو القسم الثاني وليس هو شيء آخر، وذلك لأنّ كلاً من الأمارتين قد استعقبت حكماً على طبقها، وحيث لا يمكن للمكلف الجمع بين الحكمين في الامتثال، لتضادّ مؤداهما الذي هو منشأ التعارض، فلا محيص عن التخيير.

هذا كما في كلام المحقق النائيني رحمه الله .

أقول: الأقوى عندنا أنّ هذا التخيير ليس تخييراً في الحكم، بل هو تخييرٌ في الأخذ بما يتكفّل الحكم من إثبات الحجّيه، بلا فرق بين القول بطريقتيه وسببته،

والشاهد على ذلك أنه لا يمكن أن يكون مفاد أحد الدليلين حكماً إلزامياً بالوجوب، كوجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبه والآخر حكماً استجبائياً، فمن الواضح أنه لو كان التخيير في الحكم من هذا القبيل، لما مضى القول بالتخيير بين الحكم الإلزامى وغير الإلزامى؛ لأنَّ الأول مقدّم بلا إشكال، هذا بخلاف ما لو قلنا بالتخيير في الأخذ بإحدى الحجّتين، فإنّه يصحّ الأخذ به حتّى فيما لو كان مشتملاً على حكم غير إلزامى، بل على نفي الحكم رأساً، فضلاً عن إثباته، فهذا القسم من التخيير ليس بتخيير في الحكم، وعليه فجعله من القسم الثاني على القول بالسببيّه، أو قسم آخر مستقلّ على القول بالطريقيّه كما التزم به المحقّق النائيني رحمه الله ليس في محلّه، كما لا يخفى.

البحث عن أقسام شرط التكليف

البحث عن أقسام شرط التكليف

الوجه الثاني: إنّ شرطيه شيء للتكليف يكون على قسمين:

تارة: يكون الشيء شرطاً لحدوث التكليف، بحيث لولا الشرط لما حدث التكليف، مثل الاستطاعة، حيث تكون شرطاً لحدوث التكليف بالحجّ.

وأخرى: يكون الشرط شرطاً لاستمرار التكليف وبقائه لا حدوثه، مثل شرطيه وجوب الحجّ بعد حصول الاستطاعة بقاءً، بأن لا يستلزم الذهاب إلى الحجّ صدور معصية من الغضب وغيره في الطريق، حيث أنّ عدم صدورها منه شرطٌ لبقائه لا لحدوثه؛ لأنّ المفروض أنّه قد حصل له الاستطاعة.

قال صاحب «فوائد الأصول»: (إنهما متعاسكان في جريان البراءة، والإشكال عند الشكّ في شرطيهما، إذ لو شكّ في إطلاق التكليف واشترطه في عالم الجعل والتشريع، فالأصل يقتضى البراءة عند عدم وجود ما شكّ في شرطيته للشكّ في أصل التكليف.

وإن شكّ في الإطلاق والاشتراط في مرحله البقاء والاستمرار، فالأصل يقتضى الاشتغال؛ لأنّ الشكّ يرجع فيه إلى الشكّ في المُسَقَط، فالأصل يقتضى عدم السقوط، ففرق بين الأوّل والثاني إذ الأوّل شكٌّ في أصل التكليف، والثاني في سقوط التكليف الثابت بإتيان مسقطه، فالأوّل مجرى للبراءة بخلاف الثاني)، انتهى ملخص كلامه (١).

اعترض عليه المحقق العراقي في حاشيته بقوله: (والأولى أن يقال عند الشك في اشتراط بقاء التكليف، أن المرجع استصحاب بقاءه لا الاشتغال، كيف وفي طرف البقاء يشك في أصل التكليف والاشتغال به، وما قرع سمعك من مرجعيه الشك في المسقط إلى الاشتغال، إنما هو في صورته تعلق الشك بوجود بدل مفوت له، لا مثل المقام كما لا يخفى)، انتهى كلامه (١).

أقول: والظاهر صحه دعوى المحقق العراقي؛ لأن أصله عدم المسقط الذي قد تمسك به المحقق النائيني ليس إلا استصحاب عدم وجوده قبل ذلك، لأنه لا يخلو: إما أنه بلحاظ أصل الجعل، فقد كان مقطوعاً والآن يشك فيه، أو بلحاظ تحققه في الخارج فهو حينئذ يكون مشكوكاً، فاستصحاب عدم تحقق المسقط أصل سببي يكون عبارته أخرى عن استصحاب بقاء التكليف الذي هو أصل سببي.

نعم، نتيجة هذا الاستصحاب هو الحكم بالاشتغال، لكنه غير قاعده الاشتغال المتداوله في الألسن، ولعل هذا هو مراد المحقق النائيني من دعواه بأن المرجع حينئذ هو استصحاب بقاء التكليف المستلزم للاشتغال دون قاعده الاشتغال.

*** .

شرط جريان حديث الرفع

شرط جريان حديث الرفع

الوجه الثالث : يتنا في باب جريان البراءه بمثل حديث الرفع من لزوم توفر شرطين:

أحدهما: أن يكون المرفوع من الأمور المجعوله الشرعيه التي تناله يد الجعل والرفع، ولو بتبع منشأ انتزاعه كالجزيئه والشرطيّه، حيث أنّهما لو لم نقل بكونهما بأنفسهما قابلين للوضع والرفع كما ذهب إليه بعض لأنّ الأحكام الوضعيه تكون كالأحكام التكليفيه من حيث الوضع والرفع لكنهما قابلان لذلك بتبع منشأ انتزاعهما، وهو التكليف المتعلق لذلك الجزء أو الشرط، فهذا المقدار من القابليه في الرفع كافٍ لصحة جريان البراءه، فإذا لم يكن المشكوك قابلاً لذلك لا بالاشتغال ولا بالتبع، فلا تجرى فيه البراءه في مثل حديث الرفع، إلاّ- أن يكون الرفع ادعائياً كما قد حققنا في محله بلحاظ رفع آثاره، وإن لم يُسلمه المحقق النائيني، ولذلك لم يأت بهذا الاستثناء هنا.

وثانيهما: أن يكون في وضعه تضييقٌ على العباد، وفي رفعه منتهٍ وتوسعه؛ لأنّ سياق حديث: (رُفِعَ ما لا يعلمون) سياق الامتنان، فلا بدّ أن يكون رفع المشكوك ممّا يقتضى التسهيل والتوسعه، فلو فرض أنّ رفع المشكوك يقتضى التضييق والكلفه على العباد، لما أمكن تعميم حديث الرفع، حتّى ولو كان المشكوك ممّا تناله يد الوضع والرفع، فليكن ذلك على ذكرٍ منك .

صور الشك في التعيين والتخيير

صور الشك في التعيين والتخيير

الوجه الرابع: في بيان الأقسام المتصوّره في الشك في التعيين والتخيير، وبيان ما يجرى فيه البراءة وما لا يجرى :

أقول: الشك فيهما يتصوّر على صور:

الصوره الأولى: تارة يكون الشك في أصل التكليف التعييني أو التخييري، قال صاحب «الفوائد» في بيان ذلك: (أن أصل ثبوت التكليف المرّد بينهما مشكوك، أو المرّد بين خصوص التخيير والإباحه، كما لو شك في أن الارتماس في نهار شهر رمضان هل يقتضى وجوب إحدى الخصال تخييراً، أو لا يقتضى شيئاً أصلاً، كما لو فرض الشك في أن المفطر الكذائي هل يقتضى الكفاره أو لا يقتضيه، وعلى تقدير اقتضائه فهل يقتضى كفاره معينه، أو يقتضى التخيير بين إحدى الخصال الثلاث؟

ولا ينبغي التأمل والإشكال في جريان البراءة في ذلك، فإن الشك فيه يرجع إلى الشك في أصل التكليف، فما نسب به بعض إلى ظاهر صدر كلام الشيخ قدس سره في المقام، من أنه يعطى عدم جريان البراءة في هذا القسم من الشك ليس في محله، ولا توهمه عبارته الشيخ، خصوصاً بعد ضمّ ذيل كلامه إلى صدره، بل كلام الشيخ ناظرٌ إلى ما سيأتي عليك من الأقسام، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: يقتضى المقام نقل نصّ كلام الشيخ حتى يلاحظ ما فيه، حيث قال رحمه الله .

(الثالث: أن الظاهر اختصاص أدلة البراءة بصوره الشك في الوجوب التعيني، سواء كان أصلياً أو عرضياً، كالواجب المخير المتعين لأجل الانحصار، أما لو شك في الوجوب التخيري والإباحه، فلا تجرى فيه أدلة البراءة لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف، بحيث يلتزم به، ويعاقب عليه، وفي جريان أصاله عدم الوجوب تفصيلاً آخر (١).

والملاحظ في هذا النص من الشيخ رحمه الله صراحته في عدم جريان البراءة في الواجب التخيري، ودعواه اختصاصها بالوجوب التعيني، ولكن لا يخفى أن مراد الشيخ رحمه الله من ذلك ليس هو عدم شمول أدلة البراءة لأصل الوجوب المردد لكل فرد من أفراد الواجب التخيري، بل مراده لزوم ملاحظه حال الفرد في الواجب التخيري إذا تردد أمره بينه وبين الإباحه؛ لأن كل فرد لا يكون في تركه عقاباً على فرض ثبوت الواجب؛ لأن له عتدلاً فله تركه إذ هو إما مباح فجواز تركه واضح، وإما فرد من الواجب التخيري، فيصبح جواز تركه من لوازم الواجب التخيري، والحال أن مقتضى جريان البراءة هو احتمال وجوب الفرد التعيني، بحيث لو تركه المكلف لعوقب عليه، وهذا ما يرفعه حديث الرفع، وهذا بخلاف ما لا- يكون في تركه القطعي عقوبه كما في المقام فضلاً عن احتمالها.

وأما جريان البراءة في أصل الوجوب الكلي المردد بينه وبين غيره، فقد تعرض قدس سره لذلك والتزم فيه بالتفصيل، راجع كلامه ولاحظه بالدقه.

وكيف كان، فنسبه عدم جريان البراءة إلى الشيخ صحيح لا تردّ فيه كما أوضحناه.

نعم، إن أردنا تقرير جريان البراءة على ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله ، من ملاحظه أصل الوجوب بذاته، بأنه هل ثبت على ذمته بارتكابه المفطر في نهار شهر رمضان كفّاره أم لا؟

وأيضاً على فرض اقتضائه ثبوت الكفّاره، هل الكفّاره تكون كفّاره معيّنه أم مخيّره بين الثلاث؟ فحينئذ يكون معنى جريان البراءة عدم ثبوت التكليف له بذلك الإفطار الراجع لأصل الشكّ في الوجوب، والراجع للشكّ الموجود في ضمنه، وهو كونه كفّاره معيّنه أو مخيّره، وحيث كان الشكّ الثانى من متفرعات إثبات الوجوب فى الشكّ الأوّل، وإلا لما كان للشكّ الثانى استقرارٌ عند عدم ثبوت الوجوب بواسطة البراءة، فالبراءة حينئذ ليست لخصوص فردٍ، بل لأصل الوجوب المتعلّق بينه وبين غيره، الموجب لإثبات عدم جواز ترك هذا الفرد منضمّاً مع ترك الفرد الآخر، فالالتزام بجريان البراءة فيه ممّا لا مسامحة فيه، فتشمله أدلّه البراءة، كما عليه أكثر المتأخرين كصاحب «الكفايه» والمحقق النائيني والعراقي رحمهم الله .

الصورة الثانية: الشكّ فى التعيين والتخير بعد العلم بتوجه الخطاب وثبوت التكليف فى حقّه، وهو أيضاً يتصوّر على أقسام:

القسم الأوّل: يعلم بتعلّق التكليف على شىء خاصّ مثل العتق، ولكنّه لا يعلم أنّ له عدلٌ كالصيام فى الوجوب، حتّى يكون الوجوب المرّد بينه وبين الصيام واجباً تخييرياً، فيجوز له حينئذ ترك العتق لقيامه بإتيان عدله وهو الصيام، أو ليس للصيام عدلٌ بل هو مستحبٌّ أو مباح، بحيث لو أتى به لكان الواجب بالعتق باقٍ على وجوبه.

والظاهر أنه لا خلاف بين المتأخرين من المحقق النائيني والعراقي والجنوردي رحمهم الله وغيرهم من جريان قاعده الاشتغال فيه دون البراءة، إلا- أنّ المحقق النائيني نقل عن بعض قولهم بأنه: (تجرى البراءة عن التعيينه، لأنّ التعيينه كلفه زائده توجب الضيق على المكلف، فيشمله دليل حديث الرفع وحديث السّعه، فيوجب جواز الاكتفاء بفعل ما يحتمل كونه عدلاً لما علم تعلق التكليف به).

ثمّ أجاب رحمه الله عنه بما ناقش فيه المحقق العراقي، فلا بدّ لنا من نقل كلام النائيني وما أورد عليه حتّى يلاحظ ما هو الحقّ فيتخذ.

فإنّه نقل بعد قوله: (وقيل بعدم جريان البراءة، ويلزمه عدم الاكتفاء بما يحتمل كونه عدلاً للواجب، وهو الأقوى)، قال في معرض توجيهه:

(إنّ صفة التعيينه وإن كانت كلفه زائده توجب الضيق على المكلف، إلا أنّ مجرد ذلك لا يكفي في جريان البراءة، بل لابدّ مع ذلك من أن يكون المشكوك فيه أمراً مجعولاً شرعياً تناله يد الوضع والرفع التشريعي، ولو تتبع خطاب آخر كما تقدّم، وإلاّ كان اللازم جريان البراءة في جميع موارد الشكّ في الامتثال والسقوط، فإنّ عدم حصول الامتثال، وعدم السقوط، ضيقٌ وكلفه على المكلف، كما أنّ حصول الامتثال والسقوط توسعه، فلو اكتفينا في جريان البراءة بمجرد كون المشكوك فيه ممّا يوجب الضيق والكلفه، كان اللازم جريان البراءة عند الشكّ في سقوط الأمر الصلّاتي مثلاً بالصيام وهو كما ترى، وليس ذلك إلاّ من جهة أنّه يعتبر في أصالة البراءة مضافاً إلى كونها موجهة للتوسعه ورفع الكلفه، أن يكون المشكوك فيه أمراً وجودياً تناله يد الوضع والرفع التشريعي، ولو كان من توابع نفس التكليف وخصوصياته، أو من توابع متعلّقه وقيوده، ولذلك كان الأقوى

عندنا جريان البراءه عند الشكّ فى الأقلّ والأكثر الارتباطيين، سواءً كان المشكوك فيه جزءاً أو قيداً.

إلى أن قال: ومنه يظهر أنه لا مجال لتوهم جريان البراءه عند الشكّ فى التعيين والتخير؛ لأنّ صفه التعيين المشكوكه ليست من الأمور الوجوديه المجمعوله شرعاً ولو بالتبع، بل إنّما هى عباره عن عدم جعل العدلّ والبدلّ، بداهه أنّ نحو تعلق الخطاب لا يختلف، تعيينياً كان أو تخييرياً، فالتكليف المتعلق بالعتق مثلاً لا يتغير ولا يزيد ولا ينقص، ولا يتكيف بينه وجوديه، إذا كان التكليف المتعلق به تعيينياً، وإنّما الاختلاف ينشأ عن قبل وجوب العدلّ، فإنّ تعلق التكليف بشىء آخر يكون عدلاً له، فالتكليف المتعلق بالعتق كان تخييرياً وإلا كان تعيينياً، فالتعيينيه ليست صفه وجوديه للخطاب حتّى تجرى فيها البراءه.

وبالجملة: كما أنه فى مقام الإثبات ظاهر الخطاب يقتضى التعيينيه، لأنها لا تحتاج إلى بيان زائد، بل التخيريه تحتاج إلى مؤونه زائده من العطف ب- (أو) ونحوه، كذلك فى مقام الثبوت، التعيينيه عباره عن تعلق الإراده المولويه بشىء وليس لها فصل وجودى، بل حدّها عدم تعلق الإراده بشىء آخر يكون عدلاً لما تعلق الإراده به، ففى الحقيقه الشكّ فى التعيينيه والتخيريه يُرجع إلى الشكّ فى وجوب العدلّ وعدمه، فالذى يمكن أن يعمه حديث الرفع لولا- كونه خلاف المنه هو وجوب العدل المشكوك، فينتج التعيينيه وهى ضدّ المقصود.

إلى آخر ما قاله حيث استنتج من الجميع ثبوت جريان قاعده الاشتغال عند الشكّ فى التعيين والتخير)، انتهى كلامه (١).

أورد عليه المحقق العراقي قدس سره بقوله: (إن رجح كون الشيء واجباً تعيينياً إنما هو إلى كونه مطلوباً بطلب تام قائم به، بشرائش وجوده الموجب بمقتضى النهى عن النقيض للمنع عن جميع أنحاء عدمه حتى العدم في حال وجود غيره، في قبال الواجب التخييري الذي مرجعه إلى كونه متعلقاً لطلب ناقص على نحو لا يقتضى إلا المنع عن بعض أنحاء عدمه، وهو العدم في حال عدم العَدْل، فتمام الامتياز بين الواجب التعيينى والواجب التخييري إنما هو من هذه الجهة، من حيث كون الطلب المتعلق بالشيء تارة على نحو يكون طارداً لجميع أنحاء عدمه، وأخرى كونه على نحو لا يكون إلا طارداً لبعض أنحاء عدمه، لا أن الامتياز بينهما من جهة تقييد الطلب في الواجب التخييري بعدم الإتيان بالغير كما توهم، ولا من جهة مجرد جعل العَدْل له في طي الخطاب وعدمه، وكيف:

ويرد على الأول: أن لازمه هو عدم تحقق الامتثال بالواجب التخييري عند الإتيان بهما معاً، وهو كما ترى لا يمكن الالتزام به.

وعلى الثانى: بأن جعل العَدْل وعدم جعله في طي الخطاب إنما هو من لوازم نقص الطلب المتعلق بالشيء، وتمايمته من حيث اقتضائه تارة لطرده جميع أعدام الشيء، وأخرى لبعض أعدامه، لا أن ذلك من مقومات تعيينه الطلب وتخييره.

وعلى ذلك نقول: إن مرجع الشك في كون الشيء واجباً تعيينياً أو تخييراً حينئذ إلى العلم الإجمالى:

إما بوجوب الإتيان بخصوص الذى علم بوجوبه فى الجملة، وحرمة تركه مطلقاً، حتى فى ظرف الإتيان بما احتمال كونه عدلاً له.

وإما بحرمة ترك الآخر المحتمل كونه عدلاً له فى ظرف عدم الإتيان بذلك.

ولا يزم هذا العلم الإجمالي إنما هو الاحتياط بتحصيل الفراغ اليقيني، بإتيان خصوص ما علم وجوبه في الجملة، ووجوب الإتيان بما احتمال كونه عدلاً له عند عدم التمكن من الإتيان بما علم وجوبه لاضطرارٍ ونحوه.

ثم نقل ما أورد على دعوى المحقق النائيني بنقل حاصل كلامه والإشكال عليه، واستنتج في آخر كلامه بجعل الطلبين أمران وجوديان مختلفان سنخاً لا أنهما متحدان، وكان الاختلاف من جهة وجوب العدل وعدمه كما قاله النائيني قدس سره، انتهى كلامه (١).

أقول: الحق عدم تمامية كلا الدفاعين عن الإشكال:

أما قول المحقق النائيني قدس سره: (بأن صفة التعيين ليست من الأمور الوجودية المجعولة شرعاً ولو بالتبع، بل إنما هي عبارة من عدم جعل العدل والبدل، بداهة أن نحو تعلق الخطاب لا يختلف، تعييناً كان أو تخييرياً.... إلى آخر كلامه).

فممنوع: لما سبق ذكره من أن الخطابين متفاوتان بحسب الثبوت والواقع، وبحسب الإثبات والظاهر؛ لأن الملاك في التعيين متعلق بذات العتق وحده مثلاً بلا تأثير لوجود الآخر فيه، فهو مطلوب مطلقاً، ومحصل للمطلوب بلا دخاله لغيره فيه. وهذا بخلاف التخييري، حيث أن الملاك بحسب الثبوت والإرادة متعلق بوجود أحدهما أو أزيد، أي بأيهما حصل ووجد لحصل المطلوب، فكذلك يكون في مقام الإثبات، والظاهر مختلف باعتبار أن الخطاب يكون متوجهاً إلى خصوص الواجب بما لا يشمل الغير، بخلاف الخطاب في التخييري حيث يكون .

الخطاب مقروناً بلفظ (أو)، أو بيان أحدهما، وأمثال ذلك، بحيث يتحقق ترك المطلوب وتخلّف الخطاب بترك كليهما.

وعليه ، فدعوى كون التعيينية صفة متحقّقه من عدم العدل والبذل ، وليست بأمرٍ وجودى.

أو دعوى عدم الاختلاف بينهما فى كيفيته الخطاب والإرادة.

لا- يخلوان عن مسامحه، فشمول حديث الرفع من تلك الناحية ولو سلّمنا شرطيه كون متعلّقه أمراً وجودياً غير ممنوع، إلا أنّ الإشكال فى إجرائها هنا إنّما هو لجههٍ أخرى غيره كما سنّبّهك عليها عن قريبٍ إن شاء الله تعالى.

وأما ما يرد على المحقّق العراقى قدس سره : فبالرغم من أنّ كلامه رحمه الله قريبٌ إلى ما ذكرناه من جعل الخطابين متفاوتين وسخنين من الطلب، وجعل صفته التعيينية أمراً وجودياً، إلاّ أنّه يرد عليه فى توجيهه لجريان قاعده الاشتغال هنا دون البراءة، وإن استحسنه المحقّق الآملى فى «مجمع الأفكار» حيث قال: (وهذا البيان أمتن ممّا قاله شيخنا النائنى قدس سره ، لأنّه جعل مورد الرفع هو الأعمّ من الأمر الوجودى والعدمى، إذا كان التسهيل فى عدم الجعل يكفى فى شموله).

ولكن يرد عليه: بما قاله فى بيان إثبات قاعده الاشتغال من العلم الإجمالى بوجوب الإتيان بخصوص الذى علم بوجوبه فى الجملة، وحرمة تركه مطلقاً حتّى فى ظرف الإتيان بما احتُمل كونه عدلاً له، وإمّا الحكم بحرمة ترك الآخر المحتمل كونه عدلاً له، فى ظرف عدم الإتيان بذلك، ولازم هذا العلم الإجمالى إنّما هو الاحتياط بتحصيل الفراغ التعينى بإتيان خصوص ما علم وجوبه فى الجملة، ووجوب الإتيان بما احتُمل كونه عدلاً له عند عدم التمكن من الإتيان بما علم

وجوبه لاضطرارٍ ونحوه، إلى آخره.

وجه الإشكال: أنّ العلم الإجمالي هنا ينحلّ إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي، وهو علمٌ بدوي يظهر رفعه بالتأمل؛ لأنّ وجوب العتق أمرٌ ثابت قطعي لا شكّ فيه، إمّا لوجوبه بالخصوص، أو لكونه مدلاً للآخر، ووجوب الآخر مع إتيان العتق مقطوع العدم، ومع عدم إتيان العتق فعلاً، يصبح الآخر مشكوكاً بدوياً، فيجرى فيه البراءة، لأنّ إثبات حرمة ترك الآخر مع عدم إتيان العتق، يكون فرع وجود علم إجمالي مع وجوب الآخر، على تقدير ترك العتق، مع أنّه أوّل الكلام؛ لأنّ ترك العتق إمّا يكون باختياره عصيانياً، أو بالاضطرار والإجبار.

فعلى الأوّل: يكون الحرام هو تركه قطعاً، فيعاقب على تركه مع فرض عدم إتيان الآخر قطعاً لتركه للواجب قطعاً إمّا بنفسه أو مع الغير.

وأما على الثاني: فلا يعاقب لترك العتق، لكونه مضطراً إليه، والعقوبة مرتفعه معه، ولا لترك الآخر، لعدم ثبوت حرمة، لكون وجوبه مشكوكاً بالشكّ البدوي، فيشمله حديث الرفع، وعليه فلا يمكن الالتزام بعقوبه من تركهما كذلك، أى مع الاضطرار في ترك العتق، هذا أولاً.

وثانياً: أنّه يلزم على قوله رحمه الله من الالتزام بوجوب الإتيان بالعتق والصيام كليهما، إن ثبت العلم الإجمالي في ظرف التمكن لإتيان العتق، وإن لم يثبت العلم الإجمالي إلا في فرض عدم التمكن من إتيان العتق، كما هو ظاهر كلامه.

فنقول: كيف يمكن القول بالعلم الإجمالي مع عدم إمكان تنجز التكليف في ناحيه العتق؟ ومن المعلوم أنّ من شرائط جريان العلم الإجمالي، إمكان التنجز في كلّ من طرفي العلم، وهو واضح.

وعليه، فالأولى والأحسن في تقرير قاعده الاشتغال هنا هو أن يُقال: بأنّ التكليف بالنظر إلى العتق منجز قطعاً، لأجل أحد الخطابين، فلا بدّ من الجواب لهذا الأمر بالامتنال، فلو تخلف سواءً كان بإتيان الغير أو بعدم إتيانه لا يوجب ذلك القطع ورفع التكليف عنه، لعدم وجود الحجّيه في يد العبد في تركه، لو كان في الواقع هو واجباً تعيينياً، فالشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، فالإرادته في الواقع تكون قد تعلّقت بهذا الفرد على أيّ حال، إمّا مع الآخر أو هو وحده، فلا بدّ من الامتنال، وعليه فلو اضطرّ إلى تركه، فإنّه لا دليل لنا على إثبات وجوب الإتيان للآخر، حتّى يحتجّ به المولى على المكلف، فمقتضى أصل البراءة عدم وجوب الآخر في هذا الفرض، كما عرفت توضيحه آنفاً.

القسم الثاني: وهو أن يعلم بتعلّق التكليف بكلّ من العتق والصيام، ولكن يُشكّك في أنّ كلّاً منهما واجب عيناً لا يقوم أحدهما مقام الآخر، أو أنّهما واجبان تخييراً يسقط كلّ منهما بفعل الآخر، فيكون كلّ واحدٍ منهما عدلاً للآخر.

ويظهر من المحقّق النائيني جريان قاعده الاشتغال هنا، حيث قال:

(إنّ المرجع في الشكّ في التعيين والتخير قاعده الاشتغال، لرجوع الشكّ فيها إلى الشكّ في سقوط ما علم تعلّق التكليف به بفعل ما يحتمل كونه عدلاً له، من غير فرق بين أن يكون الشكّ فيها على الوجه الثاني [وهو الذى ذكره فيما سبق]، أو على الوجه الثالث، وهو ما إذا علم بتعلّق الطلب به أيضاً، وكان الشكّ في مجرد كونه عدلاً له، فإنّ الشكّ في كلّ من الوجهين يرجع إلى الشكّ في الامتنال والسقوط، غايته أنّه في الوجه الثاني الشكّ إنّما يكون في مسقطيه خصوص مشكوك الوجوب عن مقطوعه، وفي الثالث يكون الشكّ في مسقطيه كلّ منهما عن

الآخر.. إلى آخره) (١).

فمقتضى ظاهر كلامه هو الإتيان بكلّ من العتق والصيام، جواباً للتكليف المتعلّق بهما في الفرض المزبور، والإتيان بخصوص العتق فيما سبق كما لا يخفى لمن تأمل كلامه في الموردین.

هذا، خلافاً للمحقّق العراقي رحمه الله حيث قال فيها بأنّه :

(لا- يجرى فيها العلم الإجمالي المزبور، لاحتمال التعيّن في كلّ منهما، وبعد العلم التفصيلي بحرمه ترك كلّ منهما في حال ترك الآخر يرجع الشكّ المزبور إلى الشكّ في حرمه ترك كلّ واحد في حال وجود غيره، فيجرى البراءة فيهما، لاندراجهما في الأقلّ والأكثر الارتباطيين، ولا- مجال لإجراء قاعده الشكّ في المسقط، لأنّ ذلك إنّما يكون في فرض ثبوت أصل الإشكال بالتكليف، وفي المقام كان الشكّ في أصل التكليف بالترك الخاص في كلّ منهما، ومثله كما عرفت يكون مجرى البراءة، كما أنّه لا مجال للتمسك باستصحاب وجوب كلّ منهما بعد الإتيان بالآخر؛ لأنّ الوجوب المرّد بين الأقلّ والأكثر ممّا لا ينتج شيئاً، والوجوب الآخر من الأوّل كان مشكوكاً)، انتهى (٢).

أقول: الظاهر من كلامه هو تجويز الاكتفاء بأحدهما؛ يعنى إذا قام بتحرير العبد مثلاً جرى بالنسبه إلى حرمه ترك الصوم أصل البراءة، فيجوز تركه، وكذلك الحال في عكسه، أى لو أتى بالصوم جاز له ترك العتق بأصل البراءة، لكن لا يجوز له ترك كلّ منهما. .

١- فوائد الأصول: ج ٣ / ٤٢٨ .

٢- نهاية الأفكار: ج ٣ / ٢٩٠ .

ولكن الأولى أن يقال: بأن الشك في الوجوب التعيني والتخييري فيهما يرجع إلى الشك في تعدد الوجوب عليه ووحده؛ لأنه إن كان كل واحد منهما واجباً تعينياً، فلا يكون الوجوب حينئذ إلا متعدداً بنحو لا يكون إتيان أحدهما مسقطاً للآخر، بخلاف ما لو كان الوجوب تخييرياً، حيث يكون الوجوب فيهما وجوباً واحداً، بأن يكون إتيان أحدهما مسقطاً للآخر، ففي هذا الفرض يكون دوران الأمر في مورد الشك بين أن يكون هنا واجبان تعينيان أو واجباً واحداً تخييرياً، فما وقع في تعبير المحقق العراقي رحمه الله بقوله في الصورة الثالثة وهو صورة العلم بوجوب الشئين، مع الشك في أنهما واجبان تعينيان أو تخييريان لا يخلو عن مسامحة، لعدم وجود واجب تخييري متعدّد، بل متعلق التخييري هو الفردين.

وكيف كان، فالواجب هنا مردّد بين كونه متعدداً بالتعيني، أو واحداً بالتخييري مع انضمام أن لا يكون احتمال كون الوجوب في أحدهما تعينياً وفي الآخر تخييرياً داخلاً في محتملات الشك، بل نعلم أن بدوران الأمر في المقام بين كون الواجب هنا متعدداً تعينياً أو واحداً تخييرياً.

فحينئذ نقول: يكون دوران الأمر هنا بين الأقل والأكثر، أي لا يعلم هل الواجب عليه هو الإتيان بكل من العتق والصوم، أو يكفي الإتيان بأحدهما؟

فلو سلمنا جريان البراءة في الزائد عن الواحد، فيقال إن الواجب عليه ليس إلا الواحد، ولكن حيث لا يعلم ما هو الواجب فيما بينهما، فمقتضى العلم الإجمالي بوجوب واحدٍ عليه، إمّا في العتق أو في الصوم هو الإتيان بكليهما، فلا يجوز حينئذ الاكتفاء بأحدهما، غاية الأمر، حيث لا يعلم أيهما كان واجباً، كما لا يعلم أن وجوبه تعيني أو تخييري، فالأولى أن ينوى الامتثال بالأمر الموجود في البين

من التعيين والتخير في الإتيان بكليهما.

وهكذا يصح ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله بلزوم الاحتياط والاشتغال دون التمسك :

لا باستصحاب الوجوب، حتى يجاب بأنه لا يجرى في الفرد المرّد كما ذكره المحقق العراقي.

ولا استصحاب وجوب الآخر، حتى يرد عليه بأنه كان من أول الأمر مشكوكاً.

وإنما قلنا بذلك لقيام العلم الإجمالي بالوجوب المرّد بين الفردين المحصورين، فالشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، ففي مثل

ذلك لا تصل النوبة إلى أصل البراءة.

أقول: هنا تقرير آخر لكيفية الحكم بثبوت الاشتغال، وهو للمحقق النائيني، وخلاصته:

أن الخطاب بالإتيان بكل واحدٍ منهما متوجه إليهما قطعاً، فكل واحدٍ منهما يكون مقطوع التكليف بالنظر إلى أصل الوجوب؛ إما

بوجوبٍ تعينى، أو بوجوبٍ تخيرى، وأمّا الشكّ فهو ثابت في الإتيان بالآخر، وأنه بمفرده مسقط عن ذلك أم لا؟ ومقتضى

الأصل عدم الإسقاط، لأنّ الاكتفاء بأحدهما لا يوجب القطع بالفراغ عنه، لاحتمال كونه واجباً تعينياً، فالشغل اليقيني يقتضى

الفراغ اليقيني، ولكن في الامتثال يقصد ما هو الواجب على ذمته من الوجوب التعينى أو التخيرى كما عرفت، والله العالم .

أمّا كلمات المحقق الآملى في «مجمع الأفكار» فهيمضطربه، ولعلّ الاضطراب كان من قصور تقرير المقرّر لا من أستاذه، فارجع

وتأمل في كلامه من صدره إلى ذيله حتى ينكشف لك الحال.

القسم الثالث: ما إذا علم تعلّق التكليف بشيء كالعق مثلاً وعلم أيضاً بأن الصوم مسقطٌ للتكليف بالعق، ولكن لا يعلم فى أنّ إسقاطه له كان لأنه عدله وأحد فردى الواجب المخير، أو كان إسقاطه له لكونه مفوّتاً لموضوعه، سواء كان إسقاطه من حيث كون عدم الصوم شرطاً لملاك الواجب، بحيث يكون وجوده مُعدماً للملاك والمصلحة، أو أنّ إسقاطه يكون من جهة أنه مانع عن استيفاء الملاك مع بقاء الواجب على ما هو عليه من الملاك؟

وعلى كلا التقديرين، يكون عدم الصوم شرطاً لوجوب العق، ولا يمكن أن يكون أحد فردى الواجب المخير، لأنه ليس فيه مصلحة الوجوب، ولا متضمناً لملاكه، وإلاّ لما أمكن إسقاطه للواجب بأحد الوجهين، بل كان إسقاطه له من باب استيفاء الملاك، لما ثبت من أنه يعتبر فى الواجب التخييري من لزوم قيام الجامع الملاكى بين الأفراد.

وعليه، فحينئذ إن علم أنّ الصوم ليس من أفراد الواجب التخييري، وليس فيه ملاك الوجوب، وإنما هو مباح أو مستحب، مسقطٌ للوجوب عن العق فهو.

وأما إن شكّ فيه، وتردّد أمره بين كونه من أفراد التخيير، أو كونه مسقطاً فقط، فالمسألة ذات شقين:

تارة: يُفرض تمكّنه من إتيان ما علم تعلّق التكليف به وهو العق، ففي هذه الصورة قال المحقّق النائينى رحمه الله فى «فوائد الأصول»: «

(إنه لا يترتب على الوجهين أثر، حتى يبحث عن الوظيفة فى حال الشك، إلا من حيث العصيان وعدمه، فإنه عند ترك المكلف العق مع العلم بتعلّق التكليف به والاكتفاء بالصيام مع أنه يمكن أن يكون فى الواقع ممّا لم يتعلّق به التكليف،

وكان مسقطيته للتكليف عن العتق لمكان كونه مفوّتاً لملاكه ومانعاً عن استيفائه، من دون أن يكون عدمه شرطاً للملاك يستحقّ العقوبة.

وأما مع عدم التمكن من الإتيان بما علم تعلق التكليف به، وتعدّر على المكلف عتق الرقبة، فيظهر بين الوجهين أثر عملي :

فإنّه لو كان الصيام من أفراد الواجب التخييري، يتعين الإتيان به، لأنّه إذا تعدّر أحد فردى الواجب المخير تعين الآخر.

وإن لم يكن الصيام من أفراد الواجب التخييري، بل كان مجرد كونه مسقطاً للوجوب عن العتق، فلا يجب الإتيان به عند تعدّر العتق، لأنّه بالتعدّر قد سقط التكليف عنه، والمفروض أنّ الصيام لم يتعلّق التكليف به، فلا ملزم لفعله، بل لا أثر له، والوظيفة عند الشكّ هي البراءة عن التكليف بالصيام، للشكّ في تعلق التكليف به وذلك واضح). انتهى موضع الحاجه من كلامه.

واليه أيضاً ذهب المحقق العراقي رحمه الله من إجراء البراءة عن وجوب الصوم حتّى مع عدم التمكن من العتق، نظراً إلى الشكّ في أصل تعلق التكليف به ولو تخييراً.

أقول: المستفاد من ظاهر من كلامهما هو كون العتق واجب الامتثال في صورته التمكن، ويستحقّ العقوبة على تركه، ولا يجرى فيه البراءة، بل يجرى ذلك في الصوم في كلتا صورتى التمكن للعتق وعدم تمكّنه.

أما المحقق البجنوردى: فقد التزم في «منتهى الدرايه» بجريان البراءة في صورته التمكن في كليهما بقوله:

(فلا- محاله يكون الوجوب مشروطاً بعدمه، فبناءً على جريان البراءة من خصوصيّة التعيينيه كما ذكرنا، تجرى البراءة عن تعيينيه ما علم وجوبه، وعن ما شكّ في

وجوبه، فتكون النتيجة أنه يتعين عليه إتيان ما علم وجوبه في ظرف عدم التمكن من إتيان ما شك في وجوبه.

وأما لو لم يتمكن من إتيان ما علم وجوبه، فليس عليه شيء أصلاً، أما ما علم وجوبه لعدم التمكن منه، وأما ما شك في وجوبه فللبراءة، وأما لو كان متمكناً من الاثنين، فله أن يأتي بأي واحدٍ منهما.

نعم، لو أتى بما علم وجوبه في هذه الحالة، فيجوز أن يأتي بالآخر أيضاً إباحةً أو استحباباً، ولو أتى بما شك في وجوبه، فلا يبقى مجال أن يأتي بالآخر، لأنه مسقط للآخر على الفرض، هذا لو قلنا بجريان البراءة في محتمل التعيين.

وأما لو قلنا بالاشتغال، ففي ظرف التمكن من الإتيان بمحتمل التعيين يجب الإتيان به، ولو أتى بالآخر يسقط عنه قهراً، ولو لم يأت به ولا بالآخر عصى بالنسبة إليه دون الآخر، لعدم وجوبه .

وفي ظرف عدم التمكن من الإتيان به تظهر الثمره بين الاحتمالين:

فلو كان ذلك الآخر عدلاً لمحتمل التعيين، يتعين الإتيان به ويكون تركه عصياناً، وإلا لا يجب الإتيان به، بل يكون مجرى البراءة، ولكن في مقام الإثبات يجب الإتيان بمحتمل التعيين في ظرف عدم الإتيان بالآخر مع التمكن من الإتيان بهذا المحتمل للتعين. وأما الآخر فلا يجب مطلقاً.

هذا كله فيما إذا شك في التعيين والتخييره، ولم يكن إطلاق في البين، وإلا فلا شك في أن مقتضى الإطلاق هو التعيين، ولا فرق فيما ذكرنا من أصاله الاشتغال في الشك في التعيين والتخييره بين أقسامه التي ذكرناها في صدر البحث، انتهى كلامه (١).

ونحن نقول: بأنّ الحقّ هو وجوب الإتيان بمحتمل التعيّن، وهو العتق، سواءً قلنا بجريان البراءة في محتمل التعيّن، أو لم نقل عند التمكن من إتيانه وعدم الإتيان بالآخر وهو الصوم؛ لأنّ الخطاب قد توجه إليه قطعاً، والشغل اليقيني به يقتضى الفراغ بإتيانه، ما لم يأت بالآخر، وإن كان له الإتيان بالآخر وإسقاط وجوبه بلا عصيان على الفرض، فمع تركهما يوجب العصيان لخصوص العتق دون الصوم.

وأما مع عدم التمكن من إتيان العتق، فلا يكون الآخر أيضاً واجب الإتيان، وذلك من جهة جريان أصل البراءة، لكون أصل التكليف المتوجه إليه بصوره التخيير مشكوك، والأصل هو البراءة، فلا يوجب تركها عقوبةً.

نعم، يصحّ له الإتيان بالآخر من باب احتمال كونه مباحاً أو مستحباً أو عِدْلاً للآخر، وإن لم يكن واجباً ظاهراً بمقتضى الأصل، والله العالم.

أقول: تصدّى العَلَمين النائينى والعراقى ببيان المثل للصوره:

قال الأوّل فى «الفوائد»: (وقد قيل إنّ من هذا القبيل الشكّ فى وجوب الجماعه عند تعدّر القراءه على المكلف .

بيان ذلك: هو أنّه :

تارةً نقول: إنّ الصلاه جماعهً إحدى فردى الواجب التخييرى الشرعى، فإنّ التخيير العقلى لا يحتمل، لسقوط القراءه فيها وثبوتها فى الصلاه فرادى، فلا يمكن أن يجمعهما خطاباً واحداً، مع أنّه يعتبر فى التخيير العقلى أن يكون بين الأفراد جامع خطابى، حتّى تكون الأفراد متساويه الأقدام، فالتخيير الذى يحتمل أن يكون بين الصلاه فرادى والجماعه هو التخيير الشرعى. وعليه، فإنّ تعدّرت الصلاه

فرادى، ولو لمكان تعذر جزئها وهى القراءه، تتعين الصلاه جماعه، فإنه عند تعذر أحد فردى الواجب المخير يتعين الآخر.

وأخرى نقول: باستحباب الجماعه، وأنها ليست إحدى فردى الواجب التخييرى، ولكنها مسقطه للوجوب عن الصلاه فرادى، فلا تجب الجماعه عند تعذر القراءه، بل للمكلف الصلاه فرادى بدون القراءه، أو بما يحسن منها، ولو شك فى أحد الوجهين، فالدليل يقتضى البراءه عن وجوب الجماعه عند تعذر القراءه للشك فى تعلق التكليف بها كما تقدم، هذا.

ولكن فى الصلاه جماعه احتمال آخر، لا يبعد استظهاره من الأخبار، وهو أن يكون الاكتفاء بالصلاه جماعه وإسقاطها للتكليف عن الصلاه فرادى، ليس من حيث كونها مفوته لملاك الصلاه فرادى، ولا من حيث كونها إحدى فردى الواجب التخييرى، بل من حيث تنزيل قراءه الإمام منزله قراءه المأموم، فيكون المأموم واجداً للقراءه، لكن لا بنفسه بل بإمامه، إلا أن تنزيل قراءه الإمام منزل قراءه المأموم لا يقتضى أن تكون الصلاه جماعه فى عرض الصلاه فرادى، حتى يلزم تعيين الجماعه عند تعذر القراءه فى الصلاه فرادى، بدعوى أنه يمكن تحصيل القراءه التنزيليه، كما هو الشأن فى باب الطرق والأمارات، حيث أنه يجب الأخذ بمؤدياتها عند تعذر الوصول إلى الواقع، لتنزيل مؤدياتها منزله الواقع، بالبيان المتقدم فى باب جعل الطرق والأمارات، فإن التنزيل فى باب الجماعه إنما يكون على تقدير اختيار الصلاه جماعه، فتكون قراءه الإمام قراءه المأموم على هذا التقدير، فلا يقتضى ذلك تعيين الجماعه عند تعذر القراءه، فتأمل جيداً.

ولو فرض الشك فى ذلك، فالمرجع البراءه عن وجوب الجماعه، فعلى جميع

التقدير لو وصلت النوبه إلى الشكّ، فلا محاله ينتهي إلى الشكّ في التكليف كما لا يخفى، انتهى كلامه (١).

وقال المحقق العراقي في حاشيته على كلام الأوّل: (أقول: وهنا احتمال آخر لعله أمتن، وهو كون الجماعة طرف التخيير بالنسبه إلى الفرادى لجميع مراتبه النازله، نظراً إلى أنّ للصلاه عرض عريض صادق على البراءه، والناقص والمكلف في كلّ حال مكلف بمرتبته من الصلاه، وفي كلّ حالٍ مخيّر بين الفرادى والجماعه، ولازمه كون الجماعة طرف التخيير للفرادى الاختياريه أو الاضطراريه، من دون احتياج حينئذٍ إلى تنزيل قراءه الإمام، خصوصاً في طرف اختيار الجماعة، كى يقال إنّ اختيار تحمّل الإمام قراءه المأموم آتٍ عن هذا التقيد، فتدبر) انتهى.

أقول: ولكن الإنصاف أن يقال:

إنّ العاجز عن القراءه إن جعل الشارع له بدلاً عن قراءته، فلا وجه للحكم بوجوب الجماعة؛ لأنّ حمل تلك الأدله على العاجز حتّى عن الجماعة بعيد جداً.

وأما لو لم يجعل الشارع له بدلاً عند عجزه عن القراءه، فمقتضى دليل وجوب القراءه، وملاحظه كون الجماعة هو تحمّل الإمام للقراءه عن المأموم، هو وجوب الجماعة حينئذٍ، لأنه يستكشف من ذلك بأنّ الشارع لم يرفع يده عن القراءه بذلك المقدار من العجز.

ولكن الظاهر من أخبار صلاه الجماعة من قوله عليه السلام: «إنّ الله يختار أحبهما»، هو عدم كون الجماعة واجباً تخييراً، بل هو فردٌ مستحبٌ مشتمل على ما هو الواجب .

محصل لتلك المصلحه، بلا فرق بين العاجز والقادر.

وعليه، فالأقوى عندنا عدم وجوب الجماعه فى الفرض، خلافاً لسيدنا الخوئى رحمه الله فى «حاشيه العروه» حيث أفتى بالوجوب.

نعم، لا يبعد القول بالاحتياط الوجوبى فى الجماعه لمن كان قادراً على التعلّم، لكنّه عجز فعلاً لضيق الوقت، كما فى تعليقنا على «العروه»، والله العالم.

هذا كلّ فى الشكّ فى التخيير والتعيينى الابتدائى.

حكم الواجبين المتزاحمين المشكوكين

حكم الواجبين المتزاحمين المشكوكين

وأما الكلام فى الشكّ فى التعيين والتخيير فى القسم الثانى: وهو ما كان لأجل التزاحم، فالحكم بالتعيين هنا فيما يحتمل ذلك، وعدم جريان البراءة عن التعيين يكون أوضح من السابق على كلّ من المسلّكين؛ أى سواء قلنا بأنّ التخيير يحصل فى التزاحم لأجل تقييد إطلاق كلّ من الخطابين كما عليه المحقّق النائينى، أو لأجل سقوطهما واستكشاف العقل حكماً تخييرياً؛ لأنّ مرجع الشكّ هنا إلى الشكّ فى الفراغ والسقوط، بعد العلم واليقين بالاشتغال، سواء قلنا بأنّ صفة التعيين صفة وجودية أو عدمية.

وعليه، فلو وقع التزاحم فى إنقاذ الغريقين فى مقام الامتثال، لعدم قدره المكلف فى الامتثال على الجمع بينهما، بل كان قدرته مقتصره على امتثال أحدهما:

فإنّ علم تساوى الملاك والمصلحه فيهما، أو احتمال أهميه الملاك فى كلّ واحدٍ منهما، فلا بدّ من الحكم حينئذٍ بالتخيير على كلا القولين.

كما أنّه لو علم بأقوائيه المكلف فى أحدهما المعين، وأهميته فى نظر الشارع،

فلا إشكال في تعيينه؛ بمعنى أنه يختصّ التقييد بخطاب المهّم على ذلك القول، أو أنه يوجب المنع عن استكشاف العقل الحكم التخييري، لعدم تساوى الملاك على الفرض، ومثله في القول بالاشتغال لو احتمل الأهميه في أحدهما المعين دون الآخر، فلا إشكال من الحكم بالتقديم على كلا المسلكين، لأنّ الاشتغال به ثابتٌ، وبإتيان الآخر يشكّ في الفراغ، وهو واضح.

أقول: بقى الكلام في القسم الثالث منه، وهو ما إذا كان التخيير فيه لأجل تعارض الحجّتين والطريقين.

فعلى القول بالسببيّه، يصير كلّ واحدٍ من الدليلين ذا ملاك، فيندرج حينئذٍ في باب التراحم، فيجرى الكلام فيه مثل ما جرى في التراحم على كلا المسلكين بلا فرقٍ بين كون الشبهه حكميه أو موضوعيه.

وأما إن قلنا بالطريقيه، وكون حجّيه كلّ واحدٍ منهما من جهه كاشفيته، كما هو مختار أكثر المتأخّرين، بل قاطبتهم كما صرّح به المحقّق النائيني، فوجوب الأخذ بمحتمل المزيّه يكون في غايه الوضوح، ولا يمكن الخدشه فيه، لقطعه بأنّ سلوكه يوجب الأمن عن العقاب على تقدير مخالفته للواقع، بخلاف سلوك الطريق الآخر الذي لا يحتمل فيه المزيّه، وقد حقّقنا في محلّه في باب الظنّ بأنّ الأصل في الشكّ في الحجّيه، هو عدم الحجّيه، وذلك استناداً إلى الأدلّه الأربعة، فلا يجوز له الأخذ بغير المحتمل، وهو واضح، والله العالم.

البحث عن كَيْفِيَّة جريان الأصل في المردّد بين العيني والكفائي

البحث عن كَيْفِيَّة جريان الأصل في المردّد بين العيني والكفائي

الأمر الخامس: من الأمور المهمّة، هو بيان كَيْفِيَّة جريان الأصل أى أصلى البراءة أو الاشتغال فيما لو كان الشكّ فيالواجب المردّد بين كونه عينيّاً أو كفائيّاً.

أقول: فهو أيضاً يتصوّر :

تارة: الشكّ في كون العمل واجباً كفائياً أو مباحاً، فلا إشكال حينئذٍ في أنّ مقتضى الأصل هو البراءة، عقليتها وشرعيتها، سواء علم إقدام الغير بالإتيان أو لا- يعلم، أو علم عدم الإتيان؛ لأنّ شكّه حينئذٍ يكون شكّاً في أصل التكليف وتوجّهه إليه، فالأصل هو البراءة.

وأخرى: يكون الشكّ ذا شقوقٍ ثلاثه، من الشكّ في أنّ الشئ الفلاني: إمّا واجب كفائي، أو عيني، أو مباح، فالحكم فيه أيضاً يكون كسابقه طابق النعل بالنعل، فالأصل فيه أيضاً البراءة.

وثالثه: وهو ما لو علم بوجود أحد الواجبين من العيني أو الكفائي، ولكن الشكّ يدور حول في أنّ أيّهما كان هل يسقط بفعل الغير أم لا؟ فالأصل حينئذٍ هل هو البراءة أم الاشتغال؟

فيه خلافٌ ناشٍ عن اختلاف المباني:

أمّا المحقّق النائيني فقد ذهب إلى الاشتغال، لأنّه يقول إنّ الشكّ هنا يرجع إلى الشكّ في المسقط في الواجب الكفائي، الذي معناه أنّ المطلوب إشغال أحد المكلفين صفحه الوجود بالفعل، إمّا لأجل عدم قابليته للتكرّر، أو لأجل عدم كون الثاني منه مطلوباً بالطلب ولو كان قابلاً للتكرار.

أقول: وعلى أيّ حال فهنا ثلاث تقارير لبيان كيفيه الواجب الكفائي:

أحدها: بأن يكون كلّ آحاد المكلّفين مخاطباً بالخطاب، فيتقيد خطاب كلّ بعدم سبق فعل الغير، هذا هو الذي ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله .

وثانيها: أن يكون المخاطب هو النوع، ولمكان انطباق النوع على الآحاد يكون كلّ فردٍ من أفراد المكلّفين مخاطباً بهذا الخطاب، فإذا شغل أحدهما سقط عن الآخرين، لحصول الامتثال الواحد من جهة الانطباق .

وعلى كلا هذين الوجهين، فمقتضى الأصل هنا هو الاشتغال؛ لأنّ مرجع الشكّ هنا إلى الشكّ في أنّ فعل الغير مسقط لتكليفه أم لا؟ لأنّ المكلّف قبل إتيان الغير كان عالماً بتوجه التكليف إليه إمّا عيئاً أو كفائياً، فإتيان الغير يشكّ في سقوطه، فمقتضى الأصل هو الاشتغال، كما أنّ مقتضى استصحاب أصل الوجوب هو الإتيان، لكن لا بما أنّه واجبٌ عينيّ حتّى يقال إنّ مثبت مع أنّه لا يخلو عن إشكال.

وثالثها: بأن يكون المخاطب هو الجامع، ويكون كلّ واحدٍ من آحاد المكلّفين مخاطباً بالانطباق، إلّا أنّه بوجوب ناقص، يعنى يقتضى المنع عن بعض أنحاء تركه، وهو تركه في حال ترك الغير، لا في حال إيجاد الغير، وهذا هو الذي ذهب إليه المحقّق العراقي رحمه الله ، وقال:

(إنّ مقتضى الأصل هنا هو البراءة، لأنّ أصل التكليف بأنّ تركه حرامٌ عليه مطلقاً غير معلوم من أوّل الأمر، فلا يعلم أنّه مكلف بحرمة تركه بجميع أنحاء حتّى يكون عيئاً، أو ببعض الأنحاء حتّى يكون كفائياً، فالأصل هو البراءة).

أقول: ولكن الإنصاف هو القول بالاشتغال مطلقاً على جميع الوجوه؛ لأنّ

التكليف بالنسبه إليه قطعى ، إمّا حتّى مع إتيان الغير ، أو مع عدم إتيانه ، فهذا يوجب الإشكال.

نعم، الشكّ يحصل بعد إتيان الغير، فحينئذٍ يتوجّه إلى استصحاب الوجوب مع إمكان القول بالاشتغال كما فى سابقه. وعليه، فالمختار القويّ عندنا هو الذى ذهب إليه المحقّق النائنى رحمه الله .

هذا كلّه تمام الكلام فى كيفيّة جريان أصل البراءة فى الشبهه التحريميّة والوجوبيّه من جهه فقدان النصّ .

وأما فى الشبهه من جهه إجمال النصّ أو تعارض النصّين، فإنّ الحكم فيها كالحكم فى سابقها عند فقدان النصّ، بلا فرق فى مباحثهما من جهه البراءة.

وعليه، فما ذهب إليه صاحب الحدائق من الاحتياط بوجوب الاحتياط عند إجمال النصّ وتعارضه ليس له وجه، كما لا فرق فيما ذكرنا بين كون الشبهه حكميّة أو موضوعيّة، مضافاً إلى كون الثانى مورد اتّفاق الأصوليين والأخباريين، كما هو مذكور فى محلّه .

لزوم مراعاة الاحتياط في الشبهات

لزوم مراعاة الاحتياط في الشبهات

الأمر السادس: من الأمور المهمّة، البحث عن دفع ما توهمه بعض الأعلام من وجوب الاحتياط، وعدم جريان البراءة في الشبهات التحريميّة الموضوعيّة، بل وفي الشبهات الوجوبيّة الموضوعيّة أيضاً، بدعوى أنّ الشارع إذا شرّع حكم حرمة الخمر أو وجوب قضاء ما فات من الصلاه، وجب على المكلف الاجتناب عن كلّ ما احتمال كونه خمراً حتّى يتحقّق الامتثال عنه، وإتيان بكلّ ما يحتمل فوته من الصلاه من باب المقدمه العلميه، وعليه لأجل الوقوف على حقيقه هذه الدعوى، فلا بأس بذكر ملخص كلام الشيخ هنا، قال رحمه الله :

(وتوهم: عدم جريان قبح التكليف بلا بيان هنا، نظراً إلى أنّ الشارع بيّن حكم الخمر، فيجب حينئذٍ اجتناب كلّ ما يُحتمل كونه خمراً من باب المقدمه العلميه، فالعقل لا يُقبّح العقاب خصوصاً على تقدير مصادفه الحرام.

مدفوع: بأنّ النهي عن الخمر يوجبُ حرمة الأفراد المعلومه تفصيلاً، أو المعلومه إجمالاً، المتردد بين محصور، والأول لا يحتاج إلى مقدمه علميه، والثاني يتوقف على الاجتناب من أطراف الشبهه لا غيرها.

وأما ما احتمال كونه خمراً من دون علم إجمالي، فلم يُعلم من النهي تحريمه، وليس مقدمه للعلم باجتناب فردٍ محرّم يحسنُ العقاب عليه، فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرّمته، ولا بتحريم خمري يتوقف العلم باجتنابه على اجتنابه بين هذا الفرد المُشْتَبِه، وبين الموضوع الكلي المُشْتَبِه حكمه، كشرّب التتن في قبح العقاب عليه.

إلى أن قال: ونظير هذا التوهم قد وقع في الشبهه الوجوبيّه، حيث تخيل بعضُ

أن دوران ما فات من الصلاه بين الأقل والأكثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدمه العلميه، وقد عرفت اندفاعه، انتهى موضع الحاجه.

أما المحقق الخراساني: فقد فصل بين موردين:

بين النهى عن الشيء بما إذا كان النهى عباره طلب تركه في زمان أو مكان على نحو يكون المطلوب فيه هو مجموع التروك من حيث المجموع، بحيث لو أتى به في ذلك الزمان أو في ذاك المكان دفعه واحده لم يكن ممثلاً أصلاً، كما إذا نهى عن الإجهار بالصوت في زمان خاص أو مكان خاص لغرض مخصوص، مثل أن لا يشعر بهم العدو وهو في مكان قريب منهم يسمع كلامهم إذا جهروا، فإذا أجهر أنا ما لم يحصل الغرض، ولم يمثل النهى أصلاً، حيث يجب الاحتياط فيه، وترك المشتبه رأساً تحصيلاً للقطع بفرغ الذمه، فإذا شك فيصوت أنه إجهار أم لا، وجب تركه إلا إذا كان مسبقاً بترك الإجهار، فيستصحب الترك مع الإتيان بالمشكوك.

وبين ما إذا كان النهى بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حده، على نحو يكون المطلوب فيه تروكاً متعدده، فكل ترك مطلوب مستقلاً، كما في النهى عن الخمر أو الكذب، فالمحرّم ينحلُّ إلى محرّمات عديده، فإذا شك في فرد جرت فيه البراءه.

وعليه، فالواجب في الاجتناب هو الأفراد المعلومه فقط، هذا.

أمّا المحقق الخوئي: فالمستفاد من ظاهر كلامه هو القول بالبراءه في القسم الأول منهما؛ باعتبار أنه شك في شمول التكليف الضمني له وتعلقه به، فالمرجع حينئذ هو البراءه إذ لا اختصاص لها بالتكاليف الاستقلاليه، بناءً على ما ذكره في محله من جريان البراءه عند الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين.

والظاهر عدم الفرق في جريان البراءة في المشتبه بين أن يكون مشتبه الفرد في التكليف المتعدد بتعدد الأفراد، أو المشتبه بوجود التكليف بتكليف واحد، كالصوت المشكوك كونه جهراً، فلا يحتاج في الحكم بالجواز فيه إلى إجراء استصحاب تركه السابق، بل شمول دليل الحرمة لمثله غير معلوم، فتجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان وحديث الرفع بالبراءة الشرعيه .

كما تجرى البراءة في القسم الثالث الذي فرضه سيدنا الخوئي وهو ما لو كان المجموع منهيّاً عنه، لا بعض المركب، كما لو كان توجه النهي عن شرب معجون مركب من عشرة أجزاء، فإنه لو ترك جزءاً من العشره لم يعد تاركاً للشرب قطعاً، فحينئذ لو شك في جزء من العشره هل هو من الأجزاء التي لو انضمت صار محرماً أم لا، فمرجع شكّه إلى الشك في أصل تعلق التكليف به، فتجرى فيه البراءة، إذ لا فرق في الشك في التكليف بينه وبين ما لو شك في فرد أنه خمّر أم لا، فجريان البراءة فيه أيضاً واضح.

وأما القسم الرابع: وهو ما لو تعلق النهي بجميع الأفراد الخارجيه، باعتبار أنّ المطلوب أمرٌ بسيط متحصّل من مجموع التروك، وقد مثل المحقق الخوئي رحمه الله لهذا القسم بمثال النهي عن الصلاة فيما لا- يؤكل لحمه، حيث أنّ المقصود منه هو وقوع الصلاة في غير ما لا- يؤكل، فذهب إلى أنّ الشك في كون شيء مصداقاً للموضوع، هو الاشتغال، وعدم جواز ارتكاب المشكوك كونه فرداً له، لأنّ مرجع الشك فيه إلى الشك في المحصّل بعدم العلم بثبوت التكليف .

ثم قال: نعم كان الأمر البسيط حاصلاً سابقاً، فمع ارتكاب الفرد المشكوك يجرى استصحاب بقاء هذا الأمر، فيكون الامتثال حاصلاً بالتعبّد الشرعي.

أقول: لا يخلو ما ذكره رحمه الله عن إشكال، لوضوح أنّ الأصل في الشكّ في وجود المانع في شيء هو عدمه، كما هو الأصل في جميع الموارد، وكون المسألة داخله تحت الشكّ في المحصّل والمحصّل حتّى يلزم منه الحكم بلزوم الاجتناب عن المشكوك، غير معلوم وإن كان الاحتياط فيه لا يخلو من وجه .

ومن ذلك يظهر حكم المشكوك في شبهه الوجوبيه، مثل ما لو تردّد في أنّ ما فاته هو أربع صلوات أو خمس، فتجرى البراءة عن الخمس، وما ذهب إليه المشهور على حسب ما نسب إليهم النائني قدس سره ، بل قد اختاره في دوره السابقه من الأصول توجيهاً لهم مبنيّ على حصول العلم الإجمالي بالتكليف للمكلف في الوقت بدوّاً ثمّ قوّت الصلاة، ممّا يعني ذلك ثبوت أصاله الاشتغال.

نعم، قلّ ما يتفق بأن لم ينجز له التكليف في الوقت، لأجل كونه في تمام الوقت نائماً أو مغماً عليه، فحينئذٍ لا وجه للحكم بالاشتغال.

هذا، ولكنّه رحمه الله تراجع عن هذا المبني في دوره اللاحقه مستدلاً على دعواه بأنّ الملاك في التكليف هو الواصل إليه لا بوجوده الواقعي، وهو غير معلوم، فيجرى فيه البراءة كما عليه أكثر المتأخّرين، وهو الحقّ .

هذا تمام الكلام في البحث عن البراءة، وما ارتبط بها من البحوث.

البحث عن أصاله التخيير

البحث عن أصاله التخيير

المبحث الثاني من المقصد التاسع: ويدور البحث فيه عن أصاله التخيير، ودوران الأمر بين المحذورين، ولا بدّ قبل الخوض في ذلك من بيان تحديد مورده، وما فيه النزاع بين الأعلام، ليتبين موضوع البحث .

تقديم: ظهر ممّا ذكرنا في صدر مبحث البراءه بأنّ الإنسان المكلف له حالات بالنسبه إلى تكليفه، من حيث القطع والظنّ والشكّ، كما أنّ له حالات بالنظر إلى الشكّ المتعلّق بالتكليف حيث تنقسم إلى صور عديده:

تارة: يكون شكّه بالنظر إلى أصل التكليف؛ أى لا يعلم توجه التكليف في الواقعه المبتلى بها إليه وعدمه، فهذا القسم هو الذى بحثنا عنه في مبحث البراءه بما له من الأقسام المتصوّره، في كَيْفِيّته عروض الشكّ والاشتباه: من جهه فقدان النص، أو إجماله، أو تعارض النصين، أو من جهه عروض أمر خارجي موجب للاشتباه، وقد فرغنا عن مباحثه بما هو الميسور لنا.

وأخرى: يكون الشكّ بالنظر إلى ما يتعلّق به التكليف، بعد العلم بأصل وجود التكليف؛ أى يعلم بأصل التكليف مع الجهل والشكّ بمتعلّقه، وهذا القسم:

تارة: يكون الشكّ فيه بلحاظ أنّه لا يعلم بأنّ ما تعلّق به التكليف هو الأقلّ أو الأكثر.

وأخرى: يكون فيه بلحاظ أنّ ما يتعلّق به عباره عن الشئيين المستقلّين، من دون أن يكون من أفراد الشكّ في الأقلّ والأكثر، وبلا فرق بين كونهما مرتبطين أو غير مرتبطين، فيسمّى ذلك بالشكّ بين المتباينين.

ثم على هذين التقديرين :

١ قد يكون الشك المتعلق بالأمر المرّد على نحوٍ يمكن الاحتياط فيه بالامتنال والموافقه القطعيه، أو تركه بالتخلف والمخالفه القطعيه، فهذا هو مبحث قاعده الاشتغال وأصالة الاحتياط الذي كان بحسب مراتب بيان البحث متقدماً على مبحث أصاله التخيير، ولكن الأصوليين أخروها لأجل كثره مباحثها، وزياده الفائده فيها، وشده الاحتياج إلى إعمالها في مباحث الفقه، بخلاف مبحث أصاله التخيير حيث يكون في قبالها من جميع تلك الجهات المذكوره.

٢ وقد يكون الشك المتعلق على الأمر المرّد على نحوٍ لا- يمكن الاحتياط فيه بتحصيل الموافقه القطعيه أو المخالفه القطعيه دائماً، أو في بعض صورته، كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى عند البحث عن صورته المخالفه القطعيه.

والعلّه في عدم إمكان الاحتياط هو كون دوران أمره بين النقيضين من الفعل والترك، حيث يعجز الإنسان عن الجمع بينهما، لأنه إمّا تاركٌ أو فاعلٌ، وهذا هو الذي يُسمّى بأصاله التخيير في دوران الأمر بين المحذورين، وهذا هو مورد بحثنا في المقام.

أقول: الذي ينبغي أن يتبّه عليه أنه يعتبر في محلّ النزاع أمران:

الأمر الأوّل: أن يكون دوران الفعل بين الوجوب والحرمة فقط، ولا- يحتمل اتصافه بغيرهما من الأحكام غير الإلزاميه؛ لأنه مع وجود احتمال ذلك يكون المرجع إلى أصل البراءه، لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في أصل التكليف الإلزامي، بل قد يقال بأنّه أولى بجريان البراءه فيه من الشبهه التحريميه المحضه، أو الشبهه

الوجوبية المحضه؛ لعدم جريان أدله الاحتياط فيه لعدم إمكانه، هذا كما فى «مصباح الأصول» (١).

ولكن يرد عليه: بأنّ الشكّ إذا كان فى أحد طرفيه حكماً غير إلزامى، لا بدّ أن يفرض بأن يكون الشكّ فى وجود شىء، أو كراهه تركه، أو استحباب تركه، أو إباحه تركه، وهكذا فى ناحيه الحرمة، فالاحتياط الذى فرض عدم إمكان تحقّقه هو بمعنى الامتثال والموافقه القطعيه لكلا- حكميه، لدوران أمره بين الوجود والعدم، وعجز المكلف عن الجمع بينهما، كما أنّ الظاهر هو المراد من كلامه. وأمّا الاحتياط بالإتيان بما هو المؤمّن قطعاً، فليس إلاّ الإتيان بالحكم التكليفى الإلزامى، وهو أمرٌ ممكنٌ بلا إشكال، فلا يكون طريق النجاه منحصراً بإجراء البراءه فقط كما هو الموهوم من كلامه رحمه الله .

وإن فرض الشكّ فى وجوب شىء بفعله أو حرمة تركه أو كراهه تركه مثلاً أى إذا كان الشكّ له أطراف ثلاث، فلا إشكال حينئذٍ من دوران حكمه حينئذٍ بين طرفى الشكّ بلا- نظر إلى حالته الثالثه غير الإلزامى، فالحكم فيه يكون كالحكم فى دوران الأمر بين المحذورين، لكنّه خارجٌ عن الفرض كما لا يخفى .

الأمر الثانى: أن لا يكون أحد الحكمين بخصوصه مورداً للاستصحاب أو دليل آخر يعينه، وإلاّ وجب العمل به، وبذلك ينحلّ العلم الإجمالى، كما هو واضح.

الأمر الثالث: يكون الشكّ فى التكليف بعد علمه بأصل وجوده، هو الشكّ فى بقاءه واستمراره، وهذا هو المُسمّى بالاستصحاب، وهذا ما سيأتى البحث عنه إن .

شاء الله تعالى.

أقول: إذا عرفت موضع البحث في المقام، نشرع فيما يقتضى المقام طرحه من البحث والنقض والإبرام، فنقول:

إنَّ تحقيق الحال في دوران الأمر بين المحذورين، يقتضى التكلّم في مقامات عديده، فلا بدّ قبل الشروع في المقامات من ذكر الاحتمالات المتصوّره فيه حتّى يتّضح ما يذكر في كلّ مقامٍ من الأقسام، فنقول ومن الله الاستعانه وعليه التكلان:

إنَّ الدوران بين المحذورين: قد يتحقّق في واقعٍ واحده، وأخرى في وقائع متعدّده.

وعلى كلّ تقدير قد يمكن فيه المخالفه القطعيه، وقد لا يمكن.

وعلى جميع التقادير:

قد يكونان متساويين من حيث الأهميه.

وقد يحتمل أهميه أحدهما.

وثالثه يعلم أهميه واحدٍ منهما بنحو التعيين أو بنحو الإبهام.

ثمّ وجه التردّد:

قد يكون بواسطه فقدان النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصّين، هذا في الشبهات الحكميه.

وقد يكون الوجه فيه هو عروض أمرٍ خارجيٍّ موجبٍ للاشتباه، وهو في الشبهه الموضوعيه والمصادقيه.

ثمّ على جميع التقادير:

قد يكون مورد الدوران هو التوصلى فى كل واحد منهما.
وآخر ما لا يكون كذلك، بل كان أحدهما أو كلاهما تعبدياً.
هذه هى الوجوه المتصوره هنا.

فحيثُذ نذكر فى تفصيل كل واحد منهما فيما يحتاج إليه :

البحث عن دوران الأمر بين المحذورين في التوصلات

البحث عن دوران الأمر بين المحذورين في التوصلات

المقام الأول: دوران الأمر بين المحذورين في التوصلات، مع وحده الواقعه وتساوى الاحتمالين، فالأقوال فيه خمسة:

القول الأول: تقديم احتمال الحرمة. وذكر لتوجيه هذا الاحتمال أموراً عديدة:

منها: أنّ ذلك مقتضيقاعده الاحتياط، حيث يدور الأمر فيه بين التعيين والتخييز.

ومنها: أنّه بمقتضى ما دلّ على وجوب التوقف من الاقتراب إلى الشبهه ولزوم الاجتناب عنها.

ومنها: أنّ دفع المفسده أولى من جلب المنفعه.

ومنها: دلالة الاستقراء المبني على أنّ الغالب تغليب الشارع جانب الحرمة على الوجوب. ويشهد له ما روى مرسلًا عن أمير المؤمنين عليه السلام من أنّ اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسّنات. كما استشهد به للاستقراء، وأيضاً مثل له بأيام الاستظهار وتحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس، هذا كما في «عنايه الأصول»^(١). ونُسب هذا القول إلى «النهايه» كما في «فوائد الأصول» .

وأجيب عن هذه الوجوه:

فأمّا عن قاعده الاحتياط، ففيه: أنّه ليس هنا الدوران بينهما، لعدم منشأ صحيح لتعيين وجوب الأخذ شرعاً لجانب الحرمة ولا عقلاً ما لم نحرز الأهميه، أو نحتمل الغلبه لجانب الحرام ..

١- في عنايه الأصول: ج ٤ / ١٣٩ .

وأما عن دليل وجوب التوقف عند الشبهه: فلائنه لا فرق فيه بين أن تكون الشبهه فعل حرام أو ترك واجب، فمجرد كون الغالب في فعل الحرام لا يوجب الحكم بتبعيه هذا على فرض تماميه أصل دليل وجوب التوقف، لما قد عرفت في مبحث البراءه بما لا مزيد عليه من الإشكال فيه، وعدم ثبوت ذلك في قبال أدله البراءه، وأنه مختص بالشبهه التحريميه، دون دوران الأمر بين المحذورين.

وأما دليل الأولويه: فإنه لا- برهان عليه، بل لم يثبت اهتمام الشارع والفضلاء بأن دفع المفسده أولى من جلب المنفعه، إلا إذا أحرز أهميه الحرام أو ورد احتمال الأهميه في جانبه.

وأما الجواب عن المرسله: فإنه مضافاً إلى قصور سنده بالإرسال فهو أن دلالتها قاصره في التصريح بالأفضليه والألويه دون الوجوب، مضافاً إلى إمكان أن يكون المقصود هو الترغيب إلى أن ترك المحرمات والورع عنها يعد أولى من الإتيان بالنوافل والمستحبات، كقيام الليل وصيام النهار ونحوهما، وهو توجيه مقبول.

هذا، مضافاً إلى ما قاله المحقق الخراساني رحمه الله في «كفايه الأصول» بأن: (رُبَّ واجب يكون مقدماً على الحرام في صورته المزاحمه بلا كلام، فكيف يُقدّم على احتماله احتمالاً في صورته الدوران بين مثليهما، فافهم) (١).

ولعل وجه أمره رحمه الله بالتفهّم، هو أن الخصم ربما لا يقول بتقدّم جانب الحرام حتى فيما يحتمل الأهميه في ناحيه الوجوب، ولكن ذلك لا يوجب رفع اليد عن كلامه في صورته التساوي وعدم احتمال الأهميه، وعليه فالأولى في الجواب هو ما ذكرناه..

هذا كله، مع أننا لو سلمنا الأولويّة، فإنّما يتمّ فيما إذا كانت المفسده والمصلحه كليهما معلومتين، هذا بخلاف ما لو كان الموجود مجرد احتمال المفسده في قبال المصلحه، إذ لا تُسَلَّم أولويّته لما قد عرفت من عدم رعايه احتمال المفسده مع القطع بعدم وجود المصلحه، كما في باب مشتبه الحرمة والإباحه، لما حكمنا بالبراءه فيه، فكيف يُحكم بلزوم رعايته مع وجود احتمال المصلحه أيضاً، فعدم اللزوم هنا يكون بطريقٍ أولى، هذا إذا لم نقل بوجود المفسده في ترك الواجب، وإلاّ يعارض احتمال وجود المفسده في فعل الحرام، مع احتمال وجود المفسده في ترك الواجب، لما قد قيل في محلّه من أنّ الواجب عبارته عمّا في فعله المصلحه الملزمه، أو المفسده في تركه، وتحقيق الكلام فيه موكولٌ إلى محلّه، وعليه فالقول الأوّل مخدوشٌ جدّاً.

وأما القول الثاني: وهو الحكم بالتخيير بينهما شرعاً، ولعلّ وجهه ملاحظه وجود العلم بأصل التكليف الإلزامي في البين قطعاً، غايه الأمر لا يعلم خصوصيّة أحد التكليفين من الوجوب والحرمة، فالحكم من الشارع موجودٌ قطعاً، لكن لا يعلم أحدهما المعين، ولا مرجح لأحدهما على الآخر، لا علماً ولا احتمالاً، فلا محاله يحكم بالتخيير الشرعي بينهما، هذا.

وفيه: هذه الدعوى مخدوشه، لأنّ المراد من التخيير الشرعي:

إن كان قصد به التخيير المستفاد من الشارع بواسطة الدليل، نظير التخيير المستفاد في خصال الكفّاره، فهو من جهه الكبرى صحيحٌ، ولكن الصغرى ممنوعه؛ لعدم وجود دليل شرعي هنا يحكم بالتخيير عند الدوران، وإلاّ لما وجد الاختلاف بأقوالٍ شتى.

وإن قصد به التخيير ولو لم يكن في البين دليلٌ بالخصوص فيه بمقتضى ما ذكره، فالكبرى ممنوعه، لأننا لا نسلّم كون مقتضى وجود العلم الإجمالى بأصل التكليف الإلزامى مع الجهل بالخصوصية هو الحكم بالتخيير الشرعى، لوجود طرق أخرى على ذلك من التخيير العقلى، كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

وإن قصد بالتخيير التخيير الموجود فى مثل الخبرين المتعارضين؛ أى التخيير فى الأخذ بأحدهما حتى يصير متعيناً بعد الأخذ إن كان التخيير ابتدائياً أو يبقى حكم التخيير مستمراً إن كان استمرارياً حيث يُسمى بالتخيير فى المسألة الأصولية، فمثل هذا المراد مخدوش:

لوجود الفرق بين المقام وبين الممثل عليه، إذ التكليف الإلزامى هنا ليس متوجّهاً إلا إلى الصادر واقعاً من الحكم الإلهى المرّد بين الوجوب والحرمة من الفعل والترك، هذا بخلاف التخيير هناك حيث أنّ القول بالتخيير يكون على القاعده إن قلنا بالسببية والموضوعية فى الخبرين المتعارضين، لأنّ وجود الملا-ك محفوظ فى كلا الطرفين، فيجب الأخذ بكلّ منهما، فحيث لا مجال لفرض دوران أمره بين الوجوب والحرمة فلا بدّ من الأخذ بأحدهما تخييراً على القاعده، وليس الحال فى المقام كذلك لوجود الحكم الإلهى فى أحدهما المعين فى الواقع المجهول فى الظاهر.

وإن قلنا بالطريقه فإنّ التخيير فيه وإن كان مخالفاً للقاعده؛ لأنّ القاعده ربما تقتضى التساقط، لأنّ الحجّيه ليست إلا واحده منهما، ولكن حيث كان أحد الخبرين واجداً لمناط الطريقه فى ما لو كان الخبر ثقّه مثلاً- أو عِدْلاً مرضياً أو معمولاً به عند الأصحاب ونحو ذلك مع احتمال إصابته ومطابقتها للواقع، فأدلّه

الترجيح أو التخيير تجعله حجة تعييناً أو تخييراً، وأين ذلك عن مثل الدوران بين المحذورين في المقام، حيث أنّ المطلوب هو الالتزام بما صيّدَر واقعاً من الحكم الإلهي، وهو حاصلٌ من غير حاجه إلى الالتزام بخصوص أحدهما، فإنّه ربما لا يكون إليه بموصل.

نعم، لو كان ملاك التخيير في الخبرين المتعارضين شرعاً هو إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة، فالملاك حاصلٌ في المقام كما هو الحال هناك، ولكن دون إثباته خَرَطُ القَتَاد.

أقول: وكيف كان، فلا يمكن الحكم بالتخيير الشرعي، لعدم وجود دليلٍ عليه لا في الواقع ولا في الظاهر كما لا يخفى.

وأما في مقام العمل فإنّ التخيير بنفسه حاصلٌ، وعليه فلا معنى لتوجيه التكليف إلى ما هو حاصلٌ في نفسه؛ لأنّ الطلب لا يزيد فيه شيئاً، وهو واضح.

وأما القول الثالث: هو الحكم بالتخيير بينهما عقلاً وبالإباحة شرعاً، وهذا هو الذي اختاره صاحب الكفاية قدس سره، حيث أقام الدليل لمختاره في الجزء الأول من «الكفاية» بقوله:

(لعدم الترجيح بين الفعل والترك، إذ العقل يحكم بقبح المؤاخذه على كل من الفعل والترك، لأنّه مجبورٌ على أحدهما من دون رجحانٍ في أحدهما على الآخر).

وأيضاً قال رحمه الله في الجزء الثاني من الكتاب المذكور:

(وشمول مثل: «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» له، ولا مانع عنه عقلاً ولا نقلاً، وقد عرفت أنّه لا يجبُ موافقه الأحكام التزاماً، ولو وجب لكان

الالتزام إجمالاً بما هو الواقع معه ممكناً، والالتزام التفصيلي بأحدهما لو لم يكن تشريعاً محرماً لما نهض على وجوبه دليل قطعاً، انتهى محلّ الحاجه.

فأورد عليه كما في «فوائد الأصول» أولاً: (بأن أدلّه الإباحه الشرعيّه مختصّه بالشبهات الموضوعيّة، فلا تشمل الأمر بين المحذورين في الشبهات الحكميّة، فالدليل أخصّ من المدعى)، هذا كما عن «مصباح الأصول» تبعاً لأستاذه المحقق النائيني قدس سره في فوائده .

وثانياً: أنّ موردها ما إذا كان الطرف الآخر من الشكّ هو الحلّ في مقابل الحرمة لا الوجوب، كما في المقام، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلال». وهذا الجواب يفيد ويثبت عدم ارتباط هذا الدليل بالمقام مطلقاً؛ أي بلا فرق بين كون الشبهه موضوعيّة أو حكميّة، بخلاف سابقه حيث ينفي الشمول للشبهات الحكميّة فقط .

وثالثاً: دعوى التنافي بين الحكم بالإباحه الظاهريّه مع العلم بجنس الإلزام؛ لأنّ أصاله الإباحه بمدلولها المطابقي، تنافي المعلوم بالإجمال؛ لأنّ مفاد أصاله الإباحه الرخصه في الفعل والترك، وذلك يناقض العلم بالإلزام، وإن لم يكن لهذا العلم أثر عملي، وكان وجوده كعدمه لا يقتضى التنجيز.

إلا أنّ العلم بثبوت الالتزام المولوي حاصلٌ بالوجدان، وهذا العلم لا يجتمع مع جعل الإباحه ولو ظاهراً، فإنّ الحكم الظاهري إنّما يكون في مورد الجهل بالحكم الواقعي، فمع العلم به وجداناً لا يمكن جعل حكم ظاهري يناقض بمدلوله المطابقي نفس ما تعلق العلم به .

إلى أن قال رحمه الله في فوائده:

فإنَّ جريانها في كلِّ من طرف الفعل والترك يغني عن جريانها في الطرف الآخر، فإنَّ معنى إباحه الفعل وحليته هو الرخصه في الترك وبالعكس، ولذلك كان مفاد أصاله الحلِّ بمدلوله المطابقي، يناقض نفس العذر المشترك المعلوم بالإجمال وهو جنس الإلزام.

فظهر أنَّ عدم جريان أصاله الحلِّ في دوران الأمر بين المحذورين إنَّما هو لعدم انحفاظ رتبته، لا لأجل مخالفه مؤداها للموافقه الإلزاميه الواجبه كما قيل، فإنَّ الموافقه الإلزاميه إن كانت بمعنى التدبُّن بما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله، والتصديق بالأحكام، والالتزام بها على ما هي عليها، فوجوبها بهذا المعنى وإن كان غير قابلٍ للإنكار، فإنَّ الحكم إن كان من الضروريات فالإلتزام به عباره عن الإيمان والتصديق بالنبيّ صلى الله عليه وآله ولذلك كان إنكاره كفرًا، وإن لم يكن من الضروريات، وكان من القطعيّات المذهبيّه، فإنكاره وإن لم يوجب الكفر، إلّا أنَّ عدم الإلتزام به يكون من التشريع المحرّم، فتأمّل.

إلّا- أنَّ البناء على الإباحه الظاهريّه، لا- ينافي هذا الإلتزام، فإنَّ الإلتزام الواجب عند دوران الأمر بين المحذورين، هو الإلتزام والتصديق بجنس الإلتزام لا بخصوص الوجوب أو الحرمة، فإنَّ الإلتزام بأحدهما بالخصوص لا يمكن إلّا مع العلم بالخصوصيّة، وإلّا كان من التشريع المحرّم.

فألذى يمكن من الإلتزام، هو الإلتزام بأنَّ لله تعالى في هذه الواقعه حكماً إلزامياً، وذلك لا ينافي البناء على الإباحه والرخصه الظاهريّه في ظرف الجهل بنوع الإلتزام.

نعم، لو كانت أصاله الإباحه من الأصول المتكفّله للتزليل المُحرّزه للواقعه،

لكان الالتزام بمفادها ينافى الالتزام بجنس التكليف المعلوم فى البين، فإنّ البناء على الإباحه الواقعيّه وإلغاء الشكّ، وجعل أحد طرفيه هو الواقع، كما هو مفاد الأُصول التنزيليّه، لا- يجتمع مع البناء والالتزام بأنّ الحكم المجعول فى الواقعه ليس هو الحِلّ والإباحه، ولكن أصله الإباحه ليست من الأُصول التنزيليّه، بل مفادها مُجرّد الرخصه فى الفعل مع حفظ الشكّ من دون البناء على كون أحد طرفيه هو الواقع، وهذا المعنى كما ترى لا ينافى الالتزام بحكم الله الواقعى على ما هو عليه من الإجمال.

هذا إذا كان المراد من الموافقه الالتزاميه التصديق والتدين بالأحكام التى جاء بها النبىّ صلى الله عليه و آله .

وإن كان المراد منها معنى آخر، فموضوعاً وحكماً محلّ إشكال.

فتحصّل: أنّ العمده فى عدم إمكان جعل الإباحه الظاهريّه فى باب دوران الأمر بين المحذورين هو مناقضتها للمعلوم بالإجمال بمدلولها المطابقى، فتأمل جيداً، انتهى كلامه رفع مقامه(١).

قال المحقّق الخمينى قدس سره : فى معرض ردّه على ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله فى تهذيبه بوجه لا بأس بذكرها حتّى يظهر ما هو الحقّ فى البين، قال بعد نقل كلامه:

(وفى كلامه مواقع للنظر:

منها: أنّ ما ذكره أخيراً منافٍ لما أفاده أولاً من اختصاص دليل أصله الإباحه بما إذا كان طرف الحرمة الحليّه لا الوجوب؛ لأنّ جعل الرخصه فى الفعل والترك .

إنّما يكون فيما إذا كانت الشبهه فى الوجوب والحرمه جميعاً. وأما مع مفروضيّه عدم الوجوب، وكون الشكّ فى الحرمه والحليّه لا- معنى لجعل الرخصه فى الترك، فإنّ جعل الرخصه الظاهريّه تكون لغواً للعلم بالرخصه الواقعيّه، فمفاد دليله الأول أنّ طرف الحرمه لا بدّ أن يكون الحليّه لا الوجوب، ولازم دليله الثالث من جعل الرخصه فى الفعل والترك أنّ طرف الشبهه يكون الوجوب وهما متنافيان.

وإن شئت قلت: لو كانت الإباحه بالمعنى الذى ذكره ثابتاً؛ أعنى جعل الترخيص فى جانب الفعل والترك معاً، بحيث يكون متعلّق الترخيص المجعول هو كلّ من الفعل والترك لانحصار مجريها بصوره دوران الأمر بين المحذورين، إذ لو دار الأمر بين الحِلّ والحرمه، يكون جعل الترخيص بالنسبه إلى الفعل والترك أمراً لغواً، لأنّه قاطعٌ بالترخيص فى جانب الترك، لدوران أمره بين الحِلّ والحرمه بحيث يكون جواز الترك مقطوعاً به، وكذا لو دار الأمر بين الحِلّ والوجوب، فإنّ جعل الترخيص فى الجانبين أمرٌ لغوٌ، لأنّه قاطعٌ بالترخيص فى جانب الفعل.

وبالجمله : لا يصلح لأصالة الإباحه حينئذٍ موردٌ سوى دوران الأمر بين المحذورين(١).

أقول: ولكن التأمّل فى المطلب يرشد إلى صحّحه استدلال المحقّق النائنى وعدم ورود الإيراد المذكور عليه؛ لأنّ جوابه الثالث يكون على تقدير تسليم شمول دليل أصالة الإباحه لمورد دوران الأمر بين المحذورين، وإلاّ لو سلّمنا الجواب الأول مثلاً بكون موردها مختصاً بمشتمبه الحرمه والحليّه، فلا تصل النوبه إلى .

جواب الثالث.

فعلى فرض التعميم، يكون معنى أصاله الإباحه فى مشتبه الحرمه، هو جواز فعله والترخيص فيه؛ لأنّ جواز تركه كان مقطوعاً به، نعم قوله: (وفى مورد الدوران يكون معناها جواز الترخيص فى كلّ من الفعل والترك) يصحّ باعتبار أنّ جعل الترخيص الظاهرى فى كلا الطرفين ينافى مع العلم بجنس الإلزام، فلا بدّ هنا من أن نناقش بطريقه أخرى سوى ما اعترض به المحقّق الخمينى قدس سره هنا من دعوى المنافاه بين دليل الأوّل والثالث.

نعم، قد ىرد عليه: أنّه كيف يمكن الجمع فى أصاله الإباحه بين اللّحاظين، وهو أحدهما فى مورد مشتبه الحرمه، وكان الملحوظ فيها جواز فعله والترخيص فيه فقط، وفى مورد الدوران كان الملحوظ هو الترخيص فى كلا طرفيه، فدعوى الشمول والعموم لكليهما ليس إلّا كدعوى الجمع بين اللّحاظين المتنافيين.

اللّهمّ إلّا- أن يقال: إنّ هذا الاختلاف لا- يكون فى لسان الدليل؛ لأنّ لسانه ليس إلّا الحكم بعدم الحرمه والحليه، غايه الأمر مقتضى طبع ذلك فى كلّ موردٍ يتفاوت مع آخر، ففى مشتبه الحرمه يكون مفاده جواز فعله والترخيص فيه، وفى الدوران هو الترخيص فى الفعل والترك، وهذا من خاصيّه المورد لا من لسان الدليل، حتّى يقال لا يمكن الجمع بينهما، ولكن الإشكال فى أصل مرحله الإثبات وهو الشمول لظهوره فى الاختصاص بالمشتبه فقط.

ثمّ أورد عليه فى تهذيبه ثانياً: بأنّ ما ذكره النائينى رحمه الله بكون مفاد دليل الحلّ والإباحه منافٍ بمدلوله المطابقى مع العلم بالإلزام، غير تامّ لأنّه مبنى على ورود أصاله الإباحه بالمعنى الذى أفاد حتّى يكون لازمه طرح الإلزام الموجود فى

البين، ولكن الموجود في لسان الأدلّه ، هو أصله الحِجْلُ المستفاد من قوله عليه السلام : «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرُدَّ فِيهِ نَهْيٌ» .
فالحليّه حينئذٍ إنّما هو في مقابل الحرمة لا الحرمة والوجوب.

وعليه، فالحكم بالحليّه لازمه رفع الحرمة التي هو أحد الطرفين، لا رفع الإلزام الموجود في البين، فما هو مرتفع لم يُعلم وجداناً،
وما هو معلومٌ لا ينافيه الحليّه.

والحاصل: أنّ دليل الحِجْلِ لا- يكون مفاده الرخصة في الفعل والترك، ضروره أنّ الحليّه إنّما هي في مقابل الحرمة لا الوجوب،
فدليل أصله الإباحه يختصّ بالشبهات التحريميّة، وليس في الأدلّه ما يظهر منه الرخصة في الفعل والترك إلاّ قوله عليه السلام :
«كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرُدَّ فِيهِ نَهْيٌ أَوْ أَمْرٌ»؛ على روايه الشيخ، ومضى الإشكال فيه .

أقول: ويرد على مناقشه المحقّق الخميني قدس سره بما لا يخفى على المتأمل، بأنّ ما أورده ليس إلاّ عين الإشكال الأوّل الذي
ذكره النائيني رحمه الله بقوله: (فمضافاً إلى عدم شمول دليلها لصوره الدوران... إلى آخره، وعليه فهذا الإشكال لا يكون عليه
في البناء.

نعم، لو سلّمنا التعميم كان ما أورده المحقّق النائيني وارداً على ما قاله المحقّق الخميني في أوّل كلامه.

ثمّ أورد عليه في تهذيبه ثالثاً: (بأنّ مناقضه الترخيص الظاهري مع إلزام واقعي ليس إلاّ- لمناقضه الأحكام الواقعيّه والظاهريّه،
والجمع بينهما هو الجمع بينهما.

فإن قلت: إنّ جعل الرخصة إنّما هي مع الجهل بالإلزام، ومع العلم به يكون غايتها

قلت: لعلّ هذا مراده قدس سره من عدم انحفاظ رتبه أصاله الإباحه، وإن خلط الفاضل المقرّر رحمه الله؛ إلا أنّ الشأن في كون أصاله الإباحه كما ذكره، فإنّه لا دليل عليها بهذا المعنى .

أضف إلى ذلك أنّ ما أفاده من اختصاص دليل الحِلِّ بالشبهات الموضوعيّة لا يخلو عن نظر، وقد قدّمنا ما هو الحقّ عندنا، بل من المحتمل أن يكون مفاده متّحداً مع البراءه الشرعيّه المستفاده من حديث الرفع وغيره، فتأمّل (انتهى كلامه (١)).

أقول: ولقد أجاد قدس سره فيما أفاد من الإشكاليين الأخيرين على المحقق النائيني، فالأولى حينئذٍ الرجوع إلى أصل المطلب، ببيان ما يرد على مختار صاحب الكفایه.

فأول ما يرد عليه: هو ما ذكره المحقّقين المزبورين من اختصاص دليل أصاله الحليّه لخصوص مورد مشتبه الحرمة والحليّه، فلا يشمل مورد الدوران؛ لأنّ ظاهر دليله هو وجود الشكّ فيه، وفي مثل الدوران ليس فيه شكّ بالنسبه إلى أصل التكليف لعلمه بجنسه. نعم فيه شكّ في الخصوصيّة، حيث لا يعلم أنّه مكلفٌ بالحرمة أو الوجوب، والشكّ فيه لا يقتضى حكماً خاصاً، لدوران أمره تكويناً بين الفعل والترك، لأنّه إمّا فاعلٌ أو تارك، فلا أثر للحكم به شرعاً بالترخيص، فإثبات الدليل الشرعي للإباحه الظاهريّه مشكّلٌ جداً.

وأما القول الرابع: فبجريان البراءه شرعاً وعقلاً، لعموم أدلّه البراءه الشرعيّه، .

وعدم ثبوت ما يمنع عن شمولها، ولحكم العقل بقبح العقاب عليخصوص الوجوب أو الحرمة، للجهل به الموجب لصدق عدم البيان، هذا هو مختار السيّد الخوئي قدس سره .

ولكن أورد عليه: بعدم إمكان جريان البراءة العقلية هنا، لأنّ مدرّكها قاعده قبح العقاب بلا بيان، وفي باب دوران الأمر بين المحذورين يقطع المكلف بعدم العقاب؛ لأنّ وجود العلم الإجمالي كعدمه، حيث لا يقتضى التنجيز والتأثير، لأنّه بحسب حكم التكوين والاضطرار محكومٌ بالتخيير بين الفعل والترك، فالعلم الإجمالي يسقط عن التأثير في الرتبة السابقة عن الحكم بقبح العقاب بلا- بيان، بواسطة عدم إمكان الموافقة القطعيه ولا- مخالفتها، والاحتمالي منهما بنفسه حاصلٌ، وفي نفس هذه المرتبه يحكم العقل بالتخيير، فحكم العقل بالتخيير مع سقوط العلم الإجمالي عن التأثير يكون في رتبه واحده.

ولا- شكّ في تأخر البراءة عن سقوط العلم الإجمالي عن التأثير، لأنّه ما لم يسقط عن التأثير لا تصل النوبه إلى البراءة، فقهرًا يكون وصول النوبه إلى البراءة متأخرًا عن حكم العقل بالتخيير، ومع حكمه كذلك وكونه معذرًا لا يبقى مجالٌ للبراءة.

هذا كلّه بالنسبه إلى البراءة العقلية.

وأما البراءة الشرعيه: فهي أيضاً غير جاريه :

أولاً: بما عرفت في البراءة العقلية من سقوط العلم الإجمالي عن التأثير قبل البراءة، والمسقط له هو الاضطرار إلى التخيير، فلا تصل النوبه إلى جريان حديث رفع والبراءة الشرعيه .

وثانياً: بأنّه لا امتنان في رفع الحرمة والوجوب المجهولين، بل يكون مثل هذا

الحكم والجعل لغواً محضاً.

وثالثاً: فلأنّ مدرّكها قوله صلى الله عليه وآله: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون»، والرفع فرع إمكان الوضع، وفي موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما، لا على سبيل التعيين ولا على سبيل التخيير، ومع عدم إمكان الوضع، لا يعقل تعلّق الرفع، فأدله البراءة الشرعيّة لا تعمّ المقام أيضاً.

فلا- يتوهم الماقتضيه بين جريان البراءة في كلّ من الفعل والترك للتكليف المعلوم في البين، كما كانت في أصله الإباحه على ما قيل، وذلك لأنّ مجرى أصله البراءة الشكّ في نوع التكليف المتعلّق بالفعل، وكان نوع التكليف المتعلّق مشكوكاً، ولذا كان كلّ من الوجوب والحرمة بحاجة إلى براءة يخصّه، ولا- تُغنى جريان أصله البراءة في أحدهما عن جريانهما في الآخر، فلا يكون مفادها مناقضاً للمعلوم بالإجمال، وإن كان يلزم من الجمع بين البرائتين نفى الإلزام المعلوم في البين، وذلك أيضاً لا يمنع من جريانهما، لأنّه لا يلزم من الجمع بين البرائتين مخالفته عمليته للإلتزام المعلوم، فإنّ المكلف على كلّ حال لا يخلو إمّا من الفعل أو الترك.

وعليه، فالمانع عن جريانهما ليس إلّا ما عرفت .

بل أضاف المورد على البراءة بأنّ إجراء الاستصحاب بعدم الوجوب أو الحرمة أيضاً يكون كالبراءة من هذه الناحية، أي الجهل بخصوص نوع التكليف المتعلّق بالفعل، بمعنى أنّه حاصل هنا كالبراءة، فلا يكون مؤداه من هذه الجهة مضاداً للمعلوم بالإجمال كالبراءة، وكذا من جهة المخالفه العمليّه أيضاً لا مانع عن جريانه كالبراءة، لما قد عرفت من عدم خلوّ المكلف عن الفعل أو الترك .

إلا- أنّ المانع في الاستصحاب يكون من جهة أخرى، وهو أنّه لو اعتبرناه من الأصول التنزيلية المحرزه للواقع، لكان الالتزام بمفادها منافياً مع الالتزام بجنس التكليف المعلوم في البين؛ لأنّ البناء على عدم الوجوب واقعاً، وإلغاء الشكّ، وجعل أحد طرفيه هو الواقع، لا يجتمع مع البناء والالتزام بأنّ الحكم المجعول في الواقع غير ذلك .

وبعبارة أخرى: إنّ البناء على مؤدّى الاستصحابين ينافى موافقه الالتزامية، فإنّ التدين والتصديق بأنّ لله تعالى في هذه واقعه حكماً إلزامياً إماماً الوجوب أو الحرمة، لا يجتمع مع البناء على عدم الوجوب والحرمة واقعاً.

فتحصّل: أنّ شيئاً من الأصول العلميّة العقلية والشرعية لا تجرى في باب دوران الأمر بين المحذورين؛ يعني لا موقع لجعل وظيفه عقلية أو شرعية فيه، بل المكلف بحسب خلقته التكوينية مخيّر بين الفعل والترك، وهذا التخيير ليس بحكم شرعي أو عقلي واقعي أو ظاهري). انتهى كلامه بتقرير منّا في بعض مواضعه (١).

مناقشه المحقّق الخميني

مناقشه المحقّق الخميني

ناقش المحقّق الخميني رحمه الله في كلا البرائتين اللتين منعوا جريانهما:

فأمّا عن البراءة العقلية: (بأنّ ما ذكره المحقّق العراقي رحمه الله من أنّ المسقط للعلم الإجمالي حيث ما كان حكم العقل بمناط الاضطرار، لا يبقى مجال لجريان البراءة، نظر إلى حصول الترخيص في الرتبة السابقة، وهو رتبة سقوط العلم .

الإجمالى، وحكم العقل بالتخيير، فلا تصل النوبه إلى الحكم بالتريخيس بواسطه قبج العقاب بلا بيان.

غير تام؛ لأنّ حكم العقل بالتخيير بعد إجراء قاعده قبج العقاب بلا بيان فى طرفى الفعل والترك، وإلاّ فلو احتمل عدم قبجه بالنسبه إلى خصوص أحد الطرفين لم يحكم بالتخيير قطعاً.

وإن شئت قلت: إنّ مجرى الاضطرار غير مجرى القاعده، فإنّ ما هو المضطرّ إليه هو أحدهما، وأما خصوص الفعل أو الترك فليس مورداً للاضطرار، فلو فرض كون الفعل واجباً ومع ذلك فقد تركه المكلف، فليس عدم العقاب لأجل الاضطرار إليه يكون الفعل مقدوراً بلا إشكال، بل لقبج العقاب بلا بيان، ومثله الترك حرفاً بحرف (١).

أقول: ما ذكره المحقق الخمينى قدس سره فى غايه المتان، إلاّ أنّه لا يثبت كلام سيدنا الخوئى، لأنّه برغم اتّفاقهما فى جميع ما ذكر، إلاّ أنّ الأخير يقول بأنّ المورد يعدّ من موارد جريان البراءه الفعلية والشرعيه دون التخيير العقلى، حيث يقول صريحاً:

(وظهر ممّا ذكرناه ضعف ما فى «الكفايه» من منع جريان قاعده قبج العقاب بلا بيان؛ لأنّ العلم الإجمالى بيان، وذلك لأنّ العلم الإجمالى غير القابل للباعثيه لا يعدّ بياناً، فالبراءه العقليّه كالبراءه الشرعيّه جاريه فى المقام، فلا تصل النوبه إلى التخيير العقلى)، انتهى كلامه (٢).

١- تهذيب الأصول: ج ٢ / ٣٠٠.

٢- مصباح الأصول: ج ٢ / ٣٣٢.

مع أنّ التخيير هو الحاصل من قبح العقاب بلا بيان، لأنّه إذا اضطرّ إلى الإتيان بأحدهما يتردّد هل اللازم عليه هو أحدهما المبيّن أو المخير، فبإجراء قاعده قبح العقاب بلا بيان يفهم أنّه لا يعاقب على خصوصيّة الوجوب المشكوك ولا الحرمة المشكوكه، فلازم ذلك هو التخيير العقلي، كما لا يخفى.

هذا، ويعدّ ردّ المحقّق الخميني على المنع عن جريان البراءة الشرعيّة جيّداً لا غبار عليه، حيث إنّ بعد نقل كلام المحقّق النائيني من عدم إمكان الرفع لعدم الوضع أجاب:

(بأنّ الممتنع رفعه ووضعه إنّما هو مجموع الحرمة والوجوب، لا- يكون المجموع من حيث المجموع مفاد دليل الرفع، وأمّا رفع كلّ واحدٍ فلا إشكال فيه، فيقال إنّ الوجوب غير معلوم فيرتفع، والحرمة غير معلومه أيضاً فيرتفع، فالتحقيق أنّه لا مانع من شمول حديث الرفع للمقام لعدم لزوم المخالفه العمليّه والإلزاميّة منه، والتنافي بين الرفع والإلزام الجامع بين الوجوب والحرمة ممّا لا إشكال فيه، لأنّه ليس بحكم شرعي، بل أمرٌ انتزاعي غير مجعول، وما هو المجعول هو نوع التكليف وهو مشكوك فيه.

ثمّ أضاف بعده بقوله:

ومثله في الضعف ما أفاده في منع جريان الاستصحاب، من أنّ الاستصحاب من الأصول التنزيليّه، وهي لا تجرى في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً، فإنّ البناء على مؤدّى الاستصحابيين ينافي موافقه الالتزاميّة، فإنّ البناء على عدم الوجوب والحرمة واقعاً لا يجتمع مع التدين بأنّ لله في هذه الواقعة حكماً إلزامياً.

وفيه: منع كون الاستصحاب من الأصول التنزيليّه بالمعنى الذي ادّعاه، فإنّ

مفاد قوله عليه السلام في صحيحه زواره الثالثه: «ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين، ويبنى عليه، ليس إلا البناء على تحقّق اليقين الطريقي، وبقائه عملاً أو تحقّق المتيقّن كذلك، وأمّا البناء العقلي على كون الواقع متحقّقاً فلا فراجع كبريات الباب، فإنك لا تجد دلاله على ما ذكره من البناء القلبي.

وبالجملة: أنّ البناء في الاستصحاب عملي لا قلبي حتّى ينافي الإلزام المعلوم في البين، انتهى كلامه (١).

أقول: استدلاله رحمه الله مقبولٌ عندنا، مضافاً إلى أنّه أظهر الجواب بما ذكر عمّا أورده في الثاني، من جهة عدم شمول حديث الرفع، بأنّ رَفَع ذلك الوجوب أو الحرمة لا امتنان فيه.

وجه الجواب: ما عرفت من أنّ مقتضى الرفع هو عدم التزام خصوص الوجوب أو الحرمة؛ أي رفع الإلزام التعيني هنا بنفسه منه، وهذا المقدار يكفي لصحّه جريان حديث الرفع.

القول الخامس: وهو المختار، فقد ثبت من جميع ما ذكرنا: أنّ الأقوى هو الحكم بالتخيير العقلي، ولو من جهة إجراء البراءة العقلية والشرعية، فيشكّل ما اخترناه وفاقاً للمحقّق الخميني قدس سره قولاً خامساً في المسألة غير ما اختاره المحقّق الخوئي.

كما ظهر بذلك فساد قول المحقّق النائيني من الالتزام بالتخيير التكويني للعقل المعلوم للبرائتين، لأنّه التزم بأنّ التخيير هنا من ناحيه الاضطرار كما التزم به .

المحقق العراقي وهو القول السادس في هذا المقام، ووجه الفساد هو ما عرفت من إمكان جريان البرائتين، دون مانع عن جريانهما وقد سبق القول عنه، فلا نعيد.

وعليه، فالأقوى في دوران الأمر بين المحذورين، هو الحكم بالتخيير العقلي الحاصل من جريان البرائتين، بل والاستصحابين لو كان للطرفين حاله سابقه معلومه، بلا فرق بين البراءة العقلية والشرعية.

هذا كله تمام البحث في المحذورين المتساويين من دون وجود مزيه لأحدهما ولا الاحتمال بذلك، وقد عرفت في المقام الأول أنّ المختار هو الحكم بالتخيير العقلي الحاصل من جريان البراءة في الطرفين، وعدم مؤثره العلم الإجمالي في الحكم بالتخيير في أحدهما ولا في كليهما.

البحث عن دوران الأمر بين المحذورين مع وجود المزيه في أحدهما

البحث عن دوران الأمر بين المحذورين مع وجود المزيه في أحدهما

المقام الثانى: فى دوران الأمر بين المحذورين، ولكن إذا كان لأحد الحكمين مزيه على الآخر :

إما من حيث الاحتمال، كما إذا فرض كون احتمال الوجوب أقوى من احتمال الحرمة.

وإمّا من حيث المحتمل، كما إذا كان الذى يحتمل تعلق الوجوب به على تقدير وجوبه من أقوى الواجبات الشرعيه وأهمّها، بخلاف ما إذا كان الشىء حراماً فليس بتلك المرتبه من الأهميه، ويجرى مثل هذا الفرض فى طرف الحرمة فى بعض الموارد.

وعلى كلّ حال، فهل المزيه تقتضى :

١ تعين الأخذ بصاحبها مطلقاً؛ أى سواء كانت الأقوائيه من حيث الاحتمال أو المحتمل.

٢ أو لا يوجب تعين الأخذ بصاحبها مطلقاً.

٣ أو يجب التفصيل بين الاحتمال بالأخذ متعيناً دون المحتمل أو بالعكس؟ وجوه وأقوال:

أقول: اختار المحقق النائنى رحمه الله الشقّ الثانى خلافاً للمحقق الخراسانى صاحب «الكفايه» حيث ذهب إلى اختيار الشقّ الأول على حسب مبناه، فلا بأس بذكر كلام المحقق الأول فى فوائده فإنه بعدما ذكر المحتملات، قال:

(ربّما يتوهم أنّ المزيه تقتضى تعين الأخذ بصاحبها؛ لأنّ المقام يكون من

صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخير، وقد تقدّم أنّ الأصل يقتضى التعيّنه، وأنت خبير بما فيه، فإنّ ما تقدّم من اقتضاء الأصل التعيّنه عند الشكّ فى التعيين والتخير، إنّما كان لأجل العلم بالخطاب والتكليف الشرعى الذى يلزم امتثاله، وكان مرجع الشكّ فيها إلى الشكّ فى الامتثال والسقوط، وأين هذا ممّا نحن فيه، فإنّ التخير فى دوران الأمر بين المحذورين ليس لاقتضاء الخطاب ذلك، بل إنّما هو من التخير العقلى التكوينى كما تقدّم، فإذا لم يكن فى البين خطابٌ شرعىّ يكون المكلف ملزماً بإتيانه، وكان وجود العلم الإجمالى كعدمه لا- أثر له ولا يقتضى التنجيز، فوجود المزيه أيضاً كعدمها، فإنّ المزيه إنّما توجب الأخذ بصاحبها بعد الفراغ من تنجيز التكليف بلزوم رعايته وامتثاله، والتكليف فى دوران الأمر بين المحذورين غير لازم الرعايه، انتهى محلّ الحاجه (١).

أمّا المحقق الخوئى: فقد تبع شيخه المحقق النائنى وعلّل ذلك بحسب مسلكه من إمكان جريان الأصول النافيه فى موارد دوران الأمر بين المحذورين بقوله:

(ثمّ إنّ بناءً على ما اخترناه من جريان الأصول النافيه فى موارد دوران الأمر بين المحذورين؛ لا فرق بين أن يكون أحد الحكمين محتمل الأهميه وعدمه؛ لأنّ كلاً- من الحكمين المجهولين مورد لأصالة البراءه، ومأمونٌ من العقاب على مخالفته، سواء كان أحدهما على تقدير ثبوته فى الواقع أهمّ من الآخر أم لم يكن).

بل وافق مبنى أستاذه النائنى فى المقام حتى على فرض قبول التخير العقلى الذى كان مبنى أستاذه بأنّ مقتضى الدليل هنا هو القول بالتخير أيضاً لا التعيين .

كما عليه صاحب «الكفايه» نظير ما اختاره من الحكم بالتعيين عند دوران الأمر بين التعيين والتخير في باب المتزاحمين، وذكر في وجه الفرق بين ما نحن فيه وبين المتزاحمين :

(أنّ التزاحم هناك قد يكون بحسب إطلاق كلّ من الخطابين، لشمول إطلاق كلّ منهما لحال الإتيان بالآخر، والمفروض أنّه لا يقدر على الجمع بينهما، لعدم قدره عليه، فلا مناص من سقوط أحد الإطالقين، فإذا كان في البين أهمّ فالساقط يكون غيره، فلا بدّ من الأخذ بمحتمل الأهمّيه، بل وهكذا لو احتمل الأهمّيه في أحدهما المعين، وإن لم يكن كذلك وكان مساوياً، أو كلاهما محتمل الأهمّيه، فلا بدّ من تساقط الإطالقين لبطلان الترجيح بلا مرجح.

هذا إذا كان في البين إطلاق في الخطابين.

وأما إذا لم يكن لشيءٍ منهما إطلاق، وكان كلّ من الحكمين ثابتاً بإجماع ونحوه، فالوجه في تقديم محتمل الأهمّيه هو كاشفنيه الحكم عن اشتغال متعلّقه على الملاك الملزم، وحيث كان المكلف عاجزاً عن استيفائهما، فلا بدّ من الأخذ بأحدهما، فإذا كان أحدهما المعين محتمل الأهمّيه، لا يجوز تركه والأخذ بالآخر، وإن كان كلّ منهما محتمل الأهمّيه، فالحكم هو التخير.

وأين هذا مثل المقام الذي لا إطلاق لخطابهما، ولا في البين ملاكان؛ لأنّ المفروض أنّ الحكم المجعول مردّد بين الوجوب والحرمة، ونسبه العلم الإجمالى إليهما على حدّ سواء، والحكم العقلي بالتخير كان بمعنى اللّا حرجيّة الناشئ من استحاله الجمع بين النقيضين باقٍ بحاله.

وإن شئت قلت: إنّ الأهمّيه المحتمله في المقام تقديرية، إذ لم يعلم ثبت أحد

الحكمين بخصوصه، وإثما المعلوم ثبوت الإلزام فى الجملة، غايه الأمر أنه لو كان الإلزام فى ضمن أحدهما المعين احتمال أهميته) انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: إن مبنى المحقق النائنى رحمه الله من القوه بحيث التزم به المحقق الاصفهانى رحمه الله فى «نهايه الدرايه» وتلميذيهما المحقق الخوئى فى «مصباح الأصول» كما سبق آنفاً والحكيم رحمه الله فى «حقائق الأصول».

هذا، ولكن التأميل فى المسأله يقتضى الالتزام بما التزم به المحقق الخراسانى حيث حكم بلزوم تقديم ذى المزيه محتملاً واحتمالاً، بلا فرق بين كون المورد ممّا يحكم العقل والشرع بتقديمه حتى فى الشبهات البدويه كما اختاره المحقق الخمينى أو لم يكن كذلك، لأنّ استقلال العقل بعدم الترجيح فى المتساويين، الموجب للحكم بالتخير وعدم تنجز التكليف فى حقه، لدوران أمره بين الفعل والترك، إنما يكون فيما لم يكن فى أحدهما مزيه، وإلاّ لأمكن للعقل من خلال إدراكه من تقديم ذى المزيه محتملاً أو احتمالاً على الفاقد لها، مع أنّ العقلاء أيضاً يؤيدون تقديمه ويوبخون تاركه، وليس الملاك فى وجهه إلاّ الوجه الذى ألجأ المحقق الخمينى إلى التسليم فى بعض صورته حتى فى الشبهات البدويه، هذا فضلاً عن أنّ مقتضى حديث البراءه هو جريانها فيها، إلاّ أنّ الفعل الذى هو حجّه باطية يمنع عن تركه، ويرى صاحبه بالإجراء مستحقاً للزجر من تلك الناحيه، وهذا المقدار كافٍ فى الترجيح.

نعم، مجرد احتمال الحرمة باعتبار أنّ المفسده دفعها أولى من جلب المنفعه، لا .

يوجب الترجيح، كما عرفت الاستدلال بذلك، وجوابه تفصيلاً، فلا نعيد.

أقول: وهذا المبنى المختار متفق مع مسلك الشيخ الآمليوالمحقق العراقي رحمهما الله ، وإن كان ظاهر كلام الثاني الموافقه في الترجيح بمحتمل الأهميه محتملاً لا احتمالاً بخلاف صاحب «عنايه الأصول» حيث التزم بالترجيح في كلا الموردين.

هذا تمام الكلام في المقام الثاني .

حكم دوران الأمر بين المحذورين في التبعديّات

حكم دوران الأمر بين المحذورين في التبعديّات

المقام الثالث: في دوران الأمر بين المحذورين في واقعه واحده، فيما إذا كان أحد الحكمين أو كلاهما تبعديّاً، كما لو دار الأمر بين وجوب الصلاة على المرأة وحرمتها عليها، لاحتمال الطهر والحيض، مع عدم إحراز أحدهما ولو بالاستصحاب، بناءً على حرمة الصلاة على الحائض ذاتاً، بمعنى أن يكون نفس العمل حراماً عليها، ولو مع عدم قصد القرية وانتسابه إلى المولى، ففي مثل ذلك يمكن المخالفه القطعيه بإتيان العمل بغير قصد القرية، فإنّه على تقدير كونها حائضاً تكون قد فعلت الحرام من حيث نفس العمل، وعلى تقدير عدم كونها حائضاً فقد تركت الواجب، ولأجل ذلك يكون العلم الإجمالي منجزاً في حقها، وإن لم يكن لها القدره على الموافقه القطعيه؛ لأنّ العمل مع فرض كونها حائض إن كان حراماً لها مع قصد القرية، فحرمة عليها مع قصد القرية يكون بطريق أولى، كما لا يخفى.

أقول: لا بأس هنا بذكر صور ما يتصوّر للعلم الإجمالي من حيث الموافقه القطعيه ومخالفتها، حتّى يظهر وجه تنجزه هنا، فنقول:

إنّ للعلم الإجمالي أربعة صور:

الصورة الأولى: ما يمكن فيها الموافقه القطعيه والمخالفه كذلك، وهو الغالب، مثل ما إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر، حيث يمكن له إتيان الواجب وترك الحرام، فتحصل الموافقه القطعيه، كما يمكن له المخالفه القطعيه بترك الأوّل والإتيان بالثاني.

الصورة الثانية: ما لا يمكن فيه الموافقه القطعيه ولا المخالفه كذلك، وهو كما

عرفت في موارد دوران الأمر بين المحذورين، فيما لم يكن شىء من الحكمين المحتملين تعبدياً، كالمراه المتردده بين وجوب وطئها أو حرمتها، وقد تقدّم حكمه.

الصورة الثالثة: ما يمكن فيه المخالفه القطعيه دون الموافقه القطعيه، كالمثال المتقدم في حق المراه المتردده بين الطهر والحيض في إتيان الصلاه بدون قصد القربه، ومثل ما لو علم بوجود أحد الضدين اللذين لهما ثالث في زمان واحد، فإنه يمكن المخالفه القطعيه بتركهما معاً، ولا يمكن له الموافقه القطعيه، لعدم إمكان الجمع بين الضدين في آن واحد.

الصورة الرابعة: ما يمكن فيه الموافقه القطعيه دون المخالفه، وهو مثل ما لو علم المكلف بحرمه أحد الضدين اللذين لهما ثالث في وقت واحد، فإنه يمكن له الموافقه القطعيه بتركهما معاً، ولا يمكن له المخالفه القطعيه، لاستحاله الجمع بين الضدين في وقت واحد، لعجز المكلف عن الإتيان بهما في آن واحد.

وكذا الحال في جميع موارد الشبهات غير المحصوره في الشبهات التحريميه، حيث يمكن فيها الموافقه القطعيه بترك جميع الأطراف، دون المخالفه القطعيه، لعدم إمكان ارتكاب جميع الأطراف.

أقول: هذا كما في «مصباح الأ-صول»، لكن في الأخير تأمّل؛ لأنّ تحقّقها منوطه بملا-حظه مقدار ما يحصل به الشبهه غير المحصوره، فإنه لو كانت الأطراف بمقدار يصدق عرفاً أنّها غير محصوره، فربما يمكن للمكلف تحصيل المخالفه القطعيه بارتكاب جميعها، خصوصاً إذا أجزنا ذلك ولو بالتدرّج حيث يقطع المكلف بحصول المخالفه بعد ارتكاب الجميع في أزمته متعدّده.

نعم، قد يتفق عدم الإمكان لو اعتبرنا وقوع المخالفه فى زمان واحد، فهو أقرب بالقبول، ولكن مع تأملٍ فيه فى بعض الموارد.

أقول: إذا عرفت هذه الصور الأربعة، تعرف بأن ما لا يمكن فيه فرض تحقّق الموافقه ولا المخالفه القطعيّه فلا أثر للعلم الإجمالى فيه، كما عرفت فى الصوره الثانيه، ومضى بحثها تفصيلاً، وقلنا بجريان الأصول النافيه فى أطرافهما، وحكمنا بالتخيير العقلى، فلا نعيد.

وأما ما يمكن فيه إحداهما من الموافقه القطعيّه أو المخالفه، فيتنبّز فيه العلم الإجمالى فى ناحيه الممكن منهما، بعد جريان الأصول النافيه فى طرفيه، والتساقط بالتعارض، فإن أمكن الموافقه القطعيّه فالعلم الإجمالى منبجّز فى حقّه، كما أنّه لو أمكن فيه المخالفه القطعيّه، فهو منبجّز فى حقّه، ولو أمكن كليهما فيتنبّز فيهما.

وفيما نحن فيه بما أنّ المرأه المرذده قادره على المخالفه، فيحرم عليها إتيان الصلاه بغير قصد القربه، وحيث أنّ الموافقه القطعيّه غير مقدوره عليها، فلا محاله يحكم عليها العقل بلزوم التخيير بين الإتيان بالصلاه مع قصد القربه برجاء المطلوبيه، وبين تركها رأساً، وهذا هو المطلوب.

حكم دوران الأمر بين الشرطيّه والمانعيّه

حكم دوران الأمر بين الشرطيّه والمانعيّه

المقام الرابع: فيما لو دار الأمر في شيءٍ بين كونه شرطاً للعباده أو جزءاً لها، وبين كونه مانعاً، كما لو شكّ في السجده الثانيه بعد القيام، فإنّه لو كان القيام موجباً لخروجه عن المحلّ والدخول في الغير، فإنّ تيان السجده تكون زياده في الصلاه، ومانعه عن صحّتها، وإن كان النهوض غير مخرج له عن المحلّ، فلا بدّ له الإتيان بالسجده، ممّا يؤدّي تركها إلى ترك الجزء الواجب.

أو دار الأمر بين الضدّين، كما إذا دار الأمر في القراءه بين وجوب الجهر بها أو وجوب الإخفات.

فقد وقع الخلاف في أنّ المورد هل يكون من قبيل ما ذكرنا في المقام الثالث من التخيير فيه، لعدم إمكان الموافقه القطعيّه، كما نقل ذلك عن الشيخ قدس سره، أو ليس الأمر كذلك، بل لا بدّ من تحصيل الموافقه القطعيّه، ولو بتكرار أصل العمل، أو تكرار الجزء، كما عليه المحقّق النائيني والخوانساري رحمهما الله تعالى.

أقول: ذكر المسأله صور متعدّده:

الصوره الأولى: ما يتمكّن فيه المكلف من الامتثال التفصيلي، ولو برفع اليد عمّا هو مشغول به فعلاً، ومثّلوا له بالسجده المذكوره المشكوكه، حيث قالوا: تُصحّح برفع اليد عن الصلاه التي وقع فيها ذلك، وعلّلوا ذلك بأنّه لا ريب في وجوب إحراز الامتثال، وعدم جواز الاكتفاء بأحدهما، إذ الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، ممّا يعني أنّه يجب في هذه الحاله رفع اليد عن هذه الصلاه وإعادتها وإتمامها على أحد الاحتمالين، ثمّ إعادتها، وعلى كلّ تقدير لا وجه للحكم

بالتخيير، وجواز الاكتفاء بأحد الاحتمالين في مقام الامتثال.

هذا بناءً على عدم حرمة إبطال الصّلاه مطلقاً، أمّا بالنسبة إلى خصوص المقام، فمن جهة أنّ دليل الحرمة قاصرٌ عن الشمول له، إذ عمدته مدركه الإجماع، والقدر المتيقّن منه هو الحكم بحرمة قطع الصلاه التي يجوز للمكلف الاقتصار عليها في مقام الامتثال.

وأما الصلاه المحكوم بوجوب إعادتها، فلا دليل على حرمة قطعها.

وأما لو بنينا على حرمة القطع حتّى لمثل المقام، كان الحكم بالتخيير في محلّه، لكن لا لأجل دوران الأمر بين الجزئيه والشرطيّه، بل من جهة دوران الأمر بين حرمة الفعل وتركه .

وإن شئت قلت: اءنّ لنا في المقام علمين إجماليين:

أحدهما: العلم الإجمالى بثبوت إلزام متعلّق بطبيعي العمل المرّدّد بين ما يؤتى فيه بالجزء المشكوك فيه، وما يكون فاقداً له.

ثانيهما: العلم الإجمالى بحرمة الجزء المشكوك فيه ووجوبه، لدوران الأمر فيه بين الجزئيه الموجه لوجوبه، والمانعيه المقتضيه لحرّمته، لكونه مبطلاً للعمل.

والعلم الثاني وإن كان لا- يترتب عليه أثر لعدم التمكّن لا- من الموافقه القطعيّه ولا- من المخالفه القطعيّه، فيحكم بالتخيير بين الإتيان بالجزء المشكوك فيه وتركه إلا أنّ العلم الإجمالى الأوّل يقتضى إعادته الصلاه تحصيلاً للفراغ اليقيني.

هذا تمام الكلام المستدلّ به في الصورة الأولى كما في «مصباح الأصول»(١).

أقول: ويرد عليه :

أولاً: بما قاله رحمه الله في صورته عدم القول بحرمة القطع، إذ لا- إشكال حينئذٍ في جواز الحكم برفع اليد عنها والإتيان بما يوجب رفع الذمّه .

وأما إذا قلنا بالحرمة كما هو الأظهر عند الأكثر، أو كان في ضيق الوقت بحيث لو تركها لما تمكّن من الإتيان بها أداءً، فحينئذٍ لا يجوز له رفع اليد عن الصلاة، وعليه فدعواه رحمه الله بأنّ الحكم هنا وإن كان تخييرياً، إلاّ أنّه لا لأجل دوران الأمر بين الجزئيه والشرطيّه، بل من جهة دوران الأمر بين حرمة الفعل وتركه، ممنوعه؛ لأنّ السجده المشكوكه التي أراد إتيانها تكون مردّده بين الجزئيه والزيادة المبطله ومثلها تُسمّى بالمانعيّه لا- الشرطيّه، ولعلّ مراده رحمه الله المانعيّه، لكن أخطأ الكاتب أو سها فأبدلها بالشرطيّه.

وثانياً: دعواه رحمه الله أنّ كون مقتضى العلم الإجمالي الأول ثبوت إلزام متعلّق بطبيعي المرّدّد بين ما يؤتى فيه بالخبر المشكوك فيه ووجوبه، هو إعادة الصلاة تحصيلاً للفراغ، ممنوعه لأنّ اقتضاء العلم المذكور إنّما يكون بالنسبه إلى الصلاة التي فرض حرمة قطعها، فحيثُ يدور أمرهما بين الفعل والترك، فلا- محاله لا يكون العلم الإجمالي منجزاً في حقّه، فإذا سقط عن التنجز وأتى وعمل بمقتضى التخيير العقلي، فلا وجه حينئذٍ للحكم بوجوب إعادة الصلاة؛ لأنّ وجوبها فرع إثبات تنجز التكليف المفروض فقدانه قبل ذلك، ولو شكّ فيه فالمرجع إلى أصل البراءه.

وعليه، فالحقّ في هذه الصوره في جانب الشيخ قدس سره حيث حكم بالتخيير عند دوران الأمر بين المحذورين في الاستقلالين.

الصوره الثانيه: وهى ما يتمكّن المكلف فيه من الامتثال الإجمالي بتكرار

الجزء، أو بتكرار أصل العمل، قال المحقق الخوئي رحمه الله في «مصباح الأصول»:

(فلا وجه فيها أى فى التخيير لجواز الاقتصار على الامتثال الإجمالى، فيجب عليه إحراز الامتثال ولو إجمالاً.

وبالجملة: الحكم بالتخيير إنما هو مع عدم التمكن من الامتثال العلمى، ومع التمكن منه فالإقتصار على الامتثال الإحتمالى يحتاج إلى دليلٍ خاص، ومع عدمه كما هو المفروض فى المقام يحكم العقل بلزوم الامتثال العلمى، باعتبار أن شغل الذمّه اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني)، انتهى محلّ الحاجة.

أقول: وفيه ما لا يخفى :

أولاً: أن ما يمكن فيه تكرار الجزء مثل القراءة إذا تردّد وجوبها بين الجهر والإخفات، وأجزنا تكرار القراءة ولو بتبته القربه المطلقه بكلتا صورتها، فحينئذٍ يخرج عمّا فرضه الشيخ رحمه الله فى المسأله إذا كان أمره دائراً بين الجزئيه والمانعيه، أو الشرطيّه والمانعيه؛ لأن ما فرضنا لا تكون زيادتها مانعه، فإتيانها بكلا وجهيه ممكنٌ ممّا يسلم كلام الشيخ رحمه الله عمّا حاول نقضه به .

نعم، إن لم نقل بجواز الجمع بين الجهر والإخفات لاستلزامه القران بين السورتين، ومنعنا عنه فى الصلاه مطلقاً، أى حتّى مع صورته العمل بالاحتياط، فلا مناص إلا القول بالتخيير كما عليه الشيخ قدس سره .

وثانياً: قوله رحمه الله إنّ قوله الحكم بالتخيير إنما هو مع عدم التمكن من الامتثال العلمى، صحيحٌ إذا فرض عدم إمكانه فى عمل واحد، لا- التكرار فى أصل العمل، وإلاّ فإنّه يصحّ ذلك فى جميع الموارد وذلك بالإتيان بأحد المحتملين فى صلاته ولو كان مستلزماً لبطلانه والإتيان بعملٍ آخر على خلاف ذلك، كإنّه يقطع بصحّه

العمل والامتنال في أحدهما، لكن الإشكال في إثبات الدليل على لزوم ذلك، وهو أول الكلام.

هذا كله فيما إذا أمكن التكرار.

الصورة الثالثة: فيما إذا لم يمكن التكرار، كما إذا دار الأمر بين القصر والإتمام عند ضيق الوقت، فقد قال المحقق الخوئي رحمه الله في هذه الصورة بأن: (التخير بين الأمرين في الوقت وإن كان مما لا مناص منه، إلا أنه قد يتوهم عدم سقوط العلم الإجمالي من التخير بالنسبة إلى وجوب الإتيان بالمحتمل الآخر في خارج الوقت، فلا يجوز الاقتصار بإتيان أحد المحتملين في الوقت، بل يجب عليه الاحتياط والإتيان بالمحتمل الآخر في خارج الوقت.

ولكن التحقيق عدم وجوب الإتيان بالقضاء في خارج الوقت، إذ القضاء بفرض جديد، وتابع لصدق فوت الفريضة في الوقت، ولم يحرز الفوت في المقام؛ لأن إحرازه يتوقف على إحراز فعلية التكليف الواقعي في الوقت بالعلم الوجداني أو الأماره أو الأصل، وكل ذلك غير موجود في المقام، فإن غاية ما في المقام هو العلم الإجمالي بأحد الأمرين من الجزئية أو المانع، وهو لا يكون منجزاً إلا بالنسبة إلى وجوب الموافقه الاحتماليه، ووجوب الأخذ بأحد المحتملين في الوقت دون المحتمل الآخر، لعدم إمكان الموافقه القطعيه، فإذا لم يحرز التكليف بالنسبة إلى المحتمل الآخر في الوقت، لم يحرز الفوت كي يجب القضاء، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى عليك أنّ ما ذكره في الأخير عبارته عن الوجه الذى ذكرناه فى الصورة الأولى، حيث إنّ العلم الإجمالى غير منجز فيسقط، فلا دليل لنا لإثبات التكليف بالتكرار لا فى الوقت كما قلنا، ولا فيخارجه لعدم إحراز الفوات.

ولكن النكته التى لا بدّ من الإشارة إليها هو أنّ دوران الأمر بين القصر والإتمام فى ضيق الوقت لا بدّ أن يفرض فيما إذا لم يكن المكلف قادراً على إتيان الصلاة فى الوقت بثلاث ركعات أو أزيد، وإلاّ لأمكن الجمع بينها فى الوقت ولو بدليل من أدرك الوقت بركعه؛ لأنّه حينئذٍ قادرٌ بأن يقدم القصر ثمّ يتيمّم ويصلّى الأربع، ولو يادراك ركعه فى الوقت، فيحصل الامتثال العلمى بكليهما فى الوقت.

نعم، لو قدّم الأربع أصبح عاجزاً عن الإتيان بالآخر كذلك، لكنّه لا وجه لذلك مع فرض كونه متردداً فيه فى حال الركعتين الأولىين، كما لا يخفى، إلاّ أن يكون الوقت أضيق ممّا يتحمّل ثلاث ركعات، فيجرى فيه ما مضى من الكلام.

مع أنّ من الممكن المناقشه والبحث عن إمكان ترجيح جانب التمام أو القصر وذلك فيما إذا دار الأمر بين أن يجعله قصراً ليدرك الوقت ويصير تمامه أداءً، أو يجعله تماماً ليكون بعض الركعات فى خارج الوقت.

وتفصيل الكلام فيه موكولٌ إلى الفقه.

دوران الأمر بين المحذورين عند تعدد الواقعه

دوران الأمر بين المحذورين عند تعدد الواقعه

المقام الخامس : ويدور البحث فيه عن دوران الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعه.

أقول: والتعدد تارة يكون عَرَضِيًّا، وأخرى يكون طولِيًّا.

فأما القسم الأول: فهو كما لو علم إجمالاً بصدور حلفين تعلّق أحدهما بوطنى امرأه، والآخر بتركه لامرأه أخرى، ثم اشتبه له الأمر بين المرأتين، ولا يدري أيتهما محرمة الوطنى والأخرى واجبه .

قال المحقق الخوئى رحمه الله فى «مصباح الأصول»:

(فقد يقال بالتخير بين الفعل والترك فى كلّ منهما، بدعوى أنّ كلّاً منهما من موارد دوران الأمر بين المحذورين، مع استحاله الموافقه القطعيّه والمخالفه القطعيّه فى كلّ منهما، فيحكم بالتخير، فجاز الإتيان بكلا الأمرين كما جاز تركهما معاً.

ثمّ قال: ولكنّه خلاف التحقيق، لأنّ العلم الإجمالى بالالتزام المرّد بين الوجوب والحرمه فى كلّ من الأمرين، وإن لم يكن له أثر، لاستحاله الموافقه القطعيّه والمخالفه القطعيّه فى كلّ منهما كما ذكر، إلّا أنّه يتولّد فى المقام علمان إجماليّان آخران، أحدهما: العلم الإجمالى بوجوب أحد الفعلين، والثانى: العلم الإجمالى بحرمه أحدهما، والعلم الإجمالى بالوجوب يقتضى الإتيان بهما تحصيلاً للموافقه القطعيّه، كما أنّ العلم الإجمالى بالحرمه يقتضى تركهما معاً كذلك، وحيث أنّ الجمع بين الفعلين والتركين معاً مستحيل، يسقط العلمان عن التنجيز بالنسبه إلى الموافقه القطعيّه، ولكن يمكن مخالفتها القطعيّه بإيجاد الفعلين

أو بتركهما ، فلا مانع من تنجيز كل منهما بالنسبة إلى حرمة المخالفه القطعيه ، فإنها المقدار الممكن على ما تقدّم بيانه، وعليه فاللزام هو اختيار أحد الفعلين وترك الآخر تحصيلاً للموافقه الاحتماليه، وخذراً من المخالفه القطعيه)، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال؛ لأنّ العلمين الإجماليين بوجوب أحدهما وحرمة الآخر ليس معناه إلّا العلم الإجمالى بوجوب أحدهما وحرمة الآخر بعد عروض الاشتباه والاختلاط؛ لأنّ المفروض أنّ زمان عروض الاشتباه عبارته عن زمان العلم الإجمالى بوجوب المضاجعه مع إحداهنّ أو حرمتها كذلك، فإذا ضاجعهما معاً فكما يقطع بحصول الموافقه القطعيه لإحداهما، يقطع كذلك بحصول المخالفه القطعيه للأخرى، كما كان كذلك لو تركهما معاً، بأن امتنع عن الجماع معهما، حيث يقطع بحصول الموافقه والمخالفه القطعيه قطعاً، هذا بخلاف ما لو جامع إحداهنّ دون الأخرى فإنه لا يقطع بحصول شىء منهما، بل الحاصل حينئذ هو الموافقه الاحتماليه، والمخالفه الاحتماليه بالنسبه إلى كلّ واحدٍ منهما، إن سلّمنا كون المثال للتعدّد فى العرضى بلحاظ مقام الإيجاب دون الامتثال، وإلّا لكان المثال طولياً، فإنّ التزمنا بجواز تنجيز العلم الإجمالى فيالتدريجيات، أى ما لا يمكن تحقّقه خارجاً معاً، بل يتحقّق تدريجاً مثل الوطى فى المثال المفروض، فلا يجوز له الإتيان بهما معاً، لأنّه يوجب حصول المخالفه القطعيه، لكنّه يعارضه وجوب الموافقه القطعيه، بأن لا يأتى بهما، حيث يقطع بحصول الموافقه القطعيه فى .

ما جامعهما معاً، فلانزم التدافع بين الحكمين المنجزين هو تساقطهما، ولانزم ذلك جريان البراءة في كل واحدٍ من الطرفين، ولازمه الحكم بالتخيير في الفعل والترك لأيهما شاء، وإن لم نلتزم بجواز تنجز العلم الإجمالي في التدريجيات، فالحكم بالتخيير في كل منهما أوضح، لدوران أمر كل واحدٍ منهما بين الوجوب والحرمه.

نعم، لا يبعد الحكم برجحان تحصيل الموافقه الاحتماليه والمخالفه كذلك، وعلى تحصيل الموافقه القطعيه والمخالفه كذلك عند العقل والعقلاء، فيؤخذ بأحدهما ويُترك الآخر، بل لا يبعد القول بذلك في أصل المطلب استدراكه في الآخر فيما لو أمكن تحصيل الموافقه والمخالفه القطعيه دفعياً، كما لو حلف بشرب ماء وتركه للآخر، ثم اشتبه الإنائين، حيث يمكن للمكلف شربهما معاً دفعاً، ويجرى فيه ما يجرى في التدريجي، برغم أنّ الأرجح هو شرب أحدهما وترك الآخر تحصيلاً للموافقه الاحتماليه بل المخالفه كذلك، وحذراً عن المخالفه القطعيه ولو كان مع الموافقه القطعيه.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا وجه فساد كلامه قدس سره حيث قال: (ولكن يمكن مخالفتها القطعيه بإيجاد الفعليين أو تركهما).

وجه الفساد: أنّ هذا المقدار يمكن فيه تحصيل الموافقه القطعيه إذا أتى بهما أو تركهما، وحينئذٍ لا يبقى فرق بينه وبين ما قاله في الموافقه القطعيه بعدم الإمكان والمخالفه بالإمكان، فكما لا يمكن له الامتثال في كليهما، كذلك لا يمكنه المخالفه في كليهما، فتدبر حتى لا يشتبه عليك الأمر؛ لأنّ الإمكان وعدمه إن فرض في كل واحدٍ واحدٍ منهما، فلا يمكن فرض تحقّقه في كليهما، وإن فرض ولو حظ معاً فكلاهما ممكن الحصول ويحصل، كما لا يخفى.

وأما القسم الثاني: وهو ما يكون طولياً، مثل ما إذا علم بتعلق الحلف بإيجاد فعلٍ في زمانٍ وبتركه في زمانٍ آخر، كما لو علم بالحلف على الوطى في وقتٍ وتركه في آخر، ولكن لا يعلم أيهما يكون في يوم الجمعة والآخر في السبت، أو مثل ما لو لم يعلم أنه حلف بالوطى في كلِّ ليله جمعه، أو حلف بتركه كذلك، حيث يمكن وقوع الفعل والترك في زمانٍ دون زمانٍ آخر، قال المحقق الخوئي رحمه الله في «مصباح الأصول»:

(فقد يُقال بالتخيير بين الفعل والترك في كلِّ من الزمانين، إذ كلُّ واقعه مستقله دار الأمر فيها بين الوجوب والحرمة، ولا يمكن فيها الموافقة القطعيه ولا المخالفه القطعيه، ولا وجه لضمّ الوقائع بعضها إلى بعض، بل لابدّ من ملاحظه كلِّ منها مستقلاً، وهو لا يقتضى إلاّ التخيير، فللمكلف اختيار الفعل في كلِّ من الزمانين، واختيار الترك في كلِّ منهما، واختيار الفعل في أحدهما والترك في الآخر.

والتحقيق أن يُقال: إنّه إن قلنا بتنجز العلم الإجمالي في الأمور التدريجيّه كغيرها، فلا يفرّق بين القسمين المذكورين، لا تحاد الملا-ك فيهما حينئذٍ، وعليه فالعلم الإجمالي منجزٌ بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه، فاللّازم اختيار الفعل في أحد الزمانين، واختيار الترك في الآخر، حذراً من المخالفه القطعيه، وتحصيلاً للموافقه الاحتماليّه.

وإن قلنا بعدم تنجز العلم الإجمالي في التدريجيّات، فيحكم بالتخيير بين الفعل والترك في كلِّ زمان، إذ لم يبق سوى العلم الإجمالي بالالتزام المرّد بين الوجوب والحرمة في كلِّ من الزمانين، وقد عرفت أنّ مثل هذا العلم لا يوجب التنجز لعدم إمكان الموافقه القطعيه ولا المخالفه القطعيه، فيخيّر المكلف بين الفعل

والترك في كل من الزمانين)، انتهى كلامه (١).

أقول: قد عرفت من جوابنا في القسم الأول، الجواب عن هذا القسم، لأنه:

إن جعلنا العلم الإجمالي منجزاً في التدريجيات، حتى في مقام الامتثال، فضلاً عن التدريجى في مقام الالتزام، فلازم ملاحظه حاله في كل واحدٍ واحد، هو عدم القدره لكل من الموافقه والمخالفه القطعيه، بل المقدور حصول إحداهما، وأن الحكم حينئذ يكون هو التخيير بين فعلهما أو تركهما أو الفعل لأحدهما والترك للآخر، قد عرفت أنه أرجح عقلاً وعقلاً.

وإن لوحظ كل واحدٍ مع الآخر، فحينئذ كما له القدره على المخالفه القطعيه بفعلهما أو تركهما معاً، كذلك له القدره على تحصيل الموافقه القطعيه بذلك، فكما كانت الأولي محرمه فكذلك تكون الثانيه واجبه، فلازم تدافع الحكيم هو التسايط، فالمرجع إلى أصل البراءه عقلاً وشرعاً، فيحكم بالتخيير بين الثلاث، وإن كان الأرجح عند العقل والعقلاء هو اختيار الفعل في أحدهما والترك للآخر كما عرفت.

وإن لم نقل بتنجز العلم الإجمالي في التدريجيات، كما في الدفعيات، فالحكم من أول الأمر يكون تخييرياً، لعدم وجود علم يحكم بوجود الموافقه القطعيه أو حرمة المخالفه القطعيه.

.***

دوران الأمر بين المحذورين مع تعدّد الواقعه

دوران الأمر بين المحذورين مع تعدّد الواقعه

المقام السادس: ويدور البحث فيه عن دوران الأمر بين المحذورين مع تعدّد الواقعه، واحتمال المكلف أهميه أحد الحكمين، فالسؤال حينئذٍ عن أنه هل يتقدّم ذلك على الآخر، كما لو احتمل الوجوب أهمًا، فحينئذٍ هل يجب الإتيان بكليهما كما لو احتمل الأهميه في الحرمة بتركهما، أو لا يتقدّم بل يكون مخيّرًا في ذلك كالمساويين؟

فيه وجهان، بل قولان.

ذهب إلى الأول المحقّق النائينى فى دوران الأمر بين شرطيه شىء ومانعيته، بتقديم محتمل الأهميه، وذكر فى وجهه على ما فى «مصباح الأصول»:

(أنّ كلّ تكليفٍ واصل إلى المكلف يقتضى أمرين لزوم الامتثال وإحرازه، وعليه فالواجب المعلوم بالإجمال فى المقام كما يقتضى إيجاد متعلقه، كذلك يقتضى إحراز الإيجاد بإتيان كلا الفعلين، وكذلك الحرمة يقتضى هذين، فلا بدّ من تركهما، وهذان الحكمان وإن لم يكن بينهما تراحمٌ من ناحيه أصل الامتثال، لتغاير متعلّقى الوجوب والحرمة، وتمكّن المكلف من إيجاد الواجب وترك الحرام، إلاّ أنّهما متراحمان من ناحيه إحراز الامتثال، لأنّه يقتضى الإتيان بكلا الفعلين، وترك كلا الفعلين قضيّه للوجوب والحرمة، فلا يمكنه إحراز امتثالهما معاً، وقد عرفت أيضاً أنّ إحراز الامتثال من مقتضيات التكليف بحكم العقل، فكما أنّ عدم قدره على الجمع بين ما يقتضيه الوجوب من الفعل وما تقتضيه الحرمة من الترك يوجبُ التراحم بينهما، كذلك عدم قدره على الجمع بين ما يقتضيه كلّ منهما من

إحراز الامتثال يوجبُ التراحم بينهما أيضاً)، انتهى كلامه في «المصباح» نقلاً عن أستاذه النائيني رحمه الله .

خلافًا للمحقق الخوئي، حيث ذهب إلى الثاني، وأورد عليه :

أولاً- بالنقض: بصوره المتساويين مع احتمال الأهميه في أحدهما، فإنّ لازم كونهما متراحمين هو الحكم بالتخير بين فعلهما وتركهما، مع أنه لم يلتزم بذلك بل ذهب إلى لزوم الأخذ بالإتيان في أحدهما والترك للآخر، حذراً من المخالفه القطعيه في أحد التكليفين.

أقول: إنّ أصل الإشكال من جريان هذا التراحم في الامتثال وإحرازه كليهما في المتساويين في واقعه واحده بخلاف المتعدّد في الواقعه، حيث يكون التراحم في الإحراز دون الامتثال، وكون مقتضى التراحم في المتساويين هو التخير صحيح كما التزمنا به، ولعلّ وجه التقديم في الحكم بالإتيان في أحدهما والترك في الآخر كان من جهة الرجحان الذي استفدناه من دليل العقل والعقلاء، لكنّه لا يصل إلى حدّ الإلزام، فهذا الإشكال لا يلزمننا القول بعدم لزوم تقديم محتمل الأهميه، مضافاً إلى أنّ ما ذكره ونقله عن أستاذه ليس فيه ما يدلّ على تقديم محتمل الأهميه، إلا أن يريد بأنّه يُقدّم لتحصيل إحراز الامتثال في حقّه.

وأورد عليه ثانياً: بأنّه لو سلّمنا وجود التراحم هنا، لكن لا- دليل على لزوم الأخذ بمحتمل الأهميه مطلقاً، ليجب الأخذ به في المقام، لأنّ التراحم في المتراحمين ناشٍ إمّا في إطلاق دليلهما أو في الملاك، فمن المعلوم أنّ محتمل الأهميه هناك له إطلاق أو ملاك بخلاف غيره، فلذلك يُقدّم محتمل الأهميه، وأين هذا من المقام حيث كان المفروض بقاء الإطلاق في كلا الحكمين، لعدم التنافي

بينهما من حيث الإطلاق، ليرفع اليد عنه، وعدم ثبوت جواز تفويت الملاك في شيء منهما، إذ كل ذلك فرع عجز المكلف عن امتثال كلا التكليفين، والمفروض قدرته على امتثالهما لتغاير متعلق الوجوب والحرمة على ما تقدم.

ثم قال أخيراً: أمّا ما ذكره قدس سره من حكم العقل بلزوم إحراز الامتثال، فهو مشترك فيه بين جميع التكاليف الإلزامية، من غير فرق بين ما كان في أعلى مراتب الأهميه وما كان في أضعف مراتب الإلزام، فلا- موجب لتقديم محتمل الأهميه على غيره، والحكم بلزوم موافقته القطعيه، وإن استلزمت المخالفه القطعيه للتكليف الآخر، انتهى كلامه باختلاف يسير في نقله (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى بأن ملاك التزام كما اعترف به كان إما في التزام بين إطلاق الدليلين، أو بين الملاكين، فنحن نقول بأن الثاني موجود في المقام دون ما يعتقده من تبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد، وللملاكات والمناطق النفس الأمريه، فإذا احتمل أقوائيه ملاك أحدهما على الآخر، فلا بد من تحصيله ولو في مقام الإحراز لا الامتثال فقط، وهو لا يحصل إلا بالأخذ بما هو الأقوى محتملاً- إن كان هو الوجوب بإتيانهما أو الحرمة بتركهما، وهذا هو المطلوب، لا في ما إذا احتملنا كون الجماع مع إحداهن مندرج في الوطى بالمحارم الذي أهم عند الشرع من المعاشره مع الأجنبيه، وعليه فلا بد من ترك المضاجعه معهن لإحراز التكليف بالنسبه إلى المرأتين والوقتتين.

تتميم: لا إشكال من الحكم بالتخير عند دوران الأمر بين المحذورين في .

الواقعه الواحده، حيث لا- يأتى فيه البحث عن أنه تخييرٌ بدوى أو استمرارى، بخلاف ما لو كان الدوران فى الوقائع المتعمّده، فحينئذٍ إن قلنا بالتخير فيه يأتى البحث عن أنّ التخير فيه بدوى، يعنى إذا لم يعلم بأنّ المحلوف هو الوطئ فى كلّ ليله جمعه أو تركه فيه فله التخير ابتداءً؛ يعنى إذا اختار الفعل فلا بدّ من القيام بالفعل فى كلّ ليله جمعه، كما أنّه كذلك فيما لو اختار الترك فعله القيام بالفعل فى جميع ليالى الجمعه، فلا- يجوز له الإتيان بالفعل فى ليله والترك فى الأخرى، هذا بخلاف الاستمرارى حيث يصحّ له أن يختار ليله جمعه معيّنه بدوّاً ثمّ يختار غيرها، ممّا يعنى أنّه مخير بين فعل كلّ منهما أو تركهما أو الإتيان بإحدهما دون الأخرى، فيه وجهان بل قولان:

ذهب إلى الأوّل المحقّق الخوئى، ووجه مختاره ما ذكره قبل ذلك من أنّه: (يتولّد من العلم الإجمالى بالوجوب أو الحرمة علمٌ إجمالى متعلّق بكلّ فرد من الأفراد، وهو العلم بوجوب أحدهما وحرّمته، وهذا العلم وإن لم يمكن موافقته القطعيه لاحتمال الوجوب والحرمة فى كلّ منهما، إلاّ أنّه يمكن فرض تحقّق المخالفته القطعيه بإتيانها معاً أو تركهما كذلك، وقد عرفت تنجز العلم الإجمالى بالمقدار الممكن، وهو هنا هى المخالفه القطعيه، فتكون حراماً دون الموافقه القطعيه، فنتيجته هو الحكم بالتخير البدوى، فلا يجوز للمكلّف اختيار الفعل فى أحدهما والترك فى الآخر)، انتهى محضّل كلامه.

أقول: قد عرفت ما فى كلامه من الإشكال، باعتبار أنّ الإتيان بالفعلين كما لا يوجب القطع بالمخالفه القطعيه بل يحتمل، كذلك لا يوجبُ القطع بحصول الموافقه القطعيه بل يحتمل، وهكذا فى الترك لها فى جانب الحرمة، فلا وجه للحكم بتقديم

حرمه المخالفه دون وجوب الموافقه إلى آخر ما ذكرناه تفصيلاً.

وعليه، فالحكم بالتخيير البدوى لذلك ممّا لا وجه له، لأنّ الإتيان فى أحدهما والترك فى الآخر يوجب القطع بحصول الموافقه القطعيّه والمخالفه القطعيّه، ولا- وجه لتقديم الاحتمال على القطع، ولذلك ترى التزام جماعه من القول بالتخيير الاستمرارى، وكان الوجه فيه هو ما عرفت بأنّ الحكم بالتخيير كما كان فى صورته وحده الواقعه من جهه عدم إمكان الموافقه القطعيّه والمخالفه، كذلك الحال فى مرحله الاستمرار؛ لأنّ الإتيان بالفعلين موافق للوجوب وترك الإتيان بهما موافق للحرمة، ويبقى الآخر بلا موافقه، ولا يقدر على الموافقه معهما معاً إلاّ بالإتيان بأحدهما وترك الآخر، فلا بدّ من الحكم بالتخيير فى الاستمرار أيضاً.

نعم، قد عرفت أنّ الأرجح هنا هو عدم الإتيان بأحدهما والترك للآخر تحصيلاً للموافقه الاحتماليّه، وحصول المخالفه الاحتماليّه، لأنّه أولى من تحصيل الموافقه القطعيّه والمخالفه القطعيّه، كما لا يخفى، وهذا هو الوجه الذى اختاره الشيخ الأنصارى والمحقّق الخمينى وصاحب «عنايه الأصول» حيث التزم بالتخيير الاستمرارى، لكن لا لما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله فى فوائده وجهاً للتخيير الاستمرارى، حيث قال بعد نقل الوجه الأوّل :

(ولكن للنظر فى ذلك مجال، فإنّ المخالفه القطعيّه لم يتعلّق بها التكليف التحريمى شرعاً، بحيث تكون المخالفه القطعيّه كسائر المحرّمات الشرعيّه قد تعلّق بها النهى المولوى الشرعى، بل قبح المخالفه القطعيّه كحسن الطاعه من المستقلّات العقليه التى لا تستتبع الخطاب المولوى، وحكم العقل بقبح المخالفه القطعيّه فرع تنجّز التكليف، وإلاّ فنفس المخالفه بما هى مخالفه لا يحكم العقل

بقبحها ما لم ينتج التكليف.

وبالجملة: مخالفه التكليف المنجز قبيحه عقلاً، وأما مخالفه التكليف غير المنجز فلا قبح فيها، كما لو اضطر إلى الاقتحام في أحد أطراف المعلوم بالإجمال، وأتفق مصادفه ما اضطر إليه للحرام الواقعي، فإنه مع حصول المخالفه يكون المكلف معذوراً، وليس ذلك إلا لعدم تنجز التكليف، ففي ما نحن فيه لا يكون التكليف منجزاً في كل ليله من ليالي الجمعه، لأنه في كل ليله منها الأمر دائر بين المحذورين، فكون واقعه مما تتكرر لا يوجب تبدل المعلوم بالإجمال، ولا خروج المورد عن كونه من دوران الأمر بين المحذورين، فإن متعلق التكليف إنما هو الوطى أو الترك في كل ليله من ليالي الجمعه، ففي كل ليله يدور الأمر بين المحذورين، ولا يلاحظ انضمام الليالي إلى بعضها مع بعض حتى يقال إن الأمر فيها يدور بين المحذورين، لأن المكلف يتمكن من الفعل في جميع الليالي المنضمه ومن الترك في جميعها أيضاً، ومن التبعض ففي بعض الليالي يفعل وفي بعضها الآخر يترك، ومع اختيار التبعض تتحقق مخالفه القطعيه؛ لأن الواجب عليه إما الفعل في الجميع وإما الترك في الجميع، وذلك لأن الليالي بتقييد الانضمام لم يتعلق الحلف والتكليف بها، بل متعلق الحلف والتكليف كل ليله من ليالي الجمعه مستقله بحيال ذاتها، فلا بد من ملاحظه الليالي مستقله، ففي كل ليله يدور الأمر فيها بين المحذورين ويلزمه التخيير الاستمراري.

والحاصل: أن التخيير البدوي في صورته تعدد واقعه يدور مدار أحد أمرين؛ إما من حرمة مخالفه القطعيه شرعاً، ليجب التنجّب والفرار عن حصولها ولو بعد ذلك، فيجب على المكلف عدم إيجاد ما يلزم عنه المخالفه القطعيه، وإما ملاحظه

الوقائع المتعدّده منضمّاً بعضها على بعض فى تعلّق التكليف بها، حتّى يتمكّن المكلف من مخالفه التكليف بتبعيض الوقائع واختياره فى البعض ما يخالف اختياره فى الآخر، وكلّ من الأمرين اللّذين يبتنى على أحدهما التخيير البدوى محلّ منع، فلا محيص من التخيير الاستمرارى وإن حصل العلم بالمخالفه)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى أنّ مدّعى المحقّق النائينى رحمه الله فى غايه المتانّه، إلّا أنّ قوله: (إنّ حرمة المخالفه القطعيّه يكون فرع تنجز التكليف) ممنوع، بل الأمر على عكس ذلك، بمعنى أنّ تنجز التكليف وعدمه فرع إمكان الموافقه والمخالفه وعدم إمكانهما، فكلّ ما يمكن ولو بواحدٍ منهما يكون التكليف منجزاً بالنسبه إليه، وإلّا ففى المقام حيث لا يمكن تحصيل كلّ واحدٍ منهما فى كلّ واقعه مستقلّه، ومع الانضمام يحصل كلاهما، فكما تجب الموافقه تحرم المخالفه، فلذلك نحكم بالتخيير، ويجوز له الإتيان بواحدٍ وترك الآخر، كما يجوز له الإتيان بهما أو تركهما معاً، وإن كان لا يبعد القول برجحان الإتيان بهما أو تركهما على الإتيان بأحدهما وترك الآخر باعتبار رجحان تحصيل الموافقه الاحتماليّه والمخالفه كذلك على الموافقه القطعيّه والمخالفه كذلك، والله العالم.

هذا تمام الكلام فى المبحث الثانى من المقصد التاسع.

*** .

قاعده الاشتغال

قاعده الاشتغال

المبحث الثالث: من أبواب المقصد التاسع، والمنعقد في الشكّ وما له من الأحكام، هو البحث عن الاشتغال الذي يعدّ مورد الشكّ في المكلف به .

أقول: قد عرفت في المباحث السابقه أنّ الشكّ :

١ إن تعلّق بأصل التكليف كان البحث فيه من البراءة، وإن كان متعلّقاً بمتعلّق التكليف، أى كان أصل التكليف ثابتاً إلا أنّ مركز تعلّقه غير معلوم بلا فرقٍ بين كون أصل جنس التكليف معلوماً دون فصله، أى لا يعلم نوعه مثل ما لو علم أصل الإلزام، إلا أنّه لا يعلم هل هو يكون مع المنع من الترك حتّى يصير واجباً، أو مع المنع من الفعل حتّى يصير حراماً، أو كان أصل التكليف جنساً وفصلاً معلوماً ولكن المتعلّق غير معلوم، مثل ما لو علم الوجوب إلاّ- أنّه لا- يعلم تعلّقه بالجمعه أو بالظهر وكيف كان، إن كان أصل التكليف معلوماً والمتعلّق مشكوكاً، والمكلف عاجزٌ عن تحصيل الاحتياط فيه بالموافقه القطعيه ولا المخالفه القطعيه، فهى أصاله التخبير، ودوران الأمر بين المحذورين الذى قد مضى بحثه مع تمام صوره المتصوّره فيه من وحده الواقعه وتعدّدها.

٢ وأما إن كان أصل التكليف معلوماً بجنسه وفصله أو بجنسه فقط، ولكن المتعلّق كان مشكوكاً، وكان تحصيل الموافقه القطعيه أو المخالفه القطعيه ممكناً، فهذا هو المبحث الذى بين يديك، والمُسمى بقاعده الاشتغال أو أصل الاشتغال، ومورد هذا الشكّ :

تارة: يكون في الفردين المرذدين المتباينين، بحيث لا- يكون في البين قدرٌ متيقنٌ مثل الشكّ في أنّ الواجب هل هي صلاة الجمعة أو الظهر؟

وأخرى: يكون في البين قدرًا متيقنًا.

والثاني أيضاً على قسمين، لأنه :

١ قد يكونان مرتبطين كالشكّ في الصلاة بأنّها هل هي تسعة أجزاء أو عشرة، وهو المسمّى بالأقلّ والأكثر الارتباطى.

٢ وقد لا يكونان كذلك، كالأقلّ والأكثر الاستقلاليين، مثل الدّين إذا تردّد بين كونه عشرة دراهم أو عشرين، حيث أنّ إعطاء العشرة أيضاً مبرءٌ للذّمه مستقلاً ولو لم يعط العشرة الأخرى، وهذا القسم هو المسمّى بالأقلّ والأكثر الاستقلالى.

ثمّ على كلّ هذه التقادير، قد يكون التكليف المشكوك متعلّقه هو الوجوب تارة، والتحرّيم أخرى ، أى تكون الشبهه وجوبيته أو تحريميه.

ثمّ إنّ منشأ الشبهه أيضاً قد يكون :

تارة: من جهه فقدان النص .

وأخرى: من جهه إجمال النصّ.

وثالثه: من جهه تعارض النصّين.

فهذه الثلاثة تتكوّن منها الشبهه حكميه.

ورابعه: قد يكون الشكّ والشبهه من جهه الإخلال فى الموضوع والمصداق الخارجى، فتكون الشبهه موضوعيه.

وأما حكم الشكّ فى المحصّل والمحصّل: فإنّه وإن كان من الشكّ فى المكلف به،

إلا أن له بابٌ مستقلُّ برأسه، وحيث كان أكثر مباحث هذه الوجوه الأربعه متَّحده مع ما ذكرناها في باب البراءه، لذلك ترى أن المتأخرين بعد الشيخ الأنصارى قدس سره أهملوها ولم يتعرَّضوا لها إلا على نحو الإجمال والإشاره، وإنما اهتموا بالبحث عن نفس الشكِّ في المكلف به، وقد عرفت أن البحث فيه يقع في مقامات ثلاث:

تارة: في المتباينين .

وأخرى: في الأقلِّ والأكثر الاستقلالى.

وثالثه: في الأقلِّ والأكثر الارتباطى.

أقول: قبل الخوض فيها لابدَّ من تقديم مقدّمه وهى :

أنَّ البحث يدور حول أنَّ العلم الإجمالى هل هو بوجوده يوجب التنجّز للمكلف، ولو لم يكن المتعلّق معلوماً، أم لا يوجب له، للفرق بين العلم التفصيلى والإجمالى، فحيث قد مضى تفصيل البحث فى باب القطع فى باب العلم الإجمالى، ولذلك نكتفى هنا بالبحث عن هذا الأمر على نحو الاختصار والإشاره دون التفصيل عنه والإطاله، فنقول:

لا إشكال فى أنَّ العلم سواءً أكان تفصيلياً أم إجمالياً، عبارته عن انكشاف الواقع كشافاً حقيقياً، وقد حقّقنا فى محلّه بأنّه لا إبهام فيه أصلاً فى التفصيلى منه فواضح، ولا- الإجمالى، بل الجهل والإبهام إنّما يتحقّقان فى المتعلّق للتكليف لا- فى نفس العلم والمعلوم، وعليه فإذا حصل العلم بالتكليف فهو يوجب التنجّز، ولا بدَّ حينئذٍ من تحصيل الامتثال، فيقال فى وجهه:

بأنَّ احتمال التكليف الإلزامى بنفسه مساوٍ لاحتمال العقاب على مخالفته،

والعقل يحكم مستقلاً بلزوم الاجتناب عنه، وتحصيل المؤمن، فضلاً عما إذا كان التكليف مقطوعاً، وهذا هو الملاك في حكم العقل بلزوم الإطاعة في موارد العلم التفصيلي، أو قيام الحجّة المعتبره عليه، فإنّ مخالفه التكليف الواصل إلى المكلف بالعلم الوجداني، أو قيام الحجّة المعتبره عليه، لا تستلزم القطع بالعقاب عليه لاحتمال العفو منه سبحانه وتعالى والشفاعه من النبي صلى الله عليه وآله والأئمّه عليهم السلام، وإّما المتحقّق هو احتمال العقاب على المخالفه، وهو كافٍ في حكم العقل بالتنجيز، فلا فرق في حكم العقل بلزوم الإطاعة الناشئ من احتمال العقاب، بين كون التكاليف معلومه أو محتمله، إلا أن يثبت فيه مؤمّن من العقاب عقلاً كقاعده قبح العقاب بلا بيان أو شرعاً كالأدله الشرعيّه من حديث الرفع وغيره.

أقول: بعد الوقوف على هذه المقدّمه ينبغي أن نتعرّض لأصل البحث، وقد سبق القول إنّ فيه ثلاث مقامات:

المقام الأوّل: من المقامات الثلاثه هو حصول العلم الإجمالي في الفردين المتردّدين المتباينين.

ثمّ هذا قد يكون الشكّ فيه:

تارة: متعلّقاً بالأفراد المحصوره كالفردين أو أزيد.

وأخرى: يكون في الأفراد غير المحصوره.

هذا، وهنا بعض المباحث التي يكون مشتركاً بينهما، ولا اختصاص له بأحدهما، بخلاف بعض آخر حيث يكون مختصّاً بأحدهما دون الآخر، كما سيظهر ذلك من خلال البحوث القادمه، بل قد تكون المباحث مشتركه لجميع

موارد الشك في المكلف به من دون اختصاص بالمتناهين.

هذا، ويقتضى المقام التنبيه على أمور مهمه:

الأمر الأول: هل العلم الإجمالي بعد كونه كشفاً حقيقياً كالعلم التفصيلي في اقتضائه لتنجيز التكليف على نحو العله التامه، أم لا ؟

ولا يخفى أن هذا البحث من العلم الإجمالي مرتبط باب القطع كما أشير إليه هناك، وقلنا بأن العلم الإجمالي حيث كان كشفاً حقيقياً ولا- إبهام فيه، فلا بد من أن تكون علته تامه لتنجز التكليف، ولازم ذلك هو وجوب الموافقه القطعيه وحرمة المخالفه القطعيه كالعلم التفصيلي، خلافاً لبعض كما نسب ذلك إلى المحقق القمي والخوانساري، إن كانت النسبه صحيحه من الالتزام بأن العلم الإجمالي مقتضى للتنجيز لولا- وجود مانع عقلي أو شرعي عن تنجزه، فلازمه عدم وجوب الموافقه القطعيه ولا حرمة المخالفه القطعيه، بلافرق بين كون الشبهه محصوره أو غير محصوره.

وخلافاً لطائفه ثلثه من القول بالتفصيل بين الموافقه القطعيه لعدم وجوبها، والمخالفه القطعيه بحرمتها، حيث يقولون بالاقتضاء في الأولى والعليه في الثانيه، كما نسب ذلك إلى ظهور بعض كلمات الشيخ رحمه الله من تجويز جريان الأ-صول في بعض الأطراف، وجعل الآخر بدلاً عن الحكم الواقعي، بل قد مال إليه المحقق الحائري أولاً ثم عدل عنه كما في «حاشيته على الدرر».

أقول: الحق هو العليه كما عليه الأ-كثر منهم المحقق النائيني، والعراقي، والإصفهاني، والخميني، والحكيم، والعلامة الطباطبائي رحمه الله تعالى وغيرهم، كما يظهر عند المراجعه إلى كلماتهم في المقام، وفي باب العلم الإجمالي من

القطع، فإذا التزمنا بالعليه فلازمها وجوب الموافقه القطعيه، وحرمة المخالفه القطعيه. والسرّ في ذلك كما ذكره المحققون ونعم ما قالوا هو:

أنّ الإنسان إذا حصل له العلم الوجداني على التكليف، ولا يحتمل الخلاف بالتكليف الفعلي الذي لا يرضى المولى بتركه، فلا يشكّ حينئذٍ في وجوب الموافقه وحرمة المخالفه القطعيه قطعياً ومحتملها، ولا مجال للبحث عن جواز الترخيص في بعضها أو جميعها، كانت الشبهه محصوره أو غير محصوره، لا لأجل كون القطع منجزاً، إذ الموافقه واجبه والمخالفه محرّمه، بل لأجل لزوم اجتماع النقيضين قطعاً أو احتمالاً، وهو محال، ضروره أنّ القطع بالإرادته الإلزاميه لا يجتمع مع احتمال الترخيص، فضلاً عن القطع به، إذ لا معنى بأن يكون الشيء مطلوباً فعلة أو تركه للمولى مع الترخيص في تركه أو إتيانه ولو بصوره الاحتمال في الانطباق مثل الشبهات الغير المحصوره.

وهذا القدر من الإشاره إلى الموضوع يتناسب مع المقام، والتفصيل في باب القطع، فراجع.

الأمر الثاني: فيما يناسب بحثه في باب الاشتغال، هو البحث عن إمكان جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي وعدمه، سواء أكانت الشبهه محصوره أو غير محصوره، وسواء كان المورد هو الفردين المتباينين أو الأقل والأكثر، وهذا البحث إنّما يكون فيما إذا علمنا بحرمة شيء أو وجوبه لا بعلم وجداني، بل بشمول إطلاق دليل أو عمومه على المورد، كما إذا قال المولى: (لا تشرب الخمر)، وشمل بإطلاقه الخمر المرّد بين الإنائين حيث يقع البحث عن أنّه هل يمكن الترخيص

بأدله الأصول بتقييد إطلاق الدليل أو تخصيصه بغير مورد المرّد أم لا ؟

ومثله ما إذا علم إجمالاً بقيام حجّه معتبره على هذا الموضوع أو ذاك، كما إذا علم بقيام أماره معتبره إتماً بوجود صلاه الظهر أو الجمعه، وأمثال ذلك من المتباينين.

بل قد ينقسم هذا القسم إلى قسمين آخرين:

أحدهما: ما لو علم المكلف بعلم جزمى بأنّ التكليف الواقعى على فرض تحقّقه فعلى لا يرضى المولى بتركه، يعنى لو تصادفت الأماره للواقع ولو محتملاً - لا يكون تركه مرضياً للمولى، فكيف يمكن جعل الترخيص مع وجود مثل هذا العلم بفعليه التكليف على فرض المصادفه، فمثل هذا الفرض خارج عن مجال البحث.

وثانيها: هو العلم بالتكليف، ولكن يحتمل كونه كذلك، أى لا يرضى بتركه، كما ويحتمل مزاحمته لما هو أقوى ملاكاً، فيرفع اليد عنه فى مقام التزاحم، فعلى فرض التصادف ليس له علماً فعلياً ولا تقديرياً بعدم رضاه تركه، بل يحتمل فعليه الواقع، ويحتمل عدمه بعد قيام الحجّه المعتبره عليه، من إطلاق دليل أو عمومه، فحينئذ يقع البحث فى أنه إذا وجدت حجّه أقوى من ذلك الإطلاق والعموم كأدله الأصول، هل يمكن رفع اليد عن الإطلاق مثلاً ليكون من قبيل دفع الحجّه بالحجّه أم لا؟ فهذا هو محطّ البحث هنا .

الأمر الثالث: فى أنه على القول بجواز جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى أو عدمه، فهل هو مختصّ بما إذا كان العلم بأصل التكليف أو متعلقه، أو يكون البحث فيه أعظم منه ومن العلم الإجمالى بوقوع الامتثال، مثل ما إذا شكّ فى مرحله الامتثال بعد العلم التفصيلى بثبوت التكليف، فحصل العلم الإجمالى

بحصول الامتثال في أحدهما، مثل ما إذا علمنا إجمالاً ببطلان إحدى الصلاتين بعد الإتيان بهما، فإن قلنا بجريان الأصول النافية في جميع أطراف العلم الإجمالي، أو في بعضها، لم يكن مانع من جريان قاعده الفراغ في كلتا الصلاتين أو في إحداهما. والظاهر عدم الوجه في اختصاص النزاع بالأصول الجارية عند الشك في أصل التكليف دون الجارية في مرحله الامتثال.

أقول: بعد الوقوف على هذه الأمور الثلاثة، ينبغي العوده إلى أصل المطلب، وهو أن العلم الإجمالي في الفردين المتباينين، هل :

يمكن أن يكون مانعاً عن جريان الأصول المرخصه في أطرافه كلاً أو بعضاً مطلقاً؟

أم لا يكون مانعاً أصلاً مطلقاً؟

أو يفصل تارة بالمانعيه إن كان التكليف فيه فعلياً، وإلا فلا؟

أو التفصيل من جهه عدم وجوب الموافقه القطعيه بخلاف الحرمة في المخالفه القطعيه؟ وجوه وأقوال.

فلا- بأس بذكر الأقوال حتى يتضح حقيقه الحال، وتعرض أولاً إلى حكم حرمة المخالفه القطعيه من حيث الثبوت، ثم الإثبات، فنقول:

قال المحقق الخراساني: (لا- يخفى أن التكليف المعلوم بينهما مطلقاً، ولو كانا فعلٌ أمرٌ وترك آخر إن كان فعلياً من جميع الجهات، بأن يكون واجداً لما هو العله التامه للبعث أو الزجر الفعلى مع ما هو الإجمال والتردد والاحتمال، فلا محيص عن تنجزه، وصحه العقوبه على مخالفته، وحينئذ لا محاله يكون ما دلّ بعمومه

على الرفع أو الوضع أو السَّعه أو الإباحه ممَّا يعمُّ أطراف العلم مخصَّصاً عقلاً لأجل مناقضتها معه .

وإن لم يكن فعلياً كذلك، ولو كان بحيث لو علم تفصيلاً لوجب امتثاله، وصحَّ العقاب على مخالفته، لم يكن هناك مانع عقلاً ولا شرعاً عن شمول أدلّه البراءه الشرعيه للأطراف.

ومن هنا انقدح أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي، إلا أنه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي، فإذا كان الحكم الواقعي فعلياً من سائر الجهات لا محاله يصير فعلياً معه من جميع الجهات، وله مجال مع الإجمالي، فيمكن أن لا يصير فعلياً معه، لإمكان جعل الظاهري في أطرافه وإن كان فعلياً من غير هذه الجهه، فافهم) انتهى كلامه (١).

وقيل في توضيح كلامه: (بأن مراده من الفعلية من جميع الجهات، أى بأن كان واجداً لما هو العله التامه للبعث والزجر، وهما الإراده والكراهه المنقدحتان في نفس المولى، على طبق الوجوب والحرمة، على ما هو ظاهر كلامه في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، فالفعلية هنا إنما يوجب البعث والزجر في النفس النبويه أو الولويه، ففي ذلك يكون التكليف منجزاً، فيصحَّ العقاب على مخالفته، فيخصَّص أدلّه البراءه عمومها عقلاً بغير المقام، لأجل حصول المناقضه لولا التخصيص، هذا بخلاف ما لو لم يكن فعلياً من ناحيه العلم، وإن كان فعلياً من سائر الجهات؛ أى البلوغ والعقل والقدرة وغيرها، على نحو لو تعلق به العلم التفصيلي .

لتنجّز وحصل به البعث والزجر والإيراده والكراهه على طبقه، فإنّه حينئذٍ لم يكن منجّزاً، فحينئذٍ تجرى أدلّه البراءه فى جميع أطرافه، فضلاً عن بعضها، ولم يجب الاحتياط فى شىء من أطرافه لا- كلاً- ولا- بعضاً، لعدم المانع عن شمولها لها لا عقلاً ولا شرعاً).

هذا حاصل مختاره رحمه الله مع ما قيل فى توضيح مراده .

وأورد المحقّق الفيروزآبادى على كلامه أولاً: (بأنّ منجّزيه العلم الإجمالى للتكليف كان بالافتضاء لا العليه التامه كما هو مختاره فى باب القطع، ونقض القول بالعليه المستلزمه للمناقضه أو احتمالها المحال من الترخيص فى الأطراف كلاً- أو بعضاً بورود الترخيص فى الشبهات غير المحصوره والشبهات البدويه، فلو كان بصوره العليه لما رخص فيهما، مع أنّه قد رخص فيهما من دون وقوع المناقضه للحكم الواقعى المعلوم بالإجمال فى الأوّل، أو المحتمل فى الثانى ، فيفهم أنّه ليس بصوره العليه، بل كان بالافتضاء، فبناءً عليه يجوز الترخيص حتّى فى الأطراف المحصوره كلاً أو بعضاً، من دون لزوم المناقضه مع الحكم الواقعى فى البين المعلوم بالإجمال)(١).

أقول: وفيه ما لا يخفى؛ لأنّك قد عرفت بأنّ العلم سواءً كان تفصيلياً أو إجمالياً ليس إلّا الكشف الحقيقى، من دون وجود شبهه الخلاف فيه؛ يعنى أنّ المكلف إذا حصل له العلم الجزمى بوجوب الصلاه تفصيلياً، مع معلوميه خصوصيّتها بكونها جمعه مثلاً، فكما أنّ ذلك يوجب تنجّز التكليف عليه، يفيد استحقاقه بحسب حكم .

العقل العقوبه عند المخالفه، فهكذا يكون فى صوره العلم بوجوب أصل التكليف بالصلاه، ولكن المرذده بين الجمعه والظهر، وفرض إمكان تحصيل الامتثال ولو بالترار باتيان كليهما، وهذا لا يعنى إلا العليه، ولا يجوز للمولى جعل حكم ترخيصى فى مورده إلا- بأن يرفع يده عن الحكم الواقعى فى البين، بواسطه وجود مصلحه أهم أو مفسده أهم من المصلحه الأوليه، يسقط حينئذ بواسطه رفع أصل المصلحه أو المفسده فى المتعلق، وهو خلاف المطلوب؛ لأن المفروض عدم التغير فى الأحكام الواقعيه فى الشبهات البدويه وغير المحصوره والمحصوره، فتجوز الترخيص فى تلك الموارد، مع وجود العلم بأصل التكليف فى الموارد الثلاثه فى العلمين، ليس معناه إلا تجوز الجمع بين المتناقضين، بأن يقال: إن المولى راض بتركه فى الواجب جداً، وغير راض قطعاً وجزماً، فهل هذا إلا التناقض!؟

هذا، ولا يخفى أن مثل هذا الإشكال غير وارد على صاحب «الكفايه».

فأورد عليه ثانياً: على فرض تسليم كون العلم مقتضياً للتنجيز فيما لم يكن فعلياً من جميع الجهات، ولكن لا يوجب مجرد ذلك عدم وجوب الاحتياط فى الأطراف، وجواز جريان الأصول فيها بدعوى شمول الأدله الشرعيه والأصول لها من دون مانع عقلاً ولا- شرعاً، لأنه كيف يمكن فرض ذلك مع أن الأصول متعارضه فى أطرافه، وكفى بذلك مانعاً عقلياً، فلازم ذلك هو وجوب الاحتياط فى العلم الإجمالى سواء قلنا بالاقضاء أو العليه. غايه الأمر لو قلنا بالعليه فنفس العلم يكون منجزاً وإلا- كان العلم بضميمه تعارض الأصول فى أطرافه مؤثراً فى تنجز التكليف بالفعل.

ويرد عليه أولاً: أنه يمكن أن يُقال إنّه مخالفٌ لما فرضه المحقق الخراساني قدس سره لأنّه قد فرض كون التكليف غير فعليّ من جميع الجهات، إذ لا معنى لذلك إلّا من جهة فقدان شيء أو وجود مانع لفعليّته التكليف، وإلّا كيف يمكن فرض تماميّة شرائط التكليف في العلم، وبرغم ذلك لم يكن فعليّاً، فالمانع يمكن أن يكون شيئاً آخر غير تعارض الأُصول في أطرافه، ولعلّه كان بلحاظ الملاك كذلك، مع أنّه لا يجتمع القول بعدم فعليّته التكليف مع القول بوجود مقتضيه، مع عدم المانع المساوق لفعليّته، كما لا يخفى. وعليه فالإشكال المذكور غير وارد عليه.

وثانياً: يرد عليه هذا الإشكال في الغير المحصوره، لوجود العلم هناك مع تعارض الأُصول في كلّ فردٍ فرد، فكيف يجوز الترخيص فيه؟

ثمّ أورد عليه ثالثاً: بأنّه على فرض تسليم عدم وجوب الاحتياط في الاقتضاء في العلم الإجمالي دون العليّ، فما المميّز في مقام الإثبات، وبماذا يُعرف أنّ العلم الإجمالي الحاصل بحرمة أحد الأمرين، هل هو من القسم الذي لم يكن فعليّاً، أو من القسم الذي كان فعليّاً من جميع الجهات؟ أي هل هو من الاقتضاء أو العليّ حتّى لا يجب الاحتياط في الأوّل دون الثاني؟

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بإمكان تحصيل ذلك من طريق نفس الأدلّه الشرعيّه المجعوله، حيث إنّنا نقطع بأنّ المولى الحكيم لا يتناقض في أفعاله وأقواله، فحيث حكم بالترخيص في مثل الشبهات البدويّه أو الشبهات غير المحصوره، يفهم من ذلك بأنّ العلم هنا يعدّ من قسم الاقتضاء لا العليّ، فلا يجب فيه الاحتياط.

وعليه، فما أورده صاحب «عنايه الأُصول» على كلام صاحب «الكفايه» ليس كما ينبغي.

أقول: ثم قد ينسب إلى صاحب «الكفايه» أنه قصد بتلك العبارة دعوى الملازمه بين جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف، وجعله في جميعها إمكاناً وامتناعاً؛ بمعنى أنه متى أمكن في كل مورد جعل الحكم الظاهري في بعض أطرافه لأجل عدم فعليته الحكم، فكذلك يمكن جعل الحكم الظاهري في جميع أطرافه، وهكذا في عكسه؛ أي كلما لا يمكن جعله في تمام الأطراف لأجل فعليته، فلا- يمكن جعلها في بعض أطرافه، وعلل المحقق الخوئي كلامه كما في «مصباح الأصول» بأنه كما لا يعقل القطع بثبوت المتضادين، كذلك لا يعقل احتمال ثبوتهما أيضاً .

ثم أورد عليه بقوله: (وفيه: إنّ فعليته الحكم إنّما هي بفعليته موضوعه بما له من الأجزاء والقيود، فإنّ نسبه الحكم إلى موضوعه أشبه شيء بنسبه المعلول إلى علته التامة، فيستحيل تخلف الحكم عن موضوعه، وإلا- لم يكن ما فرض موضوعاً موضوعاً، وهو خلف. وحينئذٍ فلو أراد من قوله: (إنّ الحكم الواقعي قد لا يكون فعلياً من جميع الجهات) أنّ العلم التفصيلي مأخوذ في موضوعه كما يظهر من قوله رحمه الله: (إن علم به المكلف يكون فعلياً).

فيردّه: الإجماع والروايات الدالة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، مضافاً إلى كونه خروجاً عن محلّ الكلام، فإنّ البحث عن تنجيز العلم الإجمالي إنّما هو بعد الفراغ عن عدم اختصاص الأحكام بالعالمين.

وإن أراد أنّ العلم لم يؤخذ في موضوع الحكم الواقعي، ومع ذلك لا يكون فعلياً قبل العلم به، ففيه أنه غير معقول، لاستلزامه الخلف على ما تقدّم بيانه، انتهى (١).

وفيه ما لا يخفى أولاً: أنه ليس في كلام المحقق الخراساني رحمه الله إشارة إلى الملازمه بين الترخيص في كل الأطراف وبعضها إمكاناً وامتناً. اللهم إلا أن يقال إن هذا مقتضى مفاد كلامه، حيث جعل تمام الملاك في المنع عن الترخيص هو فعلية الحكم الواقعي في العلم الإجمالي وعدمه. مع أنه قابل للمنع بأن يقال: على فرض عدم كون الحكم فعلياً من جميع الجهات، يصح إجراء الأصول في بعض الأطراف دون تمامها، بخلاف حال فعلية الحكم من جميع الجهات، حيث لا يجوز الترخيص في شيء منها كما لا يجوز في تمامها.

وثانياً: إمكان أن لا يكون مقصوده من فعلية هو لزوم كون الحكم معلوماً بالتفصيل، لأنه لا يناسب مع ما جعله مقسماً بقوله: (إن كان التكليف المعلوم بينهما.. إلى آخره). الظاهر بكونه معلوماً بالإجمال، وجعله قسمين من الفعل من جميع الجهات، وغير فعلي، فلا بد أن يكون مراده عدم فعلية من ناحيه أخرى غير العلم، مثل خروجه عن مورد الابتلاء أو الاضطرار، أو استلزام العسر والحرَج والاختلال في النظام وأمثال ذلك، كما قد يؤيد ما ذكرنا كلامه في ذيل المسألة بعدما فرض فعلية الحكم من جميع الجهات فأوجب عقلاً تحصيل موافقته مطلقاً، سواء كانت أطرافه محصوره أو غير محصوره، وإنما التفاوت بين المحصوره وغيرها، هو أن عدم الحصر ربما يلزم ما يمنع عن فعلية المعلوم مع كونه فعلياً لولاه من سائر الجهات.

فبناءً على هذا لا يبعد أن نعتبر صاحب «الكفايه» ممن لا يرى جواز الترخيص في أطراف العلم الإجمالي فيما نحن بصدده؛ أي في العلم الإجمالي الذي لا يتوهم قيام مانع عن تنجزه إلا الإجمال والتردد دون غيره، مما سيأتي بحثه.

فالأولى أن يُقال: بأن العلم الإجمالي علّه تامّه للبعث والزجر عند العقلاء كالعلم التفصيلي، لكون كلّ منهما كشفاً حقيقياً بالنسبه إلى معلومه، ولا- يجوز عند العقل فيما علم عدم رضا المولى في فعل شيء أو تركه أن يُرخص خلافه، بل يستحيل ذلك، لاستلزامه القول بالجمع بين المتناقضين بحسب الإراده والكراهه، ولو كان في بعض الأطراف.

نظريه المحقق الخوئي حول جريان الأصول في الأطراف

نظريه المحقق الخوئي حول جريان الأصول في الأطراف

ثمّ قد ذكر ونقل وجه آخر لمنع جريان الترخيص الظاهري حتّى في بعض الأطراف عن بعض الأساطين، كما في «مصباح الأصول» حيث قال رحمه الله :

(من أنّ الحكم الواقعي قد وصل إلى المكلف وتنجز، فامتنع جعل الترخيص على خلافه ولو احتمالاً، فإنّ نفس التكليف والإلزام واصلٌ ومعلومٌ تفصيلاً، إنّما التردد في متعلقه فلا يمكن الترخيص في مخالفه هذا الإلزام ولو احتمالاً).

فأورد عليه أولاً- بالنقض: بما لو فرض كون الأصل الجارى في بعض الأطراف نافياً دون بعض آخر، كما لو علم إجمالاً بوقوع نجاسه في أحد الإنائين وكان أحدهما متيقن النجاسه سابقاً، فإنّ أصاله الطهاره تجرى في غير مستصحب النجاسه بلا إشكال، مع أنّ العلم بوجود تكليفٍ فعليٍّ موجودٌ بالوجدان.

وتوهم: أنّ التكليف في مستصحب النجاسه ثابتٌ قبل العلم الإجمالي على الفرض، فالعلم بوقوع النجاسه فيه أو في غيره لا يوجبُ علماً بحدوث تكليف جديد، فلا يُقاس المقام بذلك .

مدفوعٌ: بأنّ سبق النجاسه في أحد الإنائين لا يضرّ بالعلم بالتكليف الفعلي

المردّد بين كونه ثابتاً من الأوّل وحدوثه فعلاً فلو أمكن جعل الحكم الظاهري والاكتفاء بالامتثال الاحتمالي في هذا الفرض، أمكن في غيره أيضاً لوحده الملاك إمكاناً وامتناعاً.

وإن شئت قلت: إنّ العلم الإجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي، فكما يجوز أن يكتفى الشارع في مورد العلم التفصيلي بالتكليف بالامتثال الاحتمالي، كما في موارد قاعده الفراغ والتجاوز، كذلك يجوز له الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي في موارد العلم الإجمالي بطريق أولى.

وأورد عليه ثانياً بالحلّ: بأنّ موضوع الأصول إنّما هو الشكّ في التكليف، وهو موجودٌ في كلّ واحدٍ من الأطراف بخصوصه، فإنّ احتمال انطباق التكليف المعلوم بالإجمال إنّما هو عين الشكّ في التكليف.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا في المقام: أنّه لا- مانع من جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف بحسب مقام الثبوت، انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن يمكن أن يناقش في نقضه بأنّ المراد من الممثل عليه هل هو متيقّن النجاسه في أحد الإنائين، المعين في الخارج، أو المرّد بينهما قبل هذا العلم الإجمالي أم لا ؟

والظاهر كون المراد هو الأوّل، وإلا- كان الثاني حكمه من حيث الإجمال والترّد كالعلم الإجمالي الثاني، فلا أثر لازدياد العلم الإجمالي من حيث الإشكال، إذ كما قيل في الأوّل يُقال في الثاني ..

فعلى الأول يُقال: كيف أجاب بأن سبق التيقن في نجاسه أحد الإنائين لا يضرّ بالعلم التكليف الفعلي المرّدّ بين كونه ثابتاً من الأول وحدوثه، مع أنّ عروض النجاسه الثانيه بالنسبه إلى الإناء المتنجس ممّا لا أثر له، ولا يوجب تكليفاً جديداً، حتّى لو علم به تفصيلاً، إلّا- أن يترتب عليه أثرٌ بخصوصه مثل نجاسه الملازمه لتعدّد العسل كالبول، هذا بخلاف النجاسه بالنسبه إلى الإناء الآخر، حيث يوجب حدوث تكليفٍ جديدٍ، وهو وجوب الاجتناب، فحيث كان مشكوكاً بدويّاً يدخل تحت أصله الطهاره باستصحابها أو قاعدتها أو أصله البراءه بمثل رفع، هذا بخلاف ما نحن فيه حيث لا يزاحم العلم الإجمالى من حيث التنجيز شىء، فلا- مانع بأن يقال بأنّ التكليف الواصل لا بدّ له من الامتثال والفراغ قطعاً، وهو لا يحصل إلّا بالاجتناب عن كليهما، فقياس المقام بما نفضه قياسٌ مع الفارق، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

وإن فرض وجود أثر جديد في نجاسه أحدهما المتيقن، فلا يبعد أن يكون العلم الإجمالى هنا كالعلم الإجمالى في غيره.

وأما ما ذكره في قوله: (إن شئت قلت.. إلى آخره)، فالجواب عنه أولاً: بأنّه لا يوجب حلّ الدعوى، لأنّ قاعده الفراغ والتجاوز يمكن أن تكون أماره لا أصلاً كما هو كذلك عند بعض، ونحن في صدد بيان الحكم الظاهرى بواسطه الأصل لا الأماره.

وثانياً: لو سلّمنا كونهما أصلاً، فيمكن أن يكون له وجهٌ آخر وجواب غير هذا كما سيّبه عليه عن قريب إن شاء الله تعالى، وإلّا كان العلم الإجمالى مع التفصيلى مشتركاً في المنع والجواز؛ لأنّ كليهما كشفٌ حقيقى للحكم الواقعى، فلا يصحّ

الحكم بخلاف ما تعلق به العلم والترخيص بترك متعلقه فيما يعلم عدم رضايه المولى بتركه.

وأما ما يرد على جوابه الحلّي: أنّ الكلام في أنّ مطلق الشكّ هل يكفي في جريان الأصول في مجراه، أو إنّما يجرى فيما لا يزاحمه علم كما في المقام وفي مثل الشبهات البدويّة، فادّعائه بكونه من القسم الأوّل من دون ذكر دليل عليه يكون شبيهاً بدعوى بلا برهان، كما لا يخفى .

فما ذكره في الرد لمنع جريان الأصول، لم يكن خالياً عن الإشكال، ولازمه عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي إذا كانت الأطراف محصوره في مرحلة الثبوت، ولم يأت بشيء يوجب خلاف ذلك، وإن زعم بما قرّره من عدم المانع لجريانها، لكن قد عرفت الإشكال فيه .

أقول: لكن يظهر من المحقّق النائيني رحمه الله أنّه أراد التفصيل في ذلك بين الأصول في جريانها في أطراف العلم الإجمالي وعدمه، مع كون علّه كلّ واحدٍ منها غير آخر منعاً وإمكاناً، فلا بأس بذكر خلاصه كلامه وحاصل مرامه، قال رحمه الله في «فوائد الأصول»: «

(إنّ الأصول العمليّة تختلف من حيث الجريان وعدم الجريان في أطراف العلم الإجمالي حسب اختلاف المجعول فيها، وحسب اختلاف المعلوم بالإجمال.

وتوضيح ذلك: هو أنّ العلم الإجمالي عبارته عن خلط علم بجهل، وتنحلّ القضية المعلومه بالإجمال إلى قضيتيه معلومه بالتفصيل على سبيل منع الخلوّ في ضمن جميع الأطراف، وقضيتين مشكوكتين، فيكلّ طرفٍ بالخصوص علمٌ بوجود أحد الشئيين أو الأشياء.

إلى أن قال: ومن المعلوم أنّ رتبة الحكم الظاهري ليست محفوظة بالنسبة إلى القضية المعلومه بالتفصيل؛ لأنّ الجهل بما لا بدّ منه في كلّ حكم ظاهري أماره كان أو أصلاً تنزيليّاً أو غير تنزيليّ فلا مجال للتعيّد بكلّ أماره أو أصل كان مؤداه مماثلاً أو مضاداً لنفس المعلوم بالإجمال، فلو فرض أنّ هناك أصل كان مؤداه مضاداً لنفس المعلوم بالإجمال، فهذا الأصل لا يجرى، وينحصر ذلك ظاهراً في أصاله الإباحه عند دوران الأمر بين المحذورين، لما تقدّم في تلك المسأله من أنّ أصاله الإباحه تقابل نفس المعلوم، فلو علم إجمالاً بوجود فعل شيء أو تركه، فأصاله الإباحه من الفعل تقتضى الرخصه في كلّ من الفعل والترك، وكذا أصاله الإباحه من الترك تقتضى ذلك، وهذا يناهض العلم بوجود الفعل أو الترك، فأصاله الإباحه لا تجرى في كلّ من طرفي الفعل والترك، لأنّ مفادها يصادّ المعلوم بالإجمال، فلا موضوع لها، لما عرفت من أنّ الشكّ قد أخذ موضوعاً في الأصول العمليّه، وأمّا ما عدا أصاله الإباحه من البراءه والاستصحاب في مسأله دوران الأمر بين المحذورين، ومطلق الأصول، حتّى أصاله الإباحه في غير تلك المسأله، فلا يقابل شيء منها نفس المعلوم بالإجمال، ولا تكون مؤدياتها مضادّه لما هو المحرز بالوجدان.

إلى أن قال: نعم، في خصوص الأصول التنزيلية المُحرزه كاستصحاب جهه أخرى غير انتفاء الموضوع، تمنع عن جريانها في أطراف العلم الإجمالي، وهي قصور المجعول فيها عن شموله لأطراف العلم الإجمالي .

وتوضيح ذلك: هو أنّ المجعول في الأصول التنزيلية على ما عرفت إنّما هو البناء العملي، والأخذ بأحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع، وإلغاء الطرف الآخر،

وجعل الشك كالعدم في عالم التشريع، فإنّ الظاهر من قوله عليه السلام في أخبار الاستصحاب: «لا تنقض اليقين بالشك» هو البناء العملي على بقاء المتيقن، وتنزيل حال الشك منزله حال التبين والإحراز على ما سيأتي توضيحه في محله، وهذا المعنى من الحكم الظاهري في الشبهات البدويّة الغير المقرونة بالعلم الإجمالي يمكن جعله، وكذا المقرونة بالعلم الإجمالي، لكن بالنسبة إلى بعض الأطراف. وأمّا بالنسبة إلى جميع الأطراف فلا يمكن مثل هذا الجعل، للعلم بانتقاض حاله السابقه في بعض الأطراف، وانقلاب الإحراز السابق الذي كان في جميع الأطراف إلى إحرازٍ آخر يُضادّه، ومعه كيف يمكن الحكم ببقاء الإحراز السابق في جميع الأطراف ولو تعبدًا؟! فإنّ الإحراز التعبدى لا يجتمع مع الإحراز الوجدانى بالخلاف.

إلى أن قال: فالذى لا- يمكن هو الجمع بين الحكمين، وجعل الاستصحابين معاً، وهذا من غير فرقٍ بين أن يلزم من جريان الاستصحابين مخالفه علميه كالمثال، وبين أن لا- يلزم من جريانها مخالفه علميه كما إذا كان الإناء ان مقطوعى النجاسه سابقاً، وعلم بطهاره أحدهما لاحقاً، فإنّه لا يلزم من استصحاب نجاسه كلّ منهما مخالفه علميه؛ لأنّ العلم بطهاره أحدهما لا يقتضى تكليفاً ليلزم من جريانها مخالفه علميه، لما عرفت من عدم إمكان الحكم ببقاء المستصحبين مع العلم بانتقاض أحدهما، وهذا يرجع إلى عدم إمكان الجعل ثبوتاً ولا دخل للمخالفه العمليه وعدمها فى ذلك .

إلى أن قال: وأمّا الأ-صول الغير التنزيليه كأصالة الطهاره والبراءه والحلّ ونحو ذلك فلا- مانع من جريانها فى أطراف العلم الإجمالي، إلا أن يستلزم المخالفه

القطعيه العمليه للتكليف المعلوم فى البين، فهى لا- تجرى إن لزم من جريانها مخالفه عمليه للتكليف المعلوم بالإجمال، وتجرى إن لم يستلزم ذلك .

والسرّ فيه: هو أنّ المجعول فيها مجرد تطبيق العمل فيأحد طرفيالشكّ من دون تنزيل المؤدى منزله الواقع المشكوك فيه، كما كان هو المجعول فيالأصول التنزيليه.

إلى أن قال: ودعوى أنّه لا مانع من الترخيص الظاهرى فى المخالفه العمليه واضحه الفساد، فإنّ المخالفه العمليه ممّا لا يمكن أن تنالها يد الإذن والترخيص، لأنّها عباره عن المعصيه، ولا يعقل الإذن فى المعصيه، لاستقلال العقل بقبح المعصيه كاستقلاله بحسن الطاعه، وليست من المجعولات الشرعيه، ولو فرض أنّه ورد من الشارع الإذن فى المخالفه للمعلوم بالإجمال، فلا بدّ من حمله على نسخ الحكم أو تقييده بصوره العلم التفصيلى ولو بنتيجه التقييد، والكلام إنّما هو بعد الفراغ عن إطلاق الحكم الواقعى، وعدم تقييده بالعلم التفصيلى، وانحصار جهه البحث فى انحفاظ رتبه الحكم الظاهرى من حيث إنّه حكم ظاهرى، كما تقدّم فى صدر العنوان.

ومن المعلوم بالبدهاه أنّ نتيجه الجعل الظاهرى وهىالجريالعمليوالترخيص الظاهرى فى جميع الأطراف، تنافى العلم بالتكليف المنجز فى البين، بعد البناء على أنّ العلم الاجمالى كالتفصيلى يقتضى التنجيز، فلا تكون رتبه الجعل الظاهرى محفوظه بالنسبه إلى جميع الأطراف.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ عدم انحفاظ رتبه الحكم الظاهرى يكون لأحد أمور:

إمّا لانتفاء الموضوع، وينحصر ذلك فى أصاله الإباحه عند دوران الأمر

بين المحذورين.

وإما لقصور المجعول عن شموله للأطراف، كما فى الأصول التنزيلىة، سواء كانت نافيه للتكليف المعلوم بالإجمال أو مثبتته له. وإمّا لعدم إمكان تطبيق العمل على المؤدى، كما فى الأصول الغير التنزيلىة النافيه للتكليف المعلوم بالإجمال، كأصالة الإباحه والبراءه عند العلم بوجود أحد الشئيين.

وأمّا إذا كانت مثبتته للتكليف المعلوم، فلا- مانع من جريانها كما فى أصاله الحرمة فى باب الدماء والفروج والأموال، عند العلم بحرمة إراقه دم أحد الشخصين، أو حرمة إحدى المرأتين، أو المالين وحليته الآ-خر، فإنّ أصاله الحرمة فى كلّ من الشخصين والمرأتين والمالين تجرى من دون أن يلزم منها مخالفه عمليه؛ لأنّ مؤداها موافق للمعلوم بالإجمال.

هذا كلّه بحسب مقام الثبوت والجعل، انتهى كلامه (١).

أقول: ويرد على كلامه :

أولاً: بما قد عرفت فى بحث أصاله التخيير بأنّ الإباحه التى تجرى فى أطراف العلم الإجمالى، ليست بمعنى الإباحه التى كانت تعدّ إحدى الأحكام الخمسه، حتّى يكون معنى الإباحه عباره عن الترخيص فى الفعل والترك معاً، فيدعى تنافيه مع العلم الإجمالى بأصل الإلزام، المرّدّد بين الفعل والترك، بل الإباحه هنا تكون بمعنى عدم الوجوب أو عدم الحرمة المستفاد من حديث الرفع، الجارى فى ناحيه .

الفعل أو ناحيه الترك فى محتمل الوجوب والحرمة، ومن الواضح أنّ الإباحه هنا لا يتصدى إلا لرفع الحكم عن ناحيه الفعل فقط، فيما إذا جرى فيما يحتمل الوجوب، ولا نظر فيه إلى الترخيص فى ناحيه الترك، كما أنّ الأصل الجارى فى ناحيه الترك يراد به إثبات الترخيص فيه، من دون نظر إلى ناحيه الفعل، فتصير أصاله الإباحه فى المحذورين كأصاله الإباحه فى غيره من حيث الملاك، من جهه جريان الأصل فى أطراف العلم الإجمالى وعدمه.

وثانياً: بما قد عرفت منّا سابقاً أيضاً بأنّ مقتضى الاستصحاب ليس التنزيل بحسب الواقع، بل التنزيل كان بحسب البناء العملى، أى فى مقام العمل يعمل به وبمنزله حالته السابقه من اليقين؛ يعنى لو كان متيقناً بالطهاره فى الواقع كيف يعمل ويترتب عليه الأثر، هكذا يكون فى حال عروض الشكّ عليه، وحينئذٍ فلا- ينافى بين كون البناء العملى على مقتضى الأصل من كونه محكوماً بالطهاره مثلاً، ويترتب عليه الآثار، إلا- أنّه لم يكن فى الواقع طاهراً، لأنّه يمكن الجمع بينها، وذلك ربّما يُحكم فى صورته انكشاف الخلاف، خصوصاً إذا كان الوقت باقياً بالإعاده وعدم كفايه المأتى به؛ لأنّ الحكم الواقعى محفوظٌ فيمرتبته حتّى مع وجود الاستصحاب على خلافه .

وثالثاً: بأنّ مقتضى جريان الترخيص على خلاف الحكم المعلوم بالإجمال فى البين إن كان ممنوعاً، لأجل العلم بانتقاض الحاله السابقه، إذ لا- فرق فيه بين أن يكون الأصل الجارى نافياً للتكليف أو مثبتاً له؛ لأنّ إجراء أصاله الحرمة وعدم الحلّيه فيالدماء والفروج والأموال ليس إلا استصحاب عدم الحلّ السابق، فإجراء ذلك فى كلّ من الشخصين أو المرأتين أو المالين يوجب القطع بكونه حكماً على

خلاف ما هو المعلوم بالإجمال فى السبب، أى بوجب الحكم بحرمه ما يكون حلالاً- قطعاً، فليس هذا إلا- كصوره سابقه من الأصول التنزيليه، حيث حكم فيها بعدم إجراء الترخيص إلا فى بعض الأطراف دون جميعها، فكيف أجاز ذلك فى آخر كلامه، مع أن العلم بخلاف المعلوم بالإجمال لا ينحصرُ بخصوص ما يستلزم فيه المخالفه العمليه القطعيه، بل يجرى حتى فيما لا يستلزم ذلك، فمعنى إجراء الأصل فيه حتى فى جميع أطرافه، ليس معناه إلا- أن العلم الإجمالى هنا غير مؤثر فى لزوم الامتثال، لعدم وجود علم بالتكليف فى واحدٍ قطعاً، مثل إجراء استصحاب النجاسه فى كلّ من الإنائين الذى يُعلم بطهاره أحدهما، فإن مقتضى إجراء الأصل هو الحكم بوجوب الاجتناب عن كليهما، مع أننا نقطع بعدم وجود تكليف بالاجتناب عن الظاهر واقعاً، فإن قلنا بجواز جريان أصاله الحرمه فى الفروج الموافق للتكليف بالمعلوم، جرى هذا الكلام فى استصحاب النجاسه الموافق للمعلوم بالإجمال بالنجاسه ولو لم يلزم منه مخالفه علميه.

فالأولى أن يُقال: إنّ الملاك والعلة فى جواز جريان الأصل وعدمه فى أطراف العلم الإجمالى، ليس إلا ملاحظه حال العلم الإجمالى من أنه:

إذا كان منجزاً للتكليف كالعلم التفصيلى، فلا- يجرى فى أطرافه الأصل المخالف لذلك العلم، بخلاف ما هو الموافق، لأنه لا مانع منه من هذه الناحيه، لو لم يكن له مانع عن إجراءاته من جهه أخرى.

وإن فرضنا عدم وجود علم بأصل التكليف الواقعى، كان جريان الأصول ليس فى بعض أطراف العلم الإجمالى، بل فى جميع أطرافه جائزاً، كما لا يخفى.

ورابعاً: أنه علفرض تسليم كون الاستصحاب، جارياً بين الأصول للتنزيليه

المحرزه، لكن يمكن المنع عنه، لأنَّ المجعول في الأصول التنزيليه عبارته عن البناء العملي، والأخذ بأحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع، وإلغاء الطرف الآخر، وجعل الشكّ كالعدم في عالم التشريع، كمفاد قاعدتي التجاوز والفراغ حيث إنّ مفاد أخبارها ذلك، إذ ورد في الحديث قوله عليه السلام: «بلى قد ركعت»، وقوله عليه السلام: «إنّما الشكّ في شيءٍ لم تجزه» وأمثال هذه التعابير، لا مثل الاستصحاب، فإنّ الظاهر من أخبارها ملاحظه الشكّ في اعتباره كما في قوله عليه السلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»، وتحقيق الكلام أزيد منه موكولٌ إلى محلّه .

وخامساً: ولو سلّمنا كونه أصلاً محرزاً تنزيلياً، ولكن الذي اعتبره مانعاً من جريان الاستصحاب في الأطراف، وهو أنّه لا مجال للجمع بين الأخذ به مع العلم بانتقاض حاله السابقه في بعضها، ليس بصحيح؛ لأنّ هذا الإشكال ليس وراء الإشكال الذي توهم في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، وقد أثبتنا كما أثبتته رحمه الله، اندفاعه في موضعه، ولولا الإشكال من جهات أخرى مثل الإذن في المعصيه، أو استنزاهه للمخالفه القطعيه لما كان التعبد بشيء في غير عرض التعبد على خلافه مانعاً؛ لأنّ التعبد في ظرف الشكّ على خلاف العلم الإجمالي إنّما يمنع إذا كان في عرض ذلك التعبد، وأمّا إذا لم يكن كذلك، فلا مانع من صدوره عن الحكيم، لأنّ أركان الاستصحاب في كلّ واحدٍ من الطرفين تامّ لا خلل فيها، فإذا تمّ أركان الاستصحاب لا يبقى سبب لعدم جريانه.

فإن قيل: إنّنا نعلم بعد جريان الاستصحاب في كلّ واحدٍ من الطرفين مخالفه أحد الأصلين للواقع، للعلم بعدم نجاسه أحد الإنائين.

قلنا: إن ذلك لو لم يستلزم مخالفه عمليته قطعيه لم يكن مانعاً عن ذلك، لتسالم الأصحاب على جريان استصحاب بقاء الحدث وعدم نجاسه البدن إذا توضعاً بمائع مردد بين الماء والبول، أو استصحاب طهاره الماء ونجاسه اليد، إذا غسل بالماء المشكوك الكزيه؛ لأن للشارع التعبد بوجود ما ليس بموجود، والتعبد بتفكيك المتلازمين وتلازم المنفكين.

وبالجملة: لا مانع من اجتماع الإحراز التعبدى مع الإحراز الوجدانى بالصد كما فى المتلازمين.

ودعوى: الفرق بين المتلازمين وبين المقام، بأن المنع إنما يكون فيما إذا كان الاستصحابان متحدين فى المؤدى ومتوافقين على نفي ما علم تفصيلاً ثبوته، أو على ثبوت ما علم تفصيلاً نفيه كما فى استصحاب طهاره الإنائين، أو نجاستهما، مع العلم بنجاسه أحدهما أو طهارته حيث يعلم حينئذ تفصيلاً بكذب ما يؤديان إليه، كما فى المقام، هذا بخلاف ما إذا لم يكونا كذلك، بأن كان مؤداهما متخالفين كما فى المثالين، فلا مانع من جريانهما، إذ لا يلزم من التعبد بهما العلم التفصيلى بكذب ما يؤديان إليه، وإنما يتحقق العلم بعدم مطابقه أحدهما للواقع، ولا ضير فى هذا المقدار بعد عدم توافقهما، بخلاف ما يعلم تفصيلاً ثبوته أو نفيه، وهذا هو الذى تصدى رحمه الله بدفعه فى آخر مبحث الاستصحاب.

مدفوعه: بأن مجرد مخالفه المؤدى لا يوجب رفع التضاد بين التعبد بالبقاء فى كل من الطرفين مع العلم بعدم البقاء تفصيلاً فى أحدهما، فلا بد أن يقال بأن الملاك فى الجريان وعدمه ليس ما ذكره من موافقه مؤداهما أو مخالفتها؛ لأن جريان الأصل فى كل واحد بنفسه ليس مصادماً للعلم الإجمالى الوجدانى، وكذا جريانه

فى الطرف الآخر.

نعم، جريانه فى كليهما مخالفٌ للعلم الإجمالى، فىعلم مخالفه أحدهما للواقع، وهذا المعنى بعينه موجودٌ فى المتلازمين فكما لا مانع فيه، كذلك لا مانع منه فى المقام.

مع أنّ لائزم كلامه من جعل المناط فى الجريان عدم الموافقه، هو جريان الأصل فيما لا يكون متوافقى المضمون، كما إذا علم بوجوب صلاه الجمع وحرمة شرب التتن سابقاً، وعلم بانتقاض أحدهما، فلا بدّ حينئذٍ من الحكم بوجوب صلاه الجمع وحرمة شرب التتن عملاً بالاستصحاب، مع أنّه يعلم بنفى أحدهما، مع أنّه بعيدٌ أن يلتزم به، لأجل كون مؤداهما متخالفين، فتأمل.

أقول: والذى ينبغى أن يُقال فى المقام هو أنّه ثبت من خلال البحوث الآنفه والسابقه أنّ البحث فى المقام يقع فى مرحلتين:

إحداهما: فى مقام الثبوت، بأنّه هل يجوز الترخيص من ناحيه الشارع فى أطراف العلم الإجمالى فى المحصوره، أم لا ؟

وثانيهما: فى مرحله الإثبات، أى بعد الفراغ عن إمكانه فى مقام الثبوت، ينبغى الفحص عن أنّه هل وقع وصدّر الترخيص أم لا ؟

البحث عن إمكان جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي في مقام الثبوت

البحث عن إمكان جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي في

مقام الثبوت

وأما الكلام بالنسبة إلى المرحلة الأولى، فنقول:

إن كان العلم المتعلق بالحكم علماً حقيقياً بلا واسطه شيء، فقد عرفت من تضاعيف المباحث السابقة بأن العلم الجزمى القطعى بالحكم، حيث كان كشفاً حقيقياً، لا يجوز عقلاً ولا شرعاً ورود الترخيص بحق المتعلق به العلم بجواز ترك ما يُعلم أنه واجب، أو فعل ما يعلم أنه حرام، بلا فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي، لاستلزام تجويزه تجويز الجمع بين المتناقضين، والحال أنه ممتنع قطعاً، لوضوح استحاله الجمع بين الإرادتين أى إرادته جزميه ملزمه بالفعل، مع إرادته ترخيص تركه، وهذا المنع واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان كما لا يخفى، مضافاً إلى كونه ترخيصاً فى المعصيه، وهو قبيح عقلاً؛ لأن الإذن فى المعصيه المسلّمه قبيح عند العقل والعقلاء، كما هو واضح.

وأما لو لم يكن العلم المتعلق بالحكم بلا واسطه، بل كان العلم متعلقاً بالحجّه المعبره أى الأماره، أى علم بقيام الأماره على وجوب صلاه الجمعه مثلاً، فإنه وإن كان علماً بالنسبه إلى الحجّه والأماره، لكنّه لا يلزم قيام العلم الواقعى بأصل الحكم، لإمكان خطأ الأماره وانحرافها عن الواقع، ففى مثل ذلك لا إشكال أن العقل مع قطع النظر عن الأدله المرخصه على فرض وجودها يحكم بوجوب الموافقه للأمارات، وعدم جواز مخالفتها، سواء علم بها تفصيلاً أو إجمالاً، يعنى يحكم العقل مع وجود العلم الإجمالي بقيام الأماره، إما على وجوب صلاه الجمعه

فى يومها أو الظهر على وجوب تحصيل الموافقه القطعيه بإتيانهما، وحرمة المخالفه القطعيه بتركهما، لكن لا بملاك الإذن فى المعصيه، ولزوم حصول الإطاعه لأصل الحكم لعدم إحراز موضوعهما، لعدم العلم بتصادف الأماره للواقع، لاحتمال عروض الخطأ فى قيامها بل بملاك قطع العذر، واستحقاق العقوبه على فرض مطابقتها للواقع، أو بملاك المعصيه التقديرية، أى على فرض المصادفه، فلو ارتكب أحد الأطراف مع قيام الأماره على أحدهما بتركه، حيث يوجب احتمال كون كل واحدٍ منهما بما قامت عليه الأماره المحتمل عند قيام الأماره مطابقه للواقع، فلا عُذر له فى عدم ترك ذلك، وإن كان فى ناحيه الفعل وترك، فلا عذر له فى ترك المأمور به الواقعى عند المصادفه، فيستحق العقوبه بالفعل فى الأوّل والترك فى الثانى .

والحاصل: أنّ العلم بالحُجّه الإجماليه كالعلم بالحُجّه التفصيليه فى نظر العقل فى العمل بها، وأنّ أتباعها مؤمن عن العقاب، سواءً صادف أو خالف، والإعراض عنها يحتمل معه العقاب فيجب دفعه .

أقول: وفى ذلك قد يُدعى الفرق بين ما سبق من العلم بلا- واسطه، وبين العلم مع واسطه قيام الأماره، حيث لا يجوز صدور الترخيص من ناحيه الشارع بالنسبه إلى الأوّل، إلّا مع رفع اليد عن أصل الحكم بنسخه، وعدم وجود أصل الإراده، وإلاّ استلزم ذلك الإذن فى المعصيه، وهو قبيح.

هذا بخلاف العلم مع الواسطه، حيث لا مانع عقلاً عن صدور جعل الترخيص من الشارع، وليس حكم العقل بلزوم أتباع الحُجّه الإجماليه مانعاً عن جعل الترخيص، كما ليس هاهنا مانعٌ من ناحيه الخطابات الأوّليه ولا من غيرها.

والسّير فيه: هو ما عرفت بأنّ القبيح هو صورته العلم بالحكم واقعاً، حيث لا يمكن الترخيص بتركه، لاستلزامه الإذن في المعصية، لكن ذلك موقوفٌ على العلم به بلا- واسطه، لا- مع العلم بواسطه شيءٍ يحتمل عدم مطابقته للواقع، فالترخيص في مثله لحفظ غرضٍ أهمّ على فرض المصادفه، ليس ترخيصاً في المعصية، لعدم العلم بالحكم، بل هو ترخيصٌ في مخالفته الأماره، وإجازةٌ في مخالفته الحجّه، وعليه فما ادّعا من الامتناع ولزوم القبح غير آتٍ هنا.

بل قد يظهر من ذلك أنّه يجوز الترخيص حتّى في جميع الأطراف، لعدم كونه إذناً في المعصية، بل هو إذنٌ في مخالفته الأماره المحتملته للتصادف، وهو غير معلوم، لأجل مزاحمتها لأمرٍ أهمّ عند المولى، فيصحّ له الحكم برفع اليد عنه والترخيص في تركه، حيث يكشف عند صدور الأدلّه المرخصه عدم فعليته الحكم في ذلك المورد، ونظائر ذلك كثيره في أبواب الفقه، مثل الشكّ في قاعدتي التجاوز والفراغ، أو الشكّ بعد خروج الوقت، حيث لا يترتب الأثر على مثل ذلك، مع إمكان كون المضىّ موجباً لتفويت الواقع، ومثله الإذن في العمل بالاستصحاب، وغير ذلك من الأمثال والأشبهاء من دون أن يلزم الترخيص في مثله تقييداً أو تخصيصاً في الخطابات الأوّليّه، كما احتمله المحقّق النائيني، ولا- من المحاذير الثبوتيه التي ذكروها، ويترائى من كلماتهم من الإذن في المعصية، أو حكم أنّ العقل بالنسبه إلى المخالفه القطعيّه يكون بنحو العليّه التامّه، وبالنسبه إلى الموافقه القطعيّه كذلك أو بنحو الاقتضاء أو غير ذلك .

وعليه، فإذا تبين إمكان وقوع الترخيص عن ناحيه الشارع في ذلك، فلا مانع حينئذٍ أن يكون هذا هو المراد من مقاله المحقّقين القمّي والخوانساري رحمهما الله من

دعوى جواز الارتكاب فى جميع الأطراف لو لم يثبت خلافه فى مقام الإثبات، كما سيجىء إن شاء الله تعالى.

هذا تمام الكلام فى مرحله الثبوت.

البحث عن إمكان جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي في مقام الإثبات

البحث عن إمكان جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي في

مقام الإثبات

وأما الكلام في مرحلة الإثبات: فنعرض أولاً لكلمات الأعظم، ثم ننقل الكلام إلى تحقيق المسألة بحسب المبنى المختار، فنقول:

قال المحقق النائيني في فوائده بما هو ملخصه:

(إن أدلّه الأصول بقسميها من التنزيهية وغيرها تشمل أطراف العلم الإجمالي؛ لأن كل طرف من العلم الإجمالي كان مجهول الحكم فيشملة قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك». وقوله عليه السلام: «رُفِعَ ما لا يعلمون». وقوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه». وقوله عليه السلام: «كلّ شيء لك طاهر حتى تعلم أنّه قذر» وغيرها، فإن كلّ واحد من الأطراف مشكوك من جهة بقاء حاله السابقه، أو بما لا يعلم أو لا يعرف، فتشمّلها أدلّتها، فإذا لم يكن في مقام الثبوت والجعل مانع، فلم يكن في الإثبات مانع عن الشمول للشبهات البدويّة المقرونة بالعلم الإجمالي.

ثم نقل رحمه الله أنّه يظهر من كلمات الشيخ التزامه بعدم الشمول للشبهات المحصوره، بدعوى أنّ الشمول لها موجبٌ لمناقضه صدر الروايه وذيلها في الاستصحاب؛ لأنّ لازم صدره ب- «لا تنقض» هو حرمة النقض بالشك، ولازم ذيله «انقضه» يبين مثله وجوبه، وذكر ذلك في آخر مبحث الاستصحاب عند البحث عن تعارض الاستصحابين وقال ما هو لفظه:

(الثانيه: أنّه إذا لم يكن مرجحاً فالحقّ التساقط دون التخيير لا لما ذكره بعض المعاصرين .

إلى أن قال: بل لأنّ العلم الإجمالى هنا بانتقاض أحد الضدّين يوجبُ خروجهما عن مدلول «لا تنقض»، لأنّ قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين بالشكّ ولكن انقضه بيقين مثله» يدلّ على حرمة النقض بالشكّ، ووجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحاله السابقه فى أحد المستصحبين، فلا-يجوز إبقاء كلّ منهما تحت عموم حرمة انقض بالشكّ، لأنّه مستلزمٌ لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله.

إلى أن قال: وقد تقدّم نظير ذلك فى الشبهه المحصوره، وأمّا قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام» لا يشمل شيئاً من المشتبهين، انتهى كلام الشيخ رحمه الله.

ثمّ قال النائينى رحمه الله: ومراده بما تقدّم هو ما ذكره فى أوّل الشكّ فى المكلف به، فإنّه قد أطال الكلام فى وجه عدم شمول قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال»، لموارد العلم الإجمالى، وأنّ لفظته بعينه لا دلالة لها على الشمول.

ثمّ استنتج المحقّق النائينى من كلام الشيخ رحمه الله أنّه عدّه كالمانع فى مقام الإثبات دون الثبوت، وإلاّ لما ذكر تفصيلاً فى لفظه بعينه.

نعم، ذكر فى باب القطع فى البحث عن حرمة المخالفه الالتزاميه لموارد العلم الإجمالى، أنّ المانع من جريان الأصول فى الأطراف، هو لزوم المخالفه العمليه، بل يظهر ذلك منه فى مواضع أُخر، فيفهم أنّه جعل المانع فى مقام الثبوت.

ثمّ دخل فى مناقشته بقوله: إن أراد إرجاع المانع إلى الثبوت فكلامه جيّد، كما قلنا، وإن رجّع كلامه إلى الإثبات، وأنّ أدلّه الأصول لا تشمل الأطراف فيتوجّه عليه اعتراضات:

أولاً: بما عرفت من أنّ الأصول تجرى فى الأطراف، لوجود الجهل فى كلّ

واحد، ولم يحصل ما أخذ غايته في الأدلة للتعبيد بمؤدى الأصول، وهو العلم بالخلاف في كل واحد من الأطراف، ومجرد العلم بالخلاف، وانتقاض الحاله السابقه فى بعض الأطراف على سبيل الإجمال، لا يوجب خروج كل واحد من الأطراف عن كونه مجهول الحكم، وإلا انقلب العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى.

نعم، يصح هذا فى خصوص أصاله الإباحه فى دوران الأمر بين المحذورين؛ لأنّ مضمون الأصل فيه مضاداً للعلم الإجمالى بخلاف سائر الأصول، حيث لا-مضاده بينه وبين العلم الإجمالى، بلا فرق بين كونها من التنزيلى وغيرها، فلا يلزم من الشمول مناقضه صدر الدليل وذيله.

وثانياً: أنه لو كان المانع من عدم جريان الأصول فى الأطراف هو قصور الأدله وعدم شمولها لها، لأجل حصول الغايه فى بعض الأطراف، فأى فرق بين ما يلزم من جريانها مخالفه عمليه، وما لا يلزم، لأنّ شمول الدليل وعدمه لا دخل له بالمخالفه العمليه وعدمها، إذ العلم بانتقاض الحاله السابقه فى بعض الأطراف لا على اليقين :

إن أوجب حصول ما أخذ فى الدليل غايته، ففى الجميع يوجب ذلك، كانت مخالفه عمليه أو لم تكن.

وإن كان العلم بانتقاض الحاله السابقه فى بعض الأطراف لا يوجب حصول ما أخذ غايه، ففى الجميع لا يوجب ذلك .

مع أنه قدس سره قد صرح فى مواضع من الكتاب بجريان الأصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى إذا لم يلزم منها مخالفه العمليه، فراجع كلامه فى حججه القطع عند البحث عن المخالفه الالتزاميه.

وثالثاً: إنّ مناقضه الصدر للذيل على تقدير تسليمه إنّما يختصّ ببعض أخبار الاستصحاب، الذي اشتمل على الذيل، فإنّه هو الذي يمكن أن يتوهم منه أنّ حصول يقينٍ آخر وإن لم يتعلّق بعين ما تعلّق به اليقين السابق يوجبُ عدم شمول الصدر للأطراف، وإلاّ ناقض صدره ذيله، وأمّا ما لا يشتمل منها على هذا الدليل من أخبار الاستصحاب وغيرها، حتّى قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه» أو «منه بعينه» على اختلاف الأخبار الواردة في ذلك فهو سالمٌ عن إشكال مناقضه الصدر للذيل.

أمّا ما كان من قبيل قوله صلى الله عليه وآله: «رُفِعَ ما لا يعلمون»، ممّا لم يذكر فيه الغايه فواضح.

وأمّا ما كان من قبيل قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرامٌ بعينه»، وقوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»، وغير ذلك ممّا اشتمل على ذكر الغايه، فلظهوره أيضاً في وحده متعلّق الشكّ والغايه، لظهور الضمير في ذلك. وفي الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، لا يتحد متعلّق الشكّ والغايه، فإنّ متعلّق الشكّ هو كلّ واحدٍ من الأطراف بعينه، ومتعلّق الغايه هو أحد الأطراف لا بعينه، فكلّ واحدٍ من الأطراف يندرج في الصدر بلا أن يعارضه الذيل.

إلى أن قال: وحينئذٍ لا يبقى موقعٌ لإتباع النفس وإطاله الكلام فيما يستفاد من لفظه «بعينه» الواردة في أخبار أصاله الحِلّ، بعد فرض كون أخبار أصاله الحِلّ كسائر أدلّة الأصول إنّما وردت لبيان الحكم الظاهري، وجعل الوظيفه للجاهل بالموضوع أو الحكم الواقعي، أو خصوص الجاهل بالموضوع، ولا تشمل الجاهل بنفس الحكم ابتداءً، على اختلاف الوجهين، فيما يستفاد من أخبارها من أنّها

تختصّ بالشبهات الموضوعيّة، أو تعمّ الحكميّة أيضاً .

نعم، لو كانت الأخبار بصدد بيان الحكم الواقعي، وتقييده بصوره العلم بالموضوع أو الحكم، لكان للبحث عن مقدار دلالتها من حيث إنّها تقتضى التقييد بخصوص العلم التفصيلي بالموضوع أو الحكم، أو تعمّ العلم الإجمالي أيضاً مجالاً.

إلاّ أنّ ذلك مع كونه خلاف الفرض لأنّ المبحوث عنه في المقام هو جريان الأصول العمليّة المتكلّفه للأحكام الظاهريّة ياباه ظاهر الأخبار، فإنّ الظاهر منها أنّها وردت لبيان وظيفه الجاهل بالحكم أو الموضوع بعد الفراغ عن إطلاق الحكم الواقعي.

ومن جميع ما ذكرنا ظهر الوجه في حرمة المخالفه القطعيّة للتكليف المعلوم بالإجمال، وعدم جواز الإذن فيها إلاّ بنسخ الحكم الواقعي أو تقييده بصوره العلم التفصيلي) انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: ولتّما بلغ الكلام والبحث إلى مقام الإثبات، وفرغنا من البحث عن مانعيّ العلم الإجمالي لجريان الأصول في جميع الأطراف، بل في بعضها لو كان وجدائياً بلا- واسطه حجّه كالعلم التفصيلي، كما يمنع عن قيام الأماره على خلاف المعلوم بالإجمال في جميع أطرافه لو لم نقل بمانعيّته في بعض الأطراف، هذا بخلاف العلم الإجمالي بالحجّه المعتمره ومع الواسطه، حيث قد عرفت عدم مانعيّته العلم الإجمالي عن جريان الأصول حتّى في جميع الأطراف، فضلاً عن بعضه، لأنّه لا يعدّ حينئذٍ إذناً في المعصيه، بل هو إذنٌ لمخالفه الحجّه، فلا بأس به لو رأى المولى الصلاح فيه لغرض أهمّ، فهكذا يكون في ناحيه قيام الأماره على خلافه، إذ لا مانع من تلك الناحيه بشمول أدلّه حجّيه قيام الأماره على خلاف ما قامت الحجّه

عليه، بواسطة العلم الإجمالي، لأنَّ حال الأماره لا تكون أسوء من حال الأصول وأدلتها، إلاَّ أنَّه حينئذٍ يقع البحث في ملاحظه ما هو الأقوى حجّيه في إثبات المطلوب، بين الحجّج الأوليه التي قد تعلق به العلم الإجمالي، والحجّج الثانيه القائمه على خلاف ذلك في كلّ من الطرفين.

البحث عن صور تعلق الأماره بأطراف العلم الإجمالي

البحث عن صور تعلق الأماره بأطراف العلم الإجمالي

نعم، الذي ينبغي أن يلاحظ في المقام ويبحث عنه هو صورته إمكان قيام الأماره في كلّ من الطرفين، للعلم الإجمالي في صورته كون العلم الإجمالي المتعلق بالحكم علماً وجدائياً، وهو أيضاً قد يقيم الأماره على كلّ الأطراف، وأخرى على بعضها. وعلى كلاً التقديرين قد تكون الأماره على وفق المعلوم بالإجمال، وأخرى على خلافه.

١ إن كانت الأماره قائمه على وفقه، فلا إشكال في جوازه، كما إذا علمنا إجمالاً نجاسه أحد الإنائين، وقامت أماره على نجاسه هذا الإناء، وأماره أخرى على نجاسه الإناء الآخر، فإنّه يجب العمل بهما، مع أنّنا نعلم إجمالاً بكذب أحدهما، إلاَّ أنَّه لا ينافي ذلك التعبد بوجوب الاجتناب عن كليهما، ولا محذور فيه عقلاً ولا شرعاً كما يجوز قيامها في بعض الأطراف بطريق أولى.

٢ وأمّا إذا كانت قائمه على خلاف المعلوم بالإجمال، كما لو علمنا بنجاسه أحد الإنائين، فقامت الأماره على طهاره الإناء الأول، وأماره أخرى على طهاره الإناء الثاني، فإنّه لا يمكن الحكم بطهاره كلّ منهما، فحينئذٍ مقتضى القاعده الأوليه هو التعارض والتساقط، كما سيجيء البحث عنه في صدر البحث عن التعادل والترجيح،

إلا- أنّ مقتضى الإجماع ولسان الأخبار العلاجيّه هو عدم التساقط، بل الرجوع إلى المرجّحات أو التخيير على الخلاف الآتى فى محلّه إن شاء الله تعالى .

هذا كلّه إذا قامت الأماره عليتمام الأطراف بكلا قسميه من الموافق والمخالف.

٣ وأمّا إذا قامت الأماره فى بعض الأطراف، فلا- إشكال فى جوازه أيضاً إذا كانت على وفقه، فإن كان ما قامت عليه الأماره بمقدار المعلوم بالإجمال انحلّ العلم من أصله، كما إذا علمنا إجمالاً بوجود عشره شياه موطوءه فى قطعٍ من الغنم، ثم قامت الأماره على أنّ تلك العشره هى المعنّيه خارجاً، فيحلّ العلم به، فيصير الباقي حلالاً بلا إشكال .

وأمّا إذا كانت ما قامت عليه الأماره أقلّ من مقدار المعلوم، فيحلّ بذلك، ويتعلّق العلم الإجمالى بالباقي، مثل المثال المذكور إذا كان مقدار ما قامت عليه خمسّه شياه .

نعم، لو ضمت إليها أماره أخرى دالّه على تعيين خمسّه أخرى، فيصير كالأولى من انحلال العلم الإجمالى من أصله.

هذا كلّه فى صوره كون ما قامت عليه الأماره موافقاً للعلم الإجمالى، وقامت على بعض الأطراف.

وأمّا لو كان مخالفاً له، وقائمه على بعض الأطراف، فيوجب خروج هذا البعض عن كونه طرفاً للعلم الإجمالى، ولم يبق موجب للاحتياط فيه أصلاً إلاّ فى سائر الأطراف، ففى مثال القطيع إذا قامت الأماره على عدم موطئيه غنمٍ معيّن مثلاً، لم يجب الاحتياط فيه، وانحصر الاجتناب بما سواه .

هذا كلّه تمام الكلام فى مقام الإثبات والأمارات، والتفصيل بأكثر ممّا ذكرناه

موكولٌ إلى محلّه، ومثله الكلام فى قيام الأماره على خلاف مقتضى العلم الإجمالى بالحكم، لكن مع الواسطه، إذ هو أمره أهون من العلم الإجمالى الأول، ولم نقل بالمعارضه بين الأمارتين.

الكلام فى الأصول بحسب مقام الإثبات

الكلام فى الأصول بحسب مقام الإثبات

فاختيار الحق فى موقف على توضيح لسان الأخبار الواردة فى الأصول سواء كانت تنزيهية أو غيرها، إذ الأخبار الواردة حوله تكون على طوائف متعدده:

الطائفة الأولى: ما يظهر منها التعرض لخصوص أطراف العلم الإجمالى أو الأعم منه ومن غيره:

منها: صحيح عبد الله بن سنان، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «كل شىء فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلالٌ أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (١).

وهذه الرواية مشتملة على لفظ (منه) كما ترى.

ومنها: رواه أخرى عن عبد الله بن سنان، عن عبد الله بن سليمان، قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجُبْنِ؟ فقال لى: لقد سألتنى عن طعام يُعجبنى، ثم أعطى الغلام درهماً فقال: يا غلام ابّع لنا جُبْنًا، ثم دعا بالغداء فتغدينا معه، فأتى بالجُبْنِ فأكل وأكلنا، فلما فرغنا من الغداء، قلت: ما تقول فى الجُبْنِ؟ قال: أولم ترنى آكله؟ قلت: بلى، ولكنى أحب أن أسمع منك، فقال: سأخبرك عن الجُبْنِ وغيره: كل ما كان فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلالٌ حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه» (٢).

فهو خالٍ عن ذكر لفظ (منه) كما كان هو مذكور فى الرواية الآتية.

ومنها: رواه ثالثة لمعاوية بن عمّار: «عن رجلٍ من أصحابنا، قال: كنتُ عند أبى جعفر عليه السلام فسأله رجلٌ عن الجُبْنِ؟ ١.

١- وسائل الشيعة: ج ١٢ الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: ج ١٧ الباب ٦١ من أبواب الأُطعمه المباحه، الحديث ١.

فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّه لطعامٌ يُعجبنى، وسأخبرك عن الجُبْنِ وغيره: كلّ شيءٍ فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام فتدعه بعينه»^(١).

هذه هي الطائفة الأولى من الأخبار، وعلّق المحقّق الخميني في «تهذيب الأصول» عليها بقوله:

(ثمّ إنّ الشيخ الأعظم نقل هذه الرواية بزياده (منه) فلم نجد له إلى الآن مدرکاً، ويحتمل اتّحاد الثانيه والثالثه من الروايتين لقرب ألفاظهما، وعدم اختلافهما إلّا في تنكير الحلال والحرام وتعريفهما، ويحتمل اتّحاد الأولى مع الثانيه أيضاً لكون الراوى فى الثانيه إنّما هو عبد الله بن سنان عن عبد الله بن سليمان، فمن الممكن أنّه نقله تارةً مع الواسطه، وأخرى مع خلافها، وليس ببعيد مع ملاحظه الروايات، إلّا أنّا نتكلّم فيها على كلّ تقدير) انتهى محلّ الحاجه^(٢).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه :

أولاً: إنّ لفظ (منه) موجودٌ فى حديث عبد الله بن سنان على ما فى «الوسائل»، وعليه فإن قصد بقوله: (هذه الروايه) هو ما ذكرها سابقاً فقد قبلها. وإن أراد منه خصوص روايه معاويه بن عمّار كما يوهّم ظاهر عبارته: (هذه الروايه) ذلك، لعدم لفظ (منه) فيه، فهو صحيح، لكن نسبه ذلك إلى الشيخ غير صحيح، خاصّه وأنّه رحمه الله لم يُصرّح باسم الراوى، وعليه فظاهر الحديث حيث نقل الحلال والحرام بالتنكير لا- التعريف يناسب مع روايه عبد الله بن سنان لا- معاويه بن عمّار، ولفظ (منه) موجودٌ فيه كما عرفت..

١- وسائل الشيعه: ج ١٧ الباب ٦١ من أبواب الأَطعمه المباحه، الحديث ٧.

٢- تهذيب الأصول: ج ٢ / ٣١٢.

وثانياً: احتمال الوحده وإن كان بعيداً في الجملة بين الثالثه والثانيه لاشتمال الثانيه بإضافاتٍ مثل إرسال الغلام وتحصيل الجُبْنِ بالاتباع بخلاف الثالثه، ولكن مع ذلك يمكن الالتزام به بخلاف هذه الخصوصيّه، واحتمال كون قوله: (رجلٌ من أصحابنا) هو السائل أى عبد الله بن سليمان في خبر الثاني.

وأما احتمال الوحده بين الأولى والثانيه، فبعيدٌ جدّاً، لعدم ذكر خصوصيّه الجُبْنِ فيه، بخلاف الثانيه فاحتمال تكرار الحديث فيه قريبٌ جدّاً.

أقول: لا بأس هنا أن نتعرّض لحال الروايات من حيث السند والدلاله:

أما من ناحيه السند:

فأما حديث عبد الله بن سنان صحيحٌ على نقل الصدوق رحمه الله ، بإسناده عن الحسن بن محبوب عنه، وهو ممّا لا كلام فيه.

وأما حديث سليمان بن عبد الله الذي نقله عنه عبد الله بن سنان، ففيه كلامٌ، من جهه اشتراك عبد الله بن سليمان بين الثقه، على احتمال أنّه عبد الله بن سليمان العامري الذي وثّقه المحقّق الخوئي في «معجم رجال الحديث»^(١) حيث قال: (تقدّم اتّحاده مع عبد الله بن سليمان الواقع في إسناد «كامل الزيارات»).

مع أنّ الأردبيلي في «جامع الزواهِ» لم يوثّق سليمان بن عبد الله الصيرفي أو العامري أو العبسي أو النخعي، مع أنّ الراوى الواقع في سلسله السند ليس عبد الله بن سنان بل عبد الله بن سليمان العامري، فراجع «المعجم».

وعليه، فدعوى الاشتراك بين الثقه والضعيف كما عن المحقّق الخميني - .

ممنوعه وغير ثابتة.

وأما حديث معاوية بن عمّار، فضعفه في إرساله.

وبالجملة: ثبت أنّ الرواية المسنده هي الرواية الأولى فقط.

وأما من ناحية الدلالة:

فأما حديث عبد الله بن سنان، فقله: «كلّ شيء فيه حلالٌ وحرام فهو لك حلالٌ أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»، لا يخلو عن احتمالات ثلاث أو أزيد.

أمّا دعوى اختصاصها بالشبهات البدويّة: بأن يُقال: إنّ المقصود هو بيان تقسيم الطبيعه إلى القسمين من الحلال والحرام، وأنّه متى اشتبه في شيء ولم يعلم من أيّهما هو، فهو حلالٌ. ففي هذه الصورة ليس المقصود وجود كليهما في الخارج عنده، حتى يكون من الشبهه الموضوعيّة، ولا العلم بوجودهما في شيء موجود في الخارج حتّى يشمل صورته العلم الإجمالي، فإنّ كان هذا الاحتمال داخلياً فيه، فلا إشكال في أنّ المعرفة الواقع في الغايه عبارته عن العلم التفصيلي، والعرفان بخصوصيّة شخصه، فحينئذٍ يساعد الحديث بأن يكون من جملة أخبار البراءة.

قال المحقّق الخميني في «التهذيب»: إنّ هذا الاحتمال من أردى الاحتمالات؛ لأنّ التعبير عن الشبهه البدويّه بهذه العبارة بعيدٌ غايته، مع إمكان أن يقول: (كلّ ما شككت فهو لك حلال) أو (الناس في سعه ممّا لا يعلمون).

أقول: كون المراد هو تلك الشبهه بذاتها ليس بعيداً، لكن دعوى الاختصاص بها فقط، وعدم شموله لموارد العلم الإجمالي، أي المشتبه الذي كان فيه حلالٌ وحرامٌ بالإجمال ممنوعه، لأنّه يصدق عليه أنّه شيءٌ فيه حلالٌ وحرام، وعليه فهذا

الاحتمال؛ أى عدم شموله للشبهات الموضوعية فى أطراف العلم الإجمالى بذاته بعيداً جداً كما لا يخفى، إلا أن ينتهى إلى الحمل عليه وهو ماسياتى وجهه لاحقاً.

أو يقال: بالاحتمال الثانى، وهو اختصاصها بالعلم الإجمالى فقط، بأن لا يشمل غيره، كما ادعى صاحب «تهذيب الأصول» ظهور ذلك من الروايه الثانيه والثالثه، ثم علق عليه بقوله:

(ولا- يبعد أن يكون حديث الأول فى هذا المورد أيضاً، فيكون المراد حينئذ هو ما لو كان عند إنسان ما فى حلال وحرام، بعضها معلوم الحرمة، وبعضها معلوم الحليه، فيقال حينئذ: إنه شئ فى حلال وحرام، فهو لك حلال، أى المشتبه منه حلال حتى تعلم وتعرف الحرام بعينه، فلا بد أن يكون المراد من العرفان هو العلم التفصيلى).

والترمز أخيراً بأنه من أقرب الاحتمالات.

بل نقول على هذا الاحتمال: لا بد أن تكون الغايه هو العلم التفصيلى متعيناً، لعدم إمكان جعل العلم الإجمالى غايه للعلم الإجمالى، إذ لازم هذا الاحتمال هو جعل الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى، فالعلم المنتجز حينئذ لا يكون إلا التفصيلى منه، وهو أيضاً ممّا لا يمكن المساعده معه.

وثالثاً: كون المراد هو الأعم من العلم الإجمالى، حتى يشمل الشبهه البدويه، بأن يقال: إن كل طبيعه فيه حلال معين وحرام معين وفرد مشتبه، فالمشتبه منها حلال حتى يُعرف الحرام منه.

قال المحقق الخمينى فى «تهذيب الأصول»: (ولكن إدخال هذا الفرد يحتاج إلى تكلف خارج عن محور المخاطبه، وعلى أى فرض فلا محيص فى الاحتمالين

الأخيرين إلا بجعل الغايه علماً تفصيلاً، لا لكون مادّه المعرفه ظاهره فى مقام التشخيص فى المميزات الشخصيه التى لا تنطبق إلا على العلم التفصيلى، ولا- لأنّ قوله: (تعرف)، ظاهرٌ فى ذلك وإن كان كل ذلك وجيهاً، بل لأنّه على فرض كونه متعرّضاً لخصوص العلم الإجمالى، لا- معنى لجعل الغايه أعمّ من العلم التفصيلى، وعلى فرض كونه أعمّ لا معنى لجعل الغايه أعمّ أيضاً؛ لأنّ لازمه أنّ المشتبه البدوى حلالٌ حتّى يُعلم إجمالاً أو تفصيلاً أنّه حرام، والمعلوم الإجمالى حلالٌ حتّى يُعلم تفصيلاً أنّه حرام، مع أنّه باطل بالضرورة؛ لأنّ لازم جعل الغايه أعمّ تارةً والعلم التفصيلى أخرى التناقض، أى حليّه المعلوم بالإجمال وحرّمته.

وإن كان المراد المشتبه البدئى حلالٌ حتّى يُعلم إجمالاً وجود الحرام فيه، فحينئذٍ يرتفع حكمه ثمّ يندرج فيصغرى المشتبه بالعلم الإجمالى فهو حلالٌ إلى أن تعرف الحرام تفصيلاً، فهو وإن كان مفيداً للمقصود، لكنّه أشبه شىء بالأحجيه واللغز.

أضف إلى ذلك: أنّ الظاهر أنّ قوله: (بعينه) قيدٌ للمعرفه، وهو يؤيد كون العرفان لا بدّ وأن يكون بالعلم التفصيلى.

ويؤيده أيضاً: الفرق المعروف بين العرفان والعلم الإجمالى، فإنّ الأول لا يُستعمل إلا فى الجزئى المشخّص، فعليه فالغايه للصدر الشامل للعلم الإجمالى ليس إلا العلم تفصيلاً بكون الحرام هذا الشىء المعين، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: لقد أجاد رحمه الله فيما أفاد، إلا أنّ الاحتمالات غير منحصره فيالثلاث لأنّه:

١- تارةً قد يُراد من المشتبه الذى حُكم بحليّته هو الشبهه البدويّه فقط، والغايه .

هو العلم الإجمالي، أى المشتبه بالشبهه البدويّه حلالٌ حتّى تعرف إجمالاً وجود الحرام فيه، فعلى هذا يكون العرفان بالتفصيلي داخلاً فيه قطعاً بالأولويّه، فدعوى كون العلم هنا هو الأعمّ يكون متّحداً بالنتيجه مع ما ذكرنا، غايه الفرق أحدهما يكون بالمنطوق وآخر بمفهوم الموافقه.

٢ وأخرى قد يُراد من المشتبه هو الشبهه البدويّه أيضاً، إلا أنّ المراد من الغايه هو العلم التفصيلي فقط، فالمشتبه البدويّ حلالٌ حتّى يحصل العلم تفصيلاً بحرمة فيحرم، فلانزم ذلك عدم حرمة مشتبه كان فيه علماً إجمالياً أو السكوت عنه، فدعوى الاختصاص فى المشتبه بالبدويّه فيه، ممّا لا وجه له، بعدما كان المشتبه فى العلم الإجمالي مثله فى الحكم من الحليّه، بخلاف ما لو كان ساكتاً عنه.

٣ وثالثه قد يُراد من المشتبه هو الأعمّ من البدوى والمقرون بالعلم الإجمالي، ولكن تكون الغايه حينئذٍ منحصره فى العلم التفصيلي، وهذا ثالث الاحتمالات، ودعوى كونه من أقرب الاحتمالات لم يكن ببعيد، فلانزمه أيضاً جعل الترخيص فى أطراف العلم الإجمالي، كما جعل الترخيص فى الشبهه البدويّه، لكن هذا يستلزم كونه مخالفاً للإجماع فى المشتبه المقرون بالعلم الإجمالي فى المحصوره.

٤ ورابعه أن يُراد من المشتبه خصوص المقرون بالعلم الإجمالي، والغايه هو خصوص التفصيلي من العلم، حيث قد جعله المحقّق الخميني رحمه الله من أقرب الاحتمالات، وهو أيضاً مقتضاه الترخيص فيالأطراف، ويرد عليه المحذور القبلي.

فإذا دار الاحتمال بين الأوّل بما ذكرنا، والذي لازمه حرمة المعلوم بالإجمال وبين الاحتمالات الثلاث الأخرى، المقتضى حليّته المعلوم بالإجمال،

بطل الاستدلال.

اللَّهُمَّ إِلَّا- أن نستند إلى لفظ (بعينه) ونجعل ذلك قرينه صارفةً عن الاحتمال الأول، فيطرح ويدور الأمر حينئذٍ بين الاحتمالات الثلاث الأخر، المقتضى لحيته المعلوم بالإجمال، فيصير الحديث من أدله الترخيص، وهو غير بعيدٍ لولا الإجماع على خلافه. إلا أن يقال بالاحتمال الثاني مع السكوت عن حكم المشتبه في العلم الإجمالي، ليكون حكمه كحكم العلم التفصيلي، فلا يكون الحديث حينئذٍ مخالفاً للإجماع.

أمّا المحقق الخميني: فقد التزم في «التهذيب» بأن احتمال الاختصاص بالمشتبه المقرون بالعلم الإجمالي قويٌّ وذلك بملاحظته بعض أخبار الجُبْنِ حيث كان الاشتباه فيه لأجل جعل الميتة في بعضها، كما يظهر من ما رواه أبو الجارود، قال: «سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن الجُبْنِ فقلت: أخبرني من رأى أنه يُجعل فيه الميتة؟

فقال: من أجل مكانٍ واحدٍ يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الأرضين؟! إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشترِ وبع وكُل، والله إنني لأعترض السوق فأشترى بها اللحم والسمن والجُبْنِ، والله ما أظنّ كلهم يُسمّون، هذه البربر وهذه السودان» (١).

وما رواه منصور بن حازم، عن بكر بن حبيب، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الجُبْنِ، وأنه توضع فيه الأنفحة من الميتة؟

قال: لا تصلح، ثم أرسل بدرهم فقال: اشترِ من رجلٍ مسلم ولا تسأله.

١- وسائل الشيعة: ج ١٧ الباب ٦١ من أبواب الأطحمة المباحة، الحديث ٥.

عن شىء» (١).

فبعد استضعافه الأخبار إلّا حديث ابن سنان، قال رحمه الله: إنّ حمل الأخبار فى الجُبْنِ على التقيّه لموافقته العامّه بملاحظه إنهم يحكمون بالحرمة خلافًا للإماميّة حيث يحكمون بالحليّه، ممّا يوجب سقوط الخبر عن الحجّيه لموافقته لمذهب العامّه، ممنوع لأنّ التقيّه ليست فى الكبرى، بل فى تطبيقها على تلك الصغرى، لا بمعنى أنّ حليّه الأنفحه لأجل التقيّه، بل بمعنى أنّ الكبرى لمّا كان أمرًا مسلمًا عند الإمام عليه السلام كطهاره الأنفحه وحليّتها على خلاف العامّه القائلين بنجاستها، فبيّن الإمام عليه السلام الحكم الواقعى فى ظرفٍ خاص (صوره الشبهه) بتطبيق كبرى على موردٍ ليس من صغرياتّه، إلزامًا للخصم وتقيّه منه، ونجد له فى الفقه أشباهًا كما فى صحيحه البزنطى حيث تمسّك الإمام على بطلان الحلف على العتق والطلاق إذا كان مُكرهًا بحديث الرفع، مع أنّ الحلف عليها باطلٌ من رأس، سواء كان عن إكراه أو لا، فتدبّر) انتهى كلامه (٢).

أقول: ولا يخفى أنّ كلامه مبنى على اتّحاد جميع الأخبار الثلاثه، وقد عرفت ضعفه فى خصوص حديث عبد الله بن سنان، فعلى هذا إذا دار الأمر بين أن يطرح الحديث رأساً بواسطة مخالفته للإجماع، أو لعدم الاستدلال بإتيان الاحتمال كما قلنا، أو حملة على التقيّه، بكونه واردًا فى مورد خصوص الجُبْنِ، وبين ما يراد منه ما لا يلزم شيئًا من ذلك، بأن يكون مورد المشتهه فى الشبهه البدويّه، والغايه هو العلم التفصيلى بقرينه لفظ (بعينه) أو الأعمّ منه ومن الإجمالى، لو لم يلاحظ.

١- وسائل الشيعه: ج ١٧ الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ٤.

٢- تهذيب الأصول: ج ٢ / ٣١٤.

تلك القرينه، فالإنصاف أقوائيه الأخير من دون حاجه إلى تكلفات قد تحمّلها سيّدنا الأستاذ قدس سره ، مع وجود الإشكال في أصل إثباته، كما لا يخفى.

هذا كلّ في الطائفة الأولى من الروايات.

الطائفة الثانيه من الأخبار:

منها: موثقه مسعده بن صدقه، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال:

«سمعتة يقول: كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرامّ بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خُدع فيبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يتبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنه»^(١).

قال المحقّق الخميني في «تهذيب الأصول»: إنّ صدر الروايه عامّ يشمل المشتبه المقرون بالعلم الإجمالي، كما يشمل الشبهه البدويّه، أمّا الغايه فهي مرتبطه بخصوص العلم التفصيلي دفعاً للإشكال المتقدّم، إلّا أنّه أورد عليه:

(بأنّ الموارد المذكوره في ذيله ليس من صغريات تلك الكبرى في الصوره؛ لأنّ الحليّه في الأمثله مستنده على أمارات وقواعد متقدّمه على أصاله الحلّ؛ لأنّ اليد في الثوب أماره للملكيه، وأصاله الصّحّه في العقد هي المحكّم في المرأه، واستصحاب عدم كونها رضيعه عند الشكّ فيها، إلى غير ذلك من القواعد، حيث يوهن كونه من انطباق الكبرى على الصغريات، ولأجل ذلك لا بدّ من صرفها عن مورد القاعده بأن يُقال إنّها بصدد بيان الحلّ ولو بأماره شرعيّه مع الجهل الوجداني .

١- وسائل الشيعة: ج ١٢ الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤ .

بالواقع، وكيف كان، فلاستناد بها فيالمقام مشكل، انتهيمحلّ الحاجه.

أقول: وفيه ما لا يخفى، فإنّ الروايه برغم اشتمالها على تلك الأمثله فهي ترشدنا إلى أنّ موردها الشبهه الموضوعيّه لا الحكميّه، أي المكلّف الذي كان الحكم عنده معلوماً ثمّ اشتبه عليه متعلّقه وموضوعه، مع أنّ بحثنا هنا عن الشبهات الحكميّه كما لا يخفى، هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّه على فرض تسليم عموم صدر الحديث للمقام، ولكن مجرد وجود الأماره والقواعد على الحلّيّه في تلك الأمثله لا يوجبُ وهن التطبيق، لأنّه لا مانع من أن يكون الدليل على الحلّيّه والجواز عباره عن شيئين، وهما: أصاله الحلّ، ووجود إحدى تلك القواعد في الشبهات الموضوعيّه لا الشبهات الحكميّه.

نعم، يصحّ أن يقال: بأنّ ذكر الأمثله الكذائيّه يوجبُ انصراف عموم الصدر إلى خصوص الشبهات الموضوعيّه، التي غالباً كان فيها تلك القواعد، فيصحّ من ملاحظه تلك الغلبه الحكم بالحليّه فيها بنحو الكلّ، فلا ينافي حينئذٍ القول بوجوب الاجتناب عن أطراف العلم الإجمالي إذا كان الشبهه حكميّه، ولم يكن في موردها قاعده ولا أصلاً عقلائيّاً، بل وكذلك في الشبهه الموضوعيّه إذا لم يكن في موردها أماره ولا أصل.

وثالثاً: على فرض التسليم بأنّ للصدر عموماً يشمل حتّى الشبهات الحكميّه أو الموضوعيّه في أطراف العلم الإجمالي، كما يشمل الشبهات البدويّه، فإنّه لا مانع للقول بالتخصيص بواسطه الإجماع وارتكاز العقلاء كما ستأتى الإشارة إليه والحكم بالحليّه في خصوص الشبهات البدويّه أو الموضوعيّه، برغم وجود البيّنه والأماره والقاعده على الحلّيّه.

الطائفة الثالثة من الأخبار: وهيتشمل مجموعه الأخبار الواردة في البراءة مثل:

قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى».

ومثل حديث الرفع: «رُفِعَ عن أُمَّتِي تسعة، ومنها ما لا يعلمون».

ومثل قوله عليه السلام: «الناس في سَعَةِ ما لم يعلموا».

وأمثال ذلك، وقد عرفت تفصيلها في باب البراءة، بل ويمكن الاستدلال بالأحاديث والأخبار الواردة في باب الاستصحاب، مثل قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك». سواء كان مذيلاً بذيل: «بل انقضه بيقين مثله»، أو لم يكن.

قال المحقّق الخميني في «تهذيب الأصول»: (الظاهر عدم شمولها لأطراف العلم الإجمالي؛ لأنّ المراد من العلم هو الحجّة، أعمّ من الفعلية والشرعية، لا العلم الوجداني، وقد شاع إطلاق العلم واليقين على الحجّة في الأخبار كثيراً، كما سيوافيك بيانه في أخبار الاستصحاب، والمفروض أنّه قامت الحجّة في أطراف العلم على لزوم الاجتناب، على أنّ المنصرف أو الظاهر من قوله: «ما لا يعلمون»، كونه غير معلوم من رأس بمعنى المجهول المطلق، لا ما عُلم وشُكّ في انطباق المعلوم على هذا وهذا).

أقول: لو كان الملاك هو هذا الذي ذكره، فلا فرق في عدم الشمول من جهة وجود الحجّة بين المحصوره وغيرها، مع أنّ الثاني قد تسالم عليه الأصحاب بإجراء البراءة، وعدم وجوب الاجتناب، مع وجود العلم فيه أيضاً.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ وَإِنْ كَانَ مَقْتَضَى الدَّلِيلِ فِيهِ كَذَلِكَ، إِلَّا أَنَّهُ خَارِجٌ بِوَسْطِهِ دَلِيلٌ آخَرٌ مِثْلُ دَلِيلِ الْعُسْرِ وَالْحَرْجِ وَاخْتِلَالِ النِّظَامِ وَغَيْرِهِمَا، الَّذِي لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مِنْهُمَا فِي الْمَحْصُورِ.

هذا فضلاً عن أنّه رحمه الله التزم بذلك فى خصوص أحاديث البراءه فقط، مع أنّ مقتضاه جريانه فى الاستصحاب، حيث أنّ وجود العلم الإجمالى لابدّ من أن يمنع جريانه فى كلّ طرفٍ، مع أنّ الأمر ليس كذلك، إذ الاستصحاب يجرى بوجود أركانه، فغايتة سقوطها بواسطه معارضه بعضها مع بعض، أو لاستنزاه المخالفه العلميه فى بعض الموارد .

وكيف كان، لا يبعد دعوى شمول الأحاديث بحسب ظاهر المنطوق لموارد العلم الإجمالى، إلاّ أنّه خارجٌ عن مفاد تلك الأخبار، من جهه استنزاهه عند العقلاء والارتكاز الإذن فى المعصيه، وإن لم يكن بالدقّه كذلك، بل هو إذنٌ لمخالفه الحجّه والأماره، ولعلّه لذلك نجد تصريح كثيرين بأنّ الإذن فى ارتكاب أطراف العلم الإجمالى إذنٌ فى المعصيه كما عليه بعض أعظم المتأخرين، فبذلك يوجب الحكم بالتخصيص للأدله، لو سلّمنا شمولها لمثله، ولذلك قال صاحب «الجواهر» فى باب الربا:

(بأنّ ظاهر هذه الروايات حلّ الجميع، ولكن لم يعمل بها إلاّ نادرٌ من الطائفه).

مضافاً إلى أنّ احتمال كون روايات الحلّ مختصّه بالشبهات الموضوعيه للأمثله المذكوره فيها غير بعيد، مع أنّ البحث جارٍ فى الأعمّ.

هذا كلّه تمام الكلام فى حرمه المخالفه القطعيه فى أطراف العلم الإجمالى فى مرحلتى الثبوت والإثبات.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا عدم إمكان جعل الترخيص من ناحيه الشارع فى المعلوم بالإجمال بالعلم الوجدانى قطعاً، بل وفى المعلوم بالإجمال بالحجّه من جهه ارتكاز العقلاء، حيث يرون أنّه إذنٌ فى المعصيه، وإن لم يكن بحسب الدقّه العقلية كذلك.

وأيضاً ظهر ممّا ذكرنا: أنّ العلم الإجمالي بالحجّه علّه تامّه للتنجيز من جهه حرمة المخالفه القطعيّه، وقد عرفت عدم شمول بعض الأدلّه لأطرافه، وشموله لبعض آخر، إلّا أنّه مخصّصٌ بواسطه تلك الارتكاز أو بعللٍ أُخرى، إذا لم يكن من الاضطراب وغيره من المبيحات مثل العسر والحرج واختلال النظام، وإلّا كان الارتكاب جائزاً، والتكليف غير منجزٍ في حقّه، كما الأمر كذلك في العلم التفصيلي، فضلاً عن مثل العلم الإجمالي، وهو واضح، فتأمل فيما ذكرناه من النقض والإبرام حتّى لا يشتبه عليك المقصود والمرام، واللّه هو العالم.

البحث عن وجوب الموافقه القطعيه في أطراف العلم الإجمالي

البحث عن وجوب الموافقه القطعيه في أطراف العلم الإجمالي

الجهه الثانيه: ويدور البحث فيها عن أنّ العلم الإجمالي هل يوجب لزوم الموافقه القطعيه، بأن لا- يكون الترخيص في بعض الأطراف جائزاً، كما لا يجوز في جميعها.

وبعباره أخرى: هل العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقه كما كان الحال كذلك في ناحيه حرمه المخالفه القطعيه، أو أنّه يعدّ مقتضياً له لا علّه تامّه؟

فقد وقع الخلاف بين الأعلام فيه، ذهب إلى الثاني المحقّق النائيني وتبعه المحقّق الخميني كما يلوح من كلامهما، بل هو صريح كلامهما، خلافاً للمحقّق العراقي من التصريح بكونه علّه عامّه، وأصرّ على نسبه ذلك إلى الشيخ الأنصاري قدس سره وقام بتوجيه كلام الشيخ رحمه الله فيما يوهّم خلافه .

أقول: الوقوف على حقيقه الأمر في المقام يتوقّف على البحث عنها في مقامين، وهما مقامى الثبوت أولاً والإثبات ثانياً.

وأما الكلام في المقام الأول: فقد عرفت بأنّ العلم المتعلّق بالتكليف إن كان جزمياً حتمياً حقيقياً، فلا إشكال فيعدم إمكان جعل الترخيص في بعض الأطراف، كما لا يجوز في جميعها، لاستلزامه الترخيص في محتمل المعصيه، والإذن في الاقتحام فيها، فكما لا- يجوز الترخيص فيها في المقطوع فيها، كذلك لا يجوز في محتملها؛ لأنّه إن صادف الواقع في الارتكاب، كيف يجتمع بين الجزم بإرادته تركه والترخيص في فعله، وهما متناقضان، مضافاً إلى استحاله صدور الأمر بارتكاب القبيح من المولى الحكيم كما لا يخفى، فلا يحتاج ذلك إلى مزيد بيان.

وأما إن كان المراد من العلم بالتكليف هو العلم بالحجّه، كما هو شائع، فحيثُ يأتي البحث عن أنّه هل يجوز الترخيص في بعض الأطراف أم لا يجوز؟

أقول: ثبت ممّا ذكرناه سابقاً أنّ مقتضى الدقّه العقليّه هو التجويز حتّى في جميع الأطراف، فضلاً عن بعضه لما قد عرفت أنّه ليس ترخيصاً في المعصيه، بل هو ترخيصٌ في مخالفه الأماره والحجّه، ولا بأس بها إذا كان ذلك عند الشارع مزاحماً لأمرٍ أهمّ.

إلاّ أنّك قد عرفت في الترخيص في جميع الأطراف، أنّه لا يجوز ذلك من جهه ارتكاز العقلاء؛ لاعتقادهم بأنّ ذلك ترخيصٌ في المعصيه وهو قبيحٌ، ولذلك يأتي البحث عن أنّه هل الأمر كذلك في ناحيه ترخيص البعض أم لا؟

رأى المحقّق الخميني: يظهر من كلامه رحمه الله دعوى الفرق بين البابين، حيث قال:

(إنّ العقلاء لا يرون الإذن في بعض الأطراف إذناً في مخالفه الواقع وارتكاب الحرام، بل إذناً في المُشْتَبِه بما هو مُشْتَبِه، وهو غير مستنكرٍ عند العقلاء حتّى يوجب انصراف الأدلّه أو صرفها، فلو فرض دليلٌ على بعض الأطراف، فلا موجب لرفع اليد عنه في المقام، بخلاف الإذن في الأطراف عامّه، فإنّه عندهم مستنكرٌ قبيح يرونه إذناً في المعصيه كما تقدّم.

وبذلك تعرف أنّ القول بكون العلم الإجمالي علّه تامّه أو مقتضياً بالنسبه إلى حرمة المخالفه أو وجوب الموافقه، إنّما يصحّ في هذا القسم أي في صوره العلم بالحجّه وعليه فلا مانع من أن يُقال إنّ العلم الإجمالي علّه تامّه، لحرمة المخالفه القطعيّه في نظر العقلاء الإذن في الأطراف ترخيصاً في المعصيه، لكنّه مقتضٍ لوجوب الموافقه، أي يحكم بلزومها مع عدم ورود رخصه من المولى، ولا يُستنكر

ورودها، كما لا يُستنكر ورودها في بعض موارد الاشتغال مع العلم التفصيلي كالشك بعد الفراغ ومضي الوقت)، انتهى كلامه.

ولكن يمكن أن يُقال: إنَّ العلم الإجمالي يعنى العلم بالحُجَّه، ممَّا يعنى أنه في مقام الثبوت والواقع، وبحسب الدقَّة العقليَّة لم يكن في الحكم بالترخيص في جميع الأطراف ولا في بعضه محذوراً، لعدم كونه إذناً في المعصية، بل هو إذن في مخالفته الأماره، فعليه يوجب القول بعدم كون العلم بالحُجَّه علَّة تامَّة لا في مرحله حرمة المخالفه، ولا في مقام وجوب الموافقه، بل غايته الاقتضاء، أى يأمر بوجوب تحصيل الامتثال بترك المخالفه والإتيان بالموافقه، فيما لم يرد في الأطراف ترخيصاً لا في جميعها ولا في بعضها، غايه الأمر حيث أنَّ العقلاء لا يجوزون الترخيص في الجميع دون البعض، فلازمه حرمة المخالفه القطعيَّة مع كون العلم اقتضائياً، وكفايه الموافقه الاحتماليَّة دون القطعيَّة، مع ورود الترخيص فيه لحكم العقلاء بذلك دون الجميع، فمجرد أنَّ العقلاء يرون الاختلاف فيهما لا يوجب انقلاب الشئ عمَّا هو عليه، ولا يوجب كون العلم الإجمالي علَّة تامَّة لحرمة المخالفه، ومقتضياً لوجوب الموافقه.

هذا إن جعل وجه الفرق بين العله والاقتضاء هو إمكان ورود الترخيص حقيقه في الثانى وعدم الإمكان فى الأوّل .

وإن جعل وجه ذلك ملاحظه نفس العلم، من دون ملاحظه إمكان ورود الترخيص وعدمه، فلا بد من القول بكونه علَّة تامَّة لكليهما كالعلم التفصيلي، سواء ورد الترخيص في جميع الأطراف أو في بعضها أو لم يرد بحسب نظر العقلاء، غايه الأمر يمكن أن يُقال بأنَّ العلم بذاته علَّة تامَّة لوجوب تحصيل الفراغ، والخروج

عن العهده للجميع وبعض الأطراف، إلا أنّ العلم بالفراغ يكون أعمّ من الفراغ الحقيقي بالاجتناب عن جميع الأطراف حقيقةً، أو الفراغ التعييدي أى بأن يقبل المولى بالاجتناب عن أحدهما والارتكاب للآخر، بل حتّى عند ارتكاب الجميع مع وجود حجّه تعبيديه من الأصل أو الأماره، كما هو الحال كذلك فى ناحيه العلم التفصيلي، حيث إنّ الشارع قد أجاز ذلك برغم وجود قاعده الفراغ والتجاوز فى الشكّ بعد الفراغ حتّى مع العلم التفصيلي بالتكليف، فضلاً عن العلم الإجمالي.

هذا كما عليه المحقّق العراقي رحمه الله، حيث يدعى موافقته لرأى الشيخ الأنصارى قدس سره، بل يبدو أنّه أيضاً مختار المحقّق النائيني حيث استدرك ما التزم به أولاً بعد الاستدراك بقوله: نعم.

والحاصل: أنّ القول بالتفصيل فى العلم الإجمالي بالنسبه إلى حرمة المخالفه بصوره العله التامه، وبالنسبه إلى وجوب الموافقه بالافتضاء، ممّا لا محصل له.

ودعوى: كون العلم أعمّ من التفصيلي والإجمالي ليكون عله تامه لكليهما قريبه جداً، فيكون معنى تنجيزه، هو وجوب تحصيل الفراغ والخروج عن العهده ما لم يرد من ناحيه الشارع دليلاً على جعل شىء مكان الواقع، وتحصيل الفراغ، فعلى فرض الجعل لا يزاحمه العلم الإجمالي، كما لا يزاحمه وجود علم تفصيلي بالتكليف، كما لا يخفى .

هذا تمام الكلام فى مرحله الثبوت والواقع.

وأما الكلام فى مرحله الإثبات: من ملاحظه حال أدله الأصول، فنقول:

إنّ الدليل القائم على الترخيص لبعض الأطراف من العلم الإجمالي: إمّا أن

يكون عقلياً، أو شرعياً:

فالأوّل: ليس إلا البراءة العقليّة، وهو غير شاملٍ لبعض الأطراف، وذلك باعتبار أنّ ملاكها قاعده قبح العقاب بلا بيان، ولا مجال لجريانها بعد تماميّة البيان، ووصول التكليف إلى المكلف بالعلم الإجمالي، لأنّ العلم سواءً كان تفصيلياً أو إجمالياً يعدّ حجّة وبيانا على التكليف، ولذلك لا- يقال لمن يعلم بوجود الحرمة بين الشيئين أنّه ممّن لا يعلم، إذ الحجّة ليست منحصره بالأماره فقط، بل حكم العقل بوجود الاجتناب وتحصيل الموافقه حجّة أخرى .

لا يُقال: إنّ الحجّة قامت على التكليف الواقع في البين، لا على كلّ طرفٍ من الأطراف، إذ هو مشكوك فتجرى فيه البراءة .

لأنّا نقول: إنّ الحجّة كما أنّها قائمه على الواقع في البين، كذلك قائمه على الطرف إذا صادف الواقع بعد الارتكاب؛ لأنّ العقل يحكم بذلك، فلا بدّ من الاجتناب، ولا تجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان.

لا يقال: بأنّ العلم إذا كان صرف وجوده ولو إجمالاً موجباً لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فلزم منه القول بوجود الاجتناب حتّى في الشبهات غير المحصوره إذا علم إجمالاً بوجود الحرام فيها، مع أنّه لم يلتزم به الأصوليون.

لأنّا نقول: إنّ العلم الإجمالي وإن كان مقتضاه كذلك، إلاّ أنّه لا يمنع مانع عن التنجيز، كما في الشبهات غير المحصوره، وهو عباره عن العسر والجرح، أو اختلال النظام، أو الاضطراب، أو عدم الأثر للتنجيز فيه، لعدم كونه مورداً للابتلاء، هذا بخلاف المقام، المفروض فيه وجود جميع هذه الخصوصيّات، فالعلم منجزٌ وبيان ولا بد عقلاً من تحصيل الامتثال والموافقه القطعيّه، وهو المطلوب.

وأما الثاني: وهو ملاحظه أدله الأصول الشرعيه فقد عرفت أنها عباره عن البراءه وأصالة الحِلِّ والاستصحاب.

فقد يُقال: فى مقام بيان عدم شمولها لبعض الأطراف بنحو يكون عاماً لجميع الثلاثه، مع صرف النظر عن الإشكال فى كلِّ واحدٍ بخصوصه، بأن أدلتها لا تشمل لبعض الأطراف، لأنه إن شملت لبعض الأطراف معيّنًا فهو ترجيحٌ بلا مرجح، وإن شملت لبعض غير المعين فهو غير صحيح، إذ الغالب وجوب القطع بإباحه البعض غير المعين من الأطراف، وعليه فيكون أخذ البعض غير المعين غير مشكوكٍ فيه فلا يكون مشمولاً لأدله الأصول .

وعلى تقدير احتمال ثبوت التكليف فى جميع الأطراف، لا أثر للحكم بإباحه بعضها غير المعين، بعد وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف بحكم العقل، مقدّمه للاجتناب عن الحرام المعلوم بالإجمال.

وبعباره أخرى: مورد جريان الأصل هو المشكوك فيه، وهو عباره عن كلِّ واحدٍ من الأطراف بخصوصه، وأما عنوان أحدهما فليس من المشكوك فيه، بل الغالب هو القطع بإباحته .

وبعباره ثالثه: كلِّ واحدٍ من أطراف العلم الإجمالى وإن كان بنفسه مشكوكاً فيه، إلا أن شمول دليل الأصل له مع شموله لغيره غير معقول، كما تقدّم فى المقام الأول، ومن دون شموله لغيره ترجيحٌ بلا مرجح، وأما عنوان أحدهما غير المعين فلا شكّ فيه غالباً، وإن شكّ فيه لأجل احتمال التكليف، فإنّ الحكم بإباحته الظاهريه للأصل لا يزيد على القطع بإباحته، فكما أنّ القطع الوجدانى بها لا ينافى وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف بحكم العقل، دفعاً للعقاب المحتمل، وتحصيلاً

للأمن منه، كذلك التعبد بها لا ينافي ذلك بالأولويّة، وعليه فأدّله الأصول غير شامله لبعض الأطراف.

مضافاً إلى كون كلّ واحدٍ من الأطراف يعدّ من أفراد الشبهه المصدّقيه لأدّله الأصول، لأجل احتمال عدم شمولها لها، باعتبار وجود العلم الإجمالي، فمع وجود الشبهه لا يمكن التمسك بالدليل، لأنّه يصبح من قبيل التمسك بالعام في الشبهه المصدّقيه له، وهو غير جائز.

فلازم هذا البيان سقوط الأصول بالنسبه إلى جميع الأطراف بالنظر إلى الأدّله العامه من البراءه، وأصالة الحِلّ، والاستصحاب، ولا فرق في ذلك بين الأطراف التي يمكن ارتكابها دفعه واحده، وبين الأطراف التي لا يمكن ارتكابها إلاّ تدريجاً، لاتّحاد مناط السقوط في الجميع، ويبقى حكم العقل بوجوب الامتثال والخروج عن العهده بالنسبه إلى المعلوم بالإجمال على حاله، إلاّ أن يقوم دليلٌ بالخصوص من ناحيه الشارع على تجويز ارتكاب واحدٍ من الأطراف معيّناً، فهو يدخل في البحث الآتي، في أنّه هل يجوز ذلك بصوره التعيين أو التخيير، أو لا يجوز مطلقاً؟

البحث عن إمكان جريان الأصول المجوّزه في أطراف العلم الإجمالي وعدمه

البحث عن إمكان جريان الأصول المجوّزه في أطراف

العلم الإجمالي وعدمه

وأما الكلام بالنسبه إلى كلّ واحدٍ من أدّله الأصول من الاستصحاب والبراءه والحلّ، فقد يُقال :

بأنّ دليل الاستصحاب لا يمكن شموله لأطراف العلم الإجمالي؛ لأنّ التعيين

الوارد فيه عبارته عن الحُجَّة دون العلم الجازم، فإذا قامت الحُجَّة على مورد الشكِّ، فلا يعمل بالحُجَّة السابقه، فلا بد أن تكون تلك الحُجَّة أقوى من السابقه، وإلا لا معنى لرفع اليد عن الحُجَّة المساويه لحُجَّة أخرى مثلها إلا بالدليل الدال على ذلك، كما هو الحال كذلك في الاستصحاب، حيث قال الإمام عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكِّ بل انقضه بيقينٍ مثله». أى لا يجوز للمكلف أن يرفع اليد عن الحُجَّة بالشكِّ اللاحِجَّه، بل عليه رفع اليد عنها بحُجَّة أخرى مثلها، وفي مثل مورد العلم الإجمالى قد حصل الحُجَّة وهو العلم بوجود الحرام فى البين، وحكم العقل بلزوم الاجتناب عن كل منهما لتحصيل الامتثال، فلا يبقى للاستصحاب حينئذٍ مورداً، إلا أن يكون المراد من اليقين الثانى هو اليقين المتعلق بخصوص طرفٍ خاص، وهو غير حاصل فى المقام، لوجود الشكِّ فيه على الفرض، فحينئذٍ لا وجه للإشكال فيه إلا بما ذكرناه قبل ذلك من لزوم التعارض، أمّا تقديم أحدهما المعين فهو ترجيحٌ بلا مرجح، كما أن ترجيح أحدهما غير المعين لا أثر له، والنتيجة هى التعارض والتساقط.

أقول: يظهر من بعض الأعلام مثل سيدنا الأستاذ الخمينى قدس سره دعوى انصراف أدلّه الاستصحاب إلى الشكِّ الساذج، فلا يشمل المقرون بالعلم الإجمالى.

لكن فيه تأمّل، لعدم وجود ما يظهر ذلك، إلا أن يتمسك بما فى الروايه من الشواهد والقرائن، وتحقيقه موكولٌ إلى محلّه، مع أنه ثبت ممّا ذكرنا أنه لو شكَّ فى الشمول وعدمه فمقتضى القاعده هو عدم التمسك، لكونه حينئذٍ من قبيل الشبهه المصداقيه للعام، فلا مجال للتمسك به .

وأما موثقه مسعده: فقد ذهب صاحب «تهذيب الأصول» إلى (أنها مشتمله

على أمثله ليست من صغريات تلك الكبرى، فعلى ذلك لا يبقى للكبرى المذكوره فيها وهي: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرامٌ بعينه» ظهورٌ في كونها ضابطاً فقهياً مطّرداً في الأبواب) انتهى كلامه .

وفيه: قد عرفت الإشكال بما ذكرناه سابقاً حيث قلنا بعدم المنافاه بين الصدر والأمثله، فتفيد الكبرى بإطلاقها ضابطه كليّه، لولا دعوى الانصراف، فيشمل الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى .

إلا- أن يقال: بحصول الغايه هنا، وهو حكم العقل بوجوب الاجتناب عن الجميع، تحصيلاً للأمن عن العقاب، وقيام هذا الدليل على ذلك يوجب عود الإشكال السابق من الترجيح بلا مرجح، لو شمل أحدهما المعين، أو بلا أثر لو كان غير المعين، مضافاً إلى التعارض لو شمل كليهما، لاستلزامه المخالفه القطعيّه وهو خروجٌ عن الفرض، لأنّه كان في وجوب الموافقه القطعيّه، كما لا يخفى.

وأما روايات الحلّ: فالدليل منحصر بصحيحه عبد الله بن سنان للإشكال في سند غيرها، مضافاً إلى ما قيل من احتمال الوحده مع الصحيحه وإن استبعدناه.

وأما قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلالٌ أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»^(١):

قال المحقّق الخميني في «تهذيب الأصول»: (وأما الصحيحه فظاهرها حلّ ما اختلط الحلال بالحرام جميعاً، ولو رفع اليد عنه لكون مفاده غير معمول به، فلا يبقى لها مفاد بالنسبه إلى الترخيص في بعض الأطراف..)

١- وسائل الشيعه: ج ١٢ الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ .

وأما تقريب دلالتها على الترخيص في بعض الأطراف، بيان: أنّ لها عمومً أفرادى وإطلاقً أحوالى بالنسبه إلى حال ترك الآخرفعله، فيقتصر في التقييد على القدر المتيقن، فتصير النتيجة هي الترخيص في أحدهما.

فغير صحيح جدًّا؛ لأنّ هذا التقريب إنّما يجرى كما سيوافيك بيانه في قوله: «كلّ شيء حلالٌ حتّى تعلم أنّه حرام بعينه» لا في المقام، لأنّ مصاديق العموم الإفرادى في الصحيحه، إنّما هو كلّ مختلطٍ، أى كلّ فردٍ فردٍ من أفراد الاجتماع الذى فيه الحلال والحرام، وأما أطراف المعلوم بالإجمال، فليس في كلّ واحدٍ منها الحلال والحرام، فموضوع الحكم فيها هو كلّ مختلط، فجعل الحلال لها وإطلاقها الأحوالى يقتضى الحليّه في كلّ مختلط ارتكب المختلط الآخر أو لا، ومقتضى التقييد هو الإجازة في المخالفه القطعيّه في بعض المصاديق حال ترك البعض، وهو خلاف المقصود.

وأما بالنسبه إلى أجزاء كلّ مختلطٍ، فلا حكم مستقلًّا، حتّى يؤخذ بإطلاقه، بل حكمٌ واحدٌ مجعولٌ لكلّ مجتمعٍ فيه الحلال والحرام، والأجزاء محكومٌ بهذا الحكم الوجدانى، فلا معنى للإطلاق المتقدم فيها) انتهى كلامه رفع مقامه (١).

ولكن يرد على كلامه: بما قد حقّقناه قبيل ذلك، بأن يكون المراد من قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام»، ليس ما هو المختلط فيه هذان العنوانان، لأنّه ممّا لا يقول به أحدٌ ممّا قد اختلط فيه ما يوجب الحليّه، وإلّا لزم منه الإغراء على هذا العمل لتحصيل الحليّه، بأن يقوم المكلف بخلط الحرام مع الحلال حتّى يتحقّق بذلك موضوع ذلك الحكم، وهذا ممّا لا يقبله الذوق السليم، خصوصاً مع ملاحظه .

ما يترتب عليه تلك التوالى الفاسده التى قد ذكره وذكرناه، فلا أقلّ من لزوم حمله على صوره الأعمّ من الشبهه البدويّه والشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى غير المحصوره والمحصوره، تخرج عنه الصوره الأخيره بواسطه الإجماع وعدم عمل الأصحاب، فيبقى الباقي تحته، أو يُقال: ببقاء صوره واحده من صوره المحصور، وهى الإتيان بأحدهما وترك الآخر للواقع إذا لم يكن مختلطاً فى شىء واحد وموضوع فارد، وهو مثل الإنائين المشتبهين بين النجس والطاهر، لا فى شىء واحد، مثل أن يختلط مثلاً من الحبوبات من الحلال والحرام فى إناءٍ واحد، فيحكم بحليته كما فرضه على حسب ظاهر كلامه؛ لأنّه لم يلتزم أحد من الفقهاء بحليته ذلك، لأنّه حرامٌ قطعاً، إلّا- أن يمتاز الحرام عن الحلال بأى طريقٍ ممكن، وإلّا- ربما لا يمكن ذلك، كما فى المايعات حيث يستلزم الاختلاط حرمة الجميع فى بعض الموارد .

ولكن أصل الإشكال فى الشمول هو ما عرفت، من أنّه إذا اشتمل أحدهما المعين أو غير المعين يوجب الإشكال فلا نعيد، وأمّا دعوى التخيير فهى أمرٌ لا بدّ أن يبحث عنها كما سيأتى إن شاء الله تعالى .

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ أدلّه الترخيص بعمومها لا يمكن شمولها لأطراف العلم الإجمالى، على حسب ما قرّرناه من الإشكال، أو بواسطه دعوى الانصراف عنها، فحينئذٍ ننقل الكلام إلى صوره عدم الذهاب إلى الانصراف، أو ما قلناه من جواز شمول الأدلّه للأطراف، فيقع الكلام فى كفيّته استفاده الترخيص عن الأدلّه العامه فى بعض الأطراف، وقد قيل فى بيانها وجوهٌ اعتمد عليها بعض المشايخ العظام، فلا بأس بذكرها.

الوجه الدالّ على جواز جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي

الوجه الدالّ على جواز جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي

الوجه الأوّل: ما ذكره المحقّق الحائري رحمه الله في «الدرر» حيث يقول: (إنّ مقتضى عموم الأدلّة الترخيص في كلّ من الأطراف، غاية ما هنا وجوب التخصيص بحكم العقل بمقدار لا يلزم منه الإذن في المعصية، وحيث لا ترجيح لإخراج واحدٍ معيّن من عموم الأدلّة، نحكم بخروج البعض لا بعينه، وبقاء الباقي كذلك، حفظاً لأصالة العموم فيما لم يدلّ على التخصيص) (١).

ثمّ أورد عليه نفسه رحمه الله بقوله:

(وفيه: إنّ البعض الغير المعيّن لا يكون موضوعاً للعام من أوّل الأمر، حتّى يحفظ لعموم بالنسبة إليه؛ لأنّ موضوعه هو المعيّنات، فالحكم بالتخصيص في البعض المبهم يحتاج إلى دليلٍ آخر)، انتهى كلامه.

هذا ويبدو أنّ المحقّق الخميني رحمه الله قبل هذا الوجه وما بعده حيث ذكرهما في «تهذيب الأصول» دون أن يرد عليهما.

أقول: ظاهر كلام المستدلّ على حسب نقله الشريف في آخر كلامه يوجب ورود الإشكال عليه بما قال، باعتبار أنّه لا عموم للدليل للبعض غير المعيّن حتّى يمكن التمسك في حقّه بأصالة العموم.

نعم، ولكن يصحّ أن نتمسك بتقرير آخر تعطينا نفس هذه النتيجة، وهو:

إنّ مقتضى الجمع بين مدلولي الدليلين من دليل العام، حيث يحكم بالتخصيص لكلّ واحدٍ من الطرفين، ودليل حكم العقل بعدم تجوّز الترخيص لكليهما، لكونه.

إذناً في المعصية هو تجويز أحدهما غير المعين، حيث لا يدلّ شيء منهما على تعيين الترخيص وعدمه في واحدٍ من الطرفين معيّنًا، فلأزم الجمع بينهما هو التخيير في ترك البعض وإتيان الآخر، وحينئذٍ لا يرد عليه ما ذكره من عدم دلاله العام للبعض غير المعين كما لا يخفى .

هذا، ولكن الإشكال في أصل الاستدلال في باب التخيير، كما سنشير إليه في آخر البحث، فانتظر حتّى يأتيك اليقين.

الوجه الثاني: أن يقال إنّ الدليل اللفظي وإن لم يدلّ على الترخيص في البعض الغير المعين، إلاّ أنه يمكن استكشاف هذا الترخيص من الدليل اللفظي بضميمة حكم العقل.

وبيانه: أنّ القضية المشتملة على حكم متعلّق بعنوان من العناوين على سبيل الإطلاق أو العموم يفهم منها أمران:

أحدهما: ثبوت ذلك الحكم لتمام أفراد عنوان الموضوع.

والثاني: وجود ملاك الحكم في كلّ فردٍ منها.

ثمّ إن ثبت قيدٌ يرجع إلى مادّة القضية، فقضيته ذلك التقييد دائره ذلك الحكم وملاكه معاً، وإن ثبت قيدٌ يرجع إلى الطلب، فقضيته رفع اليد عن إطلاق الطلب دون المادّة، كما إذا ورد خطابٌ دالّ على وجوب إنقاذ الغريق، ثم وجد الغريقان، فإنّ ذلك الخطاب وإن كان غير شاملٍ لهما بحكم العقل لقبح التكليف بما لا يطاق، إلاّ أنّه يُحكم بإطلاق المادّة بوجود ملاك الوجوب في كليهما، ولهذا يستكشف العقل وجوباً تخييرياً إن لم يكن أحدهما أهمّ، وخطاباً تعيّنياً متعلّقاً بالأهمّ إن كان كذلك، وقد مضى شطر هذا الكلام في البحث عن مقدّمه الواجب فراجع.

ثم قال رحمه الله : إذا عرفت هذا فنقول:

إنَّ الأدلَّةَ المرخَّصه هنا وإن اختصَّ حكمها بغير صورته العلم الإجمالي بحكم العقل الحاكم بقبح الإذن في المعصية، إلا أنَّ اقتضاء كلِّ مشكوك للإباحه يستكشف من إطلاق المادّه ، وبعد تعدُّر الجرى على مقتضى كلِّ من الأطراف يُستكشف أنَّ البعض عيسىيل التخيير مرخَّص فيه، حيث لا ترجيح للبعض المعين.

هذا ما ذكره قدس سره عن المستدلِّ في الوجه الثاني .

وأجاب قدس سره عنه بقوله: وفيه أنَّ هذا الحكم من العقل إنَّما يكون فيما يُقطع بأنَّ الجرى على طبق أحد الاقتضائين لا مانع فيه، كما في مثال الغريقين، وأمَّا فيما نحن فيه فكما أنَّ الشكَّ يقتضى الترخيص، كذلك العلم الإجمالي يقتضى الاحتياط، ولعلَّ اقتضاء العلم يكون أقوى في نظر الشارع، فلا وجه لقطع العقل بالترخيص) انتهى كلامه.

هذا، وقد أضاف إليه المحقِّق الآراكي في «حاشيته» بقوله:

(فإن قلت: كما أنَّه يقتضى الاحتياط فالشكَّ يقتضى ضده ولا مرجح في البين فلا موجب للاشتغال .

قلت: يكفي في الاشتغال احتمال رجحان مقتضى الاحتياط واقعاً، لأنَّه مساوٍ مع احتمال صحَّه العقوبه كالشبهه البدويّه قبل الفحص) انتهى كلامه (١).

أقول: الأدلَّة المرخَّصه إذا اختصَّت بالشبهه البدويّه، فلا- تشمل منذ البدايه الشبهه في أطراف العلم الإجمالي، فلا وجه للقول بوجود الملاك في المشكوك .

والمشبه في أطرافه؛ لأن الملاك لا يُستكشف إلا بوجود الحكم والخطاب بالذات لولا المزاحمة.

وإن أراد أن الأدلة المرخصة تشملها بعمومها، ولكن يختصّ بواسطه حكم العقل بقبح الإذن في المعصية، وهو منوط على إثبات أن الإذن في أحدهما هو إذن في المعصية أم لا، بخلاف الإذن في كليهما، وصدق الإذن في المعصية في أحدهما لا بد وأن يكون:

إما فيما يعلم بوجود الحكم الواقعي فيه.

أو يُقال بأن العقلاء فيما قامت الحجّة على وجود الحرام فيه يحكمون بالاجتناب عنهما، ويحسبون الإذن فيهما إذناً في المعصية.

كان لما ذكره وجه، أي لا- يمكن إحراز وجود الملاك فيما نحن فيه، بخلاف ما في صورته إنقاذ الغريق، فالمرجع في الوجه الثاني يكون إلى ما ذكرناه في الوجه الأول في مقام الإشكال .

الوجه الثالث: من الوجوه، هو الذى أفاده بعض محشّى «الفرائد» وأوضحه جماعه من المشايخ، منهم شيخنا العلامة الحائرى، والمحقق النائنى رحمهما الله، وإليك خلاصه كلامهما على ما لخصه المحقق الخمينى بقوله:

(إنّ نسبه أدلّه الأصول إلى كلّ واحدٍ من الأطراف وإن كانت على حدّ سواء، لكن لا يقتضى ذلك سقوطها عن جميع الأطراف .

توضيحه: إنّ الأدلّه المرخصه كما يكون لها عمومٌ أفرادى بالنسبه إلى كلّ مشته، كذلك يكون لها إطلاقٌ أحوالى بالنسبه إلى حالات المشته، فكلّ مشته مأذونٌ فيه، أتى المكلف بالآخر أو تركه، وإنما يقع التراحم بين إطلاقهما لا

أصلهما، فإنَّ الترخيص في كلِّ واحدٍ منهما في حال ترك الآخر ممَّا لا مانع منه، فالمخالفة العمليَّة إنّما نشأت من إطلاق الحجِّيه، فلا بدَّ من رفع اليد عن إطلاقهما لا- أصلهما، فتصير النتيجة الإذن في كلِّ واحدٍ منهما مشروطاً بترك الآخر، وهذا مساوقٌ للترخيص التخيري، وهذا نظير باب التزاحم وحجِّيه الأمارات على السببِيه، انتهى كلامه (١).

ثمَّ أورد المحقِّق الحائري عليه: بعد جعل الخطابين المتعلِّقين بالإنقاذ في الغريقين من هذا القبيل؛ أي يجب إنقاذ كلِّ مشروطاً مع ترك الآخر بقوله:

(لا- يقال: لانزم ذلك ثبوت الخطابين في حال ترك كليهما، لثبوت شرط كلِّ منهما، فيلزم من ذلك التكليف بما لا يطاق في الحال المفروض في مسأله الغريقين، وكذا يلزم الإذن في المعصيه في تلك الحال في الشبهه المحصوره.

لأننا نقول: إنَّ الإطلاق لا يقتضى إيجاد الفعل في حال تركه، حتَّى يلزم المحذور المذكور، فافهم.

ثمَّ أورد عليه ثانياً:

لا- يقال: إنَّ لانزم ما ذكر اجتماع اللحاظين المتنافيين فيالأدله المرخصه؛ لأنَّ الإذن فيها مطلقٌ بالنسبه إلى الشبهات البدويّه، ومشروطٌ بالنسبه إلى الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي، فيلزم في إنشاء واحد أن يلاحظ ذلك الإنشاء مطلقاً ومشروطاً.

لأننا نقول: هذا المحذور إنّما يرد إن قلنا بأنَّ القيد الوارد على المطلق كاشفٌ عن إرادته المقيد في مقام الاستعمال، وأمّا إن قلنا إنَّ المطلق في مقام الإلقاء أريد .

منه ما هو ظاهره، وأنَّ القيد كاشفٌ عن عدم الإرادة في مقام اللَّبِّ، فلا محذور كما لا يخفى، هذا.

فأورد قدس سره على أصل الاستدلال بقوله:

ولكن الأدلَّة الدالَّة على أنَّ العالم يحتجُّ عليه بما علم، وأنَّه في غير سعه من معلوماته تقتضى الاحتياط بحكم العقل، وتنافى الترخيص الذى استكشفتناه من الإطلاق، هذا مضافاً إلى منع إطلاق الأدلَّة المرخَّصه، بل هى متعرَّضه لحكم الشكِّ من حيث إنَّه شكٌّ انتهى كلامه.

أقول: ولا يخفى على المتأمل بأنَّ الأدلَّة المرخَّصه إن كان لها إطلاقٌ قادر على الشمول حتَّى للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى فى المحصوره، فلازم دلالتها اللفظية هو ترخيص كلِّ واحدٍ منهما، فحيث لا يمكن ذلك، فلا محاله يقيّد الإطلاق ويخصِّص عمومه بغير هذا المورد من الموردین الآخرین من الشبهه البدويّه والشبهه غير المحصوره.

وعليه، فدعوى التخصيص بالنسبه إلى أحدهما مضافاً إلى مزاحمته مع العلم كما عرفت لا تأثير فيه؛ لأنَّ أحدهما كان من الأوّل واقعاً مباحاً وحلالاً إن أُريد الحكم بالإباحه واقعاً، وإن أُريد الحكم به ظاهراً فربما يصادف الحرام فيما يعلم وجوده، أو بما قامت الحجَّه على تركه، لو لم يعلم بالحكم الواقعي، فيلزم الإيذن فى المعصيه عند العقلاء، وهو ممنوعٌ، إلّا أن يرد دليلٌ خاصٌّ من الشارع على هذه الكيفيه المفروض فقداً.

هذا كلّه بعد عدم تسليم ما ذكره المحقّق الخمينى رحمه الله فى حقِّ صحيحه عبداللّه ابن سنان، من دعوى أنّ مورده هو المختلط لا ما فى ماهيته النوعيه حلالٌ وحرامٌ،

والإ-لا- معنى لجعل جزء الحرام من المختلط حلالاً إن تَرَكَ الجزء الحرام من مختلطٍ آخر، فاحتمال جواز الارتكاب في البعض التخييري بواسطة أدلّه الترخيص مشكلاً جداً، لما ذكرنا، وإلا كان دعوى الشمول بحسب إطلاقه لكل واحدٍ منهما فضلاً عن أحدهما قوياً.

نظريّه المحقق النائني حول نفي التخيير

نظريّه المحقق النائني حول نفي التخيير

قال المحقق النائني: في معرض استدلاله على نفي التخيير في المقام بتقرير آخر، ممّا لا يخلو عن إشكال، وإليك خلاصته:

(إن موارد التخيير فيما لا دليل عليه بالخصوص الذي يُسمّى بالتخيير الشرعي يكون على قسمين:

تارة: يكون التخيير حاصلًا من اقتضاء الدليل الدالّ على الحكم، مثل ما إذا ورد عامٌّ كأكرم العلماء، وعلم بخروج زيدٍ وعمرو عنه، وشكّ في أنّ خروجهما كان بالإطلاق أو مشروطاً بحال إكram الآخر، بحيث يلزم من خروج أحدهما دخول الآخر، فيدور الأمر بين كون المخصّص أفرادياً وأحوالياً، أو أحوالياً فقط، فلا بدّ عند القول بالتخيير من الاقتصار على القدر المتيقّن في إكram أحدهما، لأنّ هذا التخيير نشأ من ناحيه الدليل لا المدلول؛ لأنّ مقتضى المجعول له كلّ من العام والخاص، وهو حكمٌ تعيني.

وأخرى: يكون التخيير حاصلًا من المدلول لا-الدليل، مثل التخيير في المتزاحمين الذين لا قدره للمكلف على الجمع بينهما، فحينئذٍ يدلّ الدليل على وجوب التخيير لاعتبار قدره في امثالهما، فالعقل يحكم ويستقلّ حينئذٍ بصرف

القدره في أحدهما تخبيراً؛ إمّا لأجل تقييد كلّ تكليفٍ بعدم امتثال الآخر، وإمّا لأجل سقوطهما واستكشاف الفعل حكماً تخبيرياً لوجود الملاك التام.

وأما الأصول فلا شاهد على التخبير فيها إذا تعارضت، لا من ناحية الدليل؛ لأنّ مفاد كلّ أصلٍ هو جريانه عيناً، سواء عارضه أصل آخر أم لا، ولا من ناحية المدلول، لأنّ المجعول فيها ليس إلّا الحكم بتطبيق العمل على مؤدّى الأصل مع انحفاظ رتبه الحكم باجتماع القيود الثلاثة، وهي: الجهل بالواقع، وإمكان الحكم على المؤدّى بأنّه الواقع، وعدم لزوم المخالفه العمليّه، وحيث يفقد شرط الثالث في إجراء الأصول فيأطراف العلم الإجمالي، فلا يمكن جعلهما جميعاً، وكون المجعول أحدهما تخبيراً وإن كان ممكناً، إلّا أنّه لا دليل عليه، انتهى خلاصه كلامه (١).

قال المحقّق الخميني: في معرض ردّه على التخبير الأوّل: المستفاد من ناحية الدليل والكاشف، لا المدلول والمنكشف والمورد؛ بأنّه :

(لو كان المجعول في المخصّي ص وهو لا- تكرم زيدا وعمروا، وعلمنا بالخروج لهما تعييناً، لم يبق مجالاً للشكّ، لأنّ المفروض خروجهما تعييناً، فلا مناص إلّا أن يقال: إنّ الباعث للشكّ هو احتمال كون المجعول في المخصّي ص أمراً ينطبق على التخبير، بأن يتردّد المجعول بين خروج كلّ فردٍ مستقلاً، أو خروج كلّ واحدٍ مشروطاً بعدم خروج الآخر على مبناه في الواجب التخيري، وبما أنّ العام حجّه في أفراد العام وأحواله، فلازم ذلك الاكتفاء بالقدر المتيقّن، وهو خروج كلّ عند عدم خروج الآخر..

والحاصل: أنّ الموجب للتخيير إنّما هو دوران الأمر في المخصّص بين التعيين والتخيير؛ أي خروج الفردين مطلقاً، أو خروج كلّ مشروطاً بعدم خروج الآخر، والثاني هو القدر المتيقّن من التصرّف في العام.

نعم، لو علمنا بخروج زيد وتردّد بين كونه زيد بن عمرو أو زيد بن بكر نحكم بالتخيير، لا من جهه الكاشف ولا المنكشف، بل من جهه حكم العقل به).

أقول: ولا يخفى ما في كلامهما من الإشكال، إذ التخيير المستفاد من العام والخاصّ ليس من ناحيه الدليل ولا المدلول، بل هو مقتضى الأصل، لأنّ دليل كلّ من العام والخاص حكمهما ليس إلّا حكماً تعيينياً، وهو إخراج زيد وعمرو في اللفظ، غايه الأمر لا يعلم مراد المولى لئياً، لوضوح أنّه لولا- الدليل العام لكان الدليل الخاص بنفسه حكماً مستقلاً، وهو عدم جواز إكراههما، غايه الأمر إذا لوحظ مع الدليل العام حكم بالتخصيص، وتردّد في مقدار الخروج، فحيث كان الشكّ في كثره التخصيص وقلته أوجب ذلك الحكم بأصالة عدم التخصيص، ممّا يقتضى الاكتفاء بالأقلّ، ويقال إنّ المجعول هو الفرد الواحد تعبداً بمقتضى الأصل، لا بمقتضى دلاله الدليل الخاص لذلك، حتّى يقال بأنّ التخيير ثابت بالدليل، ولا كون المجعول في الواقع واللبّ هو هذا، لإمكان كون الأصل هنا خاطئاً، فيحكم بذلك بواسطه حجّيه الأصل عند العقلاء، فيحكم بالتخيير بحسب مقتضى حكم الفعل، بأنّه إذا لم يخرج من العام إلّا أحدهما، فلا بدّ من القول بالتخيير، لعدم المرجّح في البين، وقبح الترجيح بلا مرجّح، فالتخيير هنا لا يكون من الدليل والكاشف، ولا المدلول والمنكشف، بل يكون بواسطه الأصل وحكم العقل كما ارتضاه رحمه الله في مثل المثال الذي ذكره من إخراج زيد عن حكم الإكراه، ولا يعلم

أنه زيد بن عمرو أو زيد بن بكر، حيث لا يكون مقتضى الدليل إلا حكماً تعيينياً، وهو إخراج زيد، وهو لا يحكم بالتخير، بل الحاكم هو العقل، وذلك عند التردد وعدم وجود المرجح لأحدهما بالخصوص، كما لا يخفى .

وأيضاً أورد المحقق الخميني : على تخييره الثاني الذي ذكره في المتراحمين، بقوله:

(كونه في مدلولي الدليلين لا- من ناحيه الدليل، فإنّ التخيير هنا من مقتضى الدليل، ضروره أنّ المجعول في المتراحمين هو التعيين، لتعلق الإراده بكلّ واحدٍ كذلك، غير أنّ عجز العبد عن القيام بكلتا الوظيفتين أوجب حكم العقل بالتخير، لملاحظه أنّ العام له إطلاقٌ أحوالي، وكون المكلف عاجزاً عن القيام بكلتا المتراحمين يوجبُ الاقتصار على القدر المتيقن في التصرف فيه .

وعليه، فالتخير نشأ من إطلاق الدليل، وعدم الدليل على التصرف فيه إلا بمقدارٍ يحكم العقل بامتناع العمل بالعام، وهو الأخذ بالإطلاق الأحوالي في كلا الفردين، فلا بدّ من التصرف فيه من تلك الجهة)، انتهى كلامه.

أقول: ويرد على استدلاله:

أولاً: إنّ هذا الجواب لا- يتفق مع ما التزم به المحقق الخميني، كما لا- يتفق مع ما التزمنا به في مبحث العام، من أنّ الأحكام المتعلقة بالعمومات لم تتعلّق إلا بذات العنوان المنطبق على الأفراد، من دون ملاحظه حال الإطلاق للأفراد بالنظر إلى القيود؛ لأنّ الإطلاق يعدّ من الأمور التي لا بدّ من لحاظها في مقام الجعل كالقيود، ولذلك نقول بأنّ الإطلاقات قد ترد لأصل المشروعية من دون لحاظ حال الإطلاق فيها، فلا يجوز الأخذ بإطلاقها إلا بعد إحراز أنّها وارده كذلك، ففي قول

القائل: أكرم العلماء، ليس الحكم إلا- وجوب إكرام أفراد العلماء؛ إمّا كونه مطلقاً أو في حالٍ معيّن دون حالٍ آخر ممّا يعنى أنّ الحال غير ملاحظ في إطلاق الدليل، بل هو أمرٌ خارجٌ عنه يفهمه العقل من جهة كون الموضوع أمراً طبيعياً، ولذلك لا حاجة أن يقول القائل أكرم كلّ فردٍ فردٍ سواء أكرمت غيره أم لم تكرمه، بل هو أمرٌ خارج عن مدلول الدليل فلا ينتسب إليه .

نعم، يكون هذا الجواب متيناً على مبنى المحقّق النائيني حيث التزم بأنّ شمول الحكم لعموم الأفراد مستفاد من مدلول إطلاق الدليل .

وثانياً: أنّ المنصرف من إطلاق كلّ من الدليلين ليس إلاّ الفعل، لعدم قدره المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال، والقدر المتيقّن من التصرّف وليس إلاّ لزوم امتثال كلّ مع ترك الآخر، ورفع اليد عن إطلاق الدليل من حيث الأحوال، فحينئذٍ يحكم العقل بالتخيير لعدم وجود مرجّح لأحدهما، فالتخيير لم يحصل إلاّ من جهة حكم العقل بالتصرّف ولزوم الأخذ بأحدهما، ولا علاقه لهذا الحكم العقلي بمدلول الدليل، فهو حكمٌ ثابت برغم وجود الدليل، ففي قول القائل: لا- تكرم زيدا) المرّد بين شخصين يكون الحكم فيه عقلياً، وعليه فإسناد التخيير إلى الدليل أو المدلول كما عن المحقّقين لا يخلو عن مسامحه.

والعجب عن المحقّق الخميني رحمه الله بما قد ذكره من الاستدراك في آخر كلامه في هذه الفقرة من الإشكال، بقوله:

(نعم، لو بنينا على أنّ التكليفين يسقطان معاً، يستكشف العقل لأجل الملاك التامّ حكماً تخييرياً، ويمكن أن يقال إنّ التخيير بينهما إنّما يكون لأجل المدلول لا الدليل على إشكالٍ فيه).

أقول: لكنّه على خلاف مسلكه رحمه الله لأنّ الدليلين إذا سقطا وخرجا عن الدلالة، فلا وجه لجعل التخيير من مدلولهما؛ لأنّ المدلول تابع لوجود الدليل، لأنّه يعدّ من الأمور ذات الإضافة، فلا يمكن تصوّر وجود المدلول إلا بوجود الدليل، ولعلّه لذلك تفتّن رحمه الله إليه وقال: (على إشكالٍ فيه) .

نعم، أورد المحقّق المزبور تبعاً للمحقّق العراقي في «نهاية الأفكار» إشكالاً ثالثاً على ما ذكره المحقّق النائيني بالنسبة إلى الأصليين المتعارضين في أطراف المقرون بالعلم الإجمالي، ونكتفى بذكر كلام المحقّق الخميني رحمه الله في «تهذيب الأصول» بقوله:

(الثالث: إنّ لنا أن نقول: إنّ التخيير بين الأصليين المتعارضين من مقتضيات الدليل والكاشف، ومن مقتضيات المنكشف والمدلول.

أمّا الأول: فبأن يقال إنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام.. إلى آخره»، يدلّ على حلّيه كلّ مشتبّه، وله عمومٌ أفرادى وإطلاقٌ أحوالى، ولكن الإذن في حلّيه كلّ واحدٍ يوجب الإذن في المعصية، والترخيص في مخالفته المولى، وبما أنّ الموجب لذلك هو إطلاق دليل الأصليين لا عمومهم، فيقتصر في مقام العلاج إلى تقييده، وهو حلّيه ذاك عند عدم حلّيه الآخر، حتّى لا يلزم خروج كلّ فردٍ على نحو الإطلاق، فيكون مرجع الشكّ إلى المجهول بمقدار الخارج، فالعموم حجّه حتّى يجيب الأمر البين على خلافه.

والحاصل: كما أنّ الموجب للتخيير في الصورة الأولى هو اجتماع دليل العام، وإجمال دليل الخاص، بضميمه وجوب الاقتصار على القدر المتيقّن في التخصيص،

كذلك اجتماع دليل الأصول مع لزوم التخصيص حذراً عن المخالفه العمليه، ودورانه بين خروج الفردين مطلقاً وفي جميع الأحوال، أو خروج كل منهما في حال عدم ارتكاب الآخر، موجب للتخير في المقام، بل ما نحن فيه أولى منه، لأن المخصيص هنا عقلي، والعقل يحكم بأن ما يوجب الامتناع هو إطلاق الدليل لا عمومه الأفرادى، فليس المخصيص حكم العقل مجملاً دائراً بين الأقل والأكثر كما في المثال، فيحكم العقل حكماً ثابتاً بأن ملاك التصرف في أدله الحليه ليس إلا تقييد الإطلاق لا تخصيص الأفراد.

وأما الثانى: فلأن الحليه المستفاده من أدله الأصول، مقيدة بكون المكلف قادراً حسب التشريع، أى عدم استلزامه المخالفه العمليه والترخيص في المعصيه.

وإن شئت قلت: مقيدة عقلاً بعدم استلزامها الإذن في المعصيه القطعيه، فحينئذ يجرى فيه ما ذكره قدس سره طابق النعل بالنعل، من أن كل واحد من المتعارضين يقتضى صرف قدره المكلف في متعلقه ونفى الموانع عن وجوده، فلمّا لم يكن للعبء إلا صرف قدرته في واحدٍ منهما، فيقع التعارض بينهما، فحينئذ:

إمّا أن نقول بسقوط التكليفين، واستكشاف العقل تكليفاً تخييرياً.

أو نقول بتقييد إطلاق كل منهما لحال امتثال الآخر.

فيكون حال الأصول المتعارضه حالالمتزاحمينحرفاً بحرف (١)، انتهى كلامه.

أقول: ولكن الإنصاف بعد الدقه والتأمل يقتضى إمكان دعوى الفرق بين المقام وبين الدليلين المتزاحمين، وإن كان الإشكال في قسمه الأوّل وهو الدليل.

وأما وجه الفرق: فلأنّ باب المتزاحمين يكون ثبوت التكليف من ناحيه المولى تاماً لا قصور فيه ولا مانع، إلا أنّ المكلف عاجز عن الجمع بينهما كما فى إنقاذ الغريقين، ولذلك نرى تألم المولى عن ذلك حيث يترك أحد مطلوبيه قهراً لعجز العبد عن امتثاله، ولأجل ذلك يُقال بأنّ الملاك فى كلّ واحدٍ منهما تامّ، ويحكم بالتخيير مع سقوط الحكمين بالتعارض، وهذا بخلاف ما نحن فيه، حيث أنّ المكلف قادر على إحضار كليهما ولا مانع من ناحيته، بل المانع إنّما يكون من جهه أصل التشريع المرتبط بالمولى، إذ الإذن فى المعصيه القطعيه قبيح عقلاً للجاهل والمتيقن دون المكلف والمأمور، فعلى هذا لا يمكن دعوى وجوب الملاك فى كلّ من الموردين للحثيه، لوجود المانع فيه، وهو الإذن فى المعصيه بالنسبه إلى أحدهما، وعليه فليس التخيير هنا كالتخيير فى المتزاحمين، الموجود فى كلّ واحدٍ منهما الملاك والمحبوبيه، والتخيير ناشٍ عن عجز العبد عن امتثالها، بخلاف التخيير هنا حيث يكون من جهه عدم وجود الملاك إلا فى واحدٍ منهما، لكن حيث لا نعرف الواحد المذكور بخصوصه، وأجزنا شمول الدليل لكلا الفردين، وعليه فلا مناص إلا الحكم بالتخيير. فالأولى جعل التخيير هنا من القسم الأول من شقّى التخيير فى كلام النائني قدس سره، مع غض الطرف عن الإشكال الذى ذكرناه من أنّ التخيير المذكور غير مستفاد من الدليل والمدلول، إلا أنّ أصل الإشكال هنا هو عدم إمكان شمول الأدله لما نحن فيه، وذلك لوجود العلم الإجمالى، ولكنه ترخيصاً فيما لا عذر فيه عند المصادفه، كما عرفت توضيحه، فلا نعيد.

نظريه الشيخ رحمه الله حول الترخيص في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي

نظريه الشيخ رحمه الله حول الترخيص في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي

أقول: يظهر من كلمات الشيخ الأنصاري قدس سره وتبعه بعض آخر أنّ مرجع الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي، إلى جعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع في الحقيقة، فيجوز للمكلف الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه دون القطعيه.

فأورد عليه المحقق العراقي بقوله:

(مدفوع، بأنه إن أُريد بذلك جعل الطرف الآخر معيناً للتزاع، ومصداقاً جعلياً للمعلوم بالإجمال، فهو متين جداً، ولكنه مضافاً إلى كونه اعترافاً بالعلية يحتاج إلى إحرازه بطريق آخر، لوضوح أنه ليس المصحح للترخيص عند العقل مجرد جعل البديل الواقعي، وإنما المصحح له هو ذلك بوجوده الواصل إلى المكلف، وعليه لابد في تطبيق الأصول النافية من إحراز البديله من الخارج، وإلاّ فلا- يمكن إحرازها بعموم دليل الترخيص من جهة لزوم الدور، لأنّ شموله فرع العلم بالبديله والمصداقيه في الطرف غير المأذون فيه، فلا يمكن حصول العلم بها من نفس عموم دليل الترخيص وشموله.

وإن أُريد به جواز الاكتفاء بالطرف الآخر، مع الشك في مصداقيته للمأمور به، لمحض الإذن في ارتكاب بعض الأطراف، نظراً إلى حصول المؤمن وهو الإذن، كما يظهر ذلك من التزام هذا القائل في ذيل كلامه: (بأنّ الأصل النافي للتكليف في بعض الأطراف إذا كان بلا معارض موجب للتأمين في الطرف الذي يجري فيه، ولو لم يقدّم دليل على كون الطرف الآخر بدلاً ومصداقاً للمعلوم بالإجمال، ولا كان فيه أصل مثبت للتكليف من غير ناحيه العلم).

فيتوجه عليه: ما ذكرنا من لزوم جواز الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه في مورد العلم التفصيلي بالتكليف أيضاً، بإجراء مثل حديث الرفع ونحوه عند الشك في تحقق شرطه أو جزئه، لكونه موجبا للتأمين على ترك الموافقه المشكوكه، أو المخالفه غير المعلومه، ومانعاً عن حكم العقل بعدم جواز الاكتفاء بمشكوك الفراغ.

وبما ذكرنا يظهر أنه لا- مجال لمقايسه الأصول المرخصه بالأمارات النافيه القائمه على نفي التكليف في طرف خاص، حيث أن جواز الأخذ بالأماره النافيه إنما هو من جهه مثبتيه الأماره بمدلولها الإلزامي، لتعين المعلوم بالإجمال في الطرف الآخر، الموجب لكونه مصداقاً جعلياً للمأمور به في مقام تفرغ الذمه، فإن دليل الحجيه كما يشمل ظهورها في المدلول المطابق، كذلك يشمل ظهورها في المدلول الإلزامي، وهذا بخلاف الأصول المرخصه أو النافيه للتكليف، إذا فرض جريانها في بعض أطراف العلم بلا معارض، فإنه ليس لها مثل هذه الدلاله؛ لأن غايه ما تقتضيه تلك الأصول، إنما هو البناء على الحليه والترخيص في الارتكاب في الطرف المأذون فيه، وأما اقتضاءها للبناء على كون المعلوم بالإجمال هو المشتبه الآخر فلا.

نعم، لازم البناء على الحليه في طرف مع العلم الإجمالي بحرمه أحد الأمرين، هو البناء على كون الحرام المعلوم في الطرف الآخر غير المأذون فيه، ولكن الأخذ بمثل هذا البناء مبنئ على حجيه مثبت، بدعوى شمول إطلاق التنزيل لمثل هذه اللوازم العقليه أو العاديه، ولكن ذلك مع أنه مخصوص بالأصول التنزيليه، لا- في مثل حديث الحجب والرفع ودليل الحليه على أحد الوجهين خلاف على ما هو التحقيق من عدم حجيه مثبتات الأصول، فلا مجال لجريانها في طرف العلم

بلا ثبوت جعل بدلٍ من الخارج، وإن فرض كونها بلا معارض، انتهي محلّ الحاجة (١).

أقول: ونحن نضيف إلى كلامه رحمه الله :

بأنّ المورد ليس من قبيل جريان الأصل النافي للتكليف بلا معارض، لأنّ كلّ واحدٍ من الطرفين كان صالحاً لشمول الأصل له، فحينئذٍ لا بدّ في إثبات جعل البدليّ في كلّ واحدٍ منهما من إثبات التخيير أولاً في الارتكاب، ثمّ بعد ذلك يصبح ما ارتكبه موجباً لجعل البدليّ في الآخر. وعليه، فإذا ثبت الإشكال في أصل التخيير في أدلّه الأصول، فلا يبقى للبحث عن جعل البدليّ مورد.

نعم، لو قام دليلٌ بالخصوص يدلّ على تجويز ارتكاب أحد الطرفين، وجعل الآخر بدلاً عن الواقع، صحّ البحث حينئذٍ عن المراد من البدليّ بالاحتمالين اللذين ذكرهما المحقّق المذكور قدس سره والمفروض فقدانه.

أمّا المحقّق الخميني قدس سره : فقد اعترض على نظريّه الشيخ الأنصاري حول كيفيّة جعل البدل، بقوله:

(وهذا بمكان من الغرابه، لعدم ملاك البدليّ في الطرف بوجه، فلو كان الطرف مباحاً فليس في تركه ملاك البدليّ، حتّى يكون بدلاً عنه، وأساء منه لو كان الطرف مستحبّاً في الشبهه التحريميّه، أو مكروهاً في الشبهه الوجوبيّه، وليس لترخيص الشارع سببته لحصول الملاك لا سيّما بالنسبه إلى الطرف الآخر.

والتحقيق: أنّ الترخيص علفرضه إنّما هو لمصلحه التسهيل أو مفسده التضيق، من غير تغيير في الواقعيّات بوجه، فهو راجع إلى الغمض عن التكليف الواقعي .

على بعض الفروض لأغراض أهم من حفظ الواقع في هذا الحال)، انتهى كلامه (١).

أقول: الإنصاف هو ما عرفت من عدم تجويز الإذن من الشارع بواسطة الأدلة الترخيصية، لما قد عرفت من أن مقتضاه إذا كان شمول الحكم لكل واحدٍ منهما، كان ذلك غير جائز، وإن كان لواحدٍ منهما دون الآخر تعيناً كان ذلك ترجيحاً بلا مرجح، وفرض التخيير وإن كان ممكناً بالذات، إلا أنه قد عرفت كونه قبيحاً عند العقلاء في صورته المصادفة، مع أن التخيير هنا ليس من مفاد الدليل ولا المدلول، بل لو فرضنا لابدئيه وجوده كان بحكم العقل أو بدليل آخر مخصوص، فلو كان وجد ذلك من ناحيه الشارع، لزم أن يكتفى الشارع عن الواقع بالآخر، حيث لم يأذن في الجميع، مع احتمال كون المأذون فيه هو الواقع، فلا يكون حينئذٍ معنى البدليه في كلام الشيخ رحمه الله إلا هذا المعنى، أي صيروره الآخر حينئذٍ بدلاً قهرياً لا بجعلٍ مستقلٍ من ناحيه الشارع كما توهم. ولذلك قال المحقق النائيني:

(وإلى ذلك يرجع ما تكرر في كلمات الشيخ قدس سره من إمكان جعل بعض الأطراف بدلاً عن الواقع، فإنه ليس المراد منه تنصيب الشارع بالبدليه، بل نفس الإذن في البعض يستلزم بدليه الآخر قهراً)، انتهى كلامه (٢).

وحيث قد عرفت من ما مضى من المباحث أن العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، كما كان علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعيه، ولأجل ذلك لا يجوز عند العقلاء والعقل تجويز مخالفته القطعيه والاحتماليه بارتكاب بعض الأطراف، فيما يحتمل الحرمة، وترك فعل بعض فيما يحتمل .

١- تهذيب الأصول: ج ٢ / ٣٢٩ .

٢- فوائد الأصول: ج ٤ / ٣٥ .

الوجوب، بلا- فرق بين كون الأصل الجارى فى كل واحدٍ منهما هو الأصل المَثْبُت للتكليف مثل الإنائين اللّذين كانا قبل ذلك متيقّن النجاسه، فعلم طهاره أحدهما ولم يُعلم أيّهما هو، حيث إنّ استصحاب النجاسه فيهما يوجب إثبات التكليف فى كلّ منهما وبين كونه أصلاً نافياً له، مثل الإنائين إلاّ أنّه كان أحدهما المعين فى السابق متعيّناً للطهاره، حيث أنّ استصحاب طهارته يوجب نفى التكليف عنه، بخلاف الإناء الآخر حيث لا- يعلم حالته السابقه، بل علم إجمالاً- بحسب الحال نجاسه أحدهما، حيث أنّ الأصل الجارى فى المتيقّن للطهاره هو إثبات طهارته ونفى التكليف عنه.

ولكن قد يُقال: بأنّ لازم القول بالافتضاء فى العلم الإجمالى للمنجزية دون العليه التامه، هو جواز الرجوع إلى الأصل النافى فى بعض الأطراف، عند خلوه عن المعارض فى الطرف الآخر، كما فى المثال المفروض، حيث أنّ مقتضى ذلك بعد تعارض أصله الطهاره الجارى فى الطرف الآخر، مع استصحاب الطهاره فى متيقّن الطهاره، هو الرجوع إلى قاعده الطهاره فى الإناء الجارى فيه استصحابها، نظراً إلى سلامتها عن المعارض فى ظرف جريانها، لسقوط معارضها فى المرتبه السابقه عن جريانها بمعارضته مع الاستصحاب الحاكم عليها.

مع أنّ ذلك كما ترى لا يظنّ التزامه من أحدٍ، حيث إنّ ظاهر الأصحاب قدس سرهم هو التسالم على عدم ترتيب آثار الطهاره على مثله من جواز شربه واستعماله فيما يعتبر فيه الطهاره، كما يكشف عنه حكمهم بلزوم إهراقهما والتميم للصلاه، كما فى النصّ الشامل بإطلاقه لمثل الفرض.

وقد يُقال فى التفصّي عن ذلك:

بأنّ عدم التزامهم بالطهاره فى الفرض المزبور، كان من جهه سقوط أصله

الطهاره فى الإناء المتيقن بالمعارضه، بمثل أصاله الطهاره فى الآخر، كما يسقط استصحابه بالمعارضه؛ لأنّ تعارض الأصول إنّما تكون فى المؤدى، ومؤدى كلّ من الاستصحاب وأصاله الطهاره ليس إلّا الطهاره الواحده، لا طهارتين أحدهما للاستصحاب والأخرى لأصاله الطهاره، لوضوح أنّ المجعول فى مشكوك الطهاره والنجاسه ليس إلّا طهاره واحده لا طهارتين، إذ لا معنى لجعل طهاره أخرى بعد جعلها مرّه واحده، لأنّه مستلزم لغويّه جعل الثانى بعد جعل الأوّل، بل ويلزم اجتماع المثليين فى موضوع واحد، فلا جرم بعد العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما، وتساقط الأصلين فى ناحيه لمعارضتهما مع أصاله الطهاره فى الآخر فى عرض واحد، يوجب الحكم بالاجتناب عن كليهما، ولا يلتفت حينئذٍ إلى حكومه الاستصحاب على أصاله الطهاره، بعد اتّحاد المجعول فى كلّ من الاستصحاب وأصاله الطهاره، هذا.

أقول: أجاب المحقق العرافى فى «نهايه الأفكار» عن هذا التفصّى، وإليك خلاصته:

(أولاً: إنّ الممتنع جعل الطهارتين فى عرض واحد لشيء لا جعلهما فى طول الآخر، بأن يكون جعل أحدهما فى طرف عدم ثبوت الآخر كما فى المقام، حيث أنّ الطهاره المجعوله بواسطه قاعده الطهاره فى مستصحب الطهاره كانت بعد سقوط الطهاره الثابته بالاستصحاب بالمعارضه، مع قاعده الطهاره فى الطرف المقابل، فجعل هذه الطهاره باقٍ بحاله لعدم وجود المعارض له.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك، نقول: إنّ بعد جعل الشارع لهذا المجعول الواحد طريقين، أحدهما فى مرتبه الدلاله والحجّيه فى طول الآخر، بحيث لا يكاد وصول النوبه إلى التعبد بعموم الثانى، إلّا بعد سقوط عموم الأوّل عن الحجّيه، ولو

بالتعارض ، لا بأس في الأخذ بالقاعده ، والتمسك بعمومها في طرف سقوط الاستصحاب عن الحجّيه بالتعارض ، وما سمعت من تعارض الأصل المقابل للأصول الجارى في طرفه الآخر إنّما يصحّ إذا كانت الأصول جاريه في طرف واحد، وأمّا لو لم يكن الأصل الثانى جاريّاً إلاّ بعد سقوط الأصل الأوّل، فلا وجه لسقوطه قبل جريانه، وبعدهما لا تجرى قاعده الطهاره في مستصحابها إلاّ بعد سقوط استصحابها، فلا- وجه لسقوطه بواسطه الأصل المقابل، مع أنّ لازم القول بالسقوط حتّى في مثله، يلزم القول بمنع جريان قاعده الطهاره في طرف المسبّب أيضاً عند سقوط الدليل الجارى في السبب بالمعارضه، كما في الثوب المغسول في الإناء المتيقّن طهارته في الفرض، وكذا المغسول بالماء المتمّم كراً بظاهرٍ أو نجسٍ، نظراً إلى ما يلزمه من تعدّد الجعل فيه تارة من ناحيه الأصل الجارى في السبب، وهو الماء، بلحاظ كونه من الآثار الشرعيّه المترتبه على طهاره الماء المغسول به، الموجب لكون التعيّد بطهارته تعيّدأ بطهاره الثوب أيضاً، وأخرى من جهه الأصل الجارى في نفس الثوب في ظرف سقوط الأصل السببي، فلا بدّ حينئذٍ من المنع عن جريان استصحاب الطهاره أو قاعدتها فيه، بعين مناط المنع عن جريان قاعده الطهاره في الطرف الجارى فيه استصحابها، وهو كما ترى لا يظنّ توهمه من أحدٍ، فلا محيص كون الجواب هو أحد الأمرين :

إمّا بمناط الطوليه بين الجعلين، أو الطوليه بين الطريقتين، في فرض وحده المجمعول وعدم تعدّده، ولازمه المصير في المقام إلى طهاره أحد الطرفين، لجريان قاعده الطهاره فيه بلا- معارض، وهذا أيضاً ممّا لا يكون له دافع إلاّ الإلتزام بعليه العلم الإجمالى للموافق القطعيّه، ومنعه عن جريان الأصل النافى للتكليف في

بعض الأطراف ولو بلا معارض) انتهى ملخص كلامه (١).

بل ربما يمكن أن يُقال: لولا ملاحظه حال العلم الإجمالي هنا من لزوم الاحتياط والاجتناب عن كليهما، بأن مقتضى جريان استصحاب الطهاره في طرفٍ معيناً هو الحكم بطهارته جزماً بالتعبد، فيصير حال الطرف الآخر من قبيل الشبهه البدويّه، لانحلال العلم الإجمالي باليقين بالطهاره في واحدٍ، والشكّ فيها في الآخر، فمقتضى ذلك هو الحكم بطهاره كلّ واحدٍ منهما، وهو يستلزم الحكم بالإذن في المعصيه، للقطع بوجود الحرام والنجس في البين، ولأجل ذلك يقدّم مقتضى العلم الإجمالي حتّى بالنسبه إلى الاقتضاء، لما قد عرفت من حكم العقلاء بذلك حتّى في بعض الأطراف أيضاً، حتّى لا يستلزم الإذن في المعصيه علماً كما في المقام، وبذلك يفترق بين ما نحن فيه وبين الشبهه البدويّه الابتدائيّه إذا أصاب الواقع، حيث أنه لا علم له حال الارتكاب، بل ربما يتحقّق ويحصل له العلم بذلك بعد الارتكاب، هذا بخلاف ما نحن فيه، حيث أن الإذن له يوجب العلم بالمخالفه حال الارتكاب قبل الوقوع، وهو غير جائز عقلاً، كما لا يخفى .

اشتراط تنجز العلم الإجمالي بوحده العنوان وعدمه

اشتراط تنجز العلم الإجمالي بوحده العنوان وعدمه

وينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأول: إذا ثبت منجزية العلم الإجمالي في الشبهه المحصوره، وعليته لحرمة المخالفه القطعيه، ووجوب الموافقه القطعيه، يبقى السؤال عن أنه هل يلزم لمنجزيته كون المعلوم بالإجمال عنواناً معيناً ذا حقيقه واحده، كالعلم الإجمالي بنجاسه أحد الإنائين، كما عليه صاحب «الحدائق»، أم لا فرق فيه بين كونه كذلك، وبين كونه عنواناً مردداً بين عنوانين مختلفي الحقيقه، كما في العلم الإجمالي بنجاسه هذا الإناء أو غصبيّه الإناء الآخر، حيث يجب الاجتناب عنهما؟

أقول: الحق هو الثاني، لعدم تماميته ما التزم به صاحب «الحدائق»، حيث استدللّ رحمه الله لمرامه على ما في «نهايه الأفكار» بأنّ العنوان إذا كان مردداً بين العنوانين، فإنه لا علم بخطاب جامع بينهما؛ لأنّ المعلوم فيه إنّما هو مفهوم الخطاب، وهو غير صالح للتنجز.

وأما السر في عدم تماميته: أنه إذا علم المكلف بأصل جنس التكليف، وهو الإلزام بالترك، والاجتناب في الإنائين ولو كان أحدهما بملا ك النجاسه والآخر بملا ك الغصبيّه، كان التكليف بأصل الزجر عن الارتكاب يقيتياً في أحدهما، وإن كان خصوصيته كلّ واحدٍ منهما مشكوكاً، بل المناط في وجوب الامتثال والزجر عن الارتكاب، هو إحراز طبيعه حكم المولى، حتى فيما لو كان المعلوم مردداً بين الزجر والبعث؛ لأنّ العقل يحكم بوجوب تحصيل الموافقه القطعيه وحرمة المخالفه القطعيه.

وقد يتوهم: عدم تأثير العلم الإجمالي في الفرض المزبور، بدعوى أنّ حرمة التصرف في الغصب إنّما هي من الآثار المترتبة على العلم بالغصبيّ، بحيث كان للعلم والإحراز دخلٌ في ترتبها، لا أنّها من لوازم الغصب الواقعي، بشهادته بنائهم على صحّة الوضوء والغسل بالماء المغصوب مع الجهل بالغصبيّ حين الوضوء، ومع عدم إحرازها لا أثر للعلم الإجمالي المزبور، إذ لا يحدث من مثله العلم بالتكليف الفعلي على كلّ تقدير؛ لأنّ أحد الطرفين، وهو مشكوك الغصبيّ لا تكليف فيه بالاجتناب، والطرف الآخر وهي النجاسة يرجع الشكّ فيه إلى الشكّ البدوي.

فأجاب عنه المحقّق العراقي قدس سره: (بمنع دخل العلم والإحراز في موضوع الحرمة في طرف الغصب، بل تمام الموضوع لها كما تقتضيه النصوص وكلمات الأصحاب إنّما هو الغصب الواقعي، سواء علم به المكلف أو جهل، غاية الأمر مع الجهل به يكون المكلف معذوراً، لمعدوريّته في شرب النجس مع الجهل بالموضوع أو الحكم لا- عن تقصير، وبنائهم على صحّة العبادة مع الجهل بالغصبيّ ولو على الامتناع وتغليب المفسده، إنّما هو من هذه الجهه، لاشتمال المأتمّي به حينئذٍ على المصلحه وتأثيرها في حسنه الفعلي، ولو من حيث صدوره عن الفاعل، بعد عدم تأثير المفسده الغالبه مع المعدوريّ به بالجهل المزبور في المبعوضيه الفعليه، ولذلك لا يفرّقون في الحكم بالصّحّه والمعدوريّ من جهه العقوبه بين الجهل بالموضوع والجهل بالحكم لا عن تفصير.

وحينئذٍ، فإذا لم يكن قصورٌ في العلم الإجمالي في كشفه عن الإلزام المولوي المرّد في البين، فلا محاله يؤثّر في التنجيز، ولازمه بحكم العقل هو الخروج عن عهده التكليف بترك التصرف في كلّ من الإنائين، وترتيب آثار كلّ من النجاسه

والغضب على كل منهما تحصيلاً للموافقه القطعيه لكلا الحكمين)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن التأمل والدقه يقتضيان الإجابة بصوره أخرى، وهو أن يُقال:

إن جوابه رحمه الله عن معذوريه الجاهل بالحكم لا عن تقصيرٍ وبالموضوع، موجبٌ لعدم عقوبته في الارتكاب من ناحيه حكمه التكليفي وهو الحرمة، لأنه لا- يمكن عقوبته مع الفرض المزبور، وأما حكم الوضعي من ناحيه صحه العمل أو بطلانه لا ربط له بتلك الحيثيه، لأنه يصح الجمع بينهما، بأن يقال بعدم استحقاقه العقوبه في ارتكابه، إلا أن العمل يصبح باطلاً مثل شرطيه الطهاره عن الحدث للصلاه، حيث إنه لو توضحاً بماء النجس لم يكن عمله الذي قام به حراماً لجهله بنجاسته، إلا أن وضوئه وصلاته يبطلان لفقدهما شرط الصحه.

وعليه، فالأولى أن يقال في الجواب: بأن بعض الأحكام المترتب على الغضب بنفسه يكون مترتباً على الغضب الواقعي، ولا دخل لعلم المكلف وجهله فيه، وهو مثل حكم الضمان المترتب على المال التالف بدون إذن صاحبه، حيث أن الإتلاف والتصرف في المال المغضوب موجب للضمان، سواء علم المكلف بأن تصرفه كان حراماً أم لا كما لو كان جاهلاً بالموضوع أو بالحكم مع عدم التقصير، وهذا بخلاف بعض آخر من الأحكام، حيث أنه مرتب على الغضب مشروط بعلم المكلف به، مثل شرطيه عدم كون الماء للوضوء والغسل مغضوباً، حيث إن اشتراط عدم الغضب لا- يعد من الأحكام المترتب على الغضب الواقعي، بل هو مترتب على ما علم أنه غضب، بل توقى من ذلك بعض فقهاءنا كالسيد في «العروه» وبعض .

أصحاب التعليق عليها وحكموا بأنه لو نسي غصبيّه الماء وتوضّأ، ثمّ علم بذلك، كان وضوئه صحيحاً، وهذا بخلاف الطهاره عن الخبث فإنّ الأمر فيها ليس كذلك، حيث إنّ بعد التذكّر لو نسي وتوضّأ لما كان وضوئه صحيحاً، ممّا يدلّ على أنّ الغصب عندهم أهون من النجاسه، وهذا لا ينافى حكماً بالاحتياط في حاشيتنا على «العروه» في باب الغصب في فرض النسيان وليس ذلك إلاّ باعتبار أنّه يعلم بأنّ شرطيه إباحه الماء أو ما يعتبر في الصلاه ليس إلاّ باعتبار أنّ الممنوع هو الغصب المعلوم لا مطلقاً.

هذا، ولكن لا بدّ أن يعلم بأنّ العلم المأخوذ فيه هو الأعمّ من العلم التفصيلي، فيشمل حتّى صوره العلم الإجمالي، يعنى لو علم غصبيّه ماء لا بالعلم التفصيلي بل بالعلم الإجمالي، بلا فرق بين كونه معلوماً بنفسه كما لو تردّدت الغصبيّه في الإنائين، حيث كان العنوان شيئاً معيّناً أو كان معلوماً بلحاظ كونه أحد طرفي العلم الإجمالي، كما في المقام، حيث يكون المعلوم بالإجمال مردّداً بين العنوانين، لأنّه يصدق على المغصوب لو كان أنّه أحد طرفي العلم الإجمالي، فلا يكون بحسب حكم العقل معذوراً في شربه واستعماله في الوضوء والغسل، فلذلك يجب تحصيل الموافقه القطعيّه، وتحريم المخالفه القطعيّه.

وبالجملة: فما ذهب إليه صاحب «الحدائق» من عدم وجود خطاب جامع هاهنا، ليس على ما ينبغي، إذ الخطاب الإلزامي موجودٌ هنا بالاجتناب عنهما على أيّ حال، أي سواء كان أحدهما نجساً أو غصباً كما لا يخفى.

اشتراط تنجز التكليف بالمتعلق الفعلى وعدمه

اشتراط تنجز التكليف بالمتعلق الفعلى وعدمه

التنبيه الثانى: الظاهر أنه لا فرق فى منجزيه العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه بين أن يكون متعلق التكليف فى كلا الطرفين أو الأطراف موجوداً؛ أى كان التكليف والخطاب لكل منهما فعلياً كما فى الأمثله الآنفه، أو كان وجوده تدريجياً فى طول الزمان، وهو يتصور على ما قيل على صور ثلاثه:

الصوره الأولى: أن يكون الزمان فيه مأخوذاً بصورة الظرفيه المحضه، بلا دخل فيه، لا فى التكليف ولا فى موضوعه، وهو مثل ما لو علم التاجر أنه سيبتل فى هذا الشهر بمعامله ربويه مما يقتضى أن يجتنب عن كل معامله مشتبهه من المعاملات التى لا يعلم حكمها فى تمام هذا الشهر، ومن المعلوم أن الزمان غير مأخوذ فى التكليف ولا فى الملاك ولا فى الموضوع، بل إنما هو ظرف لوقوع العمل فى الخارج .

ففى مثل هذه الصوره حيث أن التكليف فيه مطلق غير مقيد ولا مشروط بزمان، فلا إشكال عند العقل والعقلاء من لزوم الامتثال للعلم الإجمالى بالنسبه إلى جميع الأطراف، لجريان جميع ما ذكر من الأدله فى الأطراف الواقعه فى عرض واحد للأطراف الواقعه فى الطول، من جهه لزوم تحصيل ما هو المطلوب للمولى، وتقبيح العقل الإقدام على معصيته، بلا فرق فيه من تلك الحثيه، إذ التكليف بالنسبه إليه منجز وفعل مطلق، برغم أن وقوعه خارجاً يحتاج إلى مضي الزمان.

نعم، بناءً على عدم التفكيك بين ظرف فعليه التكليف وظرف فاعليته الذى هو ظرف المأموريه، وإرجاع الواجب المعلق لأجله إلى الواجب المشروط بزمانه، لا بد

من إلحاق هذه الصورة بالواجب المشروط الذى سيأتى فى الصورة الثالثة الإشكال فيه من جهة دلالتها على عدم تعلق تأثير العلم الإجمالى بالتكليف الفعلى على كل تقدير؛ لأنّ التكليف بالنسبه إلى اليوم الذى كان فيه يكون فعلياً ومنجزاً دون ما يأتى بالنسبه إلى سائر الأزمنه إلى آخر الشهر؛ لأنّ فعليته منوطه بوصول شرطه وهو زمانه، إذ فرض مدخلية الزمان فى فعليته بتكليفه، وحينئذٍ يوجب أن لا- يكون التكليف بالنسبه إلى اليوم الحاضر فعلياً ومنجزاً أيضاً، لأنه يصير من الشبهه البدويّه، لعدم وجود تكليف بالنسبه إلى الطرف الآخر، فلازم ذلك جريان الأصل النافى وهو حديث الرفع والحليه: «كلّ شىء لك حلال...» فى هذا اليوم، كما يجرى هذا الأصل فى اليوم اللاحق حال حضوره أيضاً، لعدم فعليته تكليفه وتنجزه، وهكذا. فيستلزم جواز المخالفه القطعيّه فى التدريجيات، فلا محيص هنا إلاّ التمسك باستقلال العقل بقبح الإقدام على ما يؤدّى إلى تفويت مراد المولى وغرضه، ولعلّ وجهه على هذا المبني إمكان دعوى وجود الملا-ك فى حكم العقل هنا حيث سلّمنا عدم تحقّق التكليف قبل وصول الزمان بالنسبه إلى المستقبل وأمّا على القول بفعليته أصل الوجوب والتكليف، غايه الأمر اعتبرنا الزمان القادم ظرفاً للواجب لا الوجوب، فحكم العلم الإجمالى بالتنجز يكون واضحاً كما لا يخفى.

الصورة الثانية: هى ما لو كان الزمان فيه مأخوذاً بصورة القيديّه للمكلف به، كما لو نذر أو حلف على ترك وطء المرأه فى ليله معيّنه، واشتبهت بين ليلتين أو أزيد، حيث يُسمّى بالواجب المُعلّق، فإنّه على القول بإمكان تحقّق التكليف الفعلى بالنسبه إلى ما هو الموجود بالفعل، وبالنسبه إلى الموجود الاستقبالى قبل مجيئ

وقته، فيجب حينئذٍ بمقتضى العلم الإجمالى بأصل التكليف الاحتياط بترك الوطى فى كلِّ من اللَّيْلَتَيْنِ، ولزوم حفظ قدره فعلاً على الطرف الآخر فى ظرفه وموطن قيده، لاقتضاء فعلية الخطاب حينئذٍ لإحداث الإرادة الغيرية نحو المقدمات المفوَّته، حتَّى فى الموقَّعات قبل وقتها، كما هو الشأن فى فرض كون الخطاب وجوبياً، فإنَّه مع العلم الإجمالى بوجوب أحد الأمرين، يحكم العقل بلزوم الإتيان بالطرف الفعلى، مع حفظ قدره على الطرف الاستقبالى، بلا- حاجة لخطاب آخر وهو المسمى عندهم بمتَّم الإيجاب وبالوجوب التهيؤى، ولا- إلى إتعاب النفس بإثبات أنَّه مع العلم بتحقق الملا-ك الملزم فيما بعد، يستقلُّ العقل بقبح تفويته.

نعم، إنَّما يتَّجه ذلك بناءً على إرجاع الواجب المعلق إلى الواجب المشروط، من جهة القول بعدم التفكيك بين ظرف فعلية التكليف وظرف المأمور به، فإنَّه بعدما لا يكون التكليف بترك الوطى فى اللَّيْلَةِ المتأخَّره فعلياً فى اللَّيْلَةِ الحاضرة، لخروجه عن قدره فعلاً، يحتاج فى المنع عن جريان الأصول النافية إلى دعوى استقلال العقل فى ظرف العلم بتحقق الملاك والغرض المُلزم من المولى بلزوم حفظ قدره على تحصيله، وقبح الإقدام على ما يوجب فواته، المنتج فى المقام لحكمه بترك الإقحام فى الطرف المعلوم بالتفصيل مع حفظ قدره على الطرف الآخر فى زمانه.

والحاصل: أنَّه فرق بين القول بوجود الخطاب لأصل التكليف والوجوب بالفعل حتَّى بالنسبة إلى الأمر الاستقبالى، حيث أنَّ لازمه هو الحكم بتنجز العلم الإجمالى بواسطة تنجز أصل التكليف بالنسبة إلى الطرف الاستقبالى، وبين القول بعدم فعلية الخطاب إلاَّ بعد حصول القيد والزمان، فلا بدَّ عند الحكم بتنجز العلم

الإجمالى، وعدم جريان الأصول النافيه من التمسك باستقلال العقل بذلك، من جهه وجود الملاك فيه من قبح الإقدام على ما يوجب تفويت مطلوب المولى ولو فى وقته.

الصوره الثالثه: ومما ذكرنا فى الصوره الثانيه يظهر حكم الصوره الثالثه، وهو كون الزمان قيدهً ودخيلاً فى كل من الملاك والخطاب، كالحيض المرّد بين كونه فى أول الشهر أو آخره، فإنه وإن لم يكن تأثيراً للعلم الإجمالى، لعدم تعلقه بالتكليف الفعلى فى شىء من آتات الشهر، لأن الخطاب إذا لم يكن فعلياً فى جانب، فلا يكون فعلياً للحاضر أيضاً، لصيرورته شبهه بدويّه، إلا أنه بعد استقلال العقل بقبح الإقدام على ما يوجب فوات مطلوب المولى، لا بدّ من الاحتياط بترك الاقتحام فى الطرف الفعلى، مع حفظ قدره على الطرف الآخر فى زمانه، فعليه لا يجوز جريان الأصول النافيه فى شىء من الطرفين، حتّى ينتهى الأمر إلى جواز المخالفه القطعيّه.

هذا، على ما ذهب إليه المشهور من عدم فعليّه الخطاب قبل حصول القيد فى الواجب المشروط، وإلا إن التزمنا بأن فعليّه الخطاب لا يكون منوطاً بوجود القيد، بل هو فعليٌّ ومنجّزٌ بالنظر إلى ما سيأتى فى موطنه، بأن يكون فرض وجوده فى موطنه كافياً فى فعليّته، كان أصل الخطاب كافياً للحكم بالتنجيز، ولا نحتاج إلى التمسك باستقلال حكم العقل.

وكيف كان، فإنه لا إشكال فى منجزيه العلم الإجمالى فى التدريجيات، فى جميع هذه الصور الثلاث إمّا بواسطة تنجّز أصل الخطاب، أو بواسطة حكم العقل بالاستقلال من قبح الإقدام كما عرفت، فلا نعيد.

شرط جريان الأصل النافى للتكليف فى أحد الأطراف

شرط جريان الأصل النافى للتكليف فى أحد الأطراف

التنبیه الثالث: فى أنّ الأصل الجارى فى أحد طرفى العلم الإجمالى:

١ إما أن يكون من سنخ الأصل الذى يجرى فى الطرف الآخر .

٢ أو يكون مغايراً له .

وعلى الأول :

١ إما أن يكون أحد الطرفين مختصاً بجريان أصلٍ طولى فيه دون الآخر .

٢ أو لا يكون كذلك .

فالأقسام حينئذٍ ثلاثه.

أمّا القسم الأول: فهو كون الأصل فى الطرفين من سنخٍ واحد، من اختصاص أحدهما بأصلٍ طولى كما إذا علم إجمالاً بوقوع نجاسه فى الماء أو على الثوب، فإنّ الأصل فى كلّ منهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالى هو أصاله الطهاره، فلا إشكال فى سقوطها بعدم جريانها فى كلّ من الطرفين؛ لأنّ جريانها فى كلّ منهما موجبٌ للإذن فى المعصيه، وفى أحدهما غير المعين لا وجه له، لعدم وجود الشكّ فيه، للقطع فى طهارته غالباً. مضافاً إلى عدم وجودٍ له فى الخارج إلا بما ينطبق عليه، وقد عرفت عدم صحّه أحدهما على نحو التخيير أو أحدهما المعين دون الآخر لأنّه ترجيحٌ بلا مرجح، فلازم ذلك هو الحكم بعدم جواز التوضئ بهذا الماء، ولا لبس الثوب فى الصلاه.

ولكن قد يُقال: بأنّ العلم بالنجاسه هنا لا أثر له فى حرمه لبس الثوب، لأنّ لبسه مع العلم التفصيلى بالنجاسه جائز، فضلاً عن العلم الإجمالى، فيبقى شرب الماء

محتمل الحرمة والحليته، لاحتمال نجاسته، فهل تجرى فيه أصاله الحِلِّ، أو تسقط بالعلم الإجمالى لسقوط أصاله الطهاره ؟

فيه وجهان:

ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى سقوطها، للمعارضه بالأصل الجارى فى الطرف الآخر، وإن كان واحداً، فالترم رحمه الله بعدم جواز شرب الماء فى المثال، لعدم المؤمن من احتمال العقاب عليه .

خلافاً لتلميذه المحقق الخوئى، حيث قال فى «مصباح الأصول» :

(والتحقيق: جريانها وعدم معارضتها بأصاله الطهاره فى الطرف الآخر، وذلك لما عرفت من أنّ العلم الإجمالى بالتكليف لا يوجبُ تنجز الواقع إلا بعد تساقط الأصول فى أطرافه، فإذا كان الأصل الجارى فى الطرفين من سنخ واحد، كأصاله الطهاره فى المثال المذكور، فلا مناص من القول بعدم شموله لكلا الطرفين، لاستلزامه الترخيص فى المعصيه، ولا لأحدهما لأنه ترجيح بلا مرجح.

وأما الأصل الطولى المختصّ بأحد الطرفين، فلا مانع من شمول دليله للطرف المختصّ به، إذ لا يلزم منه ترجيح من غير مرجح، لعدم شمول دليله للطرف الآخر فى نفسه .

وبعبارة أخرى: إنّ دليل أصاله الطهاره بعد العلم بعدم شموله لكلا الطرفين على ما تقدّم بيانه نعلم بتخصيصه، فلا بدّ من رفع اليد عنه إمّا فى كلا الطرفين أو فى أحدهما، وحيث أنّ الثانى مستلزمٌ للترجيح بلا مرجح فيتعين الأول، وأما دليل أصاله الحِلِّ فهو بعمومه لا- يشمل إلا- أحد الطرفين من أول الأمر، فلا- موجب لرفع اليد عنه، وهذا أحد الموارد التى يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط

الأصل الحاكم، ونظير ذلك في الفروع الفقهيّة كثير:

منها: ما لو علم بنجاسه شيء في زمانٍ وطهارته في زمانٍ آخر، وشكّ في المتقدّم منهما، فإنّه بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضه، يرجع إلى قاعده الطهاره.

ومنها: ما إذا علم حليّه شيء في زمانٍ وحرمة في زمانٍ آخر، وشكّ في المتقدّم منهما، فإنّه بعد تساقط الاستصحابين، يرجع إلى أصاله الحلّ.

إلى غير ذلك من الموارد التي يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم، انتهى محلّ الحاجه (١).

وفيه أولاً: عدم الحكم بطهاره الماء والثوب ليس لأجل عدم إمكان جريان أصاله الطهاره في كلّ منهما بنفسه، لوضوح أنّ ما يترتب من جريانه في كلّ منهما هو أمرٌ عرضي، يعرض عليهما بواسطه العلم الإجمالي بوجود النجاسه في أحدهما، وإلا لولا العلم لكان كلّ واحدٍ منهما محطّ جريان أصاله الطهاره، فحينئذٍ الذي يترتب على جريانه هو الإذن في المعصيه، كما ينتفى بناءً على القول بعدم جريانه في شيءٍ منهما بالقول بتساقطهما بالمعارضه كما هو الأقوى عندنا، لأنّ العلم الإجمالي يوجب وقوع المعارضه والتنافي مع المحرّم الواقعي في البين، فمقتضاه هو التساقط بالمعارضه، لا عدم جريانهما حتّى يستلزم ورود التخصيص في عموم دليله.

فبناءً على ما ذكرنا، لا يرد عليه التخصيص، ممّا يعنى بقاء عمومه بحاله حتّى في مثل المقام، كما لا يخفى.

وثانياً: أنّ ملاك وجود أثرٍ للعلم الإجمالي وعدمه، ليس هو مع ملاحظه حال .

قصده فى الاستعمال، حتّى يقال إن أراد استعمال الثوب المتنجّس للصلاه يكون له أثر، وإن أراد استعماله فى اللبس المطلق دون الصلاه لا أثر للعلم، وإلاّ لأمكن تصوير مثل ذلك فى الماء المتنجّس أيضاً، حيث أمكن القول فيه بأنّه إن أراد المكلف استعماله فى الوضوء كان حراماً، وإن أراد استعماله فيما يجوز استعماله مثل سقى الدواب أو غير البالغين لو أجزأه أو استعماله فى مصالح البناء وغير ذلك فيجوز، فيمكن أن يُقال إنّ استعماله فى هذه الأمور كان جائزاً بلا إشكال، فلا يحتاج إلى الاستناد بأصالة الطهاره ولا- أثر للعلم فى هذه الناحيه، بخلاف الثوب المتنجّس للصلاه، حيث تجرى فيه أصاله الطهاره، وله أثر حيث يُحكم بجواز الصلاه فيه، فيلزم القول بعدم تنجّز العلم الإجمالى هنا، لعدم وجود أثر له فى ناحيه الماء بالنسبه إلى تلك الأمور، بخلاف الثوب حيث تجرى فيه أصاله الطهاره بلا معارض، ولأزم ذلك القول بجواز استعمال كليهما فيما قصدهما، لعدم وجود معارضٍ لأصاله الطهاره فى الثوب، كما لا معارضه لأصاله الحليّه فى ناحيه الماء بالنسبه إلى جواز شربه فيما سبق. مع أنّ العرف لا يساعد فى مثله بالقول بعدم تنجّز العلم الإجمالى، لأنّهم يرون حكم عدم جواز شرب الماء وعدم جواز الوضوء به فى عرضٍ واحد، فى قبّال حكم عدم جواز اللبس للثوب للصلاه، فيكون العلم الإجمالى منجّزاً فى حقّهما، فلا- يمكن إجراء أصاله الحليّه فى الماء المشكوك، ولا أصاله الطهاره فى الثوب المتنجّس فى المثال الذى نحن فرضناه، فيرجع الكلام إلى ما ذكره المحقّق النائينى من أنّه مع قيام العلم الإجمالى بوجود النجس فى البين لا- مؤمن فى احتمال العقوبه فى ناحيته، فلا بدّ من الاجتناب عنهما، ومجرّد قصده الاستعمال فى نفسه لا يوجب تغيير الحكم عمّا هو عليه، كما لا يخفى.

هذا، مضافاً إلى ما عرفت منّا في البحث عمّا لو كان الأصل الجارى هو نفى بعض التكليف عن الأطراف مع خلّوه عن المعارض، مثل الإنائين الذين كان أحدهما المعين متيقن الطهاره سابقاً، حيث يعارض هو مع أصله الطهاره فى الطرف الآخر ويتساقطان ثمّ المرجع إلى أصله الطهاره فى الطرف الذى جرى فيه الاستصحاب، ومع ذلك قد عرفت تسالم الأصحاب على لزوم ترك استعمال ماء كلال- الإنائين، وعدم العمل بالأصل النافى غير المعارض، وإن كان الأصل الواقع فى الطول من قبيل الأصل الواقع قبله، وقد عرفت أنّ العقلاء والعقل يحكمان بتجويز الارتكاب حتى لبعض الأطراف، لكن بما أنّه من قبيل الإذن فى المعصيه ولو احتمالاً فهو غير جائز، وكذلك الأمر فى المقام، فليتأمل.

وثالثاً: العجب من المحقق المزبور رحمه الله كيف جعل المثالين المزبورين من الأمور الفقهيّه مثل ما نحن بصدده، مع وضوح الفرق بينهما؛ لأنّ علم الإنسان بطهاره شىء، فى زمانٍ لا- يوجب قيام العلم الإجمالى بالنجس، بل غايته هو الشكّ فى بقائه نجاسته كالشكّ فى بقاء طهارته، فلا- إشكال فى الحكم بالطهاره بمقتضى أصله الطهاره، لأنّه ليس الحكم بطهارته مستلزماً للإذن فى المعصيه، كما هو الحال فى المقام، وهكذا الأمر فى المثال الثانى وهو العلم بحلّيه شىء فى زمانٍ وحرمة فى زمانٍ آخر، فإجراء أصله الحلّيه فيه وأصله الطهاره فى سابقه لا يكون مشابهاً لأصله الحلّيه فى الماء المتنجس الواقع فى أطراف العلم الإجمالى، فقياسهما بما نحن فيه فى ذلك قياسٌ مع الفارق، وخالف عن الوجه كما لا يخفى، مع ما لا يخفى ما فى قوله: (تساقط الاستصحابين)، حيث لم يقل بعدم إجزائهما.

جريان الأصل النافى للتكليف فى المتناسخين

جريان الأصل النافى للتكليف فى المتناسخين

أمّا القسم الثانى: وهو ما إذا كان الأصل الجارى فى كل طرفٍ من سنخ الأصل الجارى فى الطرف الآخر، مع عدم اختصاص أحدهما بأصل طولى، فلا ينبغى الشكّ فى عدم جريان الأصل فى شىءٍ منهما على ما تقدّم بيانه.

أقول: وهذا القسم يتحقّق فى موردين:

أحدهما: ما إذا لم يكن لشيءٍ من الطرفين أصلٌ طولى، كما إذا علمنا بنجاسه أحد الثوبين، فإنّ الأصل الجارى فى كلّ منهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالى هى أصاله الطهاره، لكنّها تكون ساقطه فيهما.

ثانيهما: ما إذا كان الأصل الطولى مشتركاً فيه بين الطرفين، كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائين، فإنّ الأصل الجارى فى كلّ منهما ابتداءً هى أصاله الطهاره، وبعد سقوطها تصل النوبه إلى أصاله الحِلّ فى الطرفين، والعلم الإجمالى كما يوجبُ تساقط الأصلين الحاكمين، كذلك يوجبُ تساقط الأصلين المحكومين أيضاً بملا-كٍ واحد، وهو كون جريان الأصل فى الطرفين مستلزماً للترخيص فى المعصيه، وفى أحدهما ترجيحاً بلا مرجح، هذا كما فى «مصباح الأصول» .

وفيه: لا- يخفى أنّ العلم الإجمالى بنجاسه أحد الثوبين لا- أثر له بناءً على مبناه رحمه الله ، فيما لو أراد لبسهما، حيث لا يكون حراماً مع العلم التفصيلى، فضلاً عن العلم الإجمالى، فلازم ذلك عدم وجوب الاجتناب عنهما حتّى مع وجود العلم الإجمالى، وعليه فلا- أثر لجريان أصاله الطهاره وعدمه، فضلاً عن أنّه مخالفٌ لما تسالم عليه الأصحاب فيه من وجوب الاجتناب فيما لزم ذلك، ومن دون أن

يلاحظ فيه حال لبسهما لغير الصلاه والطواف، لأنهما خارجان عن فرض المسأله.

كما يجرى مثل هذا الكلام أيضاً في الإنائين الذين يعلم بنجاسه أحدهما، حيث لا يلاحظ في العلم الإجمالى إلا حاله وجوب اجتنابه لو كان معلوماً بالعلم التفصيلى كشربه واستعماله للتوضئ، لا ما لا يكون كذلك حتى مع العلم التفصيلى مثل استعمالها لسائر الأمور غير المحرّمه، وهو واضح.

مضافاً إلى ما قد عرفت من التعبير بالتساقط الكاشف عن جريان الأصلين والسقوط بالمعارضه، لا عدم جريانها رأساً كما قاله رحمه الله فيما سبق .

وبالجملة: نحن نعتقد بأن العلم الإجمالى إذا صار منجزاً بواسطة سقوط أصاله الطهاره فى كلا الجانبين، لم يبق مورد لجريان أصاله الحليه؛ لأنّ حليه شرب الماء فرع طهارته، فإذا لم يثبت ذلك بالدليل الاجتهادى والفقاهتى، ووجد علمٌ إجمالى بنجاسته ولو فى ضمن أحدهما، فإنّ العقل يحكم بوجوب الاجتناب عنه فى كلّ ما يشترط استعماله بالطهاره ومنها الشرب، فلا نحتاج إلى جريان أصاله الحليه وسقوطه، كما ذهب إليه السيد الخوئى قدس سره .

جريان الأصل النافى للتكليف فى المتغيرين

جريان الأصل النافى للتكليف فى المتغيرين

وأما القسم الثالث: وهو ما إذا كان الأصل الجارى فى أحد الطرفين مغايراً فى السنخ للأصل الجارى فى الطرف الآخر، فإن لم يكن أحد الطرفين مختصاً بأصل طولى، فلا إشكال فى عدم جواز الرجوع إلى الأصل فى كلا الطرفين، ولا فى أحدهما للزوم الترخيص فى المعصية، أو الترجيح بلا مرجح، فلا يبعد أن يمثل لذلك بمثل ما لو علم إجمالاً بوجود الاستعاذه فى الصلاه، لكونها جزءاً، أو حرمتها لكونها مانعاً، فإن إجراء أصل عدم الوجوب وأصل عدم الحرمة هما أصلان متغايران، وليس فى طولهما أصل آخر، فلا يمكن إجرائهما بل يسقطان ويتنجز العلم الإجمالى، وليس الحكم هنا إلا التخيير فى آخر الوقت، لدوران أمره بين المحذورين، والإتيان بالصلايتين فى سعه الوقت عملاً بمقتضى العلم الإجمالى، هذا فيما إذا لم يكن لأحدهما ولا لكليهما أصل.

وأما إذا كان أحدهما مختصاً بأصل طولى، فهو يتصور بصورتين:

الصورة الأولى: ما إذا كان الأصل الطولى فيها موافقاً فى المؤدى مع الأصل الجارى فى مرتبه سابقه عليه.

الصورة الثانية: ما إذا كان الأصل الطولى فيها غير موافق للمؤدى مع الأصل الجارى فى رتبه سابقه عليه.

أما الصورة الأولى: كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائنين أو غصبيته الآخر، فإن الأصل الجارى فى محتمل النجاسه هو الطهاره، وفى محتمل الغصبيه هو الحليه، فعند سقوط الأصل الأول تصل النوبه إلى أصاله الحل، ففى مثل ذلك يكون العلم

الإجمالى منجزاً للواقع؛ لأنّ الأصلين الجاريين فى الطرفين وإن كانا مختلفين، إلا أنّ العلم الإجمالى بوجود الحرام فى البين مانع عن الرجوع إلى الأصل، باعتبار أنّ الترخيص فى كلا الطرفين ترخيصٌ فى مخالفته التكليف الواصل، وفى أحدهما ترجيحٌ بلا مرجح، بلا فرقٍ فى ذلك بين أن يكون الأصل من الأصول الحاكمة أو الأصول المحكومة.

توضيح ذلك: أنّ الأصل الجارى فى أحد الطرفين وهو المانع المحتمل غصبيته هو أصاله الحَلِّ، والأصل الجارى فى أحد الطرفين وهو المانع المحتمل نجاسته هو أصاله الطهاره، ويترتب عليها جواز الشرب، والعلم الإجمالى بوجود الحرام يمنع من جريانها لا- لخصوصيته فيهما، بل لأنّ جريانهما مستلزمٌ للتخصيص فى المعصيه، فكما أنّ أصاله الطهاره المترتب عليها جواز الشرب، إذا انضمت إلى أصاله الحَلِّ فى الطرف الآخر، لزم الترخيص فى المعصيه، كذلك أصاله الحَلِّ إذا انضمت إليها أصاله الحَلِّ فى الطرف الآخر، فإذا علم حرمه أحد المائعين كان الترخيص فى كليهما ترخيصاً فى المعصيه، وفى أحدهما ترجيحاً بلا مرجح، سواء كان الترخيص بلسان الحكم بالطهاره المترتب عليه الحليته، أو بلسان الحكم بالحليته من أول الأمر.

وبعبارة أخرى: الأمر فى المقام دائرٌ بين سقوط أصاله الإباحه فى محتمل الغصبيته، وسقوط أصاله الطهاره وأصاله الإباحه فى محتمل النجاسه، وبما أنّه لا ترجيح فى البين يسقط الجميع لا محاله.

ومن هذا القبيل ما إذا علم إجمالاً ببوليته أحد المائعين أو تنجس الآخر بنجاسه عَرَضِيَّه، فإنّ الأصل الجارى فيما يحتمل نجاسته بالعرض، وإن كان هو

الاستصحاب، والأصل الجارى فى الطرف الآخر هو أصاله الطهاره، إلا أنه مع ذلك لا مجال لجريان أصاله الطهاره فيما يحتمل نجاسته العَرَضِيَّه بعد سقوط الاستصحاب فيه؛ لأنّ العلم بالنجس الموجود فى البين مانع عن جعل الطهاره الظاهريه فى الطرفين بأى لسانٍ كان، لاستلزامه المخالفه القطعيه، وكذا فى أحدهما للزوم الترجيح بلا مرجح، هذا كما عن «مصباح الأصول» (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى :

أولاً: أنه كيف لم يلاحظ هذا المعنى فى أصاله الطهاره والحليّه فيما بين الماء المشكوك النجاسه مع الثوب الذى كان كذلك، مع أنّ احتمال تساوى الأصلين فيه أقوى من المقام، حيث أنّ الأصل فى أحدهما وهو النجاسه العرضيه هو استصحاب الطهاره الذى يعدّ أصلاً حاكماً ومتقدماً بحسب الرتبه على الأصل الجارى بعده وهو أصاله الحليّه، فكما أنه لاحظ هنا حاله التساوى بين الأصلين بمقتضى منجزيه العلم الإجمالى، الموجب تركه بالترخيص فيهما إذناً فى المعصيه، وفى أحدهما ترجيحاً بلا مرجح، فكذلك يلاحظ المنجزيه بين الأصلين فى المثال السابق بطريقٍ أولى؛ لأنّ حكمه الاستصحاب على قاعده الطهاره واضحه، بخلاف أصاله الطهاره حيث لا حكمه لها على أصاله الحليّه. ولذا نعتقد أنه كان على سيدنا الأستاذ رحمه الله أن يلتزم ويصرّح فيما سبق أيضاً.

وثانياً: إنّ ترجيح طرف الأصل المحكوم يكون مع المرجح، وهو عدم وجود المعارض له..

وثالثاً: كان ينبغي له رحمه الله أن يقول بأن مؤدَى أصل الطولى موافقٌ لمؤدَى الأصل الجارى فى الطرف المقابل لا فى ناحيه نفسه كما يظهر من المثال.

ثم قال رحمه الله : (وأَمَّا الصوره الثانيه وهى ما إذا كان الأصل الطولى مخالفاً فى المؤدَى مع الأصل الجارى فى مرتبه سابقه عليه، فيرجع إليه بعد تساقط الأصول العرضيه، بلا فرق بين أن تكون الأصول العرضيه متماثله أو متخالفه.

مثال الأول: ما إذا علم إجمالاً بزياده ركوع فى صلاه المغرب أو نقصانه فى صلاه العشاء، بعد الفراغ عنهما، فقاعده الفراغ فى كل من الصلاتين تسقط بالمعارضه، وبعد تساقطهما يرجع إلى استصحاب عدم الإتيان بالركوع المشكوك فيه من صلاه العشاء، فيحكم بطلانها، واستصحاب عدم الإتيان بالركوع الزائد فى صلاه المغرب، ويحكم بصحتها، ولا يلزم محذور المخالفه العمليه القطعيه.

نعم، يلزم المخالفه الالتزاميه باعتبار العلم بمخالفه أحد الاستصحابين للواقع، وقد عرفت غير مره أنّ الموافقه الالتزاميه غير واجبه.

مثال الثانى: ما إذا علم إجمالاً بنقصان ركعه من صلاه المغرب، أو عدم الإتيان بصلاه العصر، فإنّ قاعده الفراغ فى صلاه المغرب، وقاعده الحيلوله فى صلاه العصر تسقطان للمعارضه، ويرجع إلى استصحاب عدم الإتيان بالركعه المشكوكه فيها فى صلاه المغرب، فيحكم بطلانها ووجوب إعادتها، وإلى أصاله البراءه من وجوب قضاء صلاه العصر، لما ثبت فى محلّه من أنّ الفوت الذى هو الموضوع لوجوب القضاء لا يثبت بأصاله عدم الإتيان .

وهذا التفصيل الذى ذكرناه من جواز الرجوع إلى الأصل الطولى فى بعض الموارد، وعدم جواز الرجوع إليه فى بعض الموارد الأخر، تترتب عليه ثمرات

مهّمه فى بحث الخلل، وفى بحث فروع العلم الإجمالى فانتبه) انتهى كلامه (١).

أقول: قد یرد على المثال الأوّل بأنّ مقتضى العلم الإجمالى بوقوع الزیاده فى الركوع فى المغرب أو نقصانه فى العشاء هو الحكم بإعادتهما، من جهة القطع بالامتثال والفراغ للتكلیف المعلوم اشتغاله، هذا مع قطع النظر عن الرجوع إلى الأصل والقاعده، وإلاّ فإنّه مع إعمال قاعده الفراغ تكون النتيجة هى الحكم بالصّحّه فى كلّ منهما، وهى لا تجتمع مع العلم الإجمالى بوجود البطلان فى أحدهما، فهما يتساقطان والمرجع إلى الأصل، فإنّ مقتضى أصله عدم الزیاده فى المغرب، وعدم النقصه فى العشاء المستلزم لصحّتهما أيضاً موجبٌ للتنافى مع العلم الإجمالى فيسقطان، فىكون العلم منجزاً، ويحكم بلزوم إعادتهما فى الوقت أداءً، أو قضاءً فى خارج الوقت، تحصيلاً للفراغ اليقینى، وجواباً للشغل اليقینى، وهذا هو الصحیح.

وأما ما توهمه من الرجوع إلى الأصل الطولى بأن يكون الأصل فى العشاء هو عدم الإتيان بالركوع، فىحكم بالبطلان بخلاف الزیاده، وحيث يكون مقتضى الأصل عدمها، فمقتضى الصّحّه يوجب عدم وقوع المعارضه فى أصله وذاته، لانحلال العلم الإجمالى حينئذٍ إلى العلم التفصيلى التبعدى بالبطلان، والعلم التفصيلى التبعدى بالصّحّه، فىصبح حينئذٍ من قبيل العلم الإجمالى بنجاسه أحد الإنائين اللّذين نعلم أنّ أحدهما المعین حالته السابقه هى الطهاره والآخر النجاسه، فلا إشكال حينئذٍ من لزوم الحكم بانحلال العلم الإجمالى، فلا تصل .

النوبه إلى التعارض بواسطة قاعده أخرى مثل الفراغ فيما نحن فيه، هذا أولاً.

وثانياً: بأن الأصل في الشك في النقيصه إن كان هو عدم الإتيان بالمشكوك، يلزم منه القول بأن الأصل في الشك في الخطاء في ألفاظ الحديث بالزياده والنقيصه هو الخطاء في النقيصه، لا عدم الخطاء وعدم النقيصه، كما هو المعروف بين الأعلام، مع أن الأصحاب لم يلتزموا به، وليس هذا إلا من جهه أنه يلاحظ الأصل في ما يحتمل حدوثه هو عدمه، ووقوع الخلل، والنقص عنوان حادث كحدوث الزيادة، والأصل عدمه، ولذلك يقال الأصل عدم الزيادة المعارض مع أصاله عدم النقيصه، فحينئذ لا بد أن يلاحظ في المقام أن أصاله عدم زياده الركوع في المغرب يُعارض مع أصاله عدم النقيصه في العشاء، فيتساقطان، ويصبح العلم الإجمالي بوجوب إعادتهما منجزاً، فيما لو قلنا بأن الترتيب بين المغرب والعشاء شرطٌ ذكرى، أو الحكم بلزوم إعادته خصوص العشاء فقط دون المغرب، لو كان الترتيب شرطاً واقعي، لأنه يوجب انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي ببطلان العشاء؛ إمّا لنقص الركن فيه أو لعدم وقوعه بعد المغرب الصحيح، حتى يتحقق شرطيه الترتيب، فإذا صار العشاء باطلاً على كل حال، يصير بطلان صلاه المغرب مشكوكاً بالشك البدوي، فيحكم بصحته بواسطة قاعده الفراغ، وأصاله عدم الزيادة، وحيث أن القول بشرطيه الترتيب مطلقاً بعيداً، فلا محاله يجب الحكم بوجوب إعادتهما أداءً في الوقت، وقضاءً في خارج الوقت، في غير مثل الظهر حيث أن المترتبتين متماثلتين، وأمياً فيهما فيجوز إتيان أربعة ركعات واحده بقصد ما في الذمه عمّا وقع في ذمته، بخلاف المتخالفين حيث لا بد من إتيان صلاتين كما لا يخفى، والله العالم.

هذا كله في المثال الأول .

وثالثاً: قوله رحمه الله بعد الحكم ببطلان العشاء وصحّح المغرب باستصحابهما بأنّه:

(يلزم مخالفه إلتزاميه دون العمليه للعلم بمخالفه أحد الاستصحابيين) لا يخلو عن إشكال، لأنّ الحكم بعدم بطلانها أو بطلانها توجب المخالفه الإلتزاميه للوجه المذكور، بخلاف ما لو حكم بصحّح أحدهما وبطلان الآخر، إذ ربما يكون الواقع كذلك، إلّا أنّه يحتمل عكس المفروض في المثال أيضاً، فيلزم مخالفه التراميه احتماليه.

وأما الإشكال الوارد في المثال الثاني، حيث يختلف عن المثال الأول بعدم القول بشرطيه الترتيب بين المغرب والعصر كما هو المشهور، فهو ثابتٌ في غير المترتبين، وأما لو قلنا بشرطيه الترتيب هنا، فيرجع الكلام فيه إلى السابق بالقطع ببطلان صلاه المغرب على أئى حال، إمّا بنفسه، أو لأجل فاقديته لشرطه وهو تقدّم صلاه العصر عليه، فيكون الشكّ في العصر بدوياً، ولازم جريان قاعده الحيلوله هو الحكم بصحّحه بإتيانه وعدم وجوب الإتيان قضاءً كما لا يخفى.

وأما على القول بعدم شرطيه الترتيب: فالأقوى عندنا هو الحكم بوجوب إعادتهما، قضيه للعلم الإجمالي لأجل تساقط قاعده الفراغ والحيلوله بالمعارضه، وهكذا أصاله عدم الإتيان في المغرب والعصر حيث يتعارضان ويتساقطان، ويصبح العلم الإجمالي منجزاً، لأنّه قد حقّقنا في محله بأنّ مقتضى أصاله عدم الإتيان في مجموع الوقت، ليس إلا فوته فيه.

نعم، عدم الإتيان في نفس أجزاء الوقت، هو لازمٌ أعمّ من عدم إتيانه في المجموع، بخلاف إجرائه في آخر الوقت أو مجموعته، فهو عبارةٌ أخرى عن

الفوت ووجوب القضاء، لو قلنا بأن أمره ليس بأمر جديد، فعليه لا يبقى لإجراء أصاله البراءه وجهه، ولذلك كان الأقوى عندنا في الفرعين هو الحكم بإعادة كليهما في الموردين، فتأمل جيداً.

نعم، لو التزمنا بجريان أصاله عدم النقيصه في صلاه المغرب كما مرّ، فهو وإن يقتضى صحتها وعدم لزوم الإتيان بالعصر قضاءً أو لزوم إعادتهما، إلاّ أنّ الإشكال في طولئه هذا الاستصحاب لقاعده الفراغ، لاحتمال كونه في عرضه، ولذلك فالأحوط إعادتهما أيضاً .

البحث عن قيام الملازمه بين وجوب الموافقه وحرمة المخالفه وعدمه

البحث عن قيام الملازمه بين وجوب الموافقه وحرمة المخالفه وعدمه

التنبیه الرابع: فی أنّ الملازمه هل هی موجوده بین وجوب الموافقه القطعیّه وحرمة المخالفه القطعیّه أم لا؟

فیه وجهان بل قولان.

وقد ینظر من کلام المحقق النائینی فی موضعین من «فوائدالأصول» الوجه الأول، خلافاً لتلمیذه المحقق الخوئی رحمه الله حیث یدعی خلافه.

نظریّه المحقق النائینی حول الملازمه وعدمها: أقول لا بأس أولاً من نقل کلام المحقق النائینی رحمه الله فی الموضعین:

أمّا الموضع الأول: فقد ذکره ذیل التنبیه فی الأمر السادس، حیث قال:

(تذیل: لو بیننا فی الموجودات التدریجیّه علی عدم وجوب الموافقه القطعیّه، فلا- تحرم المخالفه القطعیّه أيضاً، لعدم تعارض الأصول، فیرجع فی کلّ شبهه إلى الأصل الجاری فیها، ففی مثل حیض یرجع إلى استصحاب الظهر وأصاله البراءه عن حرمة الوطی، ودخول المساجد، ونحو ذلك فی کلا- طرفی الشهره، وفی مثل المعامله الربویّه یرجع إلى أصاله الحلال من حیث التکلیف، وأصاله عدم النقل والانتقال من حیث الوضع، ولا یجوز التمسک بالعمومات لإثبات النقل والانتقال، لخروج المعامله الربویّه عنها، ولا یجوز التمسک بالعموم فی الشبهات المصدقیه كما فیما نحن فیه؛ لأنّ المفروض العلم بوقوع معامله ربویّه فی هذا الیوم أو الشهر والشکّ فی أنّها تقع فی أوّله أو آخره.

وکذا لا یجوز الرجوع إلى أصاله الصحّه الجاریه فی العقود إجماعاً، الحاکمه

على أصاله عدم النقل والانتقال؛ لأنّ مورد أصاله الصّحّه هو العقد الواقع المشكوك في صحّته وفساده، لا العقد الذي لم يقع بعد كما في المقام؛ لأنّه قبل صدور معامله في أوّل النهار وآخره يشكّ في حجّيتها وفسادها، والمرجع في مثل ذلك ليس إلّا أصاله عدم النقل والانتقال.

ولا ملازمه بين الحليّه التكلّيفيّة وصحّعه معامله، لعدم كون الصّحّه والفساد فيها مسبباً عن الحليّه والحرمة التكلّيفيّة، ولذا لا تصحّ معامله الربويّه من الناسى والجاهل القاصر مع عدم الحرمة التكلّيفيّة في حقّهما، فلا منافاه بين أصاله الجلّ من حيث التكلّيف، وأصاله الفساد من حيث الوضع، لأنّه لا حكومه لأحد الأصلين على الآخر، لكن يكون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر.

وبما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره الشيخ قدس سره أخيراً من أنّ العلم الإجمالي بوقوع مسائله ربويّه في أحد طرفي النهار، كما لا يمنع من جريان الأصول العمليّه، كذلك لا يمنع من جريان الأصول اللفظيّة، فيصحّ التمسك بمثل «أحلّ الله البيع» لصحّ كلّ من البيع الواقع في أوّل النهار وآخره كما لو كانت الشبهه بدويّه، ثمّ ضعّفه بإبداء الفرق بين الأصول اللفظيّة والأصول العمليّه من غير بيان الفارق.

وجه الفساد: هو أنّه في مثل المقام لا يجوز التمسك بالعموم في الشبهات البدويّه، فضلاً عن المقرونه بالعلم الإجمالي، لما عرفت من أنّ الشبهه فيه مصداقيّه، ولا فرق في عدم جواز الرجوع إلى العموم فيما بين أن نقول بأنّ العلم الإجمالي بالمخصّص يمنع عن الرجوع إلى العموم أو لا يمنع، فإنّ ذلك البحث إنّما هو في الشبهات الحكميّة.

نعم، لو أغمضنا عن كون الشبهه فيما نحن فيه مصداقيّه، أو قلنا بجواز التمسك

بالعموم في الشبهات المصادقيه، كما ذهب إليه بعض، لكان للبحث عن أنّ العلم الإجمالي بالمخصّص هل يمنع عن الرجوع إلى العموم أو لا يمنع في الموارد التي لا يمنع الرجوع إلى الأصول العمليّة مجالاً.

والحقّ أنّه يُمنع، للفرق بين الأصول العمليّة والأصول اللفظيّة، فإنّ المطلوب في الأصول العمليّة هو مجرد تطبيق العمل على المؤدّي، وربما لا يلزم من جريانها في موارد العلم الإجمالي مخالفه علميّة، وهذا بخلاف الأصول اللفظيّة، فإنّ اعتبارها إنّما هو لأجل كونها كاشفه عن المرادات النفس الأمرية، والعلم الإجمالي بالمخصّص يمنع عن كونها كاشفه كما لا يخفى، ولعلّه إلى ذلك يرجع ما ذكره الشيخ قدس سره أخيراً من إبداء الفرق بين الأصول العمليّة والأصول اللفظيّة، وتفصيل الكلام في ذلك محلّ آخر) انتهى موضع الحاجة (١).

الموضع الثاني: من كلامه رحمه الله هو ما حكاه صاحب «مصباح الأصول» عنه في باب الشبهه غير المحصوره، حيث قال بعدم وجوب الموافقه القطعيّه فيما إذا لم تحرم المخالفه القطعيّه، ورّبّ على هذا جواز الاقتحام في أطراف الشبهه غير المحصوره، من جهه عدم حرمة المخالفه القطعيّه لعدم التمكن منها، هذا.

ولكن أورد عليه المحقّق الخوئي في مصباحه: بأنّه بعدما عرفت أنّ تنجيز العلم الإجمالي وعدمه يدور مدار جريان الأصول في أطرافه وعدمه، يظهر لك أنّه لا ملازمه بين وجوب الموافقه القطعيّه وحرمة المخالفه القطعيّه، بل يمكن التفكيك بينهما فيما إذا جرى الأصل في بعض الأطراف دون بعض لجهه من الجهات، فلا .

تجبُ الموافقه القطعيه وإن حرمت المخالفه القطعيه .

نعم، فيما إذا لم يجر الأصل في شيء من الأطراف للمعارضه، تجبُ الموافقه القطعيه كما تحرم المخالفه القطعيه، فإذا علم إجمالاً بحرمه أحد المائعين مثلاً، كانت أصاله الإباحه في كلٍّ منهما معارضه بمثلها في الآخر، فتجبُ الموافقه القطعيه بالاجتناب عنهما، كما تحرم المخالفه القطعيه بارتكابهما معاً. وأما إذا علم بحرمه الجلوس في إحدى الغرفتين في زمانٍ معين، فيسقط الأصلان للمعارضه، وتجبُ الموافقه القطعيه بترك الجلوس فيهما وإن كانت المخالفه القطعيه غير محرّمه، لعدم التمكن منهما، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامهما من الإشكال، فتعرض أولاً للرد على كلام سيدنا الخوئي رحمه الله، ثم المحقق النائيني رحمه الله ثانياً:

أمّا الأول: إن مقتضى المعيار الذي ذكره في تنجيز العلم الإجمالي، من عدم جريان الأصول في بعض الأطراف ولو للمعارضه، المستلزم لوجوب الموافقه القطعيه وحرمه المخالفه القطعيه، هو كون المثال الثاني أيضاً منه، لأنه قد فرض فيه تعارض الأصلين وتساوقهما، وهما أصاله عدم حرمه الجلوس في كلٍّ منهما في زمانٍ معين، فلازمه حينئذٍ وجوب الموافقه القطعيه وحرمه مخالفتها، لا التفكيك الذي ذكره من وجوب الموافقه دون حرمه المخالفه، لأن ذلك يوجب أن يقال بأن وجه التفكيك هنا ليس الذي ذكره، بل أمرٌ آخر وهو ملاك عدم القدره على المخالفه، ليصح القول بالحرمه. ومن المعلوم شرطيه القدره في الحكم التكليفي،.

فعلية ربما يتحقق بينهما بعكس ذلك بأن تكون المخالفه القطعيه حراماً بخلاف الموافقه القطعيه حيث لا تكون واجبه، لعدم قدره عليه مثل المثال المزبور، لكن إذا فرض علمه إجمالاً بوجود الجلوس في إحدى الغرفتين في زمانٍ معين، حيث إنه يكون الأصل في كلّ منهما معارضاً بالآخر، وهو أصاله عدم الوجوب، ومع ذلك لا يجوز له ترك الجلوس فيهما حتى تتحقق المخالفه القطعيه، مع أنّ الموافقه القطعيه غير واجبه، لعدم قدرته على تحصيلها، لوضوح أنّه لا يقدر على الجلوس فيهما في زمانٍ معين.

وعليه، فالأحسن في طرح البحث بين وجود الملازمه وعدمه، ملاحظه ما يمكن للمكلف بحسب طبعه إيجاد كلّ من الموافقه والمخالفه، فحينئذٍ يصحّ طرح هذه المسأله من وجود الملازمه بينهما وعدمه .

وأما نظريه المحقق النائيني رحمه الله : فإنه يظهر ممّا ذكرناه الإشكال على نظريته رحمه الله في الشبهه غير المحصوره، لأنه :

أولاً: قال بعدم حرمه المخالفه القطعيه فيها، لأجل عدم التمكن منهما، حيث لا يمكن جعل ذلك ملاكاً لعدم وجوب الموافقه، لأجل عدم حرمه المخالفه، لأنّ التفكيك بينهما ذاتي من جهة وجود قدره في إحداها دون الأخرى، فيصحّ القول بوجود الملازمه بينهما، فيما يمكن إيجادهما مع فرض تنجز العلم الإجمالي، لما قد عرفت في أوائل البحث بأنّ العلم الإجمالي كما يقتضى عقلاً وعقلاءً تحصيل الامتثال بالموافقه، كذلك يقتضى تحصيل الامتثال بترك المخالفه القطعيه، إلا أن يرد دليلٌ بالخصوص يدلّ على ترك الامتثال في إحداها فيؤخذ به، وما ترى من جريان الأصل في بعض الموارد وفي بعض الأطراف دون بعض، حيث

يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجّز بالانحلال أو غيره من العسر أو الحرج أو الاضطرار، فهو أمرٌ آخر لا يضرّ بما نحن فيه، ولذلك نقول بثبوت الملازمه بينهما كما لا يخفى.

وثانياً: إنّ ما ذكره من عدم جواز الرجوع إلى العموم لكونه من الشبهه المصدقيه، فإنّه لو أراد من الشبهه المصدقيه الشبهه المصدقيه لنفس العام كما هو ظاهر كلامه، ففيه ما لا يخفى، لأنّ:

المعامله الواقعه فى طرفى النهار أو الشهر تعدّ معاملهً وبيعاً قطعاً وليس خارجاً عن مصداقيه البيع، ولو فرض كونه حراماً.

وإن أراد منها الشبهه المصدقيه للمخصّص، يعنى بعدما علم تخصيص عموم «أحلّ الله البيع» بالمعامله الربويّه، وصارت هى خارجه عن بيع الحلال، فيشكّك فيما نحن فيه فى كلّ منهما إنّه هل هو بيع حلال أو حرام، فهو مسلّم، ولكن جواز التمسّك بعموم العامّ فى الشبهه المصدقيه للمخصّص عندنا مسلّم، فيكون حينئذٍ استدلاله مبنائياً، فلنا التمسّك بالعموم لإثبات جواز العقد الواقع فى أوّل النهار، لعدم استلزامه محذور المخالفه العمليه، من دون أن ينافى العلم الإجمالى، لأنّه المفروض فى التدريجيات، فالحكم بجواز هذا العقد يكون تكليفاً ووضعياً، بل يكون حال البيع فى آخر اليوم والشهر كذلك من ناحيه العموم، وعدم تنجّز العلم الإجمالى فيه، إلّا أنّه يوجب القطع بحصول المخالفه القطعيّه، فعلى القول بجواز التفكيك بينهما ربما يصح أن يقال بعدم جواز الحكم بصحّه الآخر.

هذا كلّه يكون على الفرض، وإلّا قد عرفت المختار من أنّ العقل حاكم بتنجّز العلم الإجمالى مطلقاً حتّى فى التدريجيات.

وثالثاً: إنّ وجه الفرق بين الأصول العمليّة واللفظيّة ليس من جهة أنّ العلم الإجمالي بالمخصّص مائع عن أن يكون كاشفاً للمراد كما ذكره؛ لأنّ كاشفيته عن مراد المولى محفوظ ولو بالنسبة إلى أحدهما، غاية الأمر أنّه لأجل أنّ الأصول العمليّة تكشف عادةً عن الحكم الظاهري، والمراد منه تطبيق العمل على مؤداه ظاهراً ولو كان مخالفاً للواقع، وهذا بخلاف الأصول اللفظيّة فإنّ حجّتها ليست إلّا من جهة أصاله التّطابق بين الإرادة الاستعماليّة والجديّة، وهذا الأصل العقلائي إنّما يجرى فيما لا يُعلم خلافه، ففي مثل المقام لا يمكن إجراء أصاله العموم في كلّ منهما، للعلم بأنّه خارج عن عمومه، فلا بدّ من الاقتصار بإجراء الأصل في أحدهما وهو البيع الأوّل، وأمّا المعامله الثانيه فلا يمكن الحكم بصحّتها لأجل استلزامه العلم بخلافه والإذن في المعصيه، وهذا هو معنى الفرق بين الأصلين، كما هو معنى التفكيك بين الموافقه القطعيّه بعدم وجوبها، والمخالفه القطعيّه بحرمتها.

هذا، ولكن المبنى من رأسه باطل، لما قد عرفت من مانعيه العلم الإجمالي عن الحكم بصحّته البيع في كلّ منهما، تحصيلاً لامتنال وجوب الموافقه القطعيّه، كما تحرم المخالفه القطعيّه، والله العالم.

البحث عن جريان الأصل في الواجب المرّد بين الأمرين أو الأمور

البحث عن جريان الأصل في الواجب المرّد بين الأمرين أو الأمور

التنبیه الخامس: إذا تردّد واجب بين أمرين أو أمور، وأتى المكلف ببعض احتمالاته، وظهر بعد العمل مصادفته للواقع قبل الإتيان بتمام الاحتمالات، فهل ذلك يوجب سقوط الواجب وفراغ ذمته عنه أم لا؟

أقول: وهو يتصوّر على صورتين:

تارة: يكون الواجب توصلياً، فلا إشكال في سقوطه، مثل ما لو علم إجمالاً بشرب أحد المايعين أو المايعات، فبعد شرب أحدهما أو أحدها ظهر مصادفته للواقع، فإنه يسقط لوقوع الامتثال بلا إشكال .

وأخرى: ما لو كان تعدياً كالصلاة إلى الجهات الأربع لتحصيل القبلة، كما لو أتى بصلاه أو صلاتين فبان مصادفتها القبلة، ففي فراغ الذمه وسقوط الجهات الأخرى وعدمه قولان:

١ وهو المنسوب في «المصباح» إلى الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره من عدم السقوط إلا فيما إذا كان المكلف عازماً على الموافقة القطعية بالجمع بين الاحتمالات، فلو لم يكن قاصداً إلا الإتيان ببعض الاحتمالات لا يحكم بالصحة.

٢ وقول آخر بالسقوط كما التزم به المحقق الخوئي، حيث أجاب عن الشيخ رحمه الله بقوله:

(ما ذكره رحمه الله مبنى على اعتبار الجزم في نية العبادة، وحيث أنه لم يتم دليل على اعتباره، كان المرجع هو البراءة، كما ذكرناه في محله من أنه إذا شك في اعتبار قصد القربة، أو قصد الوجه، أو التميز، أو الجزم في النية، وغيرها مما لم يتم

على اعتباره دليلًا بالخصوص، يرجع إلى البراءة، وعليه فلو أتى المكلف ببعض الاحتمالات برجاء إصابه الواقع، فقد قصد القربه بفعله، فإذا صادف الواقع كان صحيحاً ومسقطاً للأمر.

وظهر ممّا ذكرناه: أنّه لو دار أمر الواجبين المترتّبين كالظهر والعصر بين أفعال متعدّده، لم يعتبر في صحّهِ الثاني الفراغ اليقيني من الأوّل، بل يكفي الإتيان ببعض احتمالاته، فإذا دار أمر القبله بين الجهات الأربع، جاز للمكلف أن يُصلّي الظهر والعصر إلى جههٍ ثمّ يصلّيها إلى جههٍ ثانيه وهكذا.

نعم، لو صلّى الظهر إلى جههٍ لا يجوز له أن يصلّي العصر إلى جههٍ أخرى قبل أن يصلّي الظهر إليها، والوجه فيه ظاهر؛ فإنّ صلاه العصر حينئذٍ تكون باطله تعييناً؛ إمّا لأجل الإخلال بالاستقبال أو الترتيب) انتهى كلامه (١).

أقول: للمكلف أن يأتي للظهر بأربع جهات متوالياً ثمّ الإتيان بالعصر كذلك، بحيث يقطع بالفراغ اليقيني، فحينئذٍ لو أتى بأربع صلوات للظهر، ثمّ بواحد للعصر، فثبت له جهه القبله ووقوعها عليها، كفته الصلاه التي صلاها، حتّى وإن لم يكن أوّلاً جازماً بإتيان جميع الاحتمالات؛ لأنّ العمل إذا أتى به رجاء المطوّبيه والامتثال وقصد القربه به، وحفظ ما هو الشرط فيه من الترتيب في المترتّبين، ولم نقل بوجوب الجزم في تيه العباده بانياً على أنّ المأتي به واجد للشرائط مع كونه كذلك واقعاً، فلا وجه للحكم بالبطلان.

ويتفرّع عليه: أنّه لو فرض أنّ المكلف وجبّ عليه الإتيان بصلاتين في ثوبين .

أو أزيد، والحال لا يقصد إتيانها بجميعها، بل أتى ببعضها، ثم بان المصادفه، كان العمل صحيحاً وكافياً، فلا يحتاج إلى الإعادة، بخلاف ما لو قلنا بمقاله الشيخ رحمه الله حيث إنه لا بد من إعادة العباده بعد الإبانه، من الأداء فى الوقت، والقضاء فى خارجه، ولكن إثبات ذلك مشكل جداً .

بل لازم قوله عدم وجوب الإعادة ما لو أراد الإتيان بالجميع قاصداً لتحصيل الامتثال والموافقه القطعيه أولاً، ثم بعد الإتيان ببعض المحتملات انصرف عن قصده قبل الإبانه، ثم أتى ببعض آخر مع الانصراف، فعليه الإعادة فيما أتى بعد انصرافه، وعدم الإعادة بما أتى به قبل انصرافه، لوجود الجزم بالتيه فى بعض ذلك دون بعض.

ولا يخفى أن الالتزام بهذه التفصيلات مشكل جداً، وعليه فالأقوى عندنا هو الصّحّه مطلقاً إذا كان الإتيان بقصد الرجاء والمطلوبيه مع قصد القربه، ولا دليل لنا على لزوم أزيد من ذلك .

البحث عن شرط التكليف المنجّز بالعلم الإجمالى

البحث عن شرط التكليف المنجّز بالعلم الإجمالى

التنبه السادس: ويدور البحث فيه عن أنّ وجوب الاحتياط، وحرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة فى أطراف العلم الإجمالى:

هل يكون فقط فيما إذا كان ثبوت التكليف فى البين بالعلم الوجدانى، كما إذا علم بنجاسه أحد المايعين؟

أم لا- فرق فيه بينه وبين ثبوت التكليف بقيام طريق تعبّدى على ذلك، كما لو قامت البينه على خمريّه أحد المائعين فى وجوب الاحتياط؟

ولا يخفى أنّ لازم القول الثانى هو عدم جواز إجراء الأصل النافى فى شىء من الطرفين حتّى فى طرفٍ واحد لا معارض له، كما هو الأمر كذلك فى العلم الإجمالى فى القسم الأوّل.

أقول: الظاهر هو الثانى لعدم الفرق فى الحجّيه بين العلم الوجدانى بالتكليف أو العلم التعبّدى؛ لأنّ دليل التعبّد بالتيه يثبت ذلك.

نعم، قد يتوهم حينئذٍ وقوع التنافى بين التعبّد بنجاسه أحد الكأسين بمقتضى البينه، وبين التعبّد بطهاره كلّ منهما بمقتضى الأصل الجارى فيهما.

بتقريب أن يُقال: إنّ مفاد البينه لا تكون إلّا نجاسه أحد الكأسين بهذا العنوان الإجمالى، فلا جرم تجرى أصاله الطهاره فى كلّ واحدٍ من الكأسين بعنوانهما التفصيلى، لمكان تحقّق موضوعها، وهو الشكّ الوجدانى فى كلّ واحدٍ منهما، وعدم ارتفاعه لا بالوجدان ولا بالتعبد، لاختلاف موضوع التعبّد بالتيه مع موضوع التعبّد بالطهاره فى الأصلين، ومع جريان أصاله الطهاره فيهما يقع التنافى بين

التعبد بالتيه بالنسبه إلى العنوان الإجمالي المعبر عنه بأحد الكأسين، وبين التعبد بكل من الأصلين في كل واحد من الأصلين، ولا ترجيح في تقديم التعبد بالتيه على التعبد بالدليل الجارى في الطرفين.

ولا يقاس ذلك بالعلم الوجدانى بنجاسه أحد الكأسين؛ لأن العلم الإجمالى لما كان بنفسه كاشفاً تاماً عن الواقع، وحجّه على ثبوت المكلف فى البين، كان مانعاً بحكم العقل عن مجيء الترخيص على خلافه فى الأطراف، وهذا بخلاف مثل البيئه حيث إن طريقته لثبوت التكليف لا يكون ذاتياً كالعلم لمكان احتمال الخلاف بالوجدان، وإنما كان ذلك بمعونه جعل شرعى بالتعبد بها، ومع فرض التنافيين قضيه التعبد بها وبين التعبد بالأصل الجارى فى كل واحد من الأطراف، يتوجه الإشكال فى تقديم البيئه على الأصل الجارى فى الأطراف بعد تغاير موضعهما، وعدم اقتضاء البيئه ولو بدليل اعتبارها لرفع موضوع الأصل .

ولكنه مندفع أولاً: بأن حجيه البيئه تعدّ من قبيل الأماره بخلاف أصله الحليه والطهاره حيث أنّ حجيتها من الأصول العمليه، والفرق بينهما واضح من حيث أنّ الأماره كما كانت دلالتها المطابقيه حجّه، هكذا تكون دلالتها الالتزاميه حجّه، بخلاف الأصول العمليه حيث إنّ حجيتها منحصره فى الدلاله المطابقيه؛ لأنّ حجيه الدلاله الالتزاميه فى الأصول مستلزم لصيرورتها أصلاً مثبتاً، وهو غير حجّه.

وثانياً: إنّ تقديم حجيه الأماره على الأصول إنّما هو بصوره الحكومه؛ أى دليل الأماره يكون حاكماً على دليل الأصول؛ لأنّ لسان دليل الأماره ناظر إلى الحكم الواقعى وطريقاً إليه ويكون كاشفاً ناقصاً للواقع، وهذا بخلاف الأصول العمليه حيث أنّ لسانها هو الجهل عن الواقع والشك فيه، ممّا يقتضى أن يتقدّم دليل

الأماره على دليل الأصول .

إذا عرفت هذا فنقول: إنه لا شبهه في أن مقتضى أصله الطهاره في الطرفين مع قطع النظر عن قيام البيئه على نجاسه أحدهما إنما هو طهاره كل واحد من الكأسين بالطهاره المطلقه المجتمعه مع طهاره الكأس الآخر، وأما بعد قيام البيئه على نجاسه أحدهما، فحيث أنه يلزم قيامها على ذلك دلالتها على انتفاء تلك الطهاره المطلقه، فشمول دليل اعتبار البيئه لمدلولها الالتزامى كما عرفت يرفع تلك الطهاره المطلقه الثابته لكل واحد من الطرفين، ولازم ذلك إلغاء التعبد بالأصلين في كل واحد من الطرفين من تلك الناحيه، لأجل حكومه دليل التعبد بالبيئه على دليل التعبد بالطهاره فيهما، فبعد قيام البيئه على نجاسه أحدهما، يوجب حدوث شك آخر في أن النجس هل كان في هذا الإناء أو الآخر، بواسطه تحقق العلم الإجمالى بوجود النجاسه في أحدهما عن طريق قيام البيئه، فلازم هذا هو وقوع التنافى بين الأصلين الجاريين في الطرفين لإثبات الطهاره، فلا محيص من إجراء قواعد العلم الإجمالى من حرمة المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه القطعيه، المستلزم للمنع عن جريان الأصل ولو في طرف واحد بلا معارض، فتكون النتيجة هي أن يصبح العلم الإجمالى الثابت بالبيئه بالنظر إلى وجود النجس في البيئه، كالعلم الإجمالى الوجدانى لوجوده من جهة الآثار المذكوره، وهو المطلوب.

البحث عن منجزية العلم الإجمالى المرّد بين الأطراف مطلقاً

البحث عن منجزية العلم الإجمالى المرّد بين الأطراف مطلقاً

التنبه السابع: الظاهر أنّه لا فرق فى وجوب رعايه مدلول العلم الإجمالى بالمواقفه القطعيّه وحرمة المخالفه القطعيّه :

بين أن يكون العلم الإجمالى بالتكليف فى دائره واحده، كما فى المثال المعروف وهو ما لو علم بنجاسه أحد الإنائين.

وبين أن يكون العلم الإجمالى بالتكليف فى دائرتين، مثل ما إذا علم بوقوع قطره دم فى أحد الإنائين إمّا الإناء الأبيض أو الأحمر، ثمّ مع العلم الإجمالى أيضاً بوقوع قطره أخرى منه إمّا فى الإناء الأبيض أو الأسود، بحيث يقع الإناء الأبيض طرفاً للعلمين الإجماليين.

ففى القسم الثانى تجب الموافقه القطعيّه وتحرم المخالفه، كما هو الحال كذلك فى القسم الأوّل، ولازم ذلك وجوب الاجتناب عن الأوانى الثلاث، لرجوع العلمين المزبورين إلى علم إجمالى إمّا بتكليف واحد متعلّق بالإناء الأبيض، أو بتكليفين يكون متعلّق أحدهما الأحمر والآخر الأسود، فإنّ مقتضى ذلك بعد ترّدّ المعلوم بالإجمال بين الإنائين إنّما هو الاجتناب عن الجميع تحصيلاً لليقين بالفراغ.

وقد يتوهم: أنّ الواجب هو الاجتناب عن الإنائين منها، وهما الإناء الأبيض الذى هو المجمع، وآخر من الإنائين الباقيين مخيراً بينهما، بتقريب أنّ مرجع ذلك بعد تقارن العلمين، واحتمال انطباق المعلوم بالإجمال فيهما على الإناء الأبيض الذى هو المجمع إنّما هو إلى الأقلّ والأكثر، حيث كان الإناء الأبيض من جهه

وقوعه طرفاً للعلمين ممّا يعلم بوجود الاجتناب عنه على كلّ تقدير، غير أنّه لا بدّ من ضمّ إحدى الإنائين الآخرين إليه من جهه ظرفيته له، وبالاجتناب عنهما يصبح الشكّ بالنسبه إلى الباقي بدويّاً والمرجع حينئذٍ إلى البراءه.

مدفوع: بمنع رجوع الشبهه فى المقام إلى الأقلّ والأكثر؛ لأنّ ضابطها كما سيجىء أن يكون ما فرض كونه أقلّاً ممّا يعلم بوجوده أو حرمة على كلّ تقدير، بحيث يكون الأقلّ محفوظاً فى ضمن الأكثر ولولا بحدّه كما فى العلم باشتغال الذمّه بالدّين المرّد بين كونه درهماً أو درهمن، كما أنّ ضابط كون الشبهه من المتبائنين هو أن لا يكون هناك شىء متيقّن الوجوب أو الحرمة على كلّ تقدير، بأن كان التكليف المعلوم فى البين مرّداً فى أصله بين تعلّقه بهذا أو بذلك الآخر، بحيث يستتبع تشكيل قضيه منفصله حقيقته من الطرفين، فيقال: إمّا أن يكون الواجب هذا أو ذاك الآخر، ومن الواضح عدم صدق الضابط المزبور هنا، لعدم وجود القدر المتيقّن فى المأمور به، والإناء الأبيض الذى فرضناه مجمع العلمين لا يعلم كونه مكلفاً بالاجتناب عنه على كلّ تقدير، لأنّه من المحتمل انطباق المعلوم بالإجمال فى كلّ من العلمين على غيره من الإنائين الآخرين، وعليه فلا محيص من الاجتناب عن الجميع، لاندراجة فى كبرى العلم الإجمالى بالتكليف المرّد بين تكليف واحدٍ فى طرف، أو تكليفين فى طرف آخر.

نعم، هو الأقلّ والأكثر من جهه أنّه لا يعلم أنّ له تكليفٌ واحد فى مجمع أحدٍ بأن يكون الدّمان واقعين فى الأبيض حتّى لا يكون له إلاّ تكليف واحد إن كان فى الواقع كذلك، أو أصاب أحدهما الأحمر والآخر الأسود ليثبت له تكليفان، لكنّه ليس من قبيل الأقلّ والأكثر الذى كان الأقلّ قدر متيقّناً، لاحتمال كون الأبيض

طاهراً في كلا العلمين، فلا محاله يحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع بمقتضى العلم الإجمالي، كما في سائر الموارد، حتى فيما إذا كان تكليفاً واحداً بين الثلاث، فضلاً عن تكليف واحد فيه.

هذا كله إذا كان العلمان متقاربين زماناً.

وأما إذا كان أحدهما سابقاً على الآخر، فقد يُقال:

إنه لا- أثر للعلم الإجمالي اللاحق، لوروده على ما كان منجزاً عليه العلم بكونه أحد طرفيه في العلم الإجمالي السابق وهو الإناء الأبيض مثلاً، لأن من شرط تأثير العلم الإجمالي هو أن يكون كل طرفٍ منه قابلاً للتنجيز من قبله مستقلاً، وبعد عدم قابليته تكليف واحد للتنجيزين، تكون هذه القابلية مفقودة في العلم الإجمالي اللاحق، إذ تنجيز أحد طرفيه بالعلم السابق، يُخرج ذلك الطرف عن قابليته التنجيز بالعلم اللاحق مستقلاً، وبخروجه يخرج العلم الإجمالي عن تمام المؤثرية في معلومه، وهو الجامع الإجمالي القابل للانطباق على كل طرفٍ، ولازمه عدم تأثيره في الطرف الآخر أيضاً، لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ البدوي، والمرجع فيه إلى البراءة.

وفيه: إن ذلك إنما يتم إذا فرض العلم السابق مؤثراً في التنجيز إلى الأبد، وإلا فعلى ما هو التحقيق في كل طريقٍ من أن منجزيته منوطه بوجود العلم في ذاك الآن، فلا فرق بين هذا الفرض والفرض الآخر، لأنه من حين حدوث العلم اللاحق يكون حاله بعينه حال صورته تقارن العلمين، فلا بدّ فيه أيضاً من الاجتناب عن الأواني الثلاث، لرجوعه إلى العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين تكليفٍ واحدٍ في طرفٍ، أو تكليفين في طرفين آخرين.

أقول: ثم إنه يلحق بما ذكرنا من وجوب رعايه المحتملات في المحصور، ما إذا اشتبه بعض أطراف العلم الإجمالي بغيره، كما لو علم بنجاسه أحد الإنائين، ثم اشتبه أحدهما بثالث، فإن الواجب حينئذ هو الاجتناب عن الثلاثة، لصيروره الإناء الثالث أيضاً طرفاً للعلم الإجمالي، لكن بتكليف واحد لا بتكليف مرّد بين واحد أو تكليفين كما كان في السابق، ولا فرق في هذا الحكم بين أن يكون حصول الاشتباه للثالث مقروناً في حال الشك للطرفين، أو كان لاحقاً له في وجوب الاجتناب، لو حده الملاك فيهما .

البحث عن تأثير الاضطراب في انحلال العلم الإجمالي

البحث عن تأثير الاضطراب في انحلال العلم الإجمالي

التنبيه الثامن: ويدور البحث فيه عن إمكان انحلال العلم الإجمالي بواسطة الاضطراب إلى ارتكاب بعض الأطراف في الشبهه التحريميه، أو ترك بعض الأطراف في الشبهه الوجوبيه وعدمه.

أقول: لا بدّ قبل الخوض في أصل المطلب من بيان مورد النزاع والبحث، حتّى يتّضح المورد فيه الذى يجرى الاضطراب، فنقول ومن الله الاستعانه:

قال المحقّق الخوئى في «مصباح الأصول»: (إنّ الكلام في انحلال العلم الإجمالي وعدمه للاضطراب، إنّما هو فيما إذا كان الاضطراب رافعاً لجميع الآثار للحكم المعلوم بالإجمال، مثل ما لو علم بنجاسه أحد الخليّن مع الاضطراب إلى شرب واحدٍ معيّن منهما، فإنّ الأثر المترتب عليه وهو الحرمة لشربه يرتفع بالاضطراب، فيمكن القول بانحلال العلم الإجمالي في هذا باعتبار أنّ التكليف في الطرف المضطرّ إليه مرتفع بواسطة الاضطراب في الطرف الآخر، مشكوكٌ فيه، فيرجع فيه إلى البراءه لكونه شكّاً بدويّاً.

هذا بخلاف ما إذا لم يكن الاضطراب رافعاً لجميع الآثار المعلوم بالإجمال، بأن تكون له آثارٌ ترتفع بعضها بالاضطراب دون بعض آخر، كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائعين الماء أو الحليب، مع الاضطراب إلى شرب الماء، فإنّ الأثر المترتب على هذا المعلوم بالإجمال تكليفٌ وهو حرمة الشرب، ووضعٌ وهو عدم صحّه الوضوء بالماء، والمرتفع بالاضطراب إنّما هو التكليف، وهو حرمة الشرب فقط دون الوضع، فإنّ الاضطراب إلى شرب النجس لا يوجب جواز التوضّى به، ومثل ذلك فيما لو

اضطرَّ إلى شرب أحدهما لا بعينه، فإنَّ الاضطرار يوجب جواز شرب الماء المرَدَّد في الإنائين لا بعينه، فينحلَّ العلم الإجمالي لو قلنا به بالنسبة إلى حرمة شربه لا بالنسبة إلى عدم صحَّه الوضوء بأحدهما؛ لأنَّ هذا الحكم الوضعي لا يرتفع بواسطة الاضطرار إلى شرب أحدهما، لبقاء أثر المعلوم بالإجمال في الطرف المضطرَّ إليه بعد الاضطرار أيضاً، ولا فرق فيه بين كون المائعين هو الماء الذي يُعلم نجاسه أحدهما، أو كون المائعين أحدهما الماء والآخر حليماً أو خِلاً، فإنَّ الأثر الذي يترتَّب عليه التكليف وهو الشرب فيرتفع بالاضطرار، وأمَّا الوضع وهو عدم صحَّه الوضوء بالماء النجس أو الحليب فيبقى في حكمه حتَّى بعد الاضطرار؛ لأنَّ العلم الإجمالي لعدم صحَّه الوضوء بأحدهما إمَّا بواسطة نجاسته أو كونه غير ماء يكون باقياً تنجيزه، فلا يجوز شرب الحليب، ولا التوضي بالماء المضطرَّ إليه .

فتحصَّل: أنَّ الكلام في الانحلال وعدمه بالاضطرار وعدمه إنَّما هو فيما إذا كان الاضطرار موجباً لرفع جميع الآثار، كما إذا علمنا بنجاسه أحد الحليين أو الخلين مثلاً، حيث أنَّ الاضطرار موجبٌ لرفع جميع الآثار فيهما، انتهى ملخَّص كلامه (١).

أقول: ولا يخفى أنَّ ما ذكره بظاهره يكون في غاية المتانة، ولكن بعد الدقَّة والتأمُّل يرد عليه:

أولاً: إنَّ وجه عدم انحلال العلم الإجمالي بالنسبة إلى الوضع، وهو عدم صحَّه الوضوء بالخلِّ أو الماء النجس، ليس إلا من جهة فقدان أصل موضوع الاضطرار بالنسبة إليه، لا كون الاضطرار فيه موجوداً، وبرغم ذلك لا يرتفع الحكم معه .

لوضوح أنّه إذا اضطرّ إلى شرب أحد المائعين، فالذى وقع الاضطرار عليه على الفرض ليس إلا الشرب، فلا محاله يدور حكم الانحلال وعدمه مدار حرمة الشرب وعدمه، فلا وجه لكون الشرب مورداً للاضطرار، والبحث فى المقام يدور حول أنّ التوضي هل يصحّ بذلك المائع الذى لم يكن مضطراً إلى التوضي منه؛ لأنّه إن فرض وجود الاضطرار بالنسبة إليه أيضاً، يعنى بأن لا يكون له الماء الذى يصحّ التوضي منه أصلاً، وينحصر إلى مثل هذا الماء الذى كان حاله كذلك أى كان العلم الإجمالى منجزاً فى حقه فلا إشكال فى أنّ الاضطرار غير صادق عليه؛ لأنّ الدليل قد قام فى مثل هذه الموارد إلى وجوب التيمم بدل الوضوء، فمع وضع البديل له لا يصدق عليه الاضطرار، حتّى نبحت عن ارتفاع العلم الإجمالى وعدمه، وإن كان الماء غير المانع موجوداً له غير الإنائين، فعدم صدق الاضطرار فى حقه أوضح، فجعل مدار البحث إلى أنّ الاضطرار الموجب للانحلال هو الاضطرار المرتفع لجميع الآثار وعدمه بعدمه، لا يخلو عن مسامحه، ولذلك لم ينطق أحدٌ بذلك عدا سيّدنا الخوئى قدس سره، هذا أولاً.

وثانياً: أنّ ما ذكره وصرّح به من عدم جواز شرب الحليب فيما إذا اضطرّ إلى شرب أحد المايعين المرذدين بين الماء أو الحليب، وعدم التوضي من الماء، لا يخلو عن إشكال؛ لأنّ الاضطرار إلى شرب الماء أو الحليب موجودٌ، فإذا قلنا بالانحلال بالنظر إلى حرمة الشرب من جهة الاضطرار، فيكون حينئذٍ شرب الحليب جائزاً، لأنّ الشكّ فيه يعدّ شكّاً بدوياً، فمجرد كونه طرفاً للعلم الإجمالى لحرمة شرب الحليب أو عدم جواز التوضي بالماء لا يوجب الحكم بعدم جواز شربه، وأمّا عدم صحّ الوضوء فقد عرفت أنّه ليس فى متعلّق الاضطرار حتّى

يحكم برفعه بذلك، بل هو مرتبط بالعلم الإجمالي .

وكيف كان، إن قلنا في الاضطرار بالانحلال، لزم منه الحكم بجواز شرب الحليب هنا وعدم جواز التوضي بالماء، كما لا يخفى، كما يظهر ذلك وضوحاً في عكسه وذلك فيما لو اضطرَّ إلى شرب الحليب، إذ لا إشكال في جواز شربه للاضطرار وجواز شرب الماء أيضاً بعد الانحلال، لكونه شكاً بدوياً في كلِّ موردٍ التزمنا بأنَّ الاضطرار يوجب انحلال العلم الإجمالي كما ستعرف تفصيله.

أقول: إذا عرفت هذه المقدمه، ينبغي أن نشرع في أصل المطلب، وهو البحث عن أن الاضطرار إلى بعض الأطراف بالفعل أو الترك في الشبهه التحريميه أو الوجوبيه هل يوجب انحلال العلم الإجمالي أم لا ؟

وتوضيح المسأله وتنقيحها موقوفان على انعقاد البحث والكلام في مقامين، وهما فيما إذا كان الاضطرار متعلقاً بواحدٍ معين من الأطراف، والآخر فيما إذا كان متعلقاً بواحدٍ غير معين منها.

أمّا المقام الأوّل: فإنه لو تعرّضنا لذكر الأقسام فيه، يظهر أكثر أحكام المقام الثاني أيضاً لوحده ملاكهما في أكثرها، ولذلك نقول: إنَّ الاضطرار:

تارة: يكون قبل ثبوت التكليف وقبل العلم به،

وأخرى: يكون بعد التكليف به وقبل العلم به.

وثالثه: يكون بعد التكليف وبعد العلم به .

ورابعه: يكون حدوث الاضطرار مقارناً للتكليف والعلم به، أو مقارناً لأحدهما دون الآخر، وهو ينقسم إلى قسمين:

الأوّل: يكون حدوث التكليف مقارناً دون العلم بل هو بعده.

الثاني: عكس ذلك، بأن يكون العلم مقارناً والتكليف بعده.

وخامسه: بأن يكون الاضطرار بعد العلم بالخطاب وقبل تنجز التكليف، كما في العلم بواجب مشروع قبل حصول شرطه.

وسادسه: قد يكون الاضطرار استمرارياً إلى آخر العمر، إلى مدّه لا يحسن التكليف معلقاً على ارتفاعه، أو لا يكون كذلك بل يكون الاضطرار على مدّه يحسن التكليف معلقاً على ارتفاعه.

وسابعه: على جميع التقادير :

١ قد يكون الاضطرار عقلياً، ونتكلم فيه مع قطع النظر عن مدلول حديث الرفع.

٢ وقد يكون عادياً مشمولاً للحديث، ومع التوجه إليه.

ثم إن المفروض في جميع التقادير، أن يكون الاضطرار بمقدار المعلوم بالإجمال أو البراءة منه، وإلا فلا تأثير للاضطرار في سقوط العلم الإجمالي عن التأثير.

أقول: هذه هي الوجوه المتصوره في المقام الأول، ولكن ينبغي أن نتعرض للصوره التي تتضمن أهم الأحكام، لنقف على الحكم في سائر الصور المذكوره.

الصوره الأولى من المقام الأول: ما إذا كان الاضطرار إلى بعض الأطراف معيناً قبل تعلق التكليف والعلم به، فالظاهر أنه ممّا لا إشكال ولا خلاف في عدم وجوب الاجتناب عن غير ما اضطرّ إليه، سواء كان الاضطرار عقلياً أو عادياً، ووجهه واضح، لاحتمال أن يكون متعلق التكليف هو المضطرّ إليه، ممّا يعني أنّ العلم بالحادث لم يكن متعلقاً بالتكليف الفعلي، والأصول غير جاريه في جميع الأطراف لتسقط بالمعارضه، لعدم جريان الأصل النافي للتكليف في الطرف المضطرّ إليه، للقطع بعدم وجوب الاجتناب عنه، فيبقى الأصل جارياً في الطرف

الآخر بلا معارض، فيحكم بجواز الارتكاب في التحريميه، والترك في الوجوبيه، لأجل أنّ الشبهه بالنسبه إلى الطرف الآخر شبهه بدويّه.

وهذا على المسلك المشهور القائل بأنّ الأعدار سواء كانت عقليّه أو شرعيّه مسقطه للتكاليف والأحكام عن الفعلية واضح؛ لأنّ العلم الحاصل بالتكليف دائر بين كونه إنشائيّاً لو صادف مورد الاضطرار، أو فعليّاً لو صادف الطرف الآخر، فلا يوجب العلم بالتكليف الفعلي على أيّ تقدير، فلا معنى للتنجيز، لأنّ المنجزيه تقتضى أن يكون التكليف فعليّاً على كلّ تقدير.

وأما على مسلك من يلتزم بوجود الاجتناب ووجوب الاحتياط، بناءً على فعلية الأحكام حتّى لذوى الأعدار سواء كان المكلف عاجزاً أو قادراً، مختاراً كان أو مضطراً لا يكون الاضطرار عندهم، ومسلكتنا موجباً لتحديد التكليف وتقييد فعليته كما هو مسلكتنا تبعاً للمحقق الخميني رحمه الله غايه الأمر يكون المكلف معذوراً في ترك الواجب أو ارتكاب الحرام، ولأجل ذلك حكمنا بلزوم الاحتياط عند الشكّ في القدره إلى أن يتيقن العذر المسلم.

وعليه، يجب الاجتناب عن الطرف الآخر، لحصول العلم بالتكليف الفعلي بعد الاضطرار، فيصير حينئذ حال العلم الإجمالي هنا كحال العلم التفصيلي بالتكليف، هذا.

وتوهم: إمكان دعوى الفرق بين المقام وبين صورته الشكّ في القدره، حيث إنّ التكليف في الثاني مقطوع، وإنّما الشكّ يكون في وجود العذر، هذا بخلاف المقام، إذ التكليف فيه وإن كان محققاً إلا أنّ العذر مقطوع الوجود، لأنّ الاضطرار حاصل في المقام قطعاً، فحينئذٍ إن كان احتمال التكليف في ناحيه المضطّر، فلا إشكال في عذريته قطعاً، ولو كان في غيره فلا عذر قطعاً، فالشكّ في أنّ الحرام في أيّ

الطرفين يلزم الشك في وجود العذر في ذلك الطرف.

مدفوع: بأن الميزان في تنجيز التكليف بالعلم الإجمالي، هو أنه لو تعلق به العلم التفصيلي لتنجز عليه التكليف، وأما لو تعلق العلم الإجمالي بأمرٍ مردّد بين إنشائي وفعلي فلا- يكون منجزاً، وأمّا في المقام فمتعلق العلم وإن كان حكماً فعلياً، إلا أن مجرد كونه فعلياً لا يثمر، بل لا بدّ أن يتعلّق بحكمٍ فعلي صالح للاحتجاج به عند العقلاء مطلقاً، وهذا القيد مفقود في المقام، حيث إنه لم يتعلّق بما هو صالح له مطلقاً بحيث لو ارتفع الاجمال لتنجز التكليف، بل هو صالح للاحتجاج به على وجه، وغير صالح للاحتجاج به على وجهٍ آخر، ومعه لا يوجب التنجيز .

الصورة الثانية: ما إذا كان الاضطرار إلى بعض الأطراف معيّناً، بعد تعلق التكليف وقبل العلم به، فإنّ حكمه أيضاً كحكم الصورة السابقة؛ لأنّ الملاك إنّما هو العلم بالتكليف الواقع بعد الاضطرار لا التكليف الذي كان قبله؛ لأنّ المانع من جريان الأصل هو العلم الإجمالي بالتكليف لا التكليف بواقعيته حتّى ولو لم يعلم به المكلف أصلاً، لأنّه حين الاضطرار :

إمّا قاطع بعدم التكليف ، فلا يحتاج حينئذٍ إلى إجراء الأصل بل لا يمكن فرض جريانه .

وأمّا شاكٌ فيه، فلا- مانع حينئذٍ من جريانه في الطرفين، لعدم المعارضه، إذ لا- علم بالتكليف على الفرض، والعلم الإجمالي الحادث بعد الاضطرار ممّا لا- أثر له، لاحتمال وقوع النجاسة في الطرف المضطرّ إليه، ولا يوجب ذلك حدوث التكليف فيه لكون الاضطرار رافعاً له .

قد يُقال: إنّ التكليف الواقعي وإن لم يكن مانعاً من جريان الأصل، إلا أنّه بعد

العلم به تترتب عليه آثاره من حين حدوثه لا من حين العلم به، كما هو الحال في العلم التفصيلي، فإنه لو علمنا بأن الماء الذي اغتسلنا به للجنابه قبل اسبوع مثلاً كان نجساً، وجب ترتيب آثار نجاسه الماء من حين نجاسته لا من حين العلم بها، فيجب الإتيان بقضاء الصلوات التي أتينا بها مع هذا الغسل، وكذا سائر الآثار المترتبة شرعاً على نجاسته، وهكذا الأمر في المقام، فلا بد من ترتيب الآثار من حين التكليف لا من حين انكشافه، وحينئذٍ لما كان حدوث التكليف قبل الاضطرار، فلا بد من اعتبار وجوده قبله ولو كان منكشفاً بعده، وعليه فبعد طرؤ الاضطرار نشك في سقوط هذا التكليف الثابت قبل الاضطرار، لأجل الاضطرار، لأنه لو كان في الطرف المضطر إليه فقد سقط بالاضطرار، ولو كان في الطرف الآخر كان باقياً لا محاله، والمرجع حينئذٍ إما إلى استصحاب بقاء التكليف أو إلى قاعده الاشتغال على خلاف بيننا وبين المحقق النائيني رحمه الله، وعلى كل تقدير، لا مجال للرجوع إلى أصالة البراءة في الطرف غير المضطر إليه .

وبالجملة: بعد العلم بثبوت التكليف قبل الاضطرار، والشك في إسقاطه له، يُحكم بوجود الاجتناب عن الطرف الآخر، لأجل الاستصحاب أو لقاعده الاشتغال.

وأجاب عنه المحقق الخوئي: (بأن هذا الإشكال غير جارٍ في المقام، لأنه ليس مجرى للاستصحاب، ولا لقاعده الاشتغال، لأنهما إنما يجريان فيما إذا كانت الأصول في أطراف العلم الإجمالي ساقطة بالمعارضه، كما في الشك في بقاء الحدث المرّد بين الأكبر والأصغر بعد الوضوء، فإن الأصل في كلّ منهما معارضٌ بالأصل الجاري في الآخر، وبعد تساقطهما يرجع إلى الاستصحاب ويحكم ببقاء الحدث الجامع بين الأكبر والأصغر.

وهذا بخلاف ما إذا كان الأصل جارياً في بعض الأطراف بلا معارض، كما في المقام، فإنّ التكليف في الطرف المضطرّ إليه معلوم الانتفاء بالوجدان، فلا معنى لجريان الأصل فيه وفي الطرف الآخر مشكوك الحدوث، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فيه، فليس لنا علمٌ بالتكليف وشكٌ في سقوطه حتّى نحكم ببقائه للاستصحاب أو لقاعده الاشتغال، كما في مثال الحدث المرّد بين الأ-كبر والأصغر؛ لأنّ التكليف في الطرف المضطرّ إليه منفيٌّ بالوجدان، وفي الطرف الآخر مشكوك الحدوث ومنفيٌّ بالتعبّد للأصل الجارى فيه بلا-معارض، ومن هنا نقول بأنّ المرجع عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين هي البراءة، فإنّه مع الإتيان بالأقلّ يشكّ في بقاء التكليف المعلوم بالإجمال، ومع ذلك لا يرجع إلى الاستصحاب، ولا إلى قاعده الاشتغال، وليس ذلك إلاّ- لأنّ منشأ الشكّ في بقاء التكليف احتمال تعلقه بالأكثر الذى يجرى فيه الأصل بلا معارض، فالتكليف بالأقلّ ساقط بالامتنال، والتكليف بالأ-كثير مشكوك الحدوث من أوّل الأمر، ومنفيٌّ بالتعبّد للأصل الجارى فيه بلا معارض، فلم يبق مجال للرجوع إلى الاستصحاب أو قاعده الاشتغال)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال:

أولاً: أن لوحظ الأمر في الأقلّ والأكثر الارتباطيين قبل الامتنال بأمر الأقلّ، فالأصل في كليهما معارض؛ لأنّ الأصل عدم وجوب الأقلّ، كما كان الأصل كذلك في الأكثر، وإن فرض بعد الامتنال بالأقلّ، فكما أنّ الأصل في ناحيه الأكثر .

يكون بلا معارض، لسقوط أمر الأول بالامتنال قطعاً، فهكذا يكون في الحدث المرّد بين الأصغر والأكبر، لأنّه قبل الوضوء كان الأصل فيهما جارياً معارضاً، فيسقطان والمرجع إلى استصحاب بقاء التكليف، بل لا يحتاج إليه، لعدم عروض شك في السقوط، فمقتضى العلم الإجمالي هو العمل بالاحتياط بإتيان كلّ من الغسل والوضوء، وإن كان شكّه بعد الإتيان بالوضوء، فلا إشكال في سقوط أمره إن كان الحدث هو الأصغر، وبقائه إن كان هو الأكبر، فيجرى فيه ما ذكره رحمه الله من أنّ الأقل هو الأصغر هنا ساقط بالامتنال قطعاً، والأكبر مشكوك من أول الأمر، فيجرى فيه الأصل بلا معارض، وعليه فلا يبقى مجال للفرق بين الفرضين.

وثانياً: إنّ لم يبيّن جواب أصل الشبهه، حيث إنّ أثر علم التفصيلي يكون مترتباً من حين ثبوت أصل التكليف لا- من حين الانكشاف، بخلاف المقام حيث لا يحكم بالتنجز إلا بعد العلم، مع أنّه غير منجز لأجل وجود الاضطرار.

وعليه، فالأولى في الجواب أن يُقال: إنّ لو فرض في المقام تعلق علم تفصيلي بوجود التكليف في طرف المضطرّ من أول الأمر، فإنّ التنجز إن رتب لما مضى فلا معنى له لمضى وقته، وعلى فرض صحته فيرتب إلى حال الاضطرار لا لما بعده.

وأما وجه الحكم بإعادة الصلوات قضاءً حتّى بعد الاضطرار، فإنّه ليس إلا من جهه أنّ فقدان شرطه وهو لزوم أداء الصلاه مع الطهاره إما بالماء الطاهر أو بالتيمّم فالاضطرار حينئذٍ غير صادق عليه حتّى يرتفع، بخلاف المقام حيث يصدق الاضطرار في حقّه كما لا يخفى، وعليه فالنقض غير وارد هنا .

مع أنّ النجاسه تعدّ من الأحكام الوضعيه المترتبه قهراً، لا يؤثّر فيه العلم والجهل، وهذا بخلاف الأحكام التكليفية حيث لا يتنجز إلا بعد العلم، والمفروض

وجود المانع عنه في الحال لأجل الاضطرار، وعليه فالمسأله واضحه لا ستار فيها.

الصوره الثالثه: ما إذا اضطرَّ إلى المعين منها مقارناً لحصول التكليف أو العلم به، فلا تأثير لمثل هذا العلم في المقام أيضاً، لأنَّ العلم الإجمالي بوجود تكليف في البين، المقارن مع وجود شيء كان فيه العذر وهو الاضطرار لا يمكن أن يؤثر؛ إمَّا لعدم فعلية الحكم على المسلك المشهور، أو لعدم إمكان تنجزه لأجل عذره وعدم إمكان الاحتجاج به، فالحكم في هذه الحاله أيضاً واضح .

الصوره الرابعه: ما لو كان الاضطرار إلى معين، وكان ذلك بعد التكليف والعلم به، إلاَّ أنه حدث الاضطرار في زمان لا يمكن فيه الامتثال بعد العلم، فإنَّ حكم هذا الاضطرار أيضاً يكون حكم الصور السابقه، لعدم فعلية التنجز في زمان للأطراف حتى يؤثر العلم الإجمالي، ويتعارض الأصول الجاربه في الطرفين.

هذا كله إذا كان أمد الاضطرار وزمانه مساوياً لزمان المعلوم بالإجمال للتكليف، أو كان أزيد.

وأما إذا كان أقلَّ فرِّما يوجب التنجز بعد رفع الاضطرار، وقبل تماميه زمان المعلوم بالإجمال بالتكليف، مثل ما لو كان وقوع التكليف أولاً- أو وسطاً بين الاضطرار والعلم، أو آخراً بعد الاضطرار، إلاَّ- أنه وقع في زمان لا- يمكن الامتثال فيه، لكن زمان الاضطرار كان من أوَّل الصبح إلى الزوال، و زمان المعلوم بالإجمال بالتكليف من أوَّل الصبح إلى الغروب، فلا إشكال في تحقُّق التنجز بعد زوال الاضطرار، لإمكان تأثير العلم بعده للطرفين، فسقوط أثر العلم حال الاضطرار فيه لا يوجب سقوطه لما بعد رفعه .

كما لا يبعد أن يقال بعدم سقوط الحكم للطرف الآخر الذي يعلم وقوعه بعد

ذلك طرفاً لغير المضطر، وإن كان بالفعل لا يكون التكليف بالنسبة إلى المضطر فعلياً أو منجزاً، لما مرّ منّا سابقاً من تنجز العلم في التدريجيات الذي يعدّ المقام من أفرادها.

الصورة الخامسة: ما لو تردّد الاضطرار بين العلم بالتكليف المشروط قبل حصول شرطه، وبين شرطه، فإنّه :

إن التزمنا بأنّ الواجب المشروط قبل تحقّق شرطه لم يكن حكماً فعلياً، يكون حاله حال الاضطرار قبل العلم بالتكليف، فلا يكون منجزاً.

وإن التزمنا بأنّه تكليف فعلي، وأنّ الشرط قيد للمادّه، أو ظرفٌ لتعلّق التكليف، فيكون حاله حال الاضطرار بعد العلم، فيكون فعلياً ومنجزاً، مثل ما لو علم وجوب ذبح أحد الكبشين، وكان أحدهما وجوبه مشروطاً بعافيه ابنه إلى آخر الشهر، فاضطرّ إلى ذبحه قبل الوصول إلى آخر الشهر، فهل هو يوجب عدم وجوب الذبح للأخير أم لا، باعتبار أنّ المختار هو فعلية الوجوب قبل الشرط، ولذلك لم نقل بجواز الذبح اختياراً قبل ذلك، ولازم ذلك كون الاضطرار غير مسقطٍ للتكليف للآخر .

هذا تمام الكلام في الاضطرار إلى المعين الذي يمكن القول فيه بعدم تنجز العلم الإجمالي فيه .

والصورة السادسة: وهى الصورة الأخيرة عندنا، هو كون الاضطرار حادثاً بعد التكليف والعلم به، وبعد مضيّ زمانٍ يمكن الامتثال فيه، ففيه خلاف:

ذهب المحقّق الخراساني في «الكفايه» إلى عدم تنجز العلم الإجمالي بعد حدوث الاضطرار، حتّى بالنسبة إلى الطرف الآخر، وقال:

(إنَّ جواز ارتكاب أحد الأَطراف أو تركه تعييناً كما في المقام أو تخيراً كما سيأتي، ينافي العلم الإجمالي بحرمه المعلوم بالإجمال أو وجوبه بينهما فعلاً ونفى الفرق بين سبق الاضطرار على العلم ولحوقه معللاً. بأنَّ التكليف المعلوم بينهما يكون محدوداً بعدم عروض الاضطرار إلى متعلّقه من أوّل الأمر) .

ثمّ نقض رحمه الله على نفسه: بأنّه كيف يقال بوجوب الاجتناب عن الطرف الآخر إذا فقد أحد الطرفين عن المكلف، حيث لا يقال بسقوط التكليف عن الموجود بواسطة المفقود، فهكذا يكون في المقام؛ لأنّ التعليل جارٍ فيهما، إذ التكليف لا يمكن أن يُنجز في ناحيه المفقود، كما لا ينجز في ناحيه المضطرّ إليه.

بل نزيد عليه: بما لو خرج أحدهما عن مورد الابتلاء، أو امتثل لأحدهما، فإنّهما مثل المفقود .

وأجاب عنه: بالفرق بين صوره الاضطرار وغيره، حيث إنّ الاضطرار يكون من حدود التكليف، لأنّ التكليف من أوّل حدوثه يكون مقيداً بعدم الاضطرار، بخلاف الفقدان فإنه ليس من حدوده، وإنّما يكون ارتفاع التكليف فيه بفقدان بعض أطرافه من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

هذه خلاصه ما ذكره بتقرير منّا.

أقول: لكنّه عدل عنه رحمه الله في هامش «الكفايه»، ومال إلى ما التزم به القوم من الفرق بين الاضطرار السابق على العلم وما لا يمكن الامتثال، وبين الاضطرار الحادث بعدهما، حيث قال:

إنّ العلم الإجمالي وإن كان كالعلم التفصيلي بأن يكون تنجز التكليف يدور مدار المنجز حدوداً وبقاءً، والمنجز ليس إلا العلم الإجمالي بالتكليف، لكنّه غير

موجود في ناحيه المضطرّ إليه لعدم العلم بالتكليف فيه بالوجدان، كما هو الحال كذلك في العلم التفصيلي بعد زواله بالشكّ الساري، حيث يكون التنجيز ساقطاً بزواله، فالعلم الإجمالي لا يكون أقوى في التنجيز من العلم التفصيلي، إلا أنّ العلم الإجمالي هنا الذي قد تعلق بالتكليف المرّد بين المحدود والمطلق باعتبار أنّ التكليف في أحد الطرفين محدودٌ بعروض الاضطرار، وفي الطرف الآخر مطلق، يكون من قبيل تعلق العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين القصير والطويل، ولا فرق في تنجز التكليف بالعلم الإجمالي بين أن يكون الطرفان كلاهما قصيرين، أو كلاهما طويلين، أو يكون أحدهما قصيراً والآخر طويلاً، كما إذا علمنا إجمالاً بوجود دعاءٍ قصير ولو كلمه واحده ودعاءٍ طويل، فإنّ العلم الإجمالي منجزٌ فيه بلا إشكال، والمقام من هذا القبيل بعينه، فإنّ الاضطرار حادثٌ بعد التكليف وبعد العلم به على الفرض، فيكون التكليف في الطرف المضطرّ إليه قصيراً ومنتهاً بعروض الاضطرار، وفي الطرف الآخر طويلاً، ولا مانع من تنجز التكليف المعلوم بالإجمال في مثله.

هذا، ويمكن أن نمثّل له بمثال آخر وهو ما لو علم إجمالاً بوجود صلاه الجمعه التي وقتها إلى صيروره الظلّ مثل الشاخص أو الظهر الذي وجوبه ثابتٌ إلى الغروب، فلا إشكال حينئذٍ في تنجز العلم الإجمالي، حتّى لو مضى وقت صلاه الجمعه الذي كان وقتها محدود، كما لا يخفى.

قال المحقّق الخوئي في «مصباح الأصول»: (الصحيح ما ذكره رحمه الله في هامش «الكفايه» من بقاء التنجيز في الطرف غير المضطرّ إليه، لما ذكرناه مراراً من أنّ التنجيز منوط بتعارض الأصول في أطراف العلم الإجمالي وتساوقهما، والحال

فى المقام كذلك، فإن العلم الإجمالى بثبوت التكليف فى الطرف غير المضطرّ إليه فى جميع الأزمان أو فى الطرف المضطرّ إليه إلى حدوث الاضطرار موجود، وحيث أنّ التكليف المحتمل فى أحد الطرفين على تقدير ثبوته إنّما هو فى جميع الأزمان، وفى الطرف الآخر على تقدير ثبوته إلى حدوث الاضطرار، فلا محاله يقع التعارض بين جريان الأصل فى أحدهما بالنسبه إلى جميع الأزمان، وبين جريانه فى الطرف الآخر بالنسبه إلى حدوث الاضطرار، وبعد تساقطهما يكون العلم الإجمالى منجزاً للتكليف، فانتهاه التكليف فى أحد الطرفين بانتهاه أمده لأجل الاضطرار، لا يوجب جريان الأصل فى الطرف الآخر.

وأما ما ذكره صاحب «الكفايه» رحمه الله فى المتن من: (أنّ التنجيز دائر مدار المنجز، وهو العلم حدوثاً وبقاءً... إلى آخر ما تقدّم ذكره)، فهو صحيح من حيث الكبرى، إذ لا إشكال فى أنّ التنجيز دائر مدار العلم بالتكليف حدوثاً وبقاءً، ولكنّه غير تامّ من حيث الصغرى، من أنّه لا يبقى علمٌ بالتكليف بعد حدوث الاضطرار، وذلك لأنّ العلم الإجمالى بالتكليف باقٍ بحاله حتّى بعد حدوث الاضطرار، فإنّه يعلم إجمالاً ولو بعد الاضطرار بأنّ التكليف إمّا ثابتٌ فى هذا الطرف إلى آخر الأزمان، أو فى الطرف الآخر إلى حدوث الاضطرار، فلا وجه لدعوى تبدّل العلم بالشكّ، إنّما يكون ذلك فيما إذا زال العلم بطرؤ الشكّ السارى، بلا فرق فى ذلك بين العلم التفصيلى والعلم الإجمالى، كما إذا علمنا تفصيلاً بنجاسه هذا الماء المعين ثمّ زال العلم وطرأ الشكّ السارى فى نجاسته، وكذا إذا علمنا إجمالاً بنجاسه المائين ثمّ طرأ الشكّ السارى فى نجاسه أحدهما، واحتملنا طهاره كليهما، وهذا بخلاف المقام، فإنّ العلم الإجمالى باقٍ بحاله، إنّما المرتفع بالاضطرار هو المعلوم لا العلم

به، فإنَّ التكليف المعلوم بالإجمال على تقدير ثبوته في الطرف المضطرّ إليه قد ارتفع بالاضطرار، والعلم المتعلّق به إجمالاً باقٍ على حاله، كما هو الحال في صورته خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، أو فقدانه أو الإتيان به، فإنَّ العلم الإجمالي باقٍ على حاله في جميع هذه الصور، غايه الأمر أنّ المعلوم بالإجمال وهو التكليف محتملُّ الارتفاع، لأجل الخروج عن محلّ الابتلاء، أو لأجل فقدان، أو لأجل الإتيان والامتنال، فيجبُ الاجتناب عن الطرف الآخر لبقاء العلم الإجمالي وتنجز التكليف به .

ولولا ما ذكرناه من بقاء العلم الإجمالي في جميع الصور المذكوره لتمّ النقص المذكور في كلامه، ولا يجدي الجواب عنه بأنَّ الاضطرار من حدود التكليف دون فقدان والخروج من محلّ الابتلاء ونحوهما، بل التكليف في الأمثلة المذكوره منتفٍ بانتفاء موضوعه، وذلك لما ذكرناه في الواجب المشروط من أنّ فعليّه الحكم تدور مدار وجود الموضوع بما له من القيود والخصوصيّات، فكما أنّ وجود نفس الموضوع دخيلٌ في الحكم، كذا كلّ واحدٍ من القيود المأخوذه فيه دخيلٌ في الحكم، وبانتفاء كلّ واحدٍ من القيود ينتفي الحكم بانتفاء موضوعه، بلا فرقٍ بين انتفاء ذات الموضوع كما في فقدان، أو الخروج عن محلّ الابتلاء، وبين انتفاء قيده وهو عدم الاضطرار، كما في محلّ الكلام) انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال، وإنَّ صحَّ ما ذكره في أوّل كلامه في وجه بقاء التنجز بعد الاضطرار، بأنَّ التكليف إذا تنجز بواسطه تعارض الأصول .

وتساقطها يوجب ذلك بقائه حتى لما بعد حدوث الاضطراب، فأصل المدعى وهذا الوجه من كلامه كلاهما صحيحان.

إلا أن ما ذكره في الرد لكلام صاحب «الكفايه» ليس على ما ينبغي؛ لوضوح أن النسبه بين العلم والمعلوم تعدد من النسب ذات الإضافه، فكل مورد كان المعلوم موجوداً فالعلم موجوداً معه، وإذا فقد فُقد معه، فكيف يمكن تصوير وجود بقاء العلم الإجمالي به بعد الاضطراب أو الفقدان أو غيرهما دون المعلوم بالإجمال للتكليف، فإذا زال المعلوم بواسطة عروض الاضطراب، ارتفع معه العلم الإجمالي بوجود التكليف بالضروره.

نعم، يصح أن يقال: إنه كان العلم الإجمالي به موجوداً سابقاً، وإلا لو كان ملاك التنجز دائراً مدار وجود العلم الإجمالي ولو لم يكن المعلوم باقياً إلى زمانه، لزم منه القول بالتنجز حتى فيما إذا حدث الاضطراب بين التكليف والعلم؛ لأن العلم تعلق بعد ذلك بمعلوم كان التنجز فيه ميسوراً، لعدم حدوث الاضطراب له حال المعلوم، مع أنه لا يكون منجزاً قطعاً، لعدم بقاء التكليف المعلوم بالتنجز إلى زمان العلم الإجمالي.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أن الحق مع صاحب «الكفايه» حيث قال: (لا علم ببقاء التكليف بعد عروض الاضطراب)، يعنى أن هذه الصغرى صحيحة دون الكبرى وهي كون تنجز التكليف مع المنجز وهو العلم حدوداً وبقاءً، بل الملا-ك في التنجز هو كون المعلوم بالتكليف مع العلم الإجمالي المنجز في حدوده فقط، أي إذا صار التكليف منجزاً بالعلم الإجمالي بقى منجزاً حتى مع زوال العلم الإجمالي بواسطة حدوث الاضطراب أو الفقدان في بعض الأطراف، لأن عروض الاضطراب

فى طرفٍ لا- يوجب كونه مؤمناً لما إذا كان التكليف موجوداً فى الطرف الآخر غير المضطرّ إليه، فالعلم الإجمالى المنجّز قبل حدوث الاضطرار يكون هو الحجّة، حتّى لما بعد الاضطرار والفقدان وانتفاء الموضوع بالامثال وغيره؛ لأنّ العقل والشرع لا يقبّحان تعذيب العبد للارتكابه الطرف الغير المضطرّ إليه إذا صادف الواقع كما لا يخفى.

فحكم المسأله بجميع صورها أصبحت واضحة، وثبت عدم تنجّز التكليف فى خمس صور منها فى الجملة، وثبوت التنجّز فى الصوره الأخيره فى ما إذا كان الاضطرار متعلّقاً بالمعيّن منهما، كما هو المقصود هنا فى البحث.

هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل .

البحث عن حكم الاضطرار إلى بعض الأطراف

البحث عن حكم الاضطرار إلى بعض الأطراف

وأما المقام الثاني: ويدور البحث فيه عن الاضطرار إلى بعض الأطراف بلا معين، حيث يجرى فيه الصور المذكوره في المقام الأول، ولكن لا- نحتاج إلى مزيد تفصيل هنا؛ لأنّ حكم المسأله هنا في الجملة واضح في وجوب الاجتناب، والمشهور من الأصوليين لو لم نقل أكثرهم قائلون بوجوب الاجتناب عن غير ما يدفع به الاضطرار، بلا فرق بين أقسامه.

أقول: الأولى أولاً- ذكر دليل من ذهب إلى عدم وجوب الاجتناب عنه، ونقل الإشكال عليه، لتظهر حقيقه الأمر في هذا المقام، فنقول:

ذهب المحقق الخراساني في «الكفايه» إلى عدم وجوب الاجتناب عنه، حيث قال: (إنّ الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بفعليه التكليف لو كان إلى واحدٍ معين، كذلك يكون مانعاً لو كان إلى واحدٍ غير معين، ضروره أنه مطلقاً موجبٌ لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه تعييناً أو تخيراً، وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينهما فعلاً، وكذلك لا- فرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً، وذلك لأنّ التكليف المعلوم بها من أول الأمر كان محذوراً بعدم عروض الاضطرار إلى متعلقه، فلو عرض على بعض أطرافه لما كان التكليف به معلوماً، لاحتمال أن يكون هو المضطرّ إليه فيما كان الاضطرار إلى المعين، أو يكون هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين...) (١) إلى .

آخر ما قاله في إن قلت وقلت، فراجع كلامه .

ثم إنه قد نقل عنه بأنه رجع عمّا التزم به في «الكفايه»، وذهب إلى وجوب الاحتياط والاجتناب في الاضطرار إلى المعين إذا كان الاضطرار إلى البعض المعين بعد العلم بالتكليف وبين الاضطرار إلى واحد لا بعينه، معللاً بأن العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي المحدود إلى هذا الطرف أو المطلق في الطرف الآخر يكون منجزاً، وأمّا إذا عرض الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، فإنه يمنع عن فعلية التكليف مطلقاً، انتهى كلامه على ما في «تهذيب الأصول» .

أقول: يظهر من كلامه في المورد أن الحكم هو عدم تنجز العلم في الاضطرار العارض على واحد غير معين مطلقاً، بخلاف الاضطرار في الواحد المعين، حيث ذهب إلى عدم تنجزه في «الكفايه» مطلقاً، وتراجع عنه في هامشه في الاضطرار العارض بعد العلم بالتكليف، وعرفت أن العلة فيه هو كون الاضطرار من حدود التكليف من أول الأمر .

فيرد عليه أولاً: أنه ينبغي أن نحدّد المراد من الاضطرار، وأنه هل العقلي منه أو العرفي الشرعي ؟

فإن كان الأول هو المراد، فيرد عليه أنه لا وجه للكبرى، بل هي ممنوعه، وإن كانت الصغرى صحيحة، لأن الاضطرار العقلي ليس من حدود التكليف الشرعي، بل هو قيدٌ وحدٌ بلحاظ حال الامتثال، بمعنى أنه غير قادر على الأداء فيكون معذوراً فيمقام الامتثال، لا أن هناك معذوراً فيالتكليف فيلسان الشرع والجعل .

وإن أراد الاضطرار العرفي الشرعي، أي ما جعله الشارع رافعاً للحكم، مثل ما ورد في دليل حديث الرفع، فإن الكبرى صحيحة، ولكن الصغرى ممنوعه، أي

صدق الاضطرار على ترك التكليف في غير المعين ممنوع.

بيان ذلك: إنّ الاضطرار إلى غير المعين يجتمع مع التكليف الواقعي في السبب، ولا- مزاحمه بينهما، بلا- فرق فيه بين كون الاضطرار قبل تعلّق التكليف بأحد الأطراف أو بعده، وسواء كان قبل العلم به أو بعده أو مقارناً له؛ لأنّ متعلّق الاضطرار ليس شيء معين في الخارج حتّى يزاحم التكليف إن كان فيه، بل متعلّقه عبارته عن أحد الأطراف، وبأى واحدٍ منها أخذ يرتفع حكم الاضطرار.

نعم، لو تعلّق الاضطرار بكلّ واحدٍ منهما، اتّحد متعلّق التكليف مع متعلّق الاضطرار، ولكن البحث ليس فيه، فكما يصحّ رفع الاضطرار باتّخاذ غير ما هو متعلّق التكليف لو كان له معلوماً، هكذا يصحّ له جعل واحدٍ منهما مورداً للتكليف لو كان معلوماً، فالمصادفة الاتّفاقية بين متعلّقيهما ليس من جهة الاضطرار وناحيته، بل هي معلول جهله لمتعلّق التكليف، فعلى هذا لو تعلّق الاضطرار بواحدٍ منها، فلا- إشكال أنّ العقل والشرع يحكمان عليه بوجوب الاجتناب عمّا لا يكون مورداً للاضطرار، لأنّه لو ارتكب الفعل ومصادف مخالفته للواقع، لما كان للعبد عذرٌ يعتذر به أمام المولى، لأنّه إن اعتذر بأنّه كان مضطراً إليه لما قبل منه، لتمكّنه من الاضطرار بالفرد الآخر، وهذا بخلاف ما لو أتى بواحدٍ منهما تحصيلاً لأمر الاضطرار، وترك الآخر تحصيلاً لأمر التكليف، فحينئذٍ لا يخلو عمله عن إحدى الحالتين:

إمّا أن يكون ما ارتكبه مصادفاً للتكليف، أو ما تركه مصادفاً له، فإن كان الأوّل حاصلًا فلا يعاقب عليه لجهله بكونه متعلّقاً للتكليف حتّى يتركه، ولا محيص له في ذلك مع الجهل، كما أنّه لو كان المصادف للواقع هو الآخر، يكون التكليف محققاً،

فنتيجته كلا- الأمرين هو رفع الاضطرار وامتنال التكليف، وبالتالي فمجرد الاضطرار إلى أحدها لا- يوجبُ الحكم بجواز ترك التكليف في الآخر.

والذى يدلُّك على الفرق بين الاضطرار إلى المعين وغير المعين، هو ملاحظه حال حصول العلم له بذلك، حيث إنَّه لو علم بمتعلِّق التكليف في المعين، وكونه هو المضطرُّ إليه، لما أمكن له تحصيل كلا المقصودين، لكونه مضطراً إلى شربه مثلاً، هذا بخلاف المضطرِّ إلى غير المعين، حيث يصحُّ له رفع الاضطرار بالآخر، فالاضطرار إلى المعين يدخل في كبرى حديث الرفع ويرتفع الحكم، هذا بخلاف الاضطرار إلى المعين حيث لا يدخل تحت حديث الرفع، فلا بدَّ له من الاجتناب خوفاً عن مصادفته لمتعلِّق التكليف من دون أن يكون هناك مؤمن عقلي أو شرعي.

أقول: وأما ما ادَّعاه المحقِّق الخراساني رحمه الله من التنافي بين فعليته الحكم مع التخيير في ارتكاب أحدهما تخييراً، ممَّا يقتضى أن لا- يكون للعلم الإجمالي بالتكليف الغير الفعلي تأثير، فلا محصّل له، لأنَّ فعليته الحكم تدور مدار وجود موضوعه، فكما أنَّ فقدان الموضوع يوجب فقدان الحكم كذلك وجوده يوجب ثبوت الحكم، وعلى هذا كيف يمكن القول بعدم فعليته الحكم في الاضطرار إلى غير المعين مع وجود موضوعه؟! لأنَّ المفروض وجود الموضوع بين المشتبهات، والاضطرار الذي يكون رافعاً للموضوع عقلاً أو شرعاً لم يقع على موضوع التكليف على الفرض، لإمكان رفع الاضطرار بغيره، وعليه فالمكلف غير مُلجأ إلى الاقتحام في موضوع التكليف، وإن كان معذوراً لو صادف دفع الاضطرار به لجهله بالموضوع.

نعم، لو التزمنا بأنَّ معنى فعليته الحكم هو أنَّ المولى بصدد تحصيل مراده على

كلّ تقدير وبأى وجه اتفق، حتّى ولو برفع الجهل عن المكلف تكويناً أو إيجاب الاحتياط عليه تشريعاً، لصار التنافى حاصلًا مع الحكم بترخيص الارتكاب لبعض الأطراف تخييراً لأنّ الترخيص قد يصادف الواقع، فلا يجامع مع إرادته المولى تحصيل الواقع على كلّ تقدير.

هذا، ولكن لا يخفى عدم معقوليته مثل هذا المعنى فى تفسير الفعلية، بل الثابت أنّ المراد من الفعلية هو كون الحكم على موضوعه فعلياً إذا حصل له الشرائط بطبعه من العلم والقدره، لا إيجاد بعض الشرائط للمكلف، أو رفع بعض الموانع من ناحيه المولى .

ولعلّ الذى حمل المحقق المذكور قدس سره إلى الالتزام بالمعنى المذكور هو إناطه تنجز العلم الإجمالى بالمقدور، بمعنى أنّه إذا تعلق بأى طرفٍ من الأطراف، وكان كلّ واحدٍ منهما مقدوراً للمكلف ومتمكناً من تحصيل الامتثال، فحينئذٍ يتنجز، وأمّا لو لم يكن كذلك، يعنى كان المكلف مضطراً إلى ترك امتثال أحدهما، فلا يكون العلم حينئذٍ منجزاً فى كليهما، فلذلك ذهب إلى ما عرفت.

أقول: ولا يخفى عدم تماميته ما التزم به رحمه الله لأنّ التنجز يكفى فيه بأن يكون اختيار رفع الاضطرار مقدوراً فى غير ما هو التكليف الواقع فيه؛ لأنّ ما يوجب رفع التكليف ليس إلّا أحد ما يقتضيه فيه عقلاً أو شرعاً، وعنوان أحدهما الذى يرفع الاضطرار بواسطته حكمه الأولى ليس تعلق الاضطرار فى الخارج بأحدهما بالخصوص. نعم، يصحّ فيما إذا تعلق التكليف بكلّ منهما، لأنّه موجبٌ لشموله لناحية الاضطرار، حيث يحكم العقلاء في هذه الصورة بوجوب الاحتياط والموافقه الاحتماليه، فيما إذا لم يمكن له تحصيل الموافقه القطعيه، فلا بدّ من الاجتناب عن

الطرف الآخر، إذا تمكّن من رفع اضطراره بواحدٍ منهما، كما لا يخفى .

ويرد عليه ثانياً: بأنّ تفرّيعه رحمه الله بين صوره الاضطرار إلى أحدهما، مع صوره الفقدان بوجوب الاجتناب في الثاني دون الأول لا يرجع إلى محضّ، لأنّه قد عرفت من تضاعيف كلامنا بأنّ الحكم إذا صار موضوعه موجوداً في الخارج يصبح فعلياً بلا فرقٍ فيه بين كون الطرف الآخر غير مقدور لأجل فقدانه، أو لأجل تعلق رفع الاضطرار به.

وعليه، فما ذهب إليه المشهور هو الصحيح الأقوى.

حقيقه ترخيص الاضطرار إلى فعل غير المعين

حقيقه ترخيص الاضطرار إلى فعل غير المعين

يدور البحث في أن الترخيص الواقع في المضطرّ إلى غير المعين، هل هو ترخيص واقعي وتوسيط في التكليف، أم ترخيص ظاهري وتوسط في التنجيز لا في التكليف؟

أما المحقق النائيني: فقد مثل لهذين القسمين بمثال حاول من خلاله توضيح المطب، ثم قرّر البحث في المقام، فقال:

(إنّ الترخيص الوارد في الاضطرار إلى المعين ترخيص واقعي، وتوسيط في التكليف، بمعنى أنّ التكليف في الواقع ثابت لو كان التكليف في ناحيه غير المضطرّ، وغير ثابت لو كان في ناحيه المضطرّ إليه، لأنّ التكليف الواقعي مقتيدٌ بعدم طرؤ الاضطرار إلى مخالفته، فعند الاضطرار لا- يمكن الجزم ببقاء التكليف لاحتمال الاضطرار إليه، فيوجب رفعه واقعاً، فالجهل بشخص موضوع التكليف في مورد الاضطرار لا- دخل له في الترخيص، بل العله فيه هو نفس الاضطرار، فالترخيص واقعي لا ظاهري، لأنّ الجهل في موضوع الحكم أو في الحكم دخيلٌ في الترخيص الظاهري.

هذا بخلاف الترخيص الواقع في ترك الأ-كثر في الأقل والأ-كثر الارتباطيين، بناءً على جريان البراءه عن الأكثر، فإنّ العله في ترخيص ترك الأ-كثر إنّما هي الجهل بتعلق التكليف، فلا- محاله يكون الترخيص في تركه ظاهرياً على تقدير أن يكون متعلق التكليف واقعاً هو الأكثر، فالتكليف بالأكثر يكون متوسيطاً في التنجيز، بمعنى أنه إن كان المكلف به واقعاً هو الأكثر، فالتكليف به قد تنجز على

تقدير ترك الأقل، فيعاقب على ترك الأ-كثر، وأمّا مع عدم ترك الأقل، فلا- يكون التكليف به منجزاً، ولا يعاقب على تركه، فبلوغ التكليف بالأ-كثر إلى مرتبه التنجيز يدور مدار الأقل، وتركه فهو منجز على تقدير وغير منجز على تقدير آخر، وهذا هو معنى التوسّط في التنجيز، وكون الترخيص ظاهرياً).

أقول: وإذا عرفت هذين المشالين للتوسّط في التكليف والتنجز، وكون الترخيص واقعيّاً أو ظاهريّاً، ننقل الكلام إلى المقام، وهو الاضطرار إلى غير المعين، فهل هو ترخيص واقعي بالنظر إلى حال الاضطرار، إذ لولاه لما كان له الترخيص في أحدهما، فيكون حاله كحال الاضطرار إلى المعين، فيكون التوسّط في التكليف كما اختاره الشيخ الأنصاري قدس سره، مع وجود جهه أُخرى فيه غير الاضطرار، وهو الجهل بوحده متعلّق الاضطرار، والتكليف في الاختيار والانطباق، فبالنظر إلى تلك الجهه ربّما يكون الترخيص ظاهريّاً، والتوسّط في التنجيز؛ لأنّ الاضطرار إلى غير المعين بوجوده لا يصادم التكليف الواقعي، ولا يمسّ الموضوع، بل الموضوع بتمام ما له من القيود الوجوديّة والعدميّة محفوظ، فالعلمه الموجبه للترخيص في ارتكاب الحرام إنّما هو الجهل، إذ لولا الجهل كان يتعين رفع الاضطرار بغير الحرام، ولذا قلنا بأنّ الحكم في مورد الاضطرار إلى غير المعين يكون فعليّاً، وقد اختار المحقّق النائيني تبعاً للشيخ الوجه الأوّل كما عليه المحقّق العراقي، إلّا- أنّه عدل إلى الوجه الثاني في فذلكه البحث، واختار الترخيص الظاهري.

ولكن الإنصاف هو دخاله كلّ واحدٍ من الجهتين في الترخيص، حيث أنّه لولا الاضطرار لما رفع الحكم بالجهل فقط، لوجوده في العلم الإجمالي قبل خلق

الاضطرار مثلاً ومن الواضح أنّ مجرد الجهل لا- يوجبُ الرفع، كما أنّ الاضطرار فقط هنا لا يوجب إذا انضمّ مع العلم، فكلّ واحدٍ منهما دخيلٌ في رفع الحكم بنحو جزء العله، ولكن كون الترخيص ظاهرياً أولى، لما قلنا سابقاً بأنّ عدم الاضطرار ليس من قيود التكليف وحدوده، بل يكون حال الاضطرار كحال الجهل عذراً في مقام الامتثال، وإلا كان التكليف في الواقع فعلياً، فلا يكون حال الاضطرار الذي هو جزء للعله أدون من حال الاضطرار الذي يعدّ هو تمام العله كما في الاضطرار إلى المعنى، فكما أنّ التوسط فيه يكون تنجيزياً لا تكليفيّاً هكذا يكون في المقام كما لا يخفى، والله العالم.

مدخلية دخول بعض الأطراف وخروجه عن الابتلاء

مدخلية دخول بعض الأطراف وخروجه عن الابتلاء

التنبيه التاسع: يدور البحث في هذا المقام عن أنه هل يعتبر في تنجز التكليف في أطراف العلم الإجمالي أن لا- يكون بعض الأطراف خارجاً عن مورد الابتلاء أم لا ؟

أقول: تنقيح المسألة مع تمام خصوصياتها، موقوفٌ على بيان مطالب:

المطلب الأول: قد عرفت في صدر المسألة، أنه قد استقرَّ آراء جُلِّ المتأخرين على أنه يتوقف تنجز التكليف على المكلف في العلم الإجمالي مثل ما هو معتبر في العلم التفصيلي على أمور :

منها: أن يكون المكلف قادراً على الامتثال، لأنه لو لم يكن قادراً لما صحَّ أن يوجه له الشارع الخطاب، لأن الخطاب إلى العاجز أمرٌ قبيح، بل لا ينقدح الإرادة الجدّيه في لوح النفس، وهو من الوضوح بمكان لا يكاد ينكره عاقل.

ومنها: أن يكون مورد التكليف مورد الابتلاء نوعاً، بحيث لا يعدّ من المحالات النوعية، حتى لا يكون الزجر عنه لغواً، مثل جعل الحرمة للخمر الواقعه في إحدى الكرات السماوية التي يعدّ من المحالات العادية ابتلاء المكلف بها.

والحاصل: أنّ التكاليف إنّما تتوجه إلى المكلفين لأجل إيجاد الدّاعي إلى الفعل أو الترك، فما لا يمكن عادةً تركها، لا مجال لتعلّق التكليف به، فالنهي المطلق عن شرب الخمر الموجود في أقصى بلاد الغرب يكون مستهجناً، فإذا كان هذا حال الخطاب التفصيلي، فالإجمالي يكون أوضح منه.

ومنها: أن لا يكون الدواعى عنه مصروفه نوعاً، كالنهي عن عضّ رأس الشجره أو قمّه المناره كما مثل بهما سيّد المحقّقين السيّد محمّد الفشاركي على ما حكاه شيخنا العلامة الحائري، فإنّك لا تجد أحداً أحسّ أمراً وعرف يمينه عن يساره يفعل هذا حسب العاده النوعيه، ويمكن أن نمثّل بمثال آخر مقبول عند العامّه كأن ينهى العاقل صاحب المرّوه والشأن عن كشف عورته بين الناس، أو نهى الإنسان النبيه عن أكل القاذورات ونظائر ذلك، ولا يبعد أن يكون مقصودهم من ذكر الشرط في صحّه الخطاب وحسنه بعدم الخروج عن مورد الابتلاء أن يكون المراد هو الأعمّ ممّا لا يمكن صدوره عنه عادةً، أو كان مصروفاً عنه الإنسان، ولا يحصل له الداعى إلى ارتكابه .

وبالجملة: المعيار في ذلك هو استهجان توجيه الخطاب عند العقلاء بالنهي عن مثل أحد الأمور السابقه.

أقول: لكن قد يظهر من المحقّق النائيني رحمه الله دعوى الفرق بين ما لا يكون مقدوراً عادةً، وبين ما لا يريده عادةً.

بتقريب: (أنّ القدره من شرائط حُسن الخطاب، ولا بدّ من أخذها قيدياً في التكليف، وأمّا إرادته الفعل فليس لها دخلٌ في حسن الخطاب، ولا- يعقل أخذها قيدياً فيه وجوداً وعدمياً، لأنّه من الانقسامات اللاحقه للتكليف)، وللمزيد من التوضيح راجع «فوائد الأصول» (١) وانظر إلى كلامه بطوله.

أمّا المحقّق الخميني: فقد قال في «تهذيب الأصول» بعد ذكره لملخص كلام .

المحقق المذكور :

(فلا يخلو عن إشكال، فإنَّ التفريق بين عدم القدره العقليّه أو العاديّه، ووجود الداعي الطبيعي إلى العمل أو الانزجار الفطري عنه بعدم صحّته الخطاب في الأولين، والصحّته في الأخيرين في غايه الغرابه، فإنَّ خطاب من يريد الفعل طبعاً أو يترك الشئ مستهجن، لعدم الملاك لإظهار الإراده كخطاب من لا يقدر، فكما لا يصحّ النهي عن فعل غير مقدورٍ عادةً، كذلك يقبح النهي عن شئ لا ينقدح في الأذهان احتمال ارتكابه كالنهي عن كشف العوره بين الناس موجّهاً ذلك الخطاب إلى صاحب المروّه، والنهي عن أكل القاذورات، هذا). انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن الإنصاف عدم وجود الغرابه في التفريق، لأنَّ العقلاء يفرّقون بين الموردين في التقييح وعدمه، خاصّه فيما كان خارجاً عن مورد الابتلاء، حيث يكون أوضح في التوبيخ من الآخر غير الخارج عن مورد الابتلاء، وعليه فما ذكره النائيني رحمه الله على تقدير تسليم أصل المسأله، كما في مثل خطابات الشخصيه لا يخلو عن وجاهته .

وأما دعوى كفايه الإمكان الذاتى أو الإمكان الوقوعى في صحّته الخطاب، وكونه تمام الملاك في صحّته الخطاب وحسنه، كما عن بعض المحققين قدس سره ، فيصحّ الخطاب حتّى في موارد الخروج عن مورد الابتلاء، بل وحتّى في الخطابات الشخصيه، لا يخلو عن غرابه؛ لأنَّ الإراده التشريعيّه لا تنقدح إلاّ بعد حصول مباديها، وخطاب من نعلم أنّه لا ينبعث أو لا يتزجر عن أمر المولى ونهيه خطاباً .

حقيقياً، لا يخلو عن استهجان جدّاً .

وكذا مثله فى الغرابه ما ظهر عن بعض أجله العصر، من أنّ التكليف ليس زجراً ولا بعثاً، بل التزام من المولى بالنسبه إلى العبد، فيشمل عموم الموارد حتّى موارد الخروج عن الابتلاء، لأنّ المستهجن فى مثل هذه الموارد هو البعث أو الزجر المتضمّنان للخطاب دون الإلزام .

وجه الغرابه: أنّ الأحكام والتكاليف ليست إلّا من مقوله الجعل والاعتبار، ولا يصحّ ذلك إلّا فيما كان له أثر عقلاى، ومع عدم الأثر كما فى موارد المفقوده فيها بعض الشروط يعدّ الجعل والاعتبار والإلزام لغواً محضاً، مع أنّ الجعل والإلزام لا بدّ أن يكون مع العبد فيما يمكن أن يوجد، وما ليس كذلك كيف يمكن إيلزاهه بذلك، مع أنّ الإلزام بالفعل أو الترك ليس إلّا عباره أخرى عن البعث والزجر؟! هذا فضلاً عن أنّ إنكار كون التكليف بعثاً أو زجراً كأنّه إنكارٌ لأمرٍ ضرورى كما لا يخفى، وهذا كلّه إنّما يصحّ فى مثل الخطابات الشخصيه.

وأما الخطابات الكليه القانونيه: فقد عرفت منّا سابقاً عدم كون القدره والعلم شرطاً فيها، لما قد عرفت من صحّحه توجيه الخطاب لعامه المكلفين ولو كان فيهم العاجز والجاهل، لأنّه يكفى فى استحسان الخطاب إذا كان أكثر المكلفين به قادرين على الامتثال وعالمين بأحكامه، فيتوجه الخطاب إلى العموم ويصير التكليف فعلياً، غايه الأمر لا يتنجز فى حقّ من كان عاجزاً أو جاهلاً قاصراً لا مقصّراً، لكونه كالعالم وهم معذورون فى مقام التكليف عن التخلف، ولا يعاقب على تركه، فإذا كان الحال كذلك بالنسبه إلى القدره والعلم حيث قد نصّوا بكونهما

من حدود التكليف، فكيف الحال بالنسبه ما كان خارجاً عن مورد الابتلاء، أو ما لا ينبعث الطبع إليه أصلاً، وأمثال ذلك، حيث لا يكون الخطاب مقيداً بعدم هذه القيود قطعاً، فجميع ما ذكر في البحث إنما يصح في مثل الخطابات الشخصيّه وقد عرفت مختارنا فيه.

البحث عن إمكان جريان البراءة فى الشبهات الوجوبيه

البحث عن إمكان جريان البراءة فى الشبهات الوجوبيه

المطلب الثانى: فى أنه لو قلنا بمقالتنا من عدم كون تلك القيود من قيود التكليف فى الخطابات القانونيه الكليه، فلا مجال للبحث الذى سنذكره، وأما لو قلنا بمقاله المشهور فيما لو سلمنا تلك القيود فى الخطابات الشخصيه فينبغى أن يبحث فى أن قيد عدم كون متعلق التكليف خارجاً عن مورد الابتلاء، هل هو فى خصوص الشبهه التحريميه كما عن الشيخ الأنصارى قدس سره، أو يجرى حتى فى الشبهه الوجوبيه أيضاً كما يظهر عن صاحب «الكفايه» فى حاشيته على «الرسائل»، وعليه فلا بأس بذكر كلام المحقق الخراسانى قدس سره فى التعميم، ثم استعراض ما أورد عليه:

يقول رحمه الله: إن الملاك المذكور فى الشبهه التحريميه وهو أن الغرض من جعل التكليف التحريمى إحداث المانع للمكلف عن فعله، فلو فرض عدم كونه فى معرض الابتلاء، وعدم الداعى له إلى فعله، كان تركه حينئذ مستنداً إلى عدم المقتضى، فإحداث المانع له لغو محض موجود فى الشبهه الوجوبيه أيضاً، فلا يكون العلم الإجمالى فيها أيضاً منجزاً إلا فيما إذا كان جميع الأطراف محلاً للابتلاء من حيث الترك، لأنّ التكليف الوجوبى والبعث نحو شىء أيضاً لا يصحح إلا فيما إذا كان للمكلف داع إلى تركه عادة، إذ لو كان الشىء مما يفعله المكلف بطبعه عادة، ولا داعى له إلى تركه كان جعل التكليف الوجوبى بالنسبه إليه لغواً محضاً، وعليه فلو كان بعض أطراف العلم الإجمالى فى الشبهه الوجوبيه خارجاً عن محلّ الابتلاء، بمعنى أن المكلف لا يتلى بتركه عادة، ويأتى به بطبعه، كان التكليف بالنسبه إليه منتفياً يقيناً، وفى الطرف الآخر مشكوك الحدوث، فيكون المرجع

الأصل الجارى بلا معارض.

هذا حاصل كلامه رحمه الله .

وأورد عليه المحقق النائيني قدس سره : على ما فى «مصباح الأصول» بقوله:

(إنّ متعلّق التكليف الوجوبى هو الفعل، وهو مستند إلى الإرادة والاختيار، حتّى فيما إذا كان مفروض التحقق عادةً بدون أمر من المولى، فصحّ تعلّق التكليف به، ولا- يكون مستهجنًا، بخلاف متعلّق التكليف التحريمى، فإنّه الترك وهو عدمى لا يحتاج إلى العلّة الوجوبية، بل يكفيه عدم إرادته الفعل وهو أيضاً عدمى، فلو كان الترك حاصلًا بنفسه عادةً لأجل عدم الداعى للمكلف إلى الفعل، كان النهى عنه لغواً مستهجنًا).

أمّا المحقق الخوئى: فله تحقيقٌ فى المقام، ونتيجته تحقيقه تثبيت التعميم على تقديرٍ، وعليه فلا- بأس بذكر كلامه المذكور فى «المصباح» حيث يقول:

(والتحقيق أن يقال: إنّه لو بنينا على أنّ التكليف بما هو حاصل عادةً وإن كان مقدوراً فعله وتركه يكون لغواً، فلا- فرق بين التكليف الوجوبى والتحريمى، فإنّه كما يُقال إنّ النهى عن شىء متروك فى نفسه حسب العادة لغوٌ مستهجن، كذلك يُقال إنّ البعث نحو شىء حاصل بنفسه لغوٌ مستهجن، فيعتبر حينئذٍ فى تنجيز العلم الإجمالى عدم كون بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء عادةً فى المقامين كما ذكره صاحب «الكفايه» رحمه الله .

وإن بنينا على أنّ التكليف بما هو حاصل عادةً لا يكون لغواً، ولا يشترط فى صحّته التكليف أزيد من القدره، فلا فرق أيضاً بين التكليفين، ولا يعتبر فى تنجيز العلم الإجمالى عدم خروج بعض الأطراف عن معرض الابتلاء فى المقامين،

وهذا هو الصحيح، إذ ليس الغرض من الأوامر والنواهي الشرعيّة مجرد تحقّق الفعل والترك خارجاً كما في الأوامر والنواهي العرفيّة، فإنّ غرضهم من الأمر بشيء ليس إلاّ تحقّق الفعل خارجاً، كما أنّ غرضهم من النهي عن شيء لا يكون إلاّ انتفاء هذا الشيء خارجاً، وحينئذٍ كان الأمر بشيء حاصل بنفسه عادةً لغواً وطلباً للحاصل لا محاله، وكذا النهي عن شيء متروك بنفسه لغواً مستهجن بشهادة الوجدان، وهذا بخلاف الأوامر والنواهي الشرعيّة، فإنّ الغرض منها ليس مجرد تحقّق الفعل والترك خارجاً، بل الغرض صدور الفعل إستناداً إلى أمر المولى، وكون الترك مستنداً إلى نهيه، ليحصل لهم بذلك الكمال النفساني، كما أُشير إليه بقوله تعالى: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ» (١)، ولا فرق في هذه الجهة بين التعيدي والتوصيلي، لما ذكرناه في بحث التعيدي والتوصيلي من أنّ الغرض من الأمر والنهي في كليهما هو الاستناد في الأفعال والتروك إلى أمر المولى ونهيه، بحيث يكون العبد متحرّكاً تكويناً بتحريكه التشريعي، وساكناً كذلك بتوقف التشريعي، ليحصل لهم بذلك الترقّي والتكميل النفساني، إنّما الفرق بينهما في أنّ الملاك أي المصلحه في متعلّق الأمر والمفسده في متعلّق النهي لو توقّف حصوله على قصد القربه فهو تعبدى، وإلاّ فهو توصلي.

إلى أن قال: ويشهد بذلك أي بكون الغرض هو استناد الفعل والترك إلى أمر المولى ونهيه وقوع الأمر في الشريعة المقدّسه بأشياء تكون حاصله بنفسها تارةً لحفظ النفس والإنفاق على الأولاد والزوجه، وكذا وقوع النهي عن أشياء متروكه .

بنفسها كالزنا بالأمهات، وأكل القاذورات ونحو ذلك ممّا هو كثيرٌ جداً.. إلى آخر كلامه(١).

أقول: ولا يخلو كلامه عن إشكال :

أولاً: لأنّ المراد من القدره التي تكفي في صحّه توجيه التكليف هل هو العقليّه أو العرفيه ؟

فإن كان يقصد الأول رجع كلامه إلى كلام من ذهب إلى كفايه الإمكان الذاتى في صحّته، وقد عرفت عند الإشكال عليه بأنّ الإراده التشريعيّه لا تتحقّق إلّا مع تحقّق مباديها، ولا يوجد ذلك إلّا مع وجود الانبعاث والانزجار للمكلف، فما ليس كذلك يكون الخطاب إليه مستهجنًا، حتّى في عدم الممكن وقوعًا، فضلاً عمّا كان ممكناً ذاتاً.

وإن أريد من القدره المعتره ما هو الشامل للقدره العرفيه، فهو عباره أخرى عن اشتراط كونه معرضاً للابتلاء، لأنّ شرطيته ليس إلّا لتحصيل ذلك.

وعليه، فما ذكره رحمه الله ليس أمراً وراء ما ذكره من أحد القولين إلّا بتغيير العناوين والألفاظ كما لا يخفى.

وثانياً: أنّ الاستناد الذى اعتبره فى الأوامر والنواهي الشرعيّه، مضافاً إلى الإشكال فى أصل شرطيته الموجب للفارق بين العرفيه والشرعيّه، فإنّه فرع إثبات تعلق التكليف بما كان مقدوراً عرفاً له حتّى يتمكن من الإتيان أو الترك، ليقال بعد ذلك إنّ يشترط كون الفعل والترك مستنداً إلى أمره ونهيه لا مطلقاً، وأمّا مع العجز .

عن إتيانه عرفاً لخروجه عن مورد الابتلاء، فلا وجه للقول بأن الملاك هو وجود الاستناد في الأمر والنهي، هذا على حسب ما ذهب إليه هؤلاء الأجلاء.

والتحقيق: الذي يخطر ببالنا في المسألة على فرض الغمض عما ذكرناه في صدر المسألة من عدم شرطية شيء من أمثال ذلك في التكليف القانوني، أو إيقاع البحث في الأوامر والنواهي الشخصية، حيث قد عرفت صحه شرطية، لأنه في معرض الابتلاء في الشبهه التحريمية فيها هو القول بتعميم الشرطية للشبهه التحريمية والوجوبية، لأننا نرى استهجان العقلاء والعرف لإيجاب شرب الماء الذي في الإناء الذي إما عنده أو في قصر ملك الهند مثلاً، أو النهي عن شرب الماء في أحدهما لأجل نجاسه أحدهما، وهذا هو المثال الصحيح للخروج عن معرض الابتلاء، لا ما مثلوا به بما إذا كان الشخص بطبعه تاركاً للشيء في النهي أو داعياً لإتيانه وراغباً له في الأمر كما نشاهد في كلماتهم، إذ هو أمرٌ آخر لا بدّ من تقريره بنحوٍ آخر بأنه هل يعتبر في الأمر والنهي حصول حدوث الانبعاث والانزجار من ذلك الأمر والنهي، أو يكفي في حق الأمر والناهي إنشائهما ولو كان المكلف بنفسه تاركاً وفاعلاً بحسب طبعه، وهو غير مرتبط بمسألة شرطية كونه معرضاً للابتلاء وعدمه كما لا يخفى .

وكيف كان، قد عرفت أننا في فسحه من إضافه هذا القيد في صحه التكليف الشرعي القانوني ولا نزيد هذا الشرط في الأوامر ولا النواهي.

نعم، يصحّ إضافه هذا الشرط في الأوامر والنواهي الشخصية في الشبهه التحريمية والوجوبية، كما لا يخفى، فحينئذٍ قد يتوهم من عدم شرطية كون متعلق التكليف في مورد الابتلاء هو لزوم القول بتجزئ التكليف في العلم الإجمالي في ما

إذا كان أحد أطرافه خارجاً عن مورد الابتلاء، فلازم ذلك هو الالتزام بوجود الاجتناب عن الإناء الموجود عنده، المرّد كونه نجساً أو ما كان عند ملك الهند، بل وهكذا فيما لو علم نجاسه ثوبه أو ثوب الذى كان فى يد الغير، الخارج عن مورد الابتلاء، والقول بوجود الاجتناب عن الإناء المرّد فى كونه نجساً بوقوع النجاسه فيه أو فى الأرض أو على ظهره الخارج عن مورد الابتلاء، بل وجوب الاجتناب عن الإناء الذى كان فى أحد طرفى العلم الإجمالى مع إناءٍ آخر يعلم نجاسه مائه قبل هذا العلم الإجمالى تفصيلاً، وغير ذلك من الأمثال والنظائر الذى يكون التكليف بالنسبه إلى هذا الطرف فعلياً لفعليته التكليف بالنسبه إلى الطرف الآخر، بواسطة عدم شرطيه كونه مورداً للابتلاء، مع أنّ المتسالم بين الأصحاب فى الجملة هو عدم وجوب الاجتناب فى الطرف الموجود، والرجوع فيه إلى البراءة.

بل قد يظهر من كلام الشيخ الأنصارى قدس سره فى فرائده (١) أنّ هذا الشرط وهو عدم كونه خارجاً عن مورد الابتلاء، وعدم صحه التكليف فى أمثال ذلك إلا على نحو التقييد بأنه إن أصبح مورداً للابتلاء وجب عليه الاجتناب، وهذا أمرٌ واضحٌ لا لبس فيه، إلى حدّ ورد التصريح به فى صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السلام الوارده: «فيمن رعى فامتخط فصار الدّم قطعاً صغراً فأصاب إنائه، هل يصلح الوضوء منه؟ فقال عليه السلام: إن لم يكن شيئاً يستين فى الماء فلا بأس، وإن كان شيئاً بيناً فلا»، حيث استدللّ به شيخ الطائفة قدس سره على العفو عمّا لا يدركه الطرف من الدم، وحملها المشهور على أنّ إصابه الإناء لا يستلزم إصابه الماء..

وبالجملة: فالمراد أنه مع عدم تبين شىء في الماء يحكم بطهارته، ومعلوم أنّ ظهر الإناء وباطنه الحاوى للماء من الشبهه المحضه، ممّا يعنى أنه رحمه الله جعل خارج الإناء سواءً كان ظهره أو الأرض القريبه منه ليس ممّا يبتلى به المكلف عادةً.

ثمّ أضاف: (بأنّه لو فرض كون الخارج ممّا يسجد عليه المكلف، التزمنا وجوب الاجتناب عنها للعلم الإجمالى بالتكليف المرذد بين حرمة الوضوء بالماء النجس وحرمة السجده على الأرض النجسه).

والنتيجه: أنّ السبيل للنجاه عن هذه المعضله، هو ما ذهب إليه الأصحاب من عدم لزوم الاجتناب عن تلك الموارد، مع أنّ مقتضى ظاهر كلامهم بعدم شرطيه مثل ذلك القيد وهو كونه فى مفروض الابتلاء، هو وجوب الاجتناب عن تلك الموارد للطرف الموجود.

أقول: هذا التوهّم غير وجيه؛ لأنّ ما ذهبنا إليه هو عدم شرطيه ذلك فى فعليه التكليف لا- فى تنجزه، لوضوح أنّ ما يصحّ الاحتجاج به عند العقلاء ليس إلّا ما يمكن للمكلف فعل ذلك الشىء، فى أمره بتركه، أو ترك ذلك الشىء فى نهاه عنه.

وبعبارة أخرى: ما هو قادرٌ على فعله يصحّ للمولى أن يأمره بالفعل، وكذلك له أن يأمره بترك ما هو قادرٌ على تركه، وإما ما لا يكون كذلك، لأجل عدم الابتلاء، فلا يصحّ أمره ونهيه ولا- يتنجز له التكليف، فحينئذٍ لا- يكون العلم الإجمالى مؤثراً فى ناحيه أخرى، لكون الشكّ فيه شكّاً فى التكليف، فيكون مجرى أصل البراءه، فنحن موافقون مع الأصحاب فى ذلك فى جميع تلك الموارد، ولا يرد علينا نقض أصلاً؟

جريان البراءه فيما شك في الابتلاء به وعدمه

جريان البراءه فيما شك في الابتلاء به وعدمه

المطلب الثالث: ويدور البحث فيه عند حدوث الشك في كون الشيء مورداً للابتلاء وعدمه، وهو يتصور بصورتين:

الصورة الأولى: ما إذا شكنا في أن الدخول في محلّ الابتلاء معتبر في صحه التكليف أم لا، لأجل ما عرفت من اختلاف رأى الفحول في ذلك، حيث قد عرفت ذهاب بعض المحققين لكفايه الإمكان الذاتى أو الوقوعى في صحه الخطاب وحسنه، أو لأجل عدم تضمّن الخطابات للبعث والزجر، وأنه عباره عن نفس الإلزام، فلا- يحتاج إلى شرطيه كون متعلق التكليف مورداً للابتلاء، وحينئذ لو عرض الشك للمكلف في اعتباره وعدمه، فهل المرجع هو الإطلاقات والاجتناب عما هو داخل في مورد الابتلاء أم أن المرجع هو البراءه وعدم وجوب الاحتياط؟

وقد يكون منشأ الشك من جهه الشك في مفهوم الابتلاء، حيث لم يبين حده على لسان القوم، مما يوجب الشك بناءً على اعتباره في صحه التكليف في أن الخروج إلى حد كذا مثل البلد المتوسط هل هو خارج عن مورد الابتلاء لكى لا- يصح التكليف، أو داخل ويصح، فحينئذ هل المرجع إلى إطلاقات أدله التكليف في المحرّمات والحكم بالتنجز في طرف المبتلى به أو إلى أصاله البراءه؟

فيه وجهان بل قولان:

القول الأول: للشيخ الأنصارى والمحقق الحائرى وتبعه المحقق النائينى والخوئى والخمينى رحمهم الله ، خلافاً لصاحب «الكفايه» والمحقق الفيروزآبادى وغيرهما، فلا بأس بذكر وجه كل من المسلكين.

وأما الوجه الأول: هو دعوى أنّ الإطلاق هو المرجع ما لم يثبت التقيّد، فلا مجال لجريان الأصل، لأنّ مقتضى الإطلاق وهو قوله: (اجتنب عن الخمر) مثلاً- هو العلم بالتكليف الفعلي من جهة العلم بثبوت الملا-ك، فمع الشكّ في ذلك، أي كونه في مورد الابتلاء وعدمه، أو الشكّ في أنّه هل هو شرط أم لا-؟ وإن يوجب الشكّ في ثبوت التكليف وتحقّق الخطاب، إلّا أنّه لمكان العلم بالملاك وما هو المناط لانقذاح الإراده المولويّه، يجرى عليه حكم الشكّ في المسقط، لأنّ القدره سواء كانت عقليّه أو عاديّه ليست من الشرائط التي لها دخل في ثبوت الملاكات النفس الأمرّيّه، ومناطات الأحكام، بل إنّما هي من شرائط حسن التكليف والخطاب لقبح التكليف واستهجانه عند عدم القدره، عقليّه كانت أو عاديّه، فالملاك محفوظ في كلتا صورتى وجود القدره وعدمها، والعقل مستقلّ بلزوم رعايه الملاك وعدم تفويته مهما أمكن، إذا كان للمولى حكم على طبيعته، غايه الأمر، أنّه عند العلم بعدم القدره على استيفاء الملاك بكلا قسميها يعلم بعدم لزوم رعايه الملاك حينئذٍ، للعلم بأنّه ليس للمولى على طبيعته حكم، هذا بخلاف الشكّ في القدره إذ العقل يلزم رعايه الاحتمال تخلصاً عن الوقوع في مخالفه الواقع، كما هو الشأن في جميع المستقلّات العقليّه، حيث إنّ للعقل حكم طريقيّ في موارد الشكّ على طبق ما استقلّ به، وليس في شيء من الأحكام العقليّه الحكم بالبراءه عند الشكّ في موضوع حكمه، فلازم هذا الدليل هو الرجوع إلى الاحتياط في ما إذا شكّ في ثبوت القدره العاديّه، لأنّه يكون حينئذٍ من قبيل الشكّ في المُسقط المقتضى للاشتغال لا البراءه.

هذا هو الوجه الأول الذي تصدّى لبيانها المحقّق النائيني، وتبعها المحقّق الخوئي.

وفيه أولاً: إنّ العدليّ تلتزم بمراعاة الملاكات والمناطق الثابته في الأحكام وأنّ الأوامر والنواهي تابعه لها، فلا بدّ من إثبات طريق إليها حتّى يتبيّن الحكم بواسطتها، وهو ليس إلّا نفس الأمر والنهي اللّذين كانا وسيله لاستكشاف الملاك، فحينئذٍ كلّ مورد صحّ فيه التكليف، فلا إشكال في استخراج الملاك منه، وما لا يكون كذلك، فلا بدّ أن يعلم بأنّ عدم التكليف فيه كان لأجل عدم المقتضى أو الوجود المانع، فإن أحرزنا بكونه من القسم الثانی فلا إشكال في وجود المقتضى، فيصحّ أن يقال بصحّ العمل لتحصيل الغرض والملاك لو فرض عدم اعتناء المكلف بالمانع لعذرٍ أو عصيان، هذا كما يتفق في باب المزاحمات مثل الصلاه في المسجد إذا زاحمه إزاله النجاسه عنه، حيث إنّنا نعلم بأنّ الصلاه بذاتها محبوبه، غايه الأمر قد زاحمها وقوع النجاسه في المسجد، الموجب لإيجاب الإزاله، فلو عصى المكلف للأمر الأهمّ عامداً أو تركه سهواً وأتى بالصلاه.

ويمكن أن يقال بصحّ العمل لو لم يأت الإشكال فيه من جهه أُخرى، كما لو قصد القربه لفعلٍ كان منهيّاً عنه، أو قصد ترك أمر واجب ونظائر ذلك، كما أنّه لو أحرزنا عدم وجود التكليف في مورد لعدم وجود المقتضى، فلا إشكال فيه لعدم وجود الملاك، وعدم صحّ العمل لو أتى به لعدم وجود الأمر ولا المقتضى، فلا وجه للحكم بالصحّ.

وفي مورد ثالث قد لا نعلم بأنّ المورد هل فيه ملاك أم لا، مع فرض عدم وجود التكليف، ففي مثله طريق لإثبات وجوده حتّى يقال بأنّ الملاك حيث كان غير مقيّد بالقدره من العقليّه والعاديّه فلا بدّ من تحصيله فيما يكون التكليف فيه موجوداً، كما هو الحال في المقام حيث إنّنا نعلم بوجود الملاك في الإناء الموجود

عنده لقدرته على الاجتناب عنه، وتردد في الإناء الآخر؛ إمّا لأجل أنه لا نعلم هل المقدوريّ العرفيّه شرطٌ في حسن التكليف أم لا؟ أو لأجل كون المورد من الشكّ في كونه مورداً للابتلاء وعدمه، فلا نقطع حينئذٍ بوجود التكليف فيه، فإذا لا نعلم بوجود الملاك فيه، لأنّ طريق الاستكشاف ليس إلّا نفس التكليف، وهو غير محرزٍ، والدليل الخارج الذي يدلّ على وجود الملاك فيه مفقودٌ على الفرض، فلا- طريق لنا لاستكشاف الملاك والمناطق ههنا حتّى يستظهر من وجودهما التنجّز في ناحيه الإناء الموجود عنده بواسطة إحراز الملاك فيه، فالشكّ في وجود التكليف في ناحيه غير المبتلى مساوٍ للشكّ في وجود الملاك وعدمه، والشكّ في وجود الملاك مساوٍ للشكّ في إمكان القول بوجوب الاجتناب عن الإناء المبتلى بها، وهذا هو المطلوب.

وثانياً: إنّ القول بعدم كون القدره العقليّه والعرفيّه دخيله في الملاكات الواقعيّه، بل هي من شرائط حسن الخطاب وصحّه التكليف فقط، رجمٌ بالغيب لعدم اطلاعنا على الملاكات الواقعيّه والأحكام الحقيقيّه، فمن المحتمل دخاله القدره فيها أيضاً، فلا دافع لهذا الاحتمال إلّا- إطلاق الدليل المفقود هنا على الفرض، فما ذكره من الوجه لا يوجب إثبات وجوب الاحتياط للطرف المُبتلى به في الموارد المشكوكه للابتلاء.

وأما الوجه الثاني للقول الأوّل: هو ما أفاده الشيخ الأنصاريّ قدس سره حسب ما نقله المحقّق النائينيّ عنه، من لزوم التمسّك بإطلاقات أدلّه المحرّمات.

تقريب الاستدلال بها: أنّه لا إشكال في إطلاق ما دلّ على حرمة شرب الخمر مثلاً وشموله لكلتا صورتى الابتلاء وعدمه، والقدر الثابت من التقييد والخارج عن

الإطلاق عقلاً- هو ما إذا كان الخمر خارجاً عن مورد الابتلاء، بحيث يلزم الاستهجان النهي عنه بنظر العرف، فإذا شك في استهجان النهي عنه وعدمه في مورد الشك في إمكان الابتلاء بموضوعه وعدمه، فالمرجع هو إطلاق الدليل، لما تبين في مبحث العام والخاص من أن التخصيص بالمجمل مفهوماً المرّد بين الأقل والأكثر لا يمنع عن التمسك بالعام فيما عدا القدر المتيقن من التخصيص وهو الأقل، بل جواز التمسك بعموم أدله المحرّمات في المقام أولى من غيره؛ لأنّ المقيد فيما نحن فيه إنّما هو حكم العقل باشتراط كون موضوع التكليف ممّا يمكن الابتلاء به، وفي المقيدات اللبّيه يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصدقيه، فضلاً عن الشبهات المفهوميّه، إذا كان الترديد بين الأقل والأكثر كما فيما نحن فيه، إذ الشك في خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء إنّما هو لأجل إجمال القيد مفهوماً وتردده بين الأقل والأكثر، لما عرفت من أنّ للقدره العاديّه المعبر عنها بإمكان الابتلاء مراتب متعدده يختلف حسن التكليف وعدمه حسب اختلاف مراتب القدره، وقد يشكّ العرف في حصول القدره في بعض الموارد، المستلزم لحصول الشكّ في حسن الخطاب واستهجان التكليف وعدمه، وليس مفهوم القدره والاستهجان أوضح من سائر المفاهيم العرفيه، مع أنّه كثيراً ما يقع الشكّ في صدقها على بعض المراتب.

وبالجملة: لا- ينبغي التأويل في جواز التمسك بإطلاق أدله المحرّمات الوارده في الكتاب والسنة، في كلّ ما شكّ في حصول القدره العاديّه وعدمها، وعليه يكون حال ما شكّ في خروجه عن مورد الابتلاء حال ما علم دخوله في مورد الابتلاء في وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر.

ثمّ أورد رحمه الله : بأنّ الإجمال فى المخصّص ص هنا يسرى إجماله إلى العام، لأجل كون المخصّص ص هنا أمراً عقلياً ضرورياً، وهو بمنزلة المخصّص المجمل المتّصل الموجب للإجمال؛ لأنّ العقل يحكم بذلك الاستهجان لما هو خارج عن مورد الابتلاء.

فأجاب عنه أولاً: بمنع كونه من الأحكام العقلية الضرورية.

وثانياً: سرايه الإجمال فى العقل الضرورى إنّما يكون فيما إذا كان الخارج عنواناً واقعياً غير مختلف المراتب، وتردّد مفهومه بين الأقلّ والأكثر كالفاسق فى أكرم العلماء، بخلاف ما يكون ذا مراتب حيث لا يسرى تردّده إذا لم يكن متّصلاً بالعام إلى العام فيجوز التمسك به عند الشكّ فيه .

ثمّ أورد أيضاً: بأنّ الرجوع إلى الإطلاقات إنّما يصحّ فيما يفرغ عن صحّحه إطلاقه وعمومه ثبوتاً، ويمكن تشريعه لا فيما يشكّ فى صحّته وإمكانه كما فى المقام؛ لأنّ الشكّ فيما يخرج عن مورد الابتلاء موجبٌ للشكّ فى إمكان التشريع وصحّحه إطلاقه.

فأجاب عنه: بأنّه غريبٌ، لأنّ الإطلاق الكاشف بنفسه يكشف عن إمكان إطلاق النفس الأمري وصحّحه تشريعه، إذ لو كان صحّحه التمسك بالإطلاقات مشروطاً بإحراز إمكانه، لانسدّ باب التمسك بالمطلقات بالكليته، إذ ما من مورد يشكّ فى التقيّد إلا ويرجع إلى الشكّ فى إمكان التقيّد والإطلاق النفس الأمري، خصوصاً على مذهب العدليّ من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد النفس الأمريّه، فإنّ الشكّ فى كلّ قيدٍ يلازم الشكّ فى ثبوت المصلحه الموجهه للتقيّد.

ثمّ اعترض: بأنّ التمسك بالمطلقات إنّما يصحّ فى العقود والانقسامات السابقه على الخطاب التى يمكن أخذها فى المتعلّق، وأمّا القيود اللاحقه للخطاب الحادثه

بحدوثه، فلا يصح التمسك بها في نفي ما شك في اعتباره، لأنه لا يمكن لحاظها في المرتبة السابقة على الخطاب، حتى يمكن إطلاق الخطاب أو تقييده بالنسبة إليها، خصوصاً في القيود التي تكون شرطاً لتنجز التكليف كالعلم بالتكليف وكالابتلاء بموضوعه، فإن رتبته وجود هذه القيود متأخره عن رتبته التكليف، فكيف يمكن أخذها في المتعلق؟

فأجاب عنه أولاً: بأن الابتلاء بالموضوع ليس من القيود المتأخره عن التكليف وجوداً، بل هو من الانقسامات السابقة عليه؛ لأن القدره العاديه كقدره العقليه من الأوصاف العارضه على المكلف قبل توجه التكليف إليه، حيث إن المكلف ينقسم إلى القادر على إيجاد المتعلق والعاجز عنه، ولو لم يكن هناك تكليف بالمتعلق كما هو الشأن في سائر القيود التي يمكن لحاظها في المرتبة على التكليف.

وثانياً: سلمنا أن الابتلاء وعدمه من الانقسامات اللاحقه للخطاب بعد وجوده، فدعوى أنه يكون من الشرائط الموجبه للتنجز بما لا سبيل إليها، بل شرط التنجز ينحصر مصداقاً بالعلم، وما يقوم مقامه من الطرق والأمارات والأصول المحرزه، لأن التكليف بالأصول ينجز لا بوجوده الواقعي، لأن الشيء بوجوده العلمي يوجب التنجز لا بوجوده الواقعي، فيكون العلم هو من الانقسامات السابقه بخلاف سائر الأوصاف منها إمكان الابتلاء وعدمه على فرض تسليم كونه من الانقسامات المتأخره، ليس مما يوجب التنجز والأصول كالعلم حتى يلاحظ شرطاً في تنجز التكليف كما هو المقصود، انتهى ملخص كلامه.

أقول: ويرد على كلامه :

أولاً: كيف جعل المقام من المخصص المجمل مفهوماً، مع أن مفهوم موارد

الابتلاء لا يكون مشكوكاً ومشتبهاً بل الاشتباه لو وقع لكان واقعاً في المصداق حيث لا يعلم احتياجه إلى موردٍ خاصٍّ، أو لا يعلم هل هو قيدٌ مأخوذٌ في تنجّز التكليف أو لا، فالشبهه مصداقيه لا مفهوميّه.

وثانياً: أنّ المخصّيّ ص اللّبي وهو حكم العقل بمنزله المخصّيّ ص المتّصل حيث لا- ينعقد معه للعام ظهورٌ في العموم مع وجوده، لكونه محفوفاً معه، ولم ينفصل عنه، فأجمال المخصّص يسرى إلى العام فلا يجوز التمسك به .

وثالثاً: أنّ المخصّيّ ص اللّبي المطلق أيضاً كذلك، أى سواء كان حكم العقل ضرورياً أو نظرياً، لأنّ الانتقال إلى القيد بعد مضيّ برهه من الزمان لا- يوجب كون العام ظاهراً في العموم حقيقه، بل يكون كذلك تخيلاً، وهو لا يكون إلاّ تخيل في الظهور، ثم بعد الانكشاف ينصرف إلى الإجمال، وهو يصبح مثل المخصّيّ ص المتّصل الذى لم يعلم وجوده أولاً، ثم ينكشف وجوده من أوّل الأمر، حيث يفهم عدم وجود ظهورٍ للعام من أوّل الأمر .

ورابعاً: ما هو أعجب من الجميع أنّه كيف فرّق بين عنوان الفاسق فى عدم جواز الرجوع إلى العام فيه بخلاف مورد الابتلاء، حيث يجوز التمسك فيه، حيث جعل وجهه كون الثانى من المخصّيّ ص ذا مراتب دون الأوّل، مع أنّ المرتبه فى كلّ واحدٍ منهما موجود، لو لم ندع عكس كلامه؛ لأنّ مرتبه الصغيره تكون غير مرتبه الكبيره وهى أضعف من مرتبه الموبقات من الذنوب.

وخامساً: أنّ مورد الابتلاء إن أخذ قيداً للتكليف كان معناه كونه شرطاً فى تنجّزه، كما أنّ العلم الذى أخذه كذلك فيه كان مثله، فإذا شكّ فى موردٍ وجود القيد فيه وعدمه، فليس لنا علمٌ حينئذٍ بوجود الإطلاق، لاحتمال كون الجعل مشروطاً

من أوّل الأمر بهذا القيد، هذا بخلاف مثل القيود التي لم يؤخذ في أصل التكليف، ويحتمل أن يكون قيداً له بعد ذلك، فحينئذٍ يجوز التمسك بالإطلاق المجعول أوّلاً لرفع ذلك القيد والقيود العقلية، والمقام يكون من القبيل الأوّل لا الثانى.

وبالجملة: تحصيل من جميع ما ذكرنا عدم تماميه ما أفاده الشيخ والنائينى تبعاً له فى الرجوع إلى العام والإطلاق، والحكم بوجوب الاحتياط عن مورد المبتلى به .

هذا كلّه فى الصورة الأولى التى قد عرفت فيها وجه منشأ الشكّ بوجهين، وأمّا مختارنا فسيأتى فى آخر المبحث بما هو الحقّ عندنا فى هذه الصورة وما بعدها.

الصورة الثانية: هى ما لو شككنا فى خروج بعض أطراف العلم الإجمالى عن تحت قدره، أو خروجه عن محلّ الابتلاء، لشبهه مصداقيه لا لشبهه مفهوميه كما فى سابقتها، بناءً على أنّ شرط تنجيز العلم الإجمالى هو الدخول فى محلّ الاعتبار، فهل المرجع فى غير المشكوك من الأطراف إلى البراءة، أو إلى الإطلاق؟

قال المحقّق الخوئى رحمه الله فى «مصباح الأصول»:

(الظاهر هو الأوّل، لما ذكرناه فى مباحث الألفاظ من عدم جواز التمسك بالعموم فى الشبهات المصدقيه، ولا سيما فى موارد التخصيصات اللبّيه التى هى من قبيل القرائن المتّصلة، الموجهه لعدم انعقاد الظهور من أوّل الأمر إلاّ فى الأفراد الباقية، والمقام كذلك، فإنّ إطلاقات الأدلّه الأوّليه الدالّه على التكليف ليس لها ظهورٌ من أوّل الأمر إلاّ فى المقدور، من جهة القرينه القطعيّه العقلية، وكذا ليس لها ظهور إلاّ فى موارد الابتلاء، بناءً على اعتبار الدخول فى محلّ الابتلاء فى صحّه التكليف، وحيث أنّه لا يمكن الرجوع فى الطرف المشكوك فى كونه تحت قدره

أو في كونه المبتلى به إلى الإطلاقات، لما ذكرناه من عدم جواز الرجوع إلى العام في الشبهه المصادقيه، لا يمكن الرجوع فيه إلى أدله البراءه أيضاً، لأنّ كلّ مورد لا- يكون قابلاً لوضع التكليف فيه، لا يكون قابلاً للرفع أيضاً، فإذا احتملنا عدم قدره أو عدم الابتلاء في بعض الأطراف لا يمكننا الرجوع إلى أدله البراءه لكون الشبهه مصادقيه، وحينئذٍ لا مانع من الرجوع إلى البراءه في الطرف الآخر، وهو الطرف المحرّز كونه تحت قدره، ومحلاً للابتلاء، لعدم المعارضه بين الأصل في الطرفين.

وعلى ما ذكرناه من الرجوع إلى البراءه في الطرف المقذور عند الشكّ في خروج بعض الأطراف عن تحت قدره، تقلّ الثمره بيننا وبين القائل باعتبار الدخول في محلّ الابتلاء في تنجز العلم الإجمالي، فإنّ غالب موارد ذكرها للخروج عن محلّ الابتلاء يكون من موارد الشكّ في قدره، فلا- يكون العلم الإجمالي منجزاً، للشكّ في قدره على ما ذكرناه، أو للخروج عن محلّ الابتلاء على ما ذكره القائل باعتبار الدخول في محلّ الابتلاء، وتنحصر الثمره بيننا في ما إذا كان جميع الأطراف مقدوراً يقيناً، وكان بعضها خارجاً عن محلّ الابتلاء، فإننا نقول فيه بالتنجيز، والقائل باعتبار الدخول في محلّ الابتلاء يقول بعدمه.

ثمّ اعترض: بأنّه كيف تجرى هنا البراءه في المقذور أو في محلّ الابتلاء، مع أنّ المتسالم عليه أنّ الشكّ في قدره لا يكون مورداً للبراءه، بل يجب الفحص لتحقق الامتثال، أو يحرز عجزه ليكون معذوراً، مثل ما إذا شكّ في قدرته على حفر الأرض لدفن ميّت، أو شكّ في أنّ باب الحمّام مفتوح لغسل الجنب، أم قادرٌ على الغسل أم لا، حيث لا يجوز الرجوع إلى البراءه عن وجوب الغسل.

فأجاب عنه: بأنّه لا يجوز الرجوع إلى البراءه في الشكّ في قدره فيما إذا علم

فوات غرض المولى بالرجوع إليها كما فى المثال، لأن العلم بالعرض يكون بمنزلة العلم بالتكليف، فبعد العلم بالعرض لابد من الفحص بحكم العقل حتى لا يكون فوته مستنداً إلى تقصيره، فبعد الفحص إن أمكن الامتثال يمتثل، وإلا يكون معذوراً، هذا بخلاف ما إذا لم يعلم ذلك كما فى المقام، إذ لم يحرز وجود غرض المولى فى المقدم أو المبتلى به، فلا يكون فى الرجوع إلى البراءة إلا احتمال فوات غرض المولى، وهو ليس بمانع، لوجوده فى جميع موارد الرجوع إلى البراءة حتى الشبهات البدويه .
وبعبارة أخرى: الفرق بين المثال والمقام أن الغرض فى المثال معلوم، والقدره مشكوكٌ فيها، وفى المقام الغرض مشكوك فيه والقدره معلومه، فكم فرق بينهما)، انتهى كلامه.

أقول: ويرد على كلامه :

أولاً: بأن عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه إنما يصح إذا كانت الشبهه المصدقيه للعام لا للمخصيص، ففى الثانى يجوز الرجوع إلى العام حتى فى المخصصات اللبّيه، لأنها وإن كانت بمنزلة المخصص المتصل من جهة سرايه إجماله إلى العام، لكن إذا كان الإجمال فى مفهومه، والمفروض عدمه هنا، وأما الشبهه المصدقيه فإنه بعد تبين مفهومه، فلا بأس بالرجوع فيها إلى العام فى الشبهه المصدقيه إذ لا مخصص، لأن العام ينعقد له الظهور فى كل الأفراد بمقتضى أداه المقيد للعموم أو بمقتضى ما يوجب الإطلاق، فقد خرج عن العموم أو الإطلاق ما لو علم عدم كون المتعلق مقدوراً أو محلاً للابتلاء، فيبقى الباقي تحته، ومنه المشكوك فى القدره والابتلاء، فهذا الظهور حجّه عند العقلاء، يؤخذ به ويحتج به

المولى على العبد، ولذلك تسالموا على لزوم الفحص فى الشك فى القدره؛ لأنّ الحجّه بذلك تامّه ما لم يردّه برهان قاطع.

ومنه يظهر الإشكال عليه ثانياً: من القول بعدم إمكان جريان البراءه فيه لكونه من الشبهه المصدقيه، وما لم يمكن فيه وضع التكليف لا يمكن رفعه.

وجه الظهور: أنه على فرض تسليم عدم جواز التمسك بعموم العام أو إطلاق المطلق لأجل ما ذكره، ولكن هذا لا يوجب العلم بعدم إمكان جعل الحكم عليه ولو بدليل مستقل يدل على الحكم له بالخصوص، فإننا إذا احتملنا وجود دليل يدل عليه أو اشتبه لأحد صحّه ما قيل من عدم جواز الرجوع إلى عموم العام، واحتمل وجود الحكم فيه، فالمرجع حينئذ هو أصل البراءه، وهو صحيح.

وثالثاً: إنّ التفريق بين الموردين من جهه إحراز فوات الغرض فى الأمثله دون المقام غير واضح، لأنّ الدليل الدالّ والكاشف للغرض ليس إلاّ- الإطلاقات والعمومات، والمفروض أنّ القدره كانت من القيود العقليه فى جميع الموارد، فكما أنّ الإطلاق هنا غير جائز الرجوع لإثبات الحكم والغرض، هكذا يكون الإطلاق فى الأمثله المشكوكة للقدره، ومنه يظهر صحّه ما ذكرناه من وجود الإطلاق، ولا بدّ من تحصيل ما هو الغرض للمولى بالفحص فى كلا الموردين، وعليه فالتفريق بين ما نحن فيه وبين غيره ممّا لا يرجع إلى محض.

هذا كلّه تمام الكلام فى المطلب الثالث من الشك فى كونه مورداً للابتلاء وعدمه، أو مقدوراً وعدمه، على مسلك القوم حيث يجعلون التكليف مقيداً بكونه مقدوراً ومحلاً للابتلاء، فيوجب الشك فيه شكاً فى أصل التكليف .

وأما على المختار: من أنّ التكليف مطلق من هذه الجهه، حيث يكون متوجّهاً

لعامة الناس من القادر والعاجز والعالم والجاهل، غايه الأمر خرج العاجز عن تنجزه بواسطة حكم العقل بالعدر، ففي مثله لا يكون العلم الإجمالي بالنسبه إلى غير الطرف الخارج أيضاً منجزاً، وأما بالنسبه إلى المشكوك في القدره وعدمها، والابتلاء وعدمه في جميع الأقسام الثلاثه، فالمرجع هو إطلاق الدليل، والحكم بوجود الاحتياط عمّا هو مقدور قطعاً، وما هو داخل في مورد الابتلاء كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا صحّح كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله، إلا أنّ طريق الإثبات يتفاوت كما لا يخفى، فالاحتياط بالاجتناب عن المبتلى به لازم في جميع الصور المذكوره من الشكّ في المفهوم أو المصدق، سواء كان منشأ الشكّ لاحتمال كونه في محلّ يوجب ذلك، أو لأجل الاختلاف في المباني استلزم الشكّ فيه كما تقدّم.

جريان البراءة في الطرف المشكوك أنه من المحصور أو غير المحصور

جريان البراءة في الطرف المشكوك أنه من المحصور

أو غير المحصور

التنبيه العاشر: ويدور البحث فيه عن حكم العلم الإجمالي بالنظر إلى كون أطرافه من الشبهه المحصوره وغير المحصوره، فهل تنجزه يكون مطلقاً إلا- في بعض الموارد الخاصه، أو لا- يكون العلم منجزاً في غير المحصوره مطلقاً، وأنّ تنجزه منحصر في المحصوره؟

ذهب صاحب «الكفايه»: (إلى أنه إذا عرفت فعلية التكليف المعلوم، فإنه لا تفاوت بين أن يكون أطرافه محصوره وأن تكون غير محصوره.

نعم، ربّما يكون كثره الأطراف في موردٍ موجبٍ لعسر موافقه القطعيه باجتناب كلّها أو ارتكابه أو ضرر فيها أو غيرهما ممّا لا يكون بعد التكليف فعلياً بعثاً أو زجراً فعلاً، وليست بموجبه لذلك في غيره، كما أنّ نفسها ربما تكون موجباً لذلك ولو كانت قليلة في موردٍ آخر، فلا بدّ من ملاحظه ذاك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال أنه يكون أو لا- يكون في هذا المورد، أو يكون مع كثره أطرافه، وملاحظه أنه مع أيّه مرتبه من كثرتها كما لا يخفى .

ولو شكّ في عروض الموجب، فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان، وإلا فالبراءه، لأجل الشكّ في التكليف الفعلي، هذا هو حقّ القول في المقام، وما قيل في ضبط المحصور وغيره لا يخلو من الجراف)، انتهى كلامه (١).

أقول: البحث في الشبهه غير المحصوره يقع في عدّه أمور :

الأمر الأوّل: البحث فيها لابدّ أن يلاحظ مع قطع النظر عن انطباق سائر العناوين الموجهه لرفع فعليّه التكليف عنه مثل العسر والخرج، والاضطرار، والخروج عن مورد الابتلاء، وأمثال ذلك، لأنّ تحقّق كلّ واحدٍ من هذه الأمور بنفسه يكفي في رفع فعليّه أو التنجّز، سواء كان المورد من موارد الشبهه المحصوره أو غير المحصوره، فعدم وجوب مراعاة العلم الإجمالي بواسطه تلك الأمور غير مرتبط بمسأله كون الشبهه غير محصوره، كما قاله المحقّق العراقي رحمه الله ، ثمّ أضاف:

لا- يقال: بأنّ كثرة الأطراف ربما تكون ملازماً لانطباق أحد هذه الموانع، خصوصاً العسر والخرج، ولذلك يقال بعدم فعليّه التكليف فيها.

لأنّنا نقول: لو سلّم ذلك فإنّما يصحّ في مثل الشبهه الغير المحصوره من الواجبات، حيث أنّ الحكم بالإتيان لجميع الأطراف مستلزمٌ للعسر والخرج، هذا بخلاف المحرّمات حيث إنّ المقصود منها هو مجرد الترك؛ لأنّ كثيراً ما يتصوّر خلوّ كثرة الأطراف عن الموانع المزبوره، وإن كانت هذه الدعوى مقيدّه لما نشهد في أكثر موارد شبهه غير المحصوره انطباق أحد هذه الموانع، لا أقلّ من كونه خارجاً عن مورد الابتلاء عليه، أو انطباق العسر والخرج عليه في ترك الجميع في المأكل والمشرب.

أقول: لزوم مراعاة التطابق في الواجبات فقط دون المحرّمات كما ورد في كلام المحقّق العراقي قدس سره لا يخلو عن تأمل، ونجيب عنه:

بأنّ القول بعدم تنجّز العلم في تلك الموارد ليس لأجل كون الشبهه غير

محصوره، بل لنا أن نفرض البحث في موردٍ لم ينطبق عليه شيء من تلك العناوين، إلا- مجرد كون أطراف الشبهه كثيره غير محصوره، حيث يأتي البحث عن أنّ ذلك هل يوجب رفع فعلية التكليف أو رفع تنجزه أم لا ؟

بيان تحديد الشبهه غير المحصوره

بيان تحديد الشبهه غير المحصوره

الأمر الثاني: ويدور البحث فيه عن الضابط للشبهه غير المحصوره، وقد اختلفت كلمات الأصحاب فيه:

الرأى الأول: يظهر من الشهيد والمحقق الثانيين والمسيو صاحب «المدارك» رحمه الله أنّ المرجع فيه إلى العرف، فما كان غير محصور في العاده بمعنى أنه يعسر عدّه لا ما امتنع عدّه؛ لأنّ كلّ ما يوجد من الأعداد قابل للعدّ والحصر، وربّما قيّد بعض كون عدّه عسراً في زمانٍ قصير كما ذهب إليه المحقّق الثاني في «فوائد الشرائع»، هذا.

أجاب عنه الشيخ الأنصارى رحمه الله: بأنّ (هذا الضابط لا يوجب للمكلّف إلاّ تحييراً، لما نشاهد الاختلاف في حكم العرف في الموارد المشكوكه، فلا يكون مُعنياً عن بيان الضابط).

الرأى الثاني: ما عن كاشف اللثام للفاضل الهندى، واستصوبه صاحب «مفتاح الكرامه» بأنّ ملاك عدم كون الشبهه محصوره كما قاله في المكان المشتبه بالنجس أنّ ما يؤدّى اجتنابه إلى ترك الصلاه غالباً فهو غير محصور، وكما أنّ اجتناب شاهٍ أو امرأه مشتبهه في صقعٍ من الأرض يؤدّى إلى الترك غالباً، انتهى كلامه .

فاستشكل عليه الشيخ الأعظم بقوله: (وفيه ما لا يخفى من عدم الضبط... إلخ).

بل نحن نزيد: بأنّه أخصّ من المدعى، لأنّ المقصود في بيان الضابط هو ما يصحّ انطباقه للمحرّمات والواجبات، وما ذكره لا ينطبق على فرض التسليم إلاّ على المحرّمات.

الرأى الثالث: أنّ الشبهه غير المحصوره ما يعسر موافقتها القطعيه.

وفيه أولاً: قد عرفت أنّ عنوان العسر أمرٌ مستقلّ فى الحكم لا- دخاله فى ذلك، إذ ربّما تكون الشبهه محصوره منطبقه عليها العسر، فلا تنجز عليه، فلا يمكن أن يجعل ذلك دليلاً على عدم التنجز.

وثانياً: أنّ العسر إنّما يوجب ارتفاع الحكم بمقدارٍ يرتفع به العسر لا مطلقاً، مع أنّ المدعى هو عدم التنجز مطلقاً.

الرأى الرابع: ما ذكره المحقق النائينى قدس سره (من أنّ الميزان هو أن تبلغ أطراف الشبهه حدّاً لا- يمكن عادةً جمعها فى الاستعمال من أكلٍ أو شربٍ أو لبسٍ أو نحو ذلك، وهذا يختلف حسب اختلاف المعلوم بالإجمال.

فتارة: يعلم بنجاسه حبه من الحنطه فى ضمن حقه منها، فهذا لا يكون من الشبهه الغير المحصوره لإمكان استعمال الحقه من الحنطه بطحنٍ وخبزٍ وأكلٍ، مع أنّ نسبه الحبه إلى الحقه تزيد عن نسبه الواحد إلى الألف.

وأخرى: يعلم بنجاسه إناءٍ من لبن البلد، فهذا يكون من الشبهه الغير المحصوره، ولو كانت أوانى البلد لا- تبلغ الألف، لعدم التمكّن العادى من جمع الأوانى فى الاستعمال، وإن كان المكلف تمكّن من آحادها فليس العبره بقله العدد وكثرته فقط، إذ ربّ عددٍ كثير تكون الشبهه فيه محصوره كالحقه من الحنطه، كما أنّ لا- عبره بعدم التمكّن العادى من جمع الأطراف فى الاستعمال فقط، إذ ربّما لا- يتمكّن عادةً من ذلك مع كون الشبهه فيه محصوره، كما لو كان بعض الأطراف فى أقصى بلاد المغرب، بل لا بدّ فى الشبهه الغير المحصوره عمّا تقدّم فى الشبهه المحصوره من اجتماع كلا الأمرين، وهما كثره العدد وعدم التمكّن من جمعه فى الاستعمال،

وبهذا تمتاز الشبهه الغير المحصوره من أنه يعتبر فيها إمكان الابتلاء بكل واحد من أطرافها، فإن إمكان الابتلاء بكل واحد غير إمكان الابتلاء بالمجموع، والتمكّن العادى بالنسبه إلى كل واحد من الأطراف فى الشبهه الغير المحصوره حاصل، والذى غير حاصل هو التمكّن العادى من جميع الأطراف لكثرتها، فهى بحسب الكثره بلغت حَدًّا لا يمكن عادةً الابتلاء بجميعها فى الاستعمال، بحيث يكون عدم التمكّن من ذلك مستنداً إلى كثره الأطراف لا إلى أمرٍ آخر، انتهى محلّ الحاجه (١).

أورد عليه المحقّق الخوئى أولاً: (بأنّ عدم التمكّن من الجمع بين الأطراف هو أعمّ من كونها من الشبهه الغير المحصوره، لإمكان تحقّق ذلك حتّى فى قلّه الأطراف، وكون الشبهه محصوره، مثل ما لو علم حرمة الجلوس فى إحدى غرفتين فى وقتٍ معيّن، فإنّ المكلف لا يتمكّن من المخالفه القطعيّه بالجلوس فيهما فى ذلك، وكذا الحال لو تردّد الحرام بين الضدّين فى وقتٍ معيّن)، هذا كما فى «مصباح الأصول».

لكنّه مخدوش: بأنّه غير واردٍ عليه، لأنّه قد تبّه إلى كون جهه عدم التمكّن من المخالفه القطعيّه هو كثره أطرافه لا من جهه أُخرى مثل كونه فى أقصى البلاد أو كون الموردین من المتضادّين.

ثمّ أورد عليه ثانياً: (بأنّه غير منضبط فى نفسه، لاختلاف عدم القدره على المخالفه القطعيّه باختلاف المعلوم بالإجمال، وباختلاف الأشخاص، وباختلاف .

قله الزمان وكثرته، وغير ذلك من الخصوصيات، فليس له ضابط، فكيف يكون ميزاناً لكون الشبهه غير محصوره؟).

وهو أيضاً مخدوش: لأنَّ اختلاف حال الأشخاص أو الموارد أمرٌ طبيعي في ذلك، لأنَّه يمكن أن يكون مورداً بالنسبه إلى فردٍ من الشبهه المحصوره لتمكَّنه من الجمع دون فردٍ آخر لعدم قدرته، فبالنتيجه يكون العلم الإجمالي في حقِّ الأوَّل منجزاً دون الثاني، وليس هذا نقضاً وإشكالاً عليه .

وأورد عليه المحقق الخميني ثالثاً: (بأنَّ مورد التكليف إنَّما هو كلُّ فردٍ فرد، والمفروض قدرته عليه، لا الجمع بين الأطراف، حتَّى يقال بعدم قدرته على الجمع وما هو مورد للتكليف، فالمكلف تمكَّن من الإتيان به لتمكَّنه من كلِّ أحدٍ، والمكلف به غير خارج من محلِّ ابتلائه، وما لا يكون متمكناً منه أعنى الجمع فهو غير مكلف به، وأمَّا حكم العقل بالجمع أحياناً فهو لأجل التحفُّظ على الواقع، لا أنَّه حكمٌ شرعيٌّ.. إلى آخر كلامه)(١).

أقول: وفيه ما لا يخفى، لأنَّ الملا-ك في تنجز العلم الإجمالي هو التمكَّن من إتيان الجميع، يعني بأن يكون كلُّ واحدٍ من الأطراف مقدوراً في تعلق التكليف به في حال تعلق التكليف بالآخر، ولذلك ترى عدم تنجزه فيما لو كان أحد الأطراف خارجاً عن مورد العقلاء أو متعلقاً للاضطرارَّ ونظائر ذلك، وليس هذا إلا من جهه عدم إمكان تعلق التكليف به في حال تعلق التكليف بالمبتلى به، فالقدره على الجمع معناه هنا بأن يكون كلُّ واحدٍ له مقدوراً بالنسبه إلى المكلف وهو غير .

حاصل في الشبهه الغير المحصوره كما لا يخفى .

نعم، يرد على كلامه ما قيل :

بأن المراد من عدم التمكن وهو الجمع والمخالفه القطعيه، ولو من جهه كثرته هل هو عدم التمكن دفعه واحده ، إذ كثيراً من الشبهات المحصوره تكون كذلك؟

أم يراد به عدم التمكن منها ولو تدريجاً، إذ قل ما تكون شبهه غير محصوره، فإن كثيراً من الشبهات التي تعد غير محصوره عندهم يتمكن المكلف من ارتكاب جميع أطرافها في ضمن سنه أو أكثر أو أقل، فلا يكون هذا ضابطاً كما لا يخفى .

ولكن مع وجود الاضطراب في كلمات القوم، نقول: أحسنها وأسدّها هو الذي أفاده سيّدنا الأستاذ المحقق الخميني رحمه الله تبعاً لشيخه العلامة أعلى الله مقامه: بأن الملاك في كون الشبهه غير محصوره، هو أن تكون كثره الأطراف بحدّ توجب ضعف احتمال كون الحرام مثلاً في طرفٍ خاصّ، بحيث لا يعتنى به العقلاء ويجعلونه كالشكّ البدوي، بحيث يكون الخطاب المتوجّه إليه عندهم مستهجنًا، فيكون في كلّ طرف يريد الفاعل ارتكابه طريقً عقلائي على عدم كون الحرام فيه، وإن شئت توضيحه فلاحظ حال العقلاء، تراهم لا يعتنون ويعدون المعتنى ضعيف القلب، فلو سمع الرجل أنّ واحداً من بيوت بلده التي فيها آلاف البيوت قد أغرقه الماء، أو وقع فيه حريق، أو قرأ في جريده أنّ واحداً من أهل بلده التي فيها مائه ألف نسمة قد قُتل، تراه لا يُبالى بما سمعه، ولو صار بصدد التفتيش وأظهر الاضطراب والوحشه لاحتمال كون البيت بيته والمقتول ولده، لعدّ ضعيف العقل أو عديمه عندهم، والسّر هو أنّ كثره الاحتمال يوجب موهوميه المحتمل.

أمّا رأى المحقق الخوئي : فقد ظهر ممّا ذكرناه عدم تماميه كلامه قدس سره حيث قال

في «المصباح»:

(إنه لم يظهر لنا معنىً محصلاً مضبوطاً للشبهه غير المحصوره حتى نتكلم في حكمها، لما قد عرفت ذلك في عرف العقلاء، وأنه عنوانٌ غير أحد تلك العناوين التي مضيئنا بحثها من الاضطرار والعسر والخرج والضرر كما لا يخفى .

بل ومن ذلك ظهر عدم صحه ما أورد شيخه العلامة قدس سره بأن الاطمئنان بعدم الحرام في كل واحد من الأطراف لا يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها؛ لأن ذلك وإن كان صحيحاً لما قد قيل بأن الإيجاب الجزئي لا يجتمع مع السلب الكلي، إلا أن المنافات إنما تتحقق في المقام إذا لوحظت الأفراد في عرض واحد، أو إذا لوحظت كل واحد في مقابل الباقي، فكل واحد من الأطراف إذا لوحظ في مقابل الباقي، يكون فيه احتمال واحد في مقابل الاحتمالات الكثيره، ولا إشكال في ضعف احتمال واحد في مقابل مائه ألف احتمال).

أقول: وكيف كان، ما ذكرنا تبعاً للأستاذ أمرٌ مقبول عند العقلاء، ويمكن جعله ملاكاً للشبهه غير المحصوره الموجه لعدم تنجز العلم الإجمالي في كل موردٍ تحقق فيه ذلك، فتأمل جيداً.

البحث عن حكم الشبهه غير المحصوره

البحث عن حكم الشبهه غير المحصوره

الأمر الثالث: ويدور البحث فيه عن حكم الشبهه غير المحصوره من وجوب الاجتناب وعدمه فى الشبهه التحريميه، من حيث وجوب الموافقه القطعيه أو من حيث عدم حرمة المخالفه القطعيه وحرمتها، وبيان ما يمكن أن يقع دليلاً على الإثبات أو النفى .

أقول: الظاهر من كلمات الأصحاب أنه ممّا لا خلاف فى عدم وجوب الموافقه القطعيه فيها، بخلاف المخالفه القطعيه، حيث قد يظهر الخلاف فى حرمتها لذهاب بعض إلى حرمتها، وإن كان دعوى وجود الخلاف فى الأولى غير بعيدة.

إلا أن المشهور بين الأصحاب بشهره عظيمه هو عدم الوجوب، بل نقل الإجماع عليه مستفيض كما عن «الروض» ومحكى «جامع المقاصد»، بل عن المحقق البهبهانى قدس سره دعوى الإجماع صريحاً، بل قال فى «حاشيته على المدارك» إنه من ضروره الدين، وطريقه المسلمين فى الأعصار والأمصار، ونحوه كلامه الآخر المحكى عن فوائده.

بل لعل الأمر كان كذلك، لأنه بالتتبع فى كلماتهم فى الفقه يظهر بأن عدم وجوب الاجتناب فى الشبهات غير المحصوره فى الجملة كان عندهم من المسلّمات، بل يمكن دعوى كونه مغروساً فى أذهان عوام المتشرّعه أيضاً، وإن كانوا فى بيان مدرك عدم الوجوب مختلفين، حيث استدلّ بعضهم لعدم الوجوب تارةً بالّعسر والخرج المنفيين. وأخرى بعدم كون جميع الأطراف مع عدم الحصر مورداً للابتلاء. وثالثه بلزوم الاضطرار ونحو ذلك، ولكن جميع ذلك يعدّ من قبيل

بيان دليل الشيء بعد وقوعه، وإن كان يشاهد عن بعض الوسوسة في الحكم المزبور، حيث أوجبوا وجوب الموافقة القطعية لولا انطباق أحد تلك العناوين المذكورة آنفاً من العسر والجر والضرر والاضطرار وغيرها، حيث لم يجعلوا نفس كون الشبه غير محصوره من الأمور الموجبه لرفع حكم وجوب الاجتناب كما ترى عن مثل صاحب «الكفايه» وبعض آخر من يتبعه.

أقول: فإذا بلغ الكلام إلى هنا، فلا بأس بذكر ما يمكن أن يستدل به لذلك، وبيان ما أورد عليه حتى يتضح ما هو المختار في المقام:

فقد استدلل على عدم وجوب الموافقة القطعية بوجه:

الوجه الأول: الإجماع كما عرفت نقله عن بعض الأعلام.

لكن أورد عليه المحقق الخوئي قدس سره أولاً: (بأن هذه المسألة من المسائل المستحدثه التي لم يتعرض لها القدماء، فكيف يمكن فيها دعوى الإجماع .

وثانياً: أنه على فرض تحقق الاتفاق، لا يكون إجماعاً تعديدياً كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السلام إذا علم استناد العلماء على أحد الأمور المذكوره).

انتهى كلامه في «مصباح الأصول» (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى على ما في كلا الوجهين من الإشكال:

أمّا الأول: فلما قد عرفت بأنّ التسبّع في كلماتهم في الموارد المختلفه من الفقه في الأشباه والنظائر يوجب حصول القطع للمتبع بذهابهم فيها بعدم الوجوب حتى من القدماء، فلا نحتاج إلى تصريحهم بذلك، أو بيان المسألة مستقلة، حتى يكشف ٦.

عن الإجماع، ونظير ذلك كثير في سائر الموارد من المسائل الفقهيّة .

وأما في الثاني: فلاّنه مبنيّ على مبناه غير المقبول عندنا، من جعل مثل هذا الإجماع المِدّعى في المقام مدرّكياً وغير حجّه، لما حقّقنا في محلّه بأنّ مجرّد وجود المدرّك في الخارج من دون الاستناد في كلماتهم إليه، لا يوجب صيروره الإجماع مدرّكياً، وإلّا سقط الإجماع عن كونه من الأدلّه الأربعة، إذ قلّ ما يتفق أن لا يكون لحكم في موردٍ مدرّكاً خارجاً من الأمور العقلائيّه أو الشرعيّه.

وأما كاشفيّته عن رأى المعصوم فإنّه حاصلٌ قهراً، إذا تحقّق الإجماع بما له من الخصوصيّة من اتّفاق الكلّ، ولو كان له مدرّكٌ عقليّ يساعده، بحيث لا يكون ولا يصير من المستقلّات العقليّه حتّى يصير الحكم إرشادياً، كما لا يخفى.

نعم، الأولى هو الإشكال في أصل تحقّقه، لأنّ المنقول منه غير حجّه، والمحصّل منه غير حاصل لوجود الاختلاف بين الأصحاب .

الوجه الثاني: من الأدلّه على عدم وجوب الموافقه القطعيّه في الشبهه غير المحصوره هو ما اختاره المحقّق النائيني قدس سره من أنّ المخالفه القطعيّه غير متمكّن فيها، لأنّه هو الميزان في صوره الشبهه غير محصوره بأن لا يقدر المكلف عادةً من المخالفه القطعيّه بارتكاب جميع الأطراف، ولو فرض قدرته على ارتكاب كلّ واحدٍ منها، فحينئذٍ قد جعل وجوب الموافقه القطعيّه من متفرّعات حرمة المخالفه القطعيّه، فكُلّ ما لا تكون المخالفه القطعيّه محرّمه، لا تكون الموافقه القطعيّه واجبه، والمفروض عدم حرمة المخالفه القطعيّه في الشبهه غير المحصوره التحريميّة، لعدم تمكّنها ولا اختصاصها بها، فلا تكون الموافقه واجبه أيضاً، وهو المطلوب، هذا.

وفيه: أنّ ما ذكره ممنوعٌ من حيث الصغرى والكبرى.

أمّا الصغرى: فلما عرفت أنّنا لا نُسلم كون ملاك الشبهه غير المحصوره هو أن لا يقدر المكلف عادةً من ارتكاب جميع الأطراف، لأنه قد يقدر على الارتكاب ومع ذلك تعدّ الشبهه عند العرف والعقلاء من غير المحصوره، وقد مرّ تفصيله فلا نُعيد.

وأما الكبرى: فممنوعه لأنه لا ملازمه بين عدم حرمه المخالفه القطعيه وعدم وجوب الموافقه القطعيه، وذلك لما قد عرفت بأنّ الملاك في سقوط العلم الإجمالى عن التنجّز هو سقوط الأصول في أطرافه لأجل التعارض والتدافع، فعلى تقدير تمكّن المكلف من تحصيل الموافقه القطعيه وجبت عليه، لأنّ احتمال التكليف موجب لاحتمال العقوبه، فلا بدّ له من تحصيل المؤمن حينئذٍ، وإلاّ لكان الواقع عليه منجّزاً، فعجز المكلف عن المخالفه القطعيه المستلزم لعدم حرمتها عليه على الفرض لا- يوجبُ عدم وجوب الموافقه القطعيه المفروض قدرته عليها، وعدم وجود المؤمن له من احتمال وجود العقاب على المخالفه.

نعم، لو كان عدم حرمه المخالفه القطعيه مستنداً إلى قصورٍ في ناحيه التكليف، لا إلى عجز المكلف عنها، لاستلزم عدم حرمه المخالفه عدم وجوب الموافقه، ولكنّه خلاف للمفروض.

وبالجملة: ثبت من ذلك عدم تماميه هذا الوجه لعدم وجوب الموافقه كما لا يخفى.

الوجه الثالث: هو أنّه لو حكم في الشبهه غير المحصوره بوجوب الاجتناب لاستلزم الحرج والعسر، وهو منقضى فيالشرعيه المقدسه، إذ لا حرج في الدين، هذا.

لكنه مخدوش أولاً: بما قد عرفت من سابقاً بأن الكلام يدور عن أصل عنوان الشبهه غير محصوره، وهو المنطبق عليه فقط، لا غيره من أحد تلك العناوين، وإلا لكان نفى الحكم مستنداً إلى ذلك العنوان من الحرج والضرر وغيرهما لا إلى كون الشبهه غير محصوره، فمعنى ذلك هو التسليم بوجود الاجتناب إذا كان منحصراً فيه ذلك، ولم ينطبق عليه غيره كما عرفت التصريح بذلك من صاحب «الكفايه»، فهو خلاف للمطلوب.

وثانياً: إنه على فرض التسليم، إنما يصح دعواه بمقدار ما يصدق عليه ذلك من العسر والحرج بالنسبه إلى حال الشخص، إذ قد يختلف صدقه بالنسبه إلى حال الأشخاص والأزمان والأمكنه وغير ذلك من الخصوصيات، فلا يصح القول بعدم وجوب الاجتناب عن الأطراف مطلقاً، كما هو المدعى في صدر المسأله، وإلا أصبح الدليل أخص من المدعى .

أقول: قام المحقق الخوئي رحمه الله في «مصباح الأصول» بدفع توهم بما لا يخلو عن مناقشه، وإن كان أصل التوهم مندفع بوجه آخر، وإليك نص كلامه:

(وتوهم: عدم شمول أدله نفى الحرج لمثل المقام مِمَّا كان العسر في تحصيل الموافقه القطعيه لا- في متعلق التكليف نفسه، بدعوى أنها ناظره إلى أدله الأحكام الأوّليه الثابته بجعل الشارع ومخصّصه بما إذا لم يكن متعلقها حرجياً، وليست ناظره إلى الأحكام الثابته بحكم العقل، والمفروض فيما نحن فيه عدم الحرج في الإتيان بمتعلق التكليف الشرعي، وإنما الحرج في تحصيل الموافقه القطعيه بحكم العقل، فالأدله المذكوره لا تدلّ على نفى وجوبها.

مدفوع: بأن أدله نفى الحرج وإن كانت ناظره إلى الأحكام الشرعيه لا الأحكام

العقليه، إلا- أنها ناظره إلى مقام الامتثال، بمعنى أنّ كلّ حكم كان امتثاله حرجاً على المكلف فهو منفيّ في الشريعة، فإنّ جعل الحكم وإنشائه إنّما هو فعل المولى، ولا- يكون حرجاً على المكلف أبداً، وحيث إنّ كان إحراز امتثال التكليف المعلوم بالإجمال حرجاً على المكلف، كان التكليف المذكور منفيّاً في الشريعة بمقتضى أدلّه نفى الحرج، فلا- يبقى موضوع لحكم العقل بوجوب الموافقه القطعيّه، انتهى كلامه (١).

المناقشه في الدفع: لأنّه إذا فرض صحّه كون أدلّه نفى الحرج ناظره إلى الأحكام الشرعيّه الأوّليّه، إذا كان متعلّق الحكم حرجياً، مثل الوضوء والمسح إذا كان واجباً حتّى مع وجود الجرح والقرح في موضعه، فبأدلّه نفى الحرج يرفع المباشره بالبشره، وتصحّ الجبيره، إذ من المعلوم أنّ الحرج لا- يكون مربوطاً بعالم الجعل والإنشاء حتّى يقال إنّ فعل للمولى، فالذى ينظر إليه دليل نفى الحرج ليس إلاّ نفس الحكم من جهه امتثاله، غايه الأمر إذا كان نفس الحكم امتثاله حرجياً كالمثال لا ما لا يكون نفسه كذلك، بل الامتثال بالنظر إلى كثره متعلّق الاحتمال والإتيان حرجياً، حيث يكون ذلك أى وجوبه بحكم العقل لا الشرع، فلا دليل على شموله لمثله، فلا بدّ لإثبات الحكم بنفى الوجوب في المقام من طريق آخر، وهو ليس إلاّ الأولويّه القطعيّه، بأن يقال:

(إنّ دليل نفى الحرج إذا حكم بنفى الحكم ورفعها فيما إذا كان الحكم معلوماً وثابتاً وحرجياً في مقام الامتثال، ولم يرض الشارع بإتيانه وامتثاله مع الحرج، .

فعدم رضايته في ما إذا كان امتثاله مستلزماً للحرص لأجل عدم معلوميته الحكم ومتعلقه يكون بطريق أولى، إذ بتفتيح المناط نقطع بعدم رضا الشارع فيما إذا كان المورد من الشبهه غير المحصوره، وموجباً للحرص، ممّا يقتضى أن يكون الحكم بوجوب الاجتناب وتحصيل الموافقه القطعيه أمراً معقولاً وقابلاً للقبول.

ولكن قد عرفت الإشكال في أصل دليله فلا نعيد، فتأمل جيداً.

الوجه الرابع: من الأدله على نفى وجوب الاجتناب، أو على عدم وجوب الموافقه القطعيه، هو ما ذكره شيخنا الأنصاري قدس سره، وقد قرره وأيده سيدنا الأستاذ الخميني قدس سره من موهوميته احتمال التكليف بواسطه كثره الأطراف، بحيث لا يعتنون العقلاء بوجوده في ذلك، بل ربّما يعدّون المعتنى به سفيهاً أو عديم العقل في التكليف العرفيه والحوادث الخارجيه، فكذلك يكون في الأحكام الشرعيه، لأنها منزله على طريقه العقلاء وسيرتهم، إذ طريقه الشارع ليس بخارج عن طريقتهم وعمّا يفعلون، فكما يصحّ عندهم نفى احتمال الحكم والتكليف في الموارد غير المحصوره بالنسبه إلى أمورهم في معاشهم، فهكذا يكون فعلهم بالنسبه إلى التكليف المربوطه بمعادهم، وهذا أمرٌ صحيح وطريقٌ عقلائي متين ممّا لا يخفى على المتأمل في طريقتهم.

أقول: وما أورد على الشيخ من المحقق النائيني وتلميذه المحقق الخوئي بأنّه إحاله على أمرٍ مجهول، إذ لا يعلم بأيّ مرتبه من الوهم يرفع الحكم، أو كان احتمال التكليف بمرتبه وهمه أيضاً منجزاً، ممّا لا يصغى إليه.

فهذا الدليل بنفسه، لولا دليل آخر من النص وغيره يكفي في إثبات كون الشبهه الغير المحصوره ممّا لا تجب تحصيل الموافقه القطعيه، أو وجوب الاجتناب،

إلا فيما إذا كان الأمر من الأمور المهمّة، وعلم أنّ الشارع لم يرض بتركه مطلقاً، فحينئذٍ يجب تحصيله ما لم يبلغ تحصيل امتثاله مرتبه العسر والحرّج، فإذا بلغ يدخل تحت ذلك الدليل فيرتفع، هذا.

الوجه الخامس: من الأدلّة الدالّة على وجوب الاجتناب، أو عدم وجوب تحصيل الموافقة القطعيّة، هي الأخبار الواردة في المقام، وقد ذكرها سيّدنا الأستاذ المحقّق الخميني رحمه الله مبسوطاً، فلا بأس بالإشارة إليها:

منها: الخبر الصحيح المروي عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«كلّ شيء فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلالٌ أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»^(١).

فقد ادّعى سيّدنا الأستاذ ظهورها في العلم الإجمالي من غير شكّ، خرج منه صورته المحصورة بالإجماع أو بالعقل وبقي الباقي.

ثمّ قال: (والقول بأنّ الشبهه غير المحصورة فارده، ضعيفٌ جداً بل غالب الشبهات غير محصورة، وقد يتفق كونها محصورة)، انتهى كلامه في «تهذيب الأصول»^(٢).

أقول: لا يخفى عليك أنّه قد أوضحنا الحديث تفصيلاً جيّداً عند البحث عن جريان الأصول في الشبهات الموضوعيّة في مقام الإثبات، وذكرنا أنّ فيه احتمالات ثلاث أو أزيد من اختصاصها بالشبهات البدويّة كما ذهب إليه المحقّق النائيني، وإن استبعدناه ولم نسلم الاختصاص، ولم ندفع احتمال شموله، فيحتمل شموله لخصوص العلم الإجمالي كما عليه الأستاذ، ويحتمل الأعمّ منهما ليشمل .

١- وسائل الشيعة: ج ١٢، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٢- تهذيب الأصول: ج ٢ / ٣٤٩ .

كليهما، فيخرج منه المحصوره ويبقى الباقي تحته، وأشرنا إلى باقيا لاحتتمالات، ومن المعلوم أنه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، إلا أن الإنصاف قوه ما ذكر من شموله للمقرون بالعلم الإجمالي، خصوصاً مع وجود تأييدات أخرى من أحاديث أخر كما ستأتى الإشارة إليها.

ومنها: الخبر المرسل الذى رواه معاويه بن عمّار، عن رجلٍ من أصحابنا، قال:

«كنتُ عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجلٌ عن الجُبْنِ؟

فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّه لطعامٌ يُعجبني وسأخبرك عن الجُبْنِ وغيره؛ كلُّ شىءٍ فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام فتدعه بعينه» (١).

وقريب منها روايه عبد الله بن سليمان (٢)، حيث قد ادّعى الأستاذ رحمه الله هناك اتّحاد هاتين الروايتين وإن استبعدناه.

وكيف كان، فقد ادّعى ظهورها فى الشبهه غير المحصوره، والكلام فيه من جهه الاحتمالات كسابقها، وقد أيد هذا الحديث بروايه أبي الجارود، قال:

«سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن الجُبْنِ، فقلت له: أخبرني من رأى أنه يُجعل فيه الميته؟

فقال: أمن أجل مكان واحدٍ يُجعل فيه الميته حَرْمٌ ما فى جميع الأرضين؟ إذا علمت أنه ميته فلا تأكل، وإن لم تعلم فاشتر وبع واكل، والله إنى لأعترض السوق فأشترى بها اللحم والسمن والجُبْنِ، والله ما أظنّ كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان» (٣).

١- الوسائل: ج ١٧، الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ٧ و ١ و ٥.

٢- الوسائل: ج ١٧، الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ٧ و ١ و ٥.

٣- الوسائل: ج ١٧، الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ٧ و ١ و ٥.

أقول: والإشكال بضعف سنده من جهة محمّد بن سنان كما في «مصباح الأصول» غير ضائر، لأنّه قد استندنا إليه للتأييد دون الاستدلال، ولذلك لا مجال للمناقشه فيه سنداً .

أمّا الشيخ الأ-عظم: فقد احتمل كون الشبهه في جعل الميتة في الجُبْن في مكان واحد من الشبهه البدويّه، حيث لا- يوجب الاجتناب عن جُبْن غيره الذي هو مشكوكٌ بدوى، وأنّ المراد من قوله عليه السلام: «ما أظنّ كلّهم يسمّون» هو عدم وجوب الظنّ أو القطع بالتسميه والحليّه، بل يكفي أخذها من سوق المسلمين بناءً على أنّ السوق أماره شرعيّه للحلّ، حتّى ولو أخذ من يد مجهول الحال.

إلا- أن يقال: إنّ سوق المسلمين غير معتبر مع قيام العلم الإجمالي، فلا مسوغ للارتكاب غير كون الشبهه غير محصوره، ثمّ أمر بالتأمّل.

فأجاب عنه المحقّق الخميني قدس سره بقوله: (وأنت خبيرٌ بضعف ما أورده؛ لأنّ حملها على الشبهه البدويّه بعيدٌ عن مساقها إذ هي كالتص في العلم الإجمالي خصوصاً مع ملاحظه ذيلها، ومعلوم أنّ ذيلها ليس أجنبياً عن الصدر، وما احتمله في معنى قوله عليه السلام: «ما أظنّ.. إلى آخره»، بعيدٌ؛ لأنّ قوله هذا ظاهرٌ في حصول القطع بعدم التسميه، لكون الطائفتين ليستا من الطوائف الإسلاميّه، وعلى أيّ حال فدلاله المرسله لا غبار عليها لولا ضعفها سنداً، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: إنّ دلاله الحديث للشبهه غير المحصوره بصدرها واضحه ، لمكان قوله عليه السلام: «أمن أجل مكان واحد.. إلى آخره»، مضافاً إلى ما ورد في ذيله بالقطع .

بوجود لحم بين تلك اللحوم ممّا لا تسميه عليه، لأنّ في الناس من لا يُبالي بمثل هذه الأحكام حتّى ولو كان مسلماً، فضلاً عن وجود غير المسلم فيه.

وأما كون سوق المسلمين أماره شرعيّه وموجبه للحكم بالحليّه، غير منافٍ للحكم بذلك، من جهه وجود سببين:

أحدهما: كون الشبهه غير محصوره كما في صدر الحديث .

وثانيهما: كون السوق أماره شرعيّه .

فاحتمال عدم أماريّه السوق مع وجود العلم الإجمالي بذلك ولو بصوره الشبهه غير المحصوره، يوجب سقوط اعتبار السوق في أكثر الموارد، إذ قلّ مورد لا يكون فيه ذلك العلم الإجمالي، بالنظر إلى من لا يبالي بالدّين والشريعة، فمعنى ذلك عدم أماريّه السوق رأساً لندره غيره، وهو غير وجبه.

وأما ضعف سنده، فقد عرفت عدم كونه ضائراً لوجود عدّه أخبار دالّه عليه مع تماميّه الدليل الرابع كما لا يخفى .

هذا، وقد استدللّ المحقّق الخميني في «تهذيب الأصول» بالخبر الموثّق الذي رواه سماعه عن أبي عبدالله عليه السلام في بعض عمّال بني أميّه وفيها:

«إنّ كان خلط الحرام حلالاً فاختلف فلم يُعرف الحرام من الحلال فلا بأس».

وقال: ولا يبعد حملها على غير المحصوره.

ومنها: صحيحه الحلبي، عن الصادق عليه السلام: «لو أنّ رجلاً ورث من أبيه مالاً وقد عرف أنّ في ذلك المال رباً، ولكن اختلط في تجاره بغيره حلالاً، كان حلالاً طيباً فليأكله، وإن عرف منه شيئاً معروفاً أنّه رباً فليأخذ رأس ماله ويردّ الربا» (١).

١- الوسائل: ج ١٢، الباب ٥ من أبواب الربا، الحديث ٣ .

وغير ذلك من الروايات التي تكون دلالتها من هذا القبيل، وقد جمعها السيد المحقق اليزدي رحمه الله في «حاشيته على المكاسب» عند البحث عن جوائز السلطان، حيث قال المحقق الخميني إنّه: (لا يبعد أن يكون أكثر مواردنا من قبيل الشبهه غير المحصوره، فيحمل ما يدلّ على وجوب التخمس في مجهول المقدار، واحتمل كونه بمقدار الخمس أو أزيد أو أنقص على صوره المحصوره أو غير المحصوره، مع وجود تلك الخصوصيّة بواسطه تلك النصوص لا- يوجب الحكم بوجوب إعطاء الخمس، إذا علم وجود دينار حرام في خمسين ألف دينار).

وفيه: إذا علم وجود مقدار معيّن حرام في ماله حكم عليه بوجوب التصدّق لا التخمس، فيظهر عدم حليّته، وإن ذهب بعض إلى ما ذهب إليه قدس سره .

وكيف كان، فدلاله هذه الطائفه من الأخبار في الجملة على الحليّ في الشبهه غير المحصوره غير بعيدة، خصوصاً إذا كانت الشبهه على نحو يذمّ العقلاء من يعتنى بها، غير جهه الاحتياط إذ هو أمر آخر ممّا لا يكاد يُنكر حسنه.

حكم ارتكاب جميع الأطراف في الشبهه غير المحصوره

حكم ارتكاب جميع الأطراف في الشبهه غير المحصوره

الأمر الرابع: ويدور البحث فيه عن أنه على فرض القول بعدم حرمه المخالفه القطعيه في الشبهه غير المحصوره:

هل يجوز ارتكاب جميع الأطراف فيما إذا تعدّر ذلك مطلقاً؟

أم لا يجوز بل لابد أن يبقى جزءاً بمقدار الحرام مطلقاً؟

أو يفصل كما التزم به الشيخ رحمه الله بين الجواز فيما إذا لم يقصد ارتكاب الجميع من أول الأمر ولكن ينجز الأمر إليه، وعدم الجواز فيما إذا قصد الجميع من أوله، أو توصل إليه إلى ارتكاب الحرام؟

فيه وجوه وأقوال، إذ من الواضح بأنه على القائل بتحديد الضابط في الشبهه غير المحصوره بأن لا يقدر المكلف على ارتكاب الجميع كما عرفت هذا الوجه عن المحقق النائيني فلا بدّ عليه أن يقول بعدم الجواز في الفرض، لأنه فرض إمكان ارتكاب الجميع، فتخرج الشبهه حينئذٍ عن غير المحصوره وتصبح محصوره، فلا يجوز المخالفه فيها قطعاً كما لا يخفى .

وأما على مسلك الشيخ رحمه الله في الشبهه غير المحصوره، والذي حدّدها بأن تكون كثره الأطراف إلى حدّ يصبح فيه الاحتمال موهوماً كالشكّ البدوي، بحيث لا يعتنى به العقلاء، فلا يعرف وجه للتفصيل المذكور في كلامه، إلا أن يكون من قبيل التجزى إلى المعصيه حيث يقصد ارتكاب الحرام فيما يقدر، بقيامه على فعل كل ما أمكنه من الأفراد وإن لم يصب فعله الحرام الواقعي إلى حين ارتكابه، فإن عمله هذا يعدّ حراماً، أو يرتكب الحرام مع القصد إذا انجرّ إليه، وفي كلا شقيّه لا يخلو

عن إشكال .

أقول: ولعل وجه كلامه هو ما ذكره المحقق العراقي رحمه الله في نهايته من أن (بنائهم على عدم الاعتناء باحتمال التكليف في كل فردٍ، إنما هو لأخذهم بالظن القائم بوجوده في البقيّة، الراجع إلى بنائهم على بدليته أحد الأطراف عن الواقع في المفترغيه، ولو تخبيراً، وإلا فضعف احتمال وجود التكليف في كل فردٍ لا يكون مصححاً لجواز الارتكاب، وإن بلغ في الضعف ما بلغ، خصوصاً على مبنى عليه العلم الإجمالي بوجود الموافقة القطعيّة، والعلّة إلى ذلك يكون إلى نظر الأصحاب في بنائهم على عدم وجوب الاحتياط ورعايه احتمال التكليف في كل فردٍ، وإلا فمن البعيد جداً قيام إجماع تعديدي منهم في البين على الحكم المزبور كما هو ظاهر) (١).

ولكنّه ضعيف بأنّه إذا كان في الواقع يرتكب الجميع ويعلم أنّه يوجب وقوعه في الحرام في ذلك، وقلنا بأنّه غير ضائر من جهه بناء العقلاء لعلّه ضعف احتمال وجود الحرام في كل فردٍ، فلائى جهه يؤثّر قصد الارتكاب للجميع موجباً لصيروره عمله حراماً، مع أنّ قصده لا- يغيّر الواقع عمّا هو عليه، فلا وجه لحرمة إلا ما احتملناه من كونه حراماً لارتكاب كل واحدٍ إما تجريباً أو حقيقة لو كان حراماً وصادفه، والالتزام بذلك لا يساعد مع ما ثبت من حكم العقلاء بعدم الاعتناء، مضافاً إلى وجود الأخبار ودالاتها حيث لا يكون فيها ما يستفاد منه هذا التفصيل.

أمّا المحقق الخميني: في «تهذيب الأصول» بعدما ذكر مختاره فيالمقام قال: .

(نعم مقتضى ما اعتمد به شيخنا العلامة أعلى الله مقامه التفصيل، فلو شرع المكلف فى الأطراف قاصداً ارتكاب جميعها، ولو فى طول سنين، لم يكن معذوراً؛ لأنّ التكليف باقٍ على فعليته، وكذا لو قسّم الأطراف بأقسام متعدّده محصوره، وأراد ارتكاب بعض الأقسام الذي يكون نسبه إلى البقيّه نسبه محصوره، كأن تكون الأطراف عشره آلاف وقسّمها عشره أقسام وأراد ارتكاب قسم منها، فإنّه غير معذورٍ فيه، لأنّه من قبيل الشبهه المحصوره، لعدم كون احتمال الواقع فى القسم الذى أراد ارتكابه ضعيفاً بحيث لا يعتنى به العقلاء)، انتهى محلّ الحاجه (١).

أمّا المحقّق الحائرى: فلا بأس بنقل كلامه فى «الدرر» حيث أنّه قال فى وجيه عدم وجوب الاحتياط فى الشبهه غير المحصوره بأنّ (كثره الأطراف توجب ضعف احتمال كون الحرام مثلاً فى طرفٍ خاصّ، بحيث لا يعتنى به العقلاء، ويجعلونه كالشكّ البدوى، فيكون فى كلّ طرف يُقدّم الفاعل على الارتكاب طريق عقلائي على عدم كون الحرام فيه، وهذا التقريب أحسن ممّا أفاده شيخنا المرتضى قدس سره من أنّ وجه عدم وجوب الاحتياط كون الضرر موهوماً، فإنّ جواز الإقدام على الضرر الأخرى الموهوم لو سلّم، لا يوجب القطع بكونه غير معاقب كما لا يخفى، هذا). انتهى محلّ الحاجه (٢).

أقول: وأنت ترى أنّ كلامه لا يقتضى ما ذكره؛ لأنّ ضعف احتمال وجود تكليف فى كلّ طرفٍ موجود، سواء قصد ارتكاب الجميع أم لا، وهذا الضعف على الفرض يوجب إسقاط التكليف عن الفعلية، بلا فرق بين أن أراد ارتكاب الجميع فى يوم .

١- تهذيب الأصول: ج ٢ / ٣٥٣.

٢- درر الفوائد: ج ٢ / ٤٧١.

أو سنه أو ستين.

نعم، يصح فيما لو فعل ما يستلزم خروجه عن ذلك، بأن صارت النسبه بين الأطراف بمنزله المحصوره، كما لو قسم الأطراف إلى عشره أقسام، في كل قسم مائه بحيث يصبح الجميع ألفاً، فارتكاب قسمه واحده من العشرات والتي تكون محصوره إن لوحظت مع كل قسمه لا- مع كل فرد، لما كان الاحتمال ضعيفاً لانحصار العشره بخلاف الألف، مع إمكان الإشكال فيه بأنه إذا لوحظ نسبتها إلى جميع الأفراد دون خصوص الأقسام، لما كانت الشبهه محصوره.

وكيف كان، فإن الحكم بالحصر وعدمه منوط بملاحظه رأى العرف فيه، وأنه مندرج تحت أى من الفردين كما لا يخفى .

أقول: بقى هنا أمران آخران فى الشبهه غير المحصوره ينبغى التنبيه عليهما:

التنبيه الأول: أنه بناءً على عدم تنجيز العلم الإجمالى فيها :

هل يصير العلم الإجمالى فيها كعدمه، فيجرى حكم الشكّ فى كلّ واحدٍ من الأطراف، ويصبح المرجع فيه إلى قاعده الاشتغال فيما إذا كان نفس الشكّ فى ذلك المورد مستلزماً لجريان قاعده الاشتغال فيه ؟

أو يكون الشكّ فى كلّ واحدٍ من الأطراف أيضاً بمنزله العدم، فلا يرجع إلى قاعده الاشتغال أصلاً، لا من جهه العلم الإجمالى ولا من جهه الشكّ ؟

وتظهر الثمره فيما إذا علمنا بوجود ظرف إناءٍ فيه مضاف مردّد بين ألف إناء مثلاً، فإنه على الاحتمال الأول لا يصحّ الوضوء بإناء واحد لاحتمال كونه مضافاً، والشكّ فى كونه ماءً مطلقاً كافٍ فى الحكم بعدم صحّه الوضوء به، وعلى الاحتمال الثانى يصحّ الوضوء به مع احتمال كونه مايعاً مضافاً، ولا يعتنى بهذا الاحتمال بعد

كون الشبهه غير محصوره، بخلاف الشكّ في نجاسه إناء واحد منها حيث يصحّ ويجوز استعماله في الشكّ لوجود أصل البراءه فيه.

أما المحقق الخوئي في «مصباح الأصول» فإنّه رحمه الله بعد طرح المسأله بالنحو الذي ذكرناها، قال:

(والتحقيق: أنّه يختلف الحال باختلاف المباني في الشبهه غير المحصوره:

فبناءً على مسلك الشيخ رحمه الله من أنّ الملاك في عدم التنجيز كون الاحتمال موهوماً لا- يعتنى به العقلاء، فالشكّ في مفروض المثال يكون بمنزله العدم، فلا يعتنى باحتمال كون المتوضّى به مضافاً بعد كونه موهوماً على الفرض.

وأما على مسلك المحقق النائيني رحمه الله من أنّ الملاك في عدم التنجيز عدم حرمة المخالفه القطعيه، لعدم القدره عليها، وأنّ وجوب الموافقه القطعيه متفرّع عليها، فالعلم بالتكليف المرّد بين أطراف غير محصوره يكون كعدمه، وأما الشكّ في كلّ واحدٍ من الأطراف فهو باقٍ على حاله، وهو بنفسه مورد لقاعده الاشتغال، إذ يعتبر في صحّه الوضوء إحراز كون ما يتوضّأ به ماءً مطلقاً، فنفس احتمال كونه مضافاً كافٍ في الحكم بعدم صحّه الوضوء به، ولو لم يكن علمٌ إجمالي بوجود مايع مضاف موجوداً، فلا بدّ حينئذٍ من تكرار الوضوء بمقدارٍ يعلم معه وقوع الوضوء بماء مطلق)، انتهى محلّ الحاجه (١).

أمّا المحقق الخميني: فقد ناقش فيها وألزم القائل بمقالته بعدم جواز التوضّى بماءٍ مشكوك الإضافه حتّى في إناء واحد منها، ولكن قال: .

(لكن الفاضل المقرّر رحمه الله قال إنّه رحمه الله كان يميل إلى سقوط حكم الشبهه أيضاً، وهو لا يتّجه على مختاره ومتّجه على مختارنا)، انتهى ما في «تهذيب الأصول» (١).

أقول: قال المحقّق النائيني قدس سره قبل هذه مقاله المنقوله عن المقرّر، وبعد بيان شقّي احتمال المسأله بأنّ (المسأله بعدُ تحتاج إلى مزيد تأمل). حيث أراد بذلك لزوم التفصيل على فرض قبول مختاره، من حيث إنّ المورد المشكوك له عدّه صور:

فقد يكون في كلّ واحدٍ من الأوانى حاله سابقه بالإطلاق، أو قد يكون لبعضها دون بعض، أو لم يكن في شيء منها أبداً؟

فإنّ كان المورد من الأخير: فلا يبعد صحّه ما ذكره المحقّقان الخميني أو الخوئيّان قلنا بعدم وجود الملازمه بين سقوط العلم الإجمالي وسقوط الشكّ البدوي، لأنّ الأوّل ارتفع بواسطة عدم التمكن من المخالفه القطعيه، ولكن الثاني باقٍ على حاله فله حكم الشكّ البدوي، وهو هنا عدم جواز الوضوء بالماء المشكوك بالإضافه، بخلاف غير الإضافه من جواز الشرب ورفع الحَبْث، فإنّه يجوز بواسطة وجود أصل البراءه.

وأما لو كان المورد من القسم الأوّل: أي لو كان في بعضها حاله سابقه للإطلاق دون بعض، فلا إشكال في جواز التوضّي بما له ذلك، لعدم وجود مانع من التمسك بالاستصحاب، لأنّ العلم الإجمالي الذي كان يوهّم مانعيته قد زال، وحيث لا مزاحمه ولا معارضه له مع استصحاب آخر، فلا بأس بالأخذ به والحكم بجواز الوضوء بما له الاستصحاب دون ما ليس له ذلك والاكتفاء به ..

وأما الصورة الثالثة: وهى ما لو كان لكل واحدٍ منها حاله سابقه، فيما أنّ الاستصحاب موجودٌ فى كلّ واحدٍ فيتعارض مع الآخر، غايه الأمر مع وجود العلم الإجمالى المؤثر، فيوجب تعارضهما وتساقطهما، ثم بعد سقوط العلم الإجمالى عن التأثير يبقى الكلام فى أنه :

هل يجرى الاستصحاب فى كلّ واحدٍ ما لم يستلزم العلم بالانتقاض عن حاله السابقه، ليكون لازمه جواز الوضوء بمقدارٍ لا يستلزم ذلك، ممّا يستلزم عدم جواز التمسك به لإثبات جواز الوضوء من جميع المياه الموجوده بخلاف بعضها حيث يجوز؟

أو لا يجرى الاستصحاب لأجل وجود المعارضه بينها، وبقاء تأثير العلم الإجمالى من هذه الجهه، وإن سقط تأثيره من جهه حرمه المخالفه القطعيه لأجل عدم قدره، فالقول بعدم جواز التوضي من الماء المشكوك بالإضافه مطلقاً على مختاره غير واجبه؟

ولكن حيث قد عرفت أنّ مختارنا هو سقوط العلم الإجمالى من رأسه بواسطه وجود طريق عقلائي على ذلك، وسقوط الشك والاحتمال عن الاعتبار بواسطه كثره الأطراف، فلا بأس بالتوضي من إناء واحد مشكوك بالإضافه، والله العالم بحقائق الأمور .

البحث عن شبهه الكثير في الكثير

البحث عن شبهه الكثير في الكثير

التنبیه الثاني: هو أنه بناءً على عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهه غير المحصوره، فهل الأمر يكون كذلك إذا كانت نفس الشبهه كثيره بالنسبه إلى الأطراف، أم يكون عدم التنجيز فيما إذا لم تكن الشبهه كذلك، مثلاً لو فرضنا أن الشبهه في ألف إناء هي مائه، فإنّ الأطراف في نفسها كثيره، ولكن نسبتها إلى المائه تكون كنسبه الواحد إلى العشره، حيث إنّ تلك النسبه تعدّ محصوره، فهل العلم الإجمالي في مثله منجّز أم لا، وتسمّى هذه شبهه الكثير من الكثير.

قال المحقّق الخوئي في «مصباح الأصول»: (والتحقيق هنا أيضاً أنه يختلف الحال باختلاف المسالك في عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهه غير المحصوره.

فعلى مسلك الشيخ رحمه الله من أنّ الملايك في عدم التنجيز كون احتمال التكليف موهوماً لا- يعتنى به العقلاء، كان العلم الإجمالي في مفروض المثال منجّزاً، لأنّ احتمال التكليف في كلّ واحدٍ من الأطراف من قبيل تردّد الواحد في العشره ومثله لا يعدّ موهوماً كما هو ظاهر.

وأما على مسلك المحقّق النائيني رحمه الله من أنّ الوجه في عدم التنجيز عدم حرمة المخالفه القطعيه، لعدم التمكن منها، ووجوب الموافقه القطعيه متفرّع عليها، فلا بدّ من الالتزام بعدم التنجيز في المقام أيضاً، فإنّ المخالفه القطعيه لا- تتحقّق إلاّ بارتكاب جميع الأطراف، وهو متعذر أو متعسّر عادةً، فلا تجب الموافقه القطعيه أيضاً، فلا يكون العلم الإجمالي منجّزاً لا محاله).

أقول: لا يخفى على المتأمل في كلام المحقّق النائيني أنه يحكم في مثله بكونها

من الشبهه المحصوره، لأن مقتضى ذلك هو القول بسقوط العلم الإجمالي حتى فيما إذا كان الألف نصفه ممنوعاً كالمشاه ذات الجلل، ونصفه الآخر قطعاً بلا ممنوعيه، مع أن نسبه خمسمائه إلى الألف كنسبه الواحد إلى الاثنين وهو محصور، مع أن المكلف لا يقدر على الجمع في الاستعمال، فإدخال مثله في غير المحصور على مسلك النائينى قول بما لا يرضى به صاحبه؛ لأن عدم القدره ليس مستنداً إلى كثره الأطراف التى كانت غير مشتبهه بالنجس، بل مستنده إلى الأطراف المركب من الحرام وغيره، بخلاف ما لو كان واحداً من الأطراف، فإن الاستناد حينئذ يكون إلى الكثره التى لا حرام فيها، فالقول بعدم وجوب الاجتناب فيه له وجه.

فالظاهر هو لزوم إدخاله في المحصوره في أمثال المقام كما يقبله العقلاء والعرف، والله العالم.

منجزية العلم الإجمالي في الشبهات الوجوبية وعدمها

منجزية العلم الإجمالي في الشبهات الوجوبية وعدمها

الأمر الخامس: ويدور البحث فيه عما لو كانت الشبهه فيغير المحصوره وجوبية لا تحريمية، فهل ينتج العلم الإجمالي فيها أم لا ينتج كما في الشبهه التحريمية؟

قال المحقق الخميني في «تهذيب الأصول»: (إن جعل المدرك في عدم التنجز هو الأخبار، فالظاهر جواز المخالفة القطعية حتى يقف على الواجب أو الحرام بعينه، وأما على ما أفاده شيخنا العلامة من قيام الأماره العقلية، فلو تمكن المكلف من الإتيان بمقدار نسبه إلى غير المتمكن نسبه محصوراً إلى محصور، فيجب الاحتياط كما لو تمكن من الإتيان بالمائه من بين الألف، فإن نسبتها إلى الألف كنسبه الواحد إلى العشره، فالظاهر وجوب الموافقه الاحتمالية.

وأما إذا لم يوجب ذلك انقلاب النسبه، كما لو نذر شرب كأس واشتبه من بين محصور، وتمكن من شرب الواحد منه، فلا يجب الاحتياط لقيام الأماره العقلية عليه عدم كونه الواقع، ولا يعتنى العقلاء بمثل هذا الاحتمال الضعيف)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه، لأننا إذا لم نجعل الملاك قدره المكلف على الامتثال وعدم قدرته، فلا فرق حينئذ بين أن يقدر على إتيان مصاديق توجب انقلاب النسبه أم لم يقدر، ولذلك الأولى والأحسن فيه أيضاً جعل الملاك هو ما ذكرناه فيالشبهه غير المحصوره التحريمية، من ملاحظه حكم العقلاء بالنسبه إلى وجود الاحتمال من الحكم عليه بالوهم وعدمه، فيجب الاحتياط في الثاني دون الأول.

الشبهه المتردده بين المحصور وعدمه

الشبهه المتردده بين المحصور وعدمه

الأمر السادس: ويدور البحث فيه عما لو شك في الشبهه بأنها محصوره أو غير محصوره:

قال المحقق الخراساني في «الكفايه»: (ولو شك في عروض الموجب، فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان، وإلا فالبراءه، لأجل الشك في التكليف الفعلي، وهذا هو حق القول في المقام)، انتهى كلامه (١).

وناقشه صاحب «عنايه الأصول» بقوله:

(وفيه: أن التكليف مقيّد بعدم العسر لا محاله، فإذا شك في تحقق العسر وعدمه بنحو الشبهه المصدقيه، كما هو ظاهر كلام المصنّف، فلا مجال للتمسك بالإطلاق بلا كلام، فإنه من قبيل التمسك بالعام في الشبهات المصدقيه للخاص، وهو ممنوع جداً، بل لا بدّ من الرجوع إلى البراءه لأنه شك في التكليف .

اللهمّ إلا إذا كان هناك أصل موضوعي كاستصحاب عدم العسر فيما كان له حاله سابقه، فيقدّم على البراءه)، انتهى كلامه (٢).

أقول: ولا يخفى عليك أن المسأله حكمها متفاوت باختلاف المباني والوجوه؛ لأنه على مبني المحقق الخراساني حيث ذهب إلى دعوى العلم بفعليه التكليف المعلوم بالإجمال من جميع الجهات، فلازم هذه الدعوى هو الاشتغال حتى مع العلم بانطباق العسر والحرص عليه، فضلاً عن صورته الشك، لأن معنى العلم بفعليه .

١- كفايه الأصول: ج ٢ / ٢٢٤ .

٢- عنايه الأصول: ج ٤ / ١٨٥ .

التكليف من جميع الجهات، هو أنّ الشارع يطلب ذلك من المكلف في جميع الحالات حتّى مع العسر والحرّج، فمجزّد وجود كثره الأطراف الموجب لعسر تحصيل الموافقه القطعيّه لا يوجب سقوط فعليّه التكليف، ولذلك قد أورد عليه بعض الأكابر مثل العلامه البروجردى بأنّه لا معنى لاستدراك المحقّق الخراسانى بقوله: (نعم، ربما يكون كثره الأطراف فيمورد موجب لعسر موافقه القطعيّه باجتناّب كلّها.. إلآخره) لأنّه يرجع إليعدم كون التكليف من جميع الجهات فعليّاً.

اللّهّم إلآ.. أن نقول: بأنّ مراده من كونه من جميع الجهات فعليّاً؛ أى من غير هذه العناوين الثانويّه كما هو الظاهر، وإن أجاب المحقّق المزبور بأنّه يحتمل أن يكون مراد القوم من تلك العبارة غير ظاهرها، أى العلم بالحجّه القائمه على التكليف الفعلى على نفس التكليف، فالعلم بالحجّه يجتمع مع العلم بوجود حجّه أقوى على نفى التكليف كالعسر والحرّج مثلاً.

ولكن لا يخفى ما فى الجواب من كونه خلاف المستفاد من ظاهر كلامهم.

وبالجملة: فعلى ما ذكرنا من التوجيه، يلزم التمسّك بإطلاق الدليل وحجّيته إلى حين إحراز الخلاف بواسطه انطباق العسر والحرّج عليه.

وبالتالى فما ذكره المحقّق الخراسانى يعدّ فى غايه المتانّه، فلا وجه لما ذكره صاحب «عنايه الأصول» حيث جعل التكليف الفعلى مقيداً بعدم العسر والحرّج، وجعل الشكّ فيه من قبيل الشكّ فى الشبهه المصادقيه، ثمّ أورد عليه بأنّ التمسّك بالإطلاق فيالمشكوك يكون من قبيل التمسّك بالعام فيالشبهه المصادقيه. لأنّ نسبه الأدلّه الثانويّه بالنظر إلى العناوين الأوّليه ليس إلآ على نحو الحكومه لا التقييد والتخصيص حتّى يجعل التكليف مقيداً بعدمها كما توهمه .

هذا كله حكم الشكّ بالنظر إلى مبنى صاحب «الكفايه» حيث لم يجعل الشبهه غير محصوره من الأمور المسقطه للتكليف عن الفعلية، إلا إذا انطبق عليها أحد تلك العناوين.

وأما على القول بكون الشبهه غير المحصوره بنفسها مسقطه للتكليف، من غير ملاحظه ما ينطبق عليه وأحد تلك العناوين، فقد يقال أيضاً باختلاف حكم الشكّ باختلاف ما هو المختار في بيان وجه السقوط في الشبهه غير المحصوره:

فمن سلك مسلك المحقق النائيني والتزم بأن ملاك كون الشبهه غير محصوره هو كون كثره الأطراف حداً لا يتمكّن من الجمع بينها في الاستعمال، فقد يقال إنّ لازم هذا القول هو إلحاق صوره الشكّ في الحصر إلى الشبهه المحصوره في وجوب الاحتياط، وذكر في وجهه:

إنّ الشكّ المزبور حينئذٍ يرجع إلى الشكّ في القدره مع العلم بالخطاب ووجود الملاك، فلا بدّ من الاحتياط لاستقلال العقل في مثله بلزوم الجرى على ما يقتضيه العلم وعدم الاعتناء باحتمال العجز.

أقول: ولكن الأولى أن يقال على هذا المبنى بالتفصيل :

بين ما يعلم حالته السابقه للشبهه من كونها محصوره أو غير محصوره، فيترتب عليها تلك الحاله من الحكم قضيه للاستصحاب من الاحتياط في الأولى وعدمه في الثانيه.

وبين ما لا يعلم تلك الحاله، حيث لا بدّ من إلحاقها بالمحصور للوجه المزبور.

ولعلّ القائل أراد هذه الصوره حيث أطلق بذلك، إحالةً للصوره الأولى على وضوحها، ولكن الأحسن ذكرها كما عرفت .

ثم قال هذا القائل وهو المحقق العراقي في نهايته (١) بعد ذلك:

(وكذلك الحال على الضابط المختار، فمقتضاه أيضاً هو إلحاق فرض الشك في الحصر بالمحصور في وجوب رعايه العلم الإجمالي، لأن مرجع الشك في الشك إلى الشك في جعل البديل الذي هو المصحح للترخيص في ترك الاحتياط، ومع الشك فيه وعدم إحرازه لابد من مراعات العلم الإجمالي، فيجب الاحتياط بالاجتناب عن جميع الاحتمالات)، انتهى كلامه .

أقول: والكلام فيه أيضاً كالكلام في السابق من الحالات الثلاثة للمكلف:

من العلم بأحدهما ليرتب عليه ذلك، بمقتضى استصحابه الموضوعي من الاحتياط في المحصور وعدمه في غيره .

أو عدم العلم بها .

ومع الشك المرجع عنده هو الاحتياط لما قد ذكره من الوجه في الشك من جواز جعل البديل المصحح، مع أن الأصل يقتضي عدم الجواز لأن الحجج على أصل التكليف موجوده، وشرط إحراز المانع مفقود، فيحكم بالاحتياط.

وأما على مختارنا تبعاً لمسلك الشيخ الأنصاري والمحقق الخميني - فلا مجال للاحتياط لأن الشبهه غير المحصوره مسقطه للتكليف، لصيروره الاحتمال موهوناً لا يعتنى به العقلاء، وهو ما قاله المحقق العراقي في «نهايه الأفكار» من: (إنه يكون ملحقاً بغير المحصور، لرجوع الشك في الحصر وعدمه حينئذ إلى الشك في بياثيه العلم الإجمالي لدى العقلاء، وصلاحيته للمنجزيه، فيكون المرجع في .

مثله هي البراءة)، انتهى كلامه.

ولكن الأولى أن يقال على هذا المبني: إن ذلك مبني على ملاحظه أن عدم كون احتمال التكليف موهوماً هل هو من قبيل شرط التنجز للعلم الإجمالي بالتكليف، أو من قبيل وجود المانع للتنجز؟

فإن كان من قبيل الأول فما دام لم يُحرز وجود الشرط بإحراز كون الشبهه محصوره يحكم بعدم وجوب الاحتياط لأنّ الشك في وجود الشرط مساوق لعدمه.

وإن كان من قبيل القسم الثاني، فمقتضى الشك هو وجوب الاحتياط، لأن العلم المتعلق بالتكليف دليلٌ وحجّة عند العقلاء ما لم يحرز خلافه، وهو لا يتحقق إلا بإحراز كون الشبهه غير محصوره، وحيث كان الثاني أولى، لأن أخذ عدم احتمال كون التكليف موهوماً من الشرائط مستبعدٌ لكونه أمراً عدمياً، بخلاف جعله من موانع المنجزية، فيكون الحكم في الشك على هذا المسلك أيضاً هو الاحتياط في غير ما يُعلم حالته السابقيه من كونه محصوره أو غير محصوره، وإلا يؤخذ بمقتضاه، والله العالم بحقائق الأمور.

حكم تعارض الأصول في الشبهه المحصوره

حكم تعارض الأصول في الشبهه المحصوره

الأمر الحادى عشر: ويدور البحث فيه عن حال الأصول من جهه التعارض، وأنه هل يعتبر كونها في المرتبه متّحده أم لا يعتبر.

أم أنّ التعارض حاصل ولو كان الأصل الجارى في طرف من أطراف العلم الإجمالى في مرتبه متأخره عن رتبه عدله؟

هذا بعد الفراغ عن أنّ العلم الإجمالى منجز قطعاً فيما إذا كانت الأصول الجاربه في الأطراف في رتبه واحده الموجهه للتعارض والتساقط وتنجز العلم الإجمالى بعده .

ففى مثل العلم الإجمالى بنجاسه أحد المائين، أو غصبيّه أحدهما من حيث الحكم التكليفى من الحرمة أو الوجوب، أو الوضعى من الصّحه والفساد ممّا لا إشكال فيه بكون العلم الإجمالى منجزاً قطعاً، وقد مرّ تفصيله آنفاً بتمام فروعه.

والآن نتعرّض حال ما لو كان الأصل الجارى في أحد طرفى المعلوم بالإجمال متأخراً رتبه عن الأصل الجارى في الطرف الآخر، فهل يوجب اختلاف الرتبه جريان الأصل في أحدهما المعين بلا معارض، ويترتب عليه الأثر، فلا يكون العلم الإجمالى مؤثراً أم لا يكون الأمر كذلك؟

أقول: والمسأله تلاحظ على صورتين:

الأولى: ما لا يترتب للمعلوم بالإجمال أمراً إلاّ الحكم الوضعى من دون ترتب أثر تكليفى عليه .

الثانيه: ما يترتب عليه كلاهما من الوضعى والتكليفى.

أمّا الصورة الأولى: فقد مُثِّل لها بما لو علم بوقوع نجاسه إمّا فى الماء أو فى التراب مع انحصار الطهور بهما، فإنّه لو جرت أصله الطهاره فى الماء، ويحكم بوجوب تحصيل الطهاره به، فلا تصل النوبه إلى التراب حتّى تجرى فيه أصله الطهاره، إذ جريانها فيه قد يقال بأنّه لا أثر له، لأنّ عدم جواز التيمّم ليس من آثار نجاسه التراب، بل من آثار وجود الماء الطاهر، هذا بخلاف ما لو قلنا بالتعارض والتساقط حيث يكون وجه عدم جواز التيمّم، هو كونه أحد طرفى العلم الإجمالى فى النجاسه، فعليه يكون العلم الإجمالى منجزاً، ولازم ذلك:

إمّا اعتباره فاقد الطهورين وأنّ عليه العمل بوظيفته فى ذلك.

وإمّا عليه وجوب الجمع بين الوضوء والتيمّم عليه تحصيلاً للطهاره اليقينيّه.

أمّا المحقّق الخوئى: فلا بأس بطرح كلامه فى «مصباح الأصول» وملاحظته حيث قال بعد طرح المسأله:

(والتحقيق أن يُقال: إنّ التراب المحتمل نجاسته :

تارة: لا- يكون لطهارته أثر شرعى فى عرض الأثر الشرعى لطهاره الماء، وكان الأثر الشرعى لطهارته جواز التيمّم فقط، الذى ليس فى مرتبه طهاره الماء، كما إذا كان التراب مال الغير ولم يأذن فى السجده عليه، أو كان المكلف غير مكلف بالسجده وكان تكليفه الإيماء مثلاً.

وأخرى: يكون لطهارته أثر آخر غير جواز التيمّم، وكان ذلك الأثر فى عرض الأثر الشرعى لطهاره الماء كجواز السجده عليه.

أمّا الصورة الأولى: فلا ينبغى الإشكال فى جريان أصله الطهاره فى الماء بلا معارض، لعدم جريانها فى التراب لعدم ترتّب أثر عليه، وقد ذكرنا أنّ تنجز العلم

الإجمالى يتوقف على كونه متعلقاً بالتكليف الفعلى على كل تقدير، وهو مفقود فى المقام، إذ النجاسه مع تقدير وقوعها فى التراب، لا- يترتب عليها عدم جواز التيمم، بل عدم جوازه حينئذٍ إنما هو من جهه التمكّن من الماء الطاهر لا من جهه نجاسه التراب.

وإن شئت قلت: إنّ النجاسه المعلومه بالإجمال لا يترتب عليها عدم جواز التيمم أصلاً، لأنها :

إن كانت واقعته فى الماء فهى مقتضيه لجواز التيمم لا لعدم جوازه.

وإن كانت فى التراب، فعدم جواز التيمم مستندٌ إلى وجود الماء الطاهر، لا إلى نجاسه التراب.

وعليه فلا- تجرى أصله الطهاره فى التراب، وتجرى فى الماء بلا- معارض، وبجريانها يرتفع موضوع جواز التيمم، وهو عدم التمكّن من الماء الطاهر)، انتهى كلامه هنا فى الصوره الأولى (١).

أقول: ولا يخفى على المتأمل ما يرد عليه:

أولاً: هذا إنما يكون على مبنى من جعل وجه تنجيز العلم الإجمالى هو تساقط الأصول الجاربه فى الأطراف بالتعارض، وإلا على مسلك من ذهب إلى أنّ وجه تنجيز العلم الإجمالى هو كون نفس العلم علّه تامّه له إلى أن يترتب على مورده ما يوجب رفع التنجيز من العسر أو الحرج، والضرر والاضطرار، والخروج عن مورد الابتلاء، وكون الشبهه غير محصوره وأمثال ذلك فلا يصحّ ما ذكره، لأنّ .

العلم إذا تعلّق بنجاسه أحد الطهورين فهو موجبٌ لتنجزه، والحكم بوجود الاجتناب فيما يجب فيه، أو بوجود الاحتياط فيما يقتضى ذلك، والمقام يكون من القسم الثانى حيث إنّه يجب عليه تحصيل الطهاره بأى قسم منها من المائيه أو الترابيه، سواء تساقطت الأصول بالمعارضه أم لا، وسواء كانت مرتبه كلّ واحدٍ منها واحده أو متفاوتة.

وثانياً: على فرض تسليم مبنى القول بشرطيّه عدم التعارض فيها على اتّحاد المرتبه، وكون تنجزه منوطاً بعدم التساقط فيها، فمع ذلك نقول: يصحّ ما ذكره لو لم نقل بتنجز العلم الإجمالى فى التدريجيات، أى فيما لا يكون كلّ واحدٍ من الأطراف مورداً للابتلاء دفعه، وإلاّ لو التزمنا بتنجزه حتّى فى التدريجيات فلا بدّ من القول بغير ما ذكره؛ لأنّ التراب وإن سلّمنا عدم ترتّب أثر عليه سوى جواز التيمّم عليه فعلاً، لعدم كون المكلف مكلفاً بالسجده، إمّا لكونه مكلفاً بالإيماء، أو كان فى وقت لا تكليف له بذلك، أو كان التراب للغير ولم يأذن له بالسجده عليه، وأمثال ذلك، إلاّ أنّه سيصبح قريباً مورداً للاحتياج بالسجده عليه، إمّا بإذن الغير أو بتملكه وصيرورته ملكاً له وأمثال ذلك ولو بعد مضيّ مقدار من الزمان، فحينئذٍ يكون العلم الإجمالى منجزاً أيضاً عند من يقصد صحّه تنجزه فى مثله.

وثالثاً: على فرض تسليم ذلك، نقول إنّه ليس إلاّ مجرد فرض فقط، لأنّ التراب له أثر فى عرض أثر جواز التيمّم قطعاً، فيعارض أصاله الطهاره الجاربه فيه مع أصاله الطهاره فى الماء، وذلك الأثر هو مثل مطهريته لنجاسه الخفّ والرّجل والاستنجاء، وقابليته لتطهير الإناء الذى ولغ فيه الكلب وأمثال ذلك عدا السجده والتيمّم، وهذه الآثار لا تكون موقوفه على إذن الغير من جهه نفسه وبذاته، فمثل

هذه تكون في عرض أثر طهاره الماء، فيعارض معه فيسقط، والمرجع حينئذٍ إلى مقتضى مدلول العلم الإجمالي من التنجيز كما لا يخفى.

ورابعاً: لو سلّمنا عدم وجود أثر آخر شرعى في عرض طهاره الماء، وبرغم ذلك نقول هنا إنّه لا يجوز الاكتفاء بالطهاره المائيه فقط، لأنّ ما ذكره من عدم جواز الاكتفاء بالتيّمم بالتراب، ليس لأجل نجاسته، بل لأجل كون الماء في الواقع طاهراً وهو متمكّن من تحصيل الطهاره به، وفي هذه الحاله لا يجوز التيمّم، فلو كان الماء في الواقع نجساً فأثره جواز التيمّم لا عدم الجواز .

نعم، لو كان أثر عدم جواز التيمّم مترتباً على التمكن من الماء الطاهر في الواقع، سواء علمه أم لا فهو، وإلا لو كان أثر عدم جواز التيمّم من آثار العلم بكونه متمكّناً من الماء الطاهر، فلا يكون وجه عدم جواز التيمّم هنا من التراب إلا احتمال كونه نجساً، لا لأنّه كان عالماً بالتمكّن من الماء الطاهر؛ لأنّ المفروض أنّه لا يكون عالماً بذلك، وحينئذٍ يكون أمره دائراً بين وجود العلمين الإجماليين: أحدهما علمه إجمالاً إمّا بوجود لزوم تحصيل الطهاره بالماء لو كان طاهراً واقعاً، أو تركه وتحصيل الطهاره الترابيه لو كان الماء نجساً كما كان له مثل ذلك العلم بالنسبه إلى التراب، حيث يعلم إجمالاً إمّا بجواز التيمّم من هذا التراب فيما لو كان النجس في الماء، أو عدم جواز التيمّم لو كان النجس فيه، ففي مثل ذلك يتنجز العلم الإجمالي، فتأمل فإنّه دقيق.

وبالجملة: نتيجة ما ذكرنا هو تنجز العلم الإجمالي في الصورة الأولى، فيجرى فيها ما يجرى في الصورة الثانيه كما سيظهر عن قريب، انتهى كلامه.

ثمّ قال المحقّق الخوئي رحمه الله في «المصباح»:

(أمّا الصورة الثانيه: فجرى أصاله الطهاره في الماء المترتب عليه جواز الوضوء به، يعارض بجريانها في التراب المترتب عليه جواز السجده عليه، وبعد التساقط يكون العلم الإجمالي منجزاً، وحينئذٍ لا وجه لإدراج المكلف في فاقد

الطهورين، بل يجب عليه الجمع بين الوضوء والتيمم تحصيلاً للطهاره اليقينيّه، وما يتصوّر كونه مانعاً عنها أمران:

أحدهما: حرمة التوضي بالماء المتنجس، لكونه تشريعاً، وكذلك التيمم بالتراب المتنجس.

ثانيهما: احتمال نجاسه بدنه بملاقاه الماء المحتمل كونه نجساً.

أمّا الأول: فمدفوعٌ بأنّ المكلف يحتاط ويأتى بها رجاءً، فلا تشريع هناك.

وأمّا الثانى: فمدفوعٌ بأنّ مجرد الاحتمال ممّا لا بأس به بعد كونه مورداً لأصاله الطهاره، وسيجىء أنّ الحكم فى ملاقى الشبهه المحصوره هى الطهاره.

فتحصّل: أنّ المتعين هو الجمع بين الوضوء والتيمم تحصيلاً للطهاره اليقينيّه.

وبعباره أخرى: هناك علمان إجماليان:

أحدهما: العلم الإجمالى بنجاسه الماء أو التراب.

والثانى: العلم الإجمالى بوجود الوضوء أو التيمم.

ومقتضى العلم الأوّل ليس حرمة الوضوء والتيمم ذاتاً، بل عدم الاجتزاء بكلّ واحدٍ منهما فى مقام الامتثال، ومقتضى العلم الثانى هو الجمع بينهما تحصيلاً لليقين بالطهاره، ولا منافاه بينهما.

نعم، يجب تقديم التيمم على الوضوء، لأنّه مع تقديم الوضوء على التيمم يعلم تفصيلاً بفساد التيمم إمّا من جهه نجاسه التراب على تقدير كون الماء طاهراً، وإمّا من جهه نجاسه محلّ التيمم على تقدير كون الماء نجساً، بناءً على ما هو المعروف المشهور من اشتراط طهاره المحلّ فى التيمم، وإن لم نجد دليلاً عليه إلى الآن.

هذا كلّه فيما إذا لم يكن للمعلوم بالإجمال أثرٌ تكليفى كما فى العلم الإجمالى

بنجاسه الماء أو التراب، فإن المترتب على المعلوم بالإجمال هو الحكم الوضعي فقط، وهو عدم صحه الوضوء أو التيمم، انتهى محل الحاجة (١).

أقول: ولا يخفى عليك صحه ما ذكره في هذه الصورة، كما كانت الصورة الأولى عندنا مثلها، وأما بالنسبه إلى لزوم تقديم التيمم على الوضوء، فهناك خلاف بين الفقهاء لأن السيد في «العروه» في مسأله ٣ في (فصل ما يشترط فيما يتيمم به) حكم بوجوب الجمع بينهما حصراً من دون الحكم بوجوب تقديم التيمم على الوضوء، ولعل صدور حكمه هذا اتكالا على مقتضى الأصل الجارى في كل طرف، حيث إن مقتضى العلم الإجمالى وإن كان هو وجوب الجمع بينهما فى تحصيل الطهاره، إلا أن مقتضى أصاله الطهاره فى البدن الناشئ من الشك الحاصل فيه من الوضوء استلزام حكمه بطهارته، فلا يوجب ذلك حصول القطع بفساد التيمم، من جهه ما ذكره من أن التيمم إيمًا حاصل بعد نجاسه البدن إذا كان الماء نجسًا مما أوجب فقد شرطيه طهاره محل التيمم، أو كان التيمم بنفسه باطلاً لأجل نجاسه التراب، فيما لو كان الماء طاهرًا، لأن الأصل يحكم بطهارته ظاهراً، وهو كافٍ فى الحكم بصحه التيمم بعده، لأجل إحرازه التعبدى بطهاره البدن بالأصل، ومن المعلوم أن شرط تحصيل طهاره موضع التيمم يكون أعم من الواقعى والتعبدى، كما أن الأمر لصلاته كذلك كما لا يخفى، إلا أن الإشكال ليس من جهه احتمال نجاسه البدن حتى يُجاب بذلك، بل الإشكال كان من جهه علمه بفساد التيمم حينئذٍ، لأن أمره دائر بين . .

ما لو كان الماء طاهراً وهو نجس فلا مشروعته حينئذٍ للتيّم، فعدم الجواز كان لذلك لا لأجل النجاسه .

أو كان التراب طاهراً والماء نجس، فيكون التيمّم واقعاً على العضو النجس واقعاً، ممّا يوجب فقدان شرطيه طهارته.

وعلى كلّ حال يقطع المكلف ببطلان التيمّم، هذا إن قلنا بشرطيه طهاره العضو في غير الاضطرار.

وإن لم نقل بذلك حتّى في حال غير الاضطرار، فلا بأس حينئذٍ بتقديم الوضوء على التيمّم، لعدم حصول القطع بفساد التيمّم حينئذٍ، والاحتياط يقتضى رجحان الأوّل على الثانى، أى تقديم التيمّم على الوضوء كما قلنا فى تعليقتنا على «العروه» تبعاً لبعض من الفقهاء.

أقول: هذا تمام الكلام فى الصورتين من هذه المسأله، الصوره الأولى من كونه مركزاً للحكم الوضعى، سواء كان معارضاً للأصل الجارى فى الآخر بواسطه وجود أثر آخر له كما قرّرناه وأنكره الخصم، أو الصوره التى تثبت لها أثر فى الآخر حتّى عند الخصم كما عرفت تفصيله، ولكن كليهما كانت ممّا لا يترتب عليه إلا الحكم الوضعى فقط دون التكليفى .

نعم، يحتمل أن نصوّر الاحتياط فيه بوجهٍ أحسن ممّا سبق ذكرها، وهو تكرار الصلاه بعد كلّ من التيمّم والوضوء، لأجل احتمال نجاسه بدنه بالماء المحتمل نجاسته فى الصلاه لو لم تتكرّر، وهو فى غايه المتانّه لاستلزامه تحصيل الواقع لولا حجّيه أصاله الطهاره فى البدن الذى يوجب تحصيل طهاره علميّة تعبديّه، وهو كافٍ فيه.

وأما الصورة الثانية: على حسب تقريرنا، فهي ما إذا ترتب على المعلوم بالإجمال كلاً من أثر التكليفى والوضعى، دون أن ينحصر بالوضعى، وهو كما إذا علمنا إجمالاً بغصبيته الماء أو التراب، فإنّ الأثر المترتب عليه عبارته عن الوضع، وهو عدم صحّح الوضوء أو التيمّم وعن التكليف وهو حرمة التصرف والاستعمال فى أحدهما.

قال المحقّق الخوئى: فى «مصباح الأصول»: (إنّه يكون المقام من موارد دوران الأمر بين المحذورين، لأننا نعلم بحرمة التصرف فى أحدهما، ووجوب استعمال أحدهما، ولا يمكن تحصيل الموافقه القطعيّه إلاّ مع المخالفه القطعيّه، إذ فى صورته الجمع بين الوضوء والتيمّم نقطع بالموافقته من ناحيه الوجوب، ونقطع بالمخالفه من ناحيه الحرمة، وفى صورته تركهما معاً نقطع بالموافقته من جهه الحرمة، ونقطع بالمخالفه من جهه الوجوب، فيسقط حكم العقل بوجوب الموافقه القطعيّه، لاقترانها بالمخالفه القطعيّه، فلا مناص من الاجتزاء بالموافقته الاحتماليّه والاكتفاء بأحدهما، فإنّه ليس فيه إلاّ احتمال المخالفه، فلا بأس به بعد عدم إمكان الزائد منه، ولا ترجيح للوضوء على التيمّم، لأنّ الأصل الجارى فى التراب ليس هنا متأخراً عن الأصل الجارى فى الماء، لعدم انحصار أثر غصبيته التراب فى عدم جواز التيمّم به، بل يترتب عليها عدم جواز التصرف فيه مطلقاً كما تقدّم.

وليس المقام من باب التراحم، فإنّه تابع لوجود الملاكين فى الطرفين بخلاف المقام.

ومما ذكرناه ظهر حكم صورته ثالثه، وهى العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما أو غصبيته الآخر، كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسه الماء أو غصبيته التراب، فيجرى الكلام

السابق من تساقط الأُصول، وتنجز العلم الإجمالي، ودوران الأمر بين المحذورين، والاكتفاء بالموافقه الاحتماليه، إلا أنه يجب الوضوء في الفرض المذكور، ولا- يجوز التيمم بحكم العقل، إذ في الوضوء احتمال الموافقه مع عدم احتمال الحرمة، وعدم احتمال العقاب أصلاً، بخلاف التيمم فإن فيه احتمال الموافقه مع احتمال الحرمة، من جهة احتمال الغصبيّه، فيتعين الوضوء بحكم العقل، ولو انعكس الأمر انعكس الحكم، أى لو علمنا إجمالاً- بأن الماء غصبٌ أو التراب نجسٌ تعين عليه التيمم بحكم العقل لعين ما ذكرناه)، انتهى كلامه رفع مقامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال في الصورتين:

أما الصورة الأولى: فلأن احتساب المقام من موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يخلو عن تأمل، لأن أمر كل واحد من الوضوء والتيمم من الماء أو التراب إذا احتسب منفرداً، ثبت لزوم الاجتناب عنه مع وجود هذا الاحتمال فيه، يعنى إذا علمنا بأن الماء إما نجسٌ أو طاهرٌ، وإما مباحٌ أو مغصوب، فمعناه أننا نعلم إما بوجود الوضوء منه أو عدمه فى الأول، ووجوب الوضوء به أو الحرمة فى الثانى، فهل ترى أحداً يفتى بالتخير فيه من جواز التوضيى به أو تركه من باب دوران الأمر بين المحذورين؟ كلا، بل يحكم هنا بعدم جواز الوضوء من ذلك الماء فى كلتا الصورتين، لعدم صدق العلم الإجمالى بذلك من جهة دوران الأمر بين المحذورين، بل يحكم بوجود التيمم عليه إن كان له التراب، وإلا دخل فى عنوان فاقد الطهورين، هذا إن لم يكن له أصلٌ يبيح له التوضيى من ذلك الماء مثل .

الاستصحاب أو البراءة.

وهكذا يكون الحكم فى ناحيه التراب إذا انحصر له ذلك، واحتمل كونه مباحاً أو مغصوباً، مع أنّ ظاهر القضية هو دوران أمره بين الوجوب لو لم يكن مغصوباً، أو الحرمة لو كان مغصوباً، فكذلك يكون إذا احتسب ذلك فى كلّ منهما معاً، حيث إنّه لو لم يكن له أصلٌ يخرجّه عن المحذور، لما جاز له استعمال شىءٍ منهما لأجل احتمال غصبيّته، وليس من باب دوران الأمر بين المحذورين، لوقوع احتمال كلّ من الوجوب والحرمة فى شيئين، ودوران الأمر بين المحذورين لا بدّ أن يكون فى شىءٍ واحدٍ يُعلم بوجوده وحرمته، ولم يكن له مندوحه، والأمر هنا ليس كذلك إذ له مندوحه، وهو كونه داخلاً فى حكم فاقد الطهورين، من لزوم إتيانه بالصلاه فى تلك الحاله فى الوقت وقضائه فى خارجها تحصيلاً للطهاره، أو تركها مطلقاً حتّى فى خارج الوقت، على احتمالٍ، كما عليه الفتوى عند أكثر الفقهاء عدا سيّدنا الخوئى والميلانى رحمهما الله على تأمل منه، راجع حول ذلك إلى «العروه الوثقى» فى مسأله ٣ فى فصل (اشتراط ما يصحّ التيمّم به).

وبالجملة: فالحكم بالتخير هنا لا يخلو عن إشكال، وليس المقام من دوران الأمر بين المحذورين، ولعلّ وجهه ما ذكرناه، لأنّ الحكم بوجوب التوضى والتيمّم يسقط مع وجود العلم الإجمالى بوجود الحرام فى أحدهما، الذى قد حكم الشارع بحرمة التصرف فى كليهما بواسطة تنجز العلم الإجمالى، نظير ما لو حكم بذلك تفصيلاً، فكما يجب الاجتناب عنها، كذلك يكون الأمر فى المقام، فينحصر حكمه بحرمة الاستعمال، لأنّ وجوب التوضى أو التيمّم مشروطان بعدم العلم بكون الماء أو التراب نجساً أو مغصوباً، فإذا فقد شرطهما انتفى المشروط بتبعه، فلا وجوب

فى البين حتّى يندرج المورد فى باب دوران الأمر بين المحذورين.

لا يقال: إنّه لا يعلم بغصبيّه خصوص الماء بل الأمر عنده مشكوك، والحال أنّ شرط وجوب التوضّى بالماء مثلاً هو العلم بكونه مباحاً، ففقدان الشرط وهو العلم بكونه غصباً مفقود فى الفرض.

لأننا نقول: وإن كان ملاحظه كلّ واحدٍ كذلك، إلاّ أنّ حيث وجود العلم الإجمالى فى الشبهات المحصوره بحسب حكم العقل والشرع حكم علم التفصيلى من التنجّز، فلا بدّ حينئذٍ من ترتّب أثر العلم التفصيلى عليه، فكما لو كان الماء معلوم الغصب تفصيلاً وجب اجتنابه، كذلك الحال يكون فى العلم الإجمالى، فالمكلّف حينئذٍ لا يكون مكلفاً بالطهاره المائيه، أو هى مع الترايبه حتّى تدخل المسأله فى دوران الأمر بين المحذورين.

وبالجملة: فالحقّ مع ما تبناه السيد رحمه الله فى «العروه» وأكثر أصحاب التعليق عليها من عدم وجوب الطهاره له، فيكون المكلف حينئذٍ من أفراد فاقد الطهورين.

أمّا الصوره الثانيه: إذا عرفت الإشكال فى الصوره الأولى، يظهر لك الإشكال فى الصوره الثانيه، وهى ما لو علم بنجاسه الماء أو غصبيّه التراب، حيث إنّ مقتضى ما ذكرناه هو عدم وجوب تحصيل الطهاره المائيه والترايبه لعدم إحراز شرطيتته، وهو كونهما طاهرين ومباحين بالوجدان وبالأصل، أمّا عدم الوجدان فهو بحسب الفرض، وأمّا عدم وجود الأصل فلأنّ المفروض تعارض الأصلين وتساقطهما وتنجّز العلم الإجمالى فى الحكم الوضعى وهو عدم صحه الوضوء والتيمّم وإن لم يكن العلم منجزاً وفى الحكم التكليفى وهو وجوب الاجتناب عنهما، لأنّه يجرى فى تلك الناحيه أصاله عدم الغصبيّه فى التراب، وأثره عدم

وجوب الاجتناب عنه بلا معارض؛ لأنّ مثل هذا الأصل لا يجرى في الماء، لأنّ استعمال الماء النجس في الوضوء بقصد المطلوبية لا يكون حراماً كما لا يكون استعماله في سائر الجهات كذلك، عدا ما ثبت حرمة استعماله مثل الشرب، فإن لوحظ مع هذا الأثر التكليفي كان الأصلان متعارضين فيتساقطان، والمرجع إلى وجوب الاجتناب عنهما وضماً وتكليفاً، كما لا يخفى.

وكيف كان، فلا بدّ في مثله أيضاً القول بسقوط الطهارة مطلقاً، ودخول المكلّف في عنوان فاقد الطهورين، كما هو الحال كذلك في عكسه أيضاً، فلا فرق عندنا في عدم وجوب تحصيل الطهارة بين الصورتين المتعاكستين، كما لا فرق عندنا في عدم وجوب تحصيل الطهارة في هذه الصورة وبين ما عرفت في الصورة الأولى، وعليه فلا بدّ في تلك الموارد من العمل بمقتضى حكم فاقد الطهورين، إمّا بترك الصلاة في الوقت وإتيانها قضاءً، أو الإتيان بالصلاة بلا طهارة في الوقت وإتيانها قضاءً مع الطهارة احتياطاً في خارج الوقت كما هو المختار، كما هو مندرج في رسالتنا العمليّة، والله العالم.

حكم ملاقى المشبه لأطراف العلم الإجمالى

حكم ملاقى المشبه لأطراف العلم الإجمالى

الأمر الثانى عشر: ويدور البحث فيه عن حكم ملاقى الشبهه فى أطراف العلم الإجمالى، سواء كانت الشبهه محصوره أو غير محصوره.

أقول: لا بدّ قبل الخوض فى أصل المسأله من تقديم مقدّمات تحدّد متعلّق البحث لأنّ معرفته مفيده فى وضوح أصل المسأله.

المقدّمه الأولى: فى أنّ العنوان الواقع فى كلمات القوم بحسب الغالب، هو كون المسأله فى بيان حكم ملاقى الشبهه المحصوره، كما ورد بنصّ هذا العنوان فى كلام سيدنا الخوئى والخمينى، والشيخ فى « الرسائل » والسيد فى « العروه » حيث يقول:

(وملاقى الشبهه المحصوره لا- يحكم عليه بالنجاسه)، مع أنّه قد يُقال بأنّ المفروض أن يقول: (بيان حكم ملاقى بعض أطراف الشبهه التى ينتجّز فيها التكليف سواء كانت الشبهه محصوره أم غير محصوره) ليدخل فى صُلب البحث حتّى عند من يعتقد بوجوب الاجتناب عن الشبهه غير المحصوره أيضاً مثل المحقّق الخراسانى وغيره، إذ يصحّ بحسب مسلكه البحث عن ملاقى بعض أطراف الشبهه غير المحصوره بأنّه هل يجب الاجتناب عن ملاقيه كما يجب الاجتناب عن نفس الشبهه أم لا ؟

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّه لعلّ وجه الاشتهار بهذا العنوان إمّا من جهه وجود غلبه القائلين بعدم وجوب الاجتناب عن أصل الشبهه غير المحصوره، فضلاً عن ملاقيه، أو من جهه كون الغالب فى الخارج هو انطباق إحدى العناوين

الموجبه لرفع التنجيز عن التكليف، وخروجه عن الفعلية من العسر أو الحرج أو الضرر، أو خروجه عن مورد الابتلاء ونظائرها فيها، ولذلك نرى أنّ الأمثلة التي ذكرها المحقق الخراساني قدس سره جميعها من الشبهه المحصوره، مع أنّ مسلكه عدم اختصاص التنجيز والفعلية بها كما لا يخفى، وعليه فانعقاد البحث وتقريره على ما هو المتعارف عند مشايخنا لا غبار عليه .

المقدمه الثانيه: في البحث عن أنّ ما ورد في كلمات أصحابنا من أنّ: (ملاقي بعض الأطراف هل يوجب لزوم الاجتناب عنه أم لا-)، فإنّ ذكرهم لقيود (بعض الأطراف) إنّما هو لإخراج ما لو كانت الملاقاه لجميع الأطراف، مثلاً لو فرضنا وجود علم إجمالي بنجاسه أحد الكأسين ولاقى شيء واحد لكل واحدٍ منهما، فلا إشكال في لزوم الاجتناب عنه، لأنّه يصير بذلك معلوم النجاسه بالعلم التفصيلي، فلا يبقى حينئذٍ موردٌ للبحث عنه، بل تكون خارجاً عن محلّ الكلام.

كما أنّ ذكر لفظ (الملاقي) له ظهورٌ في وحده الشيء الملقى بأحدهما، فلو لاقى شيئان للشئين المتعلقين للعلم الإجمالي، كما لو لاقى كلّ واحد من الشئين واحداً من طرفي العلم الإجمالي، بحيث تحققت الملاقاه لكلا طرفي العلم الإجمالي، فهو أيضاً خارج عن مورد البحث والكلام، لأنّه لا إشكال في حصول علم إجمالي مستقلّ للملاقين، نظير العلم الإجمالي في الأصليين، ممّا يوجب ذلك ملاحظه حكم العلم الإجمالي فيهما، كما يلاحظ في أصلهما، ولذلك جعلوا هذا القسم أيضاً خارجاً عن مورد الكلام، بلا فرق فيه بين أن يحصل له علم تفصيلي بوجود النجاسه كما لو كان الشئان يدا المصلّي ورجله، فإنّه حين الصلاه يعلم بوجود النجاسه فيهما أو لم يكن كذلك .

المقدّمه الثالثه: عرفت منّا سابقاً بأنّ السبب في تنجّز العلم الإجمالي:

١ قد يكون بلحاظ أنّ وجوده علّه تامّه، فلا يمكن رفع اليد عنه إلّا مع وجود مانع عنه من انطباق إحدى العناوين المرخصه.

٢ وقد يكون نتيجة تساقط الأصول الجارّيه في الأطراف، والتساقط إنّما يكون مع العلم بالتكليف الفعلي، سواء كان تعلق العلم به ابتدائياً، بأن يعلم إجمالاً بوجوب صلاه الجمعه أو الظهر في يوم الجمعه في المشتبهات الحكميّة، أو علم بتعلق العلم بالتكليف بواسطه تعلقه بالموضوع التامّ في الحكم كما في الشبهات الموضوعيّة، كما لو علم بوجود الخمر بين أحد المائعين حيث إنّ الخمرية هي تمام الموضوع للحكم بوجوب الاجتناب.

٣ وقد يكون بواسطه أمر ناقص يعدّ جزءاً لموضوع الحكم، وهو مثل ما إذا علم بكون أحد الجسدين ميت إنسان والآخر جسد حيوان مذكيّ مأكول اللحم، فإنّ هذا العلم وإن أوجب وجوب الاجتناب عن أكل لحم كلّ من الجسدين، إلّا أنّه إذا مسّ أحدهما ولا يعلم حقيقه الجسد الذي مسّه وأنّه أيّهما، فقد يقال بأنّ وجوب الغسل لمسّ بدن الإنسان الميت الذي لم يُغسل غير معلوم التحقّق، لأنّ المعلوم بالإجمال وهو بدن ميت الإنسان يعدّ جزءاً لموضوع الحكم بوجوب الغسل، وتمامه مسّ بدن ميت الإنسان وهو مشكوك التحقّق والأصل عدمه.

والسرّ في ذلك: أي جواز جريان أصل النافي في الشكّ في جزء الموضوع دون تمام الموضوع؛ هو أنّ العلم الإجمالي إذا تعلق بثبوت التكليف الفعلي، فالشكّ في كلّ واحدٍ من الأطراف إنّما يكون شكّاً في انطباق المعلوم بالإجمال عليه، ولا يمكن معه الرجوع إلى الأصل النافي .

لا فى الأطراف، لاستلزامه الترخيص فى المعصية ومخالفة التكليف الواصل، وهو قبيح عقلاً .

ولا فى بعضها لبطان الترجيح بلا مرجح.

وأما أن مرجع الشك فى تمامية الموضوع كما فى المثال، إلى الشك فى أصل التكليف، فلائته لا يعلم بتحقق مس بدن الميت، بل كان ذلك مشكوكاً، فلا مانع فى هذه الحالة من الرجوع إلى الأصل فيه، وهذا واضح من حيث الكبرى .

غايه الأمر وقع الكلام والإشكال فى بعض الموارد من حيث الصغرى :

فقد يدعى أنه من موارد العلم الإجمالى بالتكليف الفعلى، للعلم بتمام الموضوع، فيحكم بالتنجيز.

وقد يدعى خلافه، وأنه يكون من موارد الشك فى التكليف أو جزء الموضوع، فيجرى فيه الأصل النافى.

ومن جملة تلك الموارد ما لو علم إجمالاً بغصبيته إحدى الشجرتين، ثم حصلت لإحدهما ثمرة دون الأخرى، فقد يقال فيه بجواز التصرف فى الثمرة تكليفاً، وبعدم الضمان وضعاً، باعتبار أن الموجب لحرمة الثمرة كونها نماء المغصوب وهو مشكوك فيه، والأصل عدمه، هذا من حيث الحكم التكليفى.

كما أن موضوع الضمان هو وضع اليد على مال الغير، وهو أيضاً مشكوك فيه والأصل عدمه، فالعلم الإجمالى بغصبيته إحدى الشجرتين لا يترتب عليه الحكم بحرمة التصرف ولا الضمان بالنسبة إلى ثمرة إحدى الشجرتين للشك فى تحقق الموضوع والأصل عدمه.

نعم، يترتب عليه الحكم بحرمة التصرف فى نفس الشجرتين وضمان

المغصوب منهما بوضع اليد عليهما.

أما المحقق النائيني قدس سره : فقد ذهب إلى وجوب الاجتناب عن الثمره تكليفاً، وحصول الضمان وضعاً، حيث إنه في «فوائد الأصول» بعد بيان أنه يجب ترتيب جميع آثار ما للمعلوم بالإجمال من الأحكام على كل واحدٍ من الأطراف، سواءً كان الحكم من مقوله الوضع أو من مقوله التكليف، وسواءً قارن زمان الابتلاء بالتصرف في أحد الأطراف لزمان العلم أو تأخر، قال:

(وعلى هذا يتفرع وجوب الاجتناب عمياً للأطراف من المنافع والتوابع المتصلة والمنفصلة، كما لو علم بمغصوبيه إحدى الشجرتين، فإنه كما يجب الاجتناب عن نفس الشجرتين، كذلك يجب الاجتناب عمياً لهما من الأثمار، من غير فرقٍ بين أن يكون كل من الشجرتين من ذوات الأثمار، أو كانت أحدهما من ذوات الأثمار دون الأخرى، ومن غير فرقٍ بين وجود الثمره حال العلم وعدم وجودها، ومن غير فرقٍ بين ثمره هذه السنه وثمره السنين الآتية، ومن غير فرقٍ بين بقاء الطرف الآخر حال وجود الثمره وبين تلفه، بل من غير فرقٍ بين بقاء نفس الأصل وعدمه، كما لو فرض أن الشجره المثمره بعدما أثمرت وقُطف ثمرها تلفت بحرقٍ أو غرقٍ ونحو ذلك، فإنه في جميع هذه التقادير يجب الاجتناب عن الثمره، كما يجب الاجتناب عن أصلها والطرف الآخر، لأنَّ وجوب الاجتناب عن منافع المغصوب مما يقتضيه وجوب الاجتناب عن نفس المغصوب، فإنَّ النهي عن التصرف في المغصوب نهى عنه وعن توابعه ومنافعه، فيكفي في وجوب الاجتناب عن المنافع المتجدده فعليته وجوب الاجتناب عن ذى المنفعه، وتنجزه بالعلم التفصيلي أو الإجمالي، فلو فرض أن الشجره المثمره كانت هي المغصوبه،

فوجوب الاجتناب عن ثمرها المتجدد وإن لم يكن فعلياً، لعدم وجود موضوعه، إلا أنه يكفي في وجوب الاجتناب عنها فعليته وجوب الاجتناب عن نفس الشجره بما لها من المنافع والتوابع، وحيثُ تسقط أصاله الحِلّ عن الثمره بنفس سقوطها عن ذى الثمره بالمعارضه، لأصاله الحِلّ في الطرف الآخر، وهى الشجره الغير المثمره، فلا- تجرى أصاله الحِلّ فى الثمره بعد وجودها وفقدان طرف العلم الإجمالى، وقس على ذلك الدار ومنافعها والحمل وذا الحمل، وسائر ما كان لأحد الأطراف منافع متجدده دون الآخر.

ثم استشكل على نفسه: بالفرق بين الشجره مع ثمرتها، والحمل وذى الحمل، وبين الدار ومنافعها، باعتبار أنّ الثمره لها وجودٌ استقلالى، فهو يكون تمام الموضوع للحكم، فإن وجدت الثمره فى كلّ من الشجرتين تحقّق العلم الإجمالى للثمرتين، وصحّ الحكم بوجوب الاجتناب عنهما لمعارضه أصاله الحِلّ فى كلّ منهما مع الأصل الجارى فى الآخر، وأمّا إن لم تكن الثمره إلا لواحدٍ منهما فلا حكم إلا وجوب الاجتناب عن نفس الشجره لا ثمرتها، لجريان الأصل فيها بلا معارض، لعدم وجود الثمره فى الطرف الآخر.

نعم، يصحّ ذلك بعد وجودها وفقدانها حال وجود الثمره فى الآخر، أو خروجها عن مورد الابتلاء، لأنّه بعد وجودها يصير طرفاً للمعارضه، وإن فقدت فى حال وجود الآخر. هذا بخلاف مثل منافع الدار فهى تابعه للدار وجوداً وحكماً، لعدم استقلالها فى الوجود، وعدم دخولها تحت اليد بنفسها، فحكمها يتبع حكم الدار، فلو علم بغصبيّه إحدى الدارين يجب الاجتناب عن المنافع المتجدده، ولو كان أحد طرفى المعلوم خربه لا منفعه له.

وأجاب عنه بقوله: إنه ليس المقصود من تبعيته حكم الثمره للشجره والحمل لذى الحمل هو فعلية وجوب الاجتناب عنها قبل وجودهما، فإن امتناع فعلية الحكم قبل وجود موضوعه غير قابل للإنكار، حتى في منافع الدار، إذ من المستحيل فعلية وجوب الاجتناب عن منافع السنه المقبله، بل المقصود من التبعيه هو أن النهى عن التصرف فى الشجره المغصوبه بنفسه، يقتضى النهى عن التصرف فى الثمره عند وجودها، وكذا الدابته المغصوبه، فلا يحتاج حرمه التصرف فى الثمره والحمل فى ظرف وجودهما إلى تعبدٍ وتشريعٍ آخر غير تشريع حرمه الأصل بمنافعه، فحرمه التصرف فى المنافع من شؤون حرمه التصرف فى ذى المنفعه، من غير فرقٍ فى ذلك بين الثمره والحمل وبين منافع الدار، والاستقلال فى الوجود والدخول تحت اليد وعدمه لا يصلح أن يكون فارقاً بينهما فيما نحن فيه، فإن تمام الموضوع لوجوب الاجتناب عن الثمره والحمل ومنافع الدار إنما هو نفس المعلوم بالإجمال وقد عرفت أنه لهما كان المعلوم بالإجمال تمام الموضوع للحكم، فلا بد من ترتيب آثار ذلك الحكم على كل واحد من أطراف العلم الإجمالى، لسقوط الأصل النافى له بالتعارض، بخلاف ما إذا كان المعلوم بالإجمال جزء الموضوع للحكم، فإنه لا يترتب ذلك الحكم على كل واحد من الأطراف.

وعلى ذلك يتفرع عدم جواز إقامه الحدّ على من شرب أحد طرفى المعلوم بالإجمال، فإن الخمر المعلوم فى اليمين إنما يكون تماماً الموضوع بالنسبه إليه شربه وفساد بيعه، وأما بالنسبه إلى إقامه الحدّ فيتوقف على أن يكون شربه عن عمدٍ واختيار.

وإن شئت قلت: إن علم الحاكم بشرب الخمر أخذ جزء الموضوع بوجوب إقامه الحدّ، ولا علم مع شرب أحد الطرفين، فلا يجوز للحاكم إقامه الحدّ.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ كلّ أثرٍ كان المعلوم بالإجمال تمام الموضوع له يجب ترتّبه على كلّ واحدٍ من الأطراف من باب المقدمه العلميه، وكلّ أثرٍ كان المعلوم بالإجمال جزء الموضوع له لا يجب ترتّبه على كلّ واحدٍ من الأطراف، وهذه الكبرى الكليه ممّا لا إشكال فيها)، انتهى محلّ الحاجه من كلامه رحمه الله (١).

فأورد عليه المحقّق الخوئي قدس سره في مصباحه بقوله:

(والتحقيق عدم تماميه ما ذكره من الوجه للحكم الوضعي، ولا ما ذكره للحكم التكليفي).

أمّا ما ذكره للحكم الوضعي: فلأنّ الحكم بضمان منافع العين المغصوبه مسلّم من حيث الكبرى كما ذكره، إلاّ أنّه لا يترتب الحكم على الكبرى الكليه إلاّ- بعد إحراز الصغرى خارجاً، وتحقّقها مشكوكاً فيه، إذ لم يُحرز كون الثمره من منافع العين المغصوبه، لاحتمال كونها من منافع العين المملوكه، فيجرى استصحاب عدم كونها من منافع العين المغصوبه .

ولا- يعارض باستصحاب عدم كونها من منافع العين المملوكه، لما ذكرناه سابقاً من أنّه لا مانع من جريان الاستصحابين إذا لم يستلزم مخالفه عمليّه.

ولو نوقش في الاستصحاب المذكور لأجل المعارضه، فلا مانع من الرجوع إلى أصله البراءه من الضمان.

وأما الحكم التكليفي: فتجرى البراءه عنه أيضاً، لعدم العلم بتحقّق موضوعه وهو التصرف في مال الغير، لعدم إحراز كون الثمره مال الغير، ولا تتحقّق حرمة .

التصرّف إلا بعد إحراز كون التصرف تصرفاً في مال الغير، وهو مشكوك فيه، فيرجع إلى الأصل .

وأما ما يظهر من كلام شيخنا الأنصاري رحمه الله في موارد متعدّده من عدم جريان البراءة في الأموال تمسكاً بقوله عليه السلام : «لا يحلّ مال إلا من حيث أحله الله».

ففيه أولاً: أنّ الرواية مرسله لا يصحّ الاعتماد عليها، بل لم نجد لها إلى الآن في الجوامع المعتمده.

وثانياً: أنّ الشكّ في الحرمة من أسباب الحلّيه شرعاً لأدله البراءة، فبالتعبد الشرعي يثبت كون النماء ممّا أحله الله تعالى .

وثالثاً: أنّ منشأ الشكّ في الحرمة احتمال كون النماء ملك الغير، والاستصحاب يقتضي عدم بناء على جريانه في الأعدام الأزلّيه، كما هو الصحيح على ما ذكرناه في محلّه، وبهذا الاستصحاب يُحرز كونه ممّا أحله الله.

ولا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم دخوله في ملكه، إذ لا يثبت بذلك كونه ملكاً للغير الذي هو الموضوع لحرمة التصرف إلا على القول المثبت بالأصل ولا نقول به.

وأما جواز التصرف: فلا يتوقف على كونه ملكاً له، بل يكفي عدم كونه ملكاً للغير، فلا يكون الأصل بالنسبة إلى جواز التصرف مثبتاً.

هذا كلّ فيما إذا لم تكن الأطراف مسبوقه بملكيه الغير، كما لو اصطاد رجلان صيدين فغصب أحدهما صيد الآخر واشتبها وحصل لأحدهما النماء.

وأما إن كانت الأطراف مسبوقه بملكيه الغير، كما إذا اشترى إحدى الشجرتين وغصب الأخرى، فاشتبتها وحصل لأحدهما النماء، فلا إشكال في الحكم بضمّان

المنافع وحرمة التصرف فيها، لأجل استصحاب بقاء الشجره فى ملك مالكها، وعدم انتقالها إليه، ومقتضى هذا الاستصحاب الحكم بملكه المنافع لمالك الشجره، فيحرم التصرف فيها ويضمنها.

وتوهم: أن استصحاب بقاء الشجره ذات النماء على ملك مالكها، معارضٌ باستصحاب بقاء الشجره الأخرى على ملك مالكها، للعلم الإجمالى بمخالفه أحدهما للواقع، فإجراء الأصل فى الشجره ذات النماء دون الأخرى ترجيحٌ بلا مرجح.

مدفوعٌ: بأنه لا معارضه بينهما، لما عرفت غير مره من أن العلم الإجمالى بمخالفه أحد الاستصحابين للواقع لا يمتنع من جريانها ما لم يستلزم المخالفه العمليه كما فى المقام .

هذا كله فى التصرفات غير المتوقفه على الملك كالأكل والشرب واللبس ونحوها.

وأما التصرفات المتوقفه عليه كالبيع ونحوه، فلا ينبغى الشك فى عدم جوازها، لما ذكرناه من أن الاستصحاب المذكور لا يثبت كونه ملكاً له إلا على القول بالأصل المثبت ولا نقول به .

ولا يخفى أن جميع ما ذكرناه فى الثمره من جواز التصرف فيها وعدمه، وثبوت الضمان وعدمه، يجزئ فيحقق غير الغاصب أيضاً ممن وهب الغاصب له الثمره أو اشتراها منه، فليس ما ذكرناه من التفصيل مختصاً بالغاصب، انتهى كلامه رحمه الله (١).

أقول: ولا يخفى على المتأمل المدقق المناقشه فى كلام كلا المحققين النائينى .

والخوئي، فلا بأس بذكر كل واحدٍ منهما مستقلاً لترتب الفائده الفقهيّه والأصوليه على ذلك، فنقول:

أمّا على الأوّل: ما ذكره بكون النهي عن كلّ واحدٍ من الطرفين في الشبهه المحصوره يعدّ نهياً عن نفسه وعن منافعه ولو أبعده عرفاً أمر متين في غايه المتانّه من حيث الحكم التكليفي، لما حقّقناه في محلّه من أنّ العلم الإجمالي منجزٌ كالتفصيلي من تلك الناحيه، سواء التزمنا بأنّه علّه تامّه له أو أنّ فيه الاقتضاء، فإذا فقد المانع نتيجةً لتعارض الأصل في الطرفين، أوجب تنجزه حينئذٍ، ويحكم بوجود الاجتناب عن كليهما، لاحتمال وجود الغصب في إحدى الشجرتين، فكما يجب الاجتناب عنهما بنفسهما، كذلك يجب الاجتناب عن منافعهما من مثل استعمال الأغصان وأكل الثمرات، هذا في الحكم التكليفي صحيح.

هذا بخلاف الحكم الوضعي، أي الحكم بالضمان فإنّ تصرّفه في ثمره إحدى الشجرتين، كالتصرّف في ثمره إحداهما معيّنه حيث إنّه يمكن أن يقال بعدم ترتب حكم الضمان على هذا التصرّف، لعدم إحراز كونه تصرّفاً في مال الغير وإتلافاً له، والحال أنّ الدليل الوارد ينصّ على أنّ الحكم ثابت عند إحراز كونه مال الغير وإتلافه، وهو قوله عليه السلام: «من أتلف مال الغير فهو له ضامن». وحيث إنّه في التصرّف في إحدى الشجرتين أو في ثمرته لا يُحرز ذلك، بل كان مشكوكاً، والأصل يقتضي عدمه فلا- ضمان، ولا- يعارضه أصله عدم كونه مال نفسه، لعدم ترتب أثر على مثل هذا الأصل، فوجب الاجتناب عن مشكوك الغصبيّه، يكون أعمّ من لزوم الضمان لو تصرّف، لإمكان أن يكون وجه وجوبه من جهه مقتضى العلم الإجمالي كما في المقام، لا من أجل إحراز كونه تصرّفاً في مال الغير، حتّى

يوجب تحقّق موضوع دليل من أتلف، ويستلزم الضمان، ولعلّ وجه عدم تعرّض المحقّق النائبي رحمه الله لحكم الضمان عند تفصيل حكم المسأله كان من أجل ما ذكرناه، وإن كان ظاهر كلامه المجمل في صدر المسأله من التعميم حيث قال: (سواء كان الحكم من مقوله الوضع أو من مقوله التكليف)، قد يوجب توهم شموله للضمان أيضاً، كما استفاد ذلك المحقّق الخوئي، وأسند صراحه عدم الضمان إلى المحقّق النائبي قدس سره، مع إمكان التوجيه لكلامه بما لم يرد عليه هذا الإشكال الذي ذكرنا، وهو أن يكون مراده من مقوله الوضع هو عدم صحّ بيع الثمره أو الشجره، لأنّ دليل جواز البيع وصحّته منوطان بإحراز عدم كونه مال الغير، وكونه ملكاً له، إذ لا يبيع إلا ملك، ولا يمكن إحراز ذلك في مثله، ولو مع ملاحظه أصاله عدم كونه غصباً، لأنّه لا يوجب إحراز كونه ملكاً له إلا بالأصل المثبت الذي لا نقول به، فعلى هذا التوجيه لا يرد على كلام المحقّق المزبور الإشكال الذي ذكرناه .

وأما الإشكال الوارد على المحقّق الخوئي رحمه الله: فإنّه يظهر لك بعد التأمل فيما ذكرناه، فقد التزم رحمه الله بجريان أصل البراءة في الحكم التكليفي لعدم تحقّق موضوعه وهو التصرف في مال الغير، وصرح بذلك بقوله: (لعدم إحراز كون الثمره مال الغير، فلو شكّ يرجع إلى أصاله عدمه، فلا يحرز كون التصرف تصرفاً فيه)، مع أنّه أثبتنا آنفاً أنّ وجوب الاجتناب عن الغصب لا يكون متوقفاً على إحراز كونه كذلك بعلم تفصيلي، بل وجوب الاجتناب عنه يحصل بأحد العلمين ولو بعلم إجمالي، لأجل تنجزه من حيث الحكم التكليفي في مواردّه، فيكفي وجوده لثبوت الحكم المذكور، وإلا لولا ذلك لاستلزم الحكم بجواز التصرف في إحدى الشجرتين في أطراف العلم الإجمالي، لعدم إحراز كونه تصرفاً في مال الغير، لاحتمال كون مال

الغير فى الطرف الآخر، والأصل الجارى بعدم كون الطرف الآخر مال الغير لا يوجب إحراز كون هذا مال الغير إلا بالأصل المثلث ولا يقول به كما لا نقول به.

وعليه، فالأولى أن يقال بما ذكرناه بأنه يكفى فى وجوب الاجتناب عن مال المغصوب أو النجس فى ما شرطه الطهاره، هو العلم بوجوده ولو إجمالاً، وهذا يعيد الكلام إلى صحه ما ذكره المحقق النائنى رحمه الله من أن النهى عن الشجره المغصوبه المحتمل فى الشبهه المحصوره نهى عرفاً عن منافعها وتوابعها فلا بد من الاجتناب عنها، ولكن لو لم يجتنب لم يرتكب إلا حرمه تكليفية، لأجل العلم الإجمالى دون أن يترتب عليه الضمان، إلا إذا انكشف كونه مال الغير، أو ارتكب التصرف فى كلتا الشجرتين، أو فى ثمرتهما معاً، كما لا يخفى.

الدفاع عن رأى الشيخ الأنصارى رحمه الله

الدفاع عن رأى الشيخ الأنصارى رحمه الله

أقول: ومما ذكرنا يظهر فساد كلام المحقق المزبور فيما أورده على الشيخ الأنصارى قدس سره، لأنه لو سلمنا عدم إمكان الاستدلال بالحديث لأجل الإرسال، مع أنه منجبرٌ بعمل الأصحاب، إذ المشهور قد عمل به وتمسك بمدلوله، لكن لا يصح جعل الشك فى الحرمة سبباً للحليه شرعاً لأدله البراءة؛ لأن ذلك إنما يصح فى الشبهات البدويه لا فيما يندرج عرفاً أطراف العلم الإجمالى الشبهه المحصوره، الموجب للحكم بوجوب الاجتناب وحرمة التصرف، وقد عرفت أن النهى عن إحدى الشجرتين نهى عن منافعها وتوابعها، فمع وجود أثر العلم الإجمالى لا يبقى مورد للرجوع إلى أصل البراءة ولا الاستصحاب العدم الأزلى، لقيام الحجج على وجوب الاجتناب، وهو العلم الإجمالى، كما هو الأمر كذلك فى ناحيه نفس

الشجرتين، فلا نحتاج هنا لإثبات حرمة التصرف إلى إحراز كونها مال الغير من حيث حكم التكليفي، بل يكفي هنا وجود العلم الإجمالي بوجود مال الغير في أحد الطرفين، والعلم الإجمالي بكونه ثمره أحدهما والمفروض أنه موجود.

وأيضاً: لا يخفى ما في مثاله من المناقشه، والمثال هو ما إذا لم تكن الأطراف مسبوقه بملكه الغير كما في اصطيد رجلين لصيدين، ثم غصب أحدهما صيد الآخر، واشتبه الأمر عليه وحصل لأحدهما النماء، والإشكال هو إنه إذا كان الصيد لم يدخل في ملك صائده بنفس الصيد، ويحتاج لدخوله في ملكه من التصرف، فلا معنى لحكمه بغصب أحدهما لصيد الآخر؛ لأن مفهوم الغصب هو التسلّط على ملك الغير قهراً عليه، وما ليس داخلاً في ملكه لا يصدق فيه عنوان المقهوريه، وإن كان دخل في ملكه بنفس الصيد، ولا يحتاج دخوله في ملكه إلى التصرف فيه، فغصب أحدهما يكون مسبوقاً بملكه الآخر، فكيف جعله مثلاً لما لم يكن مسبوقاً كذلك؟!

وكيف كان، فبالرغم من أنّ المناقشه في المثال ليس من دأب المحصّين، لكن يبدو أنه رحمه الله أراد من سبق الملكيه وعدمه، حال انتقال مال عن ملك أحد إليه بالاشتراء وعدم الانتقال، لأنه أشار في ذيل كلامه لصوره ما لو اشترى إحدى الشجرتين وغصب الأخرى، واشتبهها وأخذ من ثمره إحداهما، فإن استصحاب بقاء الملك في ملك صاحبه يستلزم الحكم بوجوب الاجتناب عن الثمره، كما يستلزم الحكم بثبوت الضمان لو تصرف، لأن الأصل محرز له بكونه مال الغير ولو تعبداً، وهذا المقدار من الإحراز يكفي في الحكم بالضمان كما لا يخفى.

وبالجملة: فاستدلّاه رحمه الله في هذا المقام متين لا غبار عليه.

أقول: بعد استعراض المقدمات الثلاث، يجب العود إلى أصل البحث، وهو:

هل أنّ ملاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره محكومٌ بالنجاسه ولزوم الاجتناب عنه أم لا ؟

وتوضيح هذه المسأله موقوفٌ على بيان مسائل ثلاث:

الأولى : فيما إذا كانت الملاقاه والعلم بها بعد العلم الإجمالى بنجاسه أحد الطرفين.

الثانيه: عكس الأولى بأن كانت الملاقاه والعلم بها قبله.

الثالثه: ما إذا كان العلم الإجمالى بعد الملاقاه ولكن قبل العلم بالملاقاه.

حكم ملاقى المشتبه لأطراف العلم الإجمالى بعد العلم

حكم ملاقى المشتبه لأطراف العلم الإجمالى بعد العلم

فأما المسألة الأولى: ما إذا كانت الملاقاه والعلم بها بعد العلم الإجمالى، والسؤال هو أنه كما يجب الاجتناب عن الطرفين الذى كان واحدٍ منهما هو الملاقى بالفتح، فهل يجب الاجتناب عن الملاقى لذلك الطرف بواسطه ذلك العلم الإجمالى أم لا؟ فيه خلافٌ بين فقهاءنا:

ذهب إلى الأوّل السيّد أبو المكارم فى «الغنيه»، واستدلّ على تنجّس الماء القليل بملاقاه النجاسه بالأدله الداله على تنجّس النجس، ووجوب الاجتناب عنه، كما سنشير إلى ذلك عن قريب إن شاء الله تعالى.

خلافاً للمشهور من المتأخرين من القول بعدم وجوب الاجتناب عنه، هذا بعد اعترافهم بوجوب الاجتناب عن ملاقى النجس المعلوم نجاسته تفصيلاً نصياً وفتوىً بلا- إشكال، بل كان من الضروره عندهم، والخلاف إنما وقع فى الملاقى لأطراف العلم الإجمالى فى الشبهه المحصوره إذا كانت الملاقاه لبعض الأطراف.

أقول: ومنشأ الاختلاف إنما كان فى بيان وجه نجاسه الملاقى حيث ما قيل أو يمكن أن يقال فى وجه ذلك وجوه ثلاثه:

الوجه الأوّل: أن تكون نجاسته لمحض التعبد الشرعى، بأن يكون الملاقى بنفسه موضوعاً مستقلاً لشمول دليل الشارع بنجاسته، ووجوب الاجتناب عنه، نظير شمول الدليل لنفس النجس، مثل شمول دليل النجاسه للكلب فى قبال نجاسه الخنزير، غايه الأمر أنّ هذا الحكم ثابتٌ فى ظرف ملاقاته للنجس، بحيث يكون

الملاقاه مأخوذاً على نحو الشرطيّه في موضوع الحكم بالنجاسه، من دون أن تكون نجاسته بالسرايه من الملاقى إلى الملاقى.

الوجه الثانى: أن تكون من جهه السرايه والسببىه، بأن تكون نجاسه الملاقى سبباً لنجاسه الملاقى نظير العله للمعلول كما فى حركه اليد لحركه المفتاح، فلا تكون نجاسه الملاقى بجعلٍ مستقلّ فى عرض جعل الحكم بنجاسه الملاقى، هذا على ما فى «نهايه الأفكار» للعراقى و«عنايه الأصول» للفيروزآبادى.

الوجه الثالث: أن تكون نجاسته لأجل السرايه؛ بمعنى الانبساط، بأن يكون الملاقات منشأً لانتساع دائره نجاسه الملاقى وانبساطها إلى الملاقى، كاتساعها فى صوره اتّصال الماء المتنجّس بغيره وامتزاجه به، فتكون نجاسه الملاقى حينئذٍ من مراتب نجاسه الملاقى بل بوجهٍ عينها لا أنّها فردٌ آخر من النجاسه فى قبال نجاسه الملاقى كما فى الصوره الأولى، ولا مسبباً عن نجاسته بحيث تكون فى طول نجاسته وفى مرتبه متأخره عنها.

أقول: ولكنّ الإنصاف كما يستفاد من كلام المحقّق النائينى والخمينى والخوئى قدس سرهم وغيرهم كون المسأله ذات صورتين:

إحداهما: صوره السببىه والسرايه الموجهه للتعبد بالتعبد الشرعى المستقلّ؛ باعتبار أنّ السرايه تكون سبباً لتحقق موضوع الحكم للتعبد الاستقلالى.

الثانيه: صوره السرايه والسببىه المستقله فى قبال التعبد، وهو ما صرّح به العَلَمين المذكورين فى الوجه الثانى.

ولاء يخفى أنّ نتيجة المسأله بناءً على التعبد والسرايه واحده فى المقام، وهى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى عند الشكّ، لأجل كونه حكماً مستقلاً مشكوك

التحقق، فيجربى فيه الأصل النافى، لكونه شكاً فى أصل التكليف، وهذا بخلاف ما لو كانت عينه حيث يكون الشك فيه شكاً فى المكلف به بعد التعيين بوجود التكليف، حيث لا مجال لجريان الأصل النافى فيه .

أدله السيد ابن زهره على نجاسه الملاقى

أدله السيد ابن زهره على نجاسه الملاقى

استدل صاحب الغنيه قدس سره للقول بنجاسه الملاقى بالأدله الثلاثه:

الدليل الأول: وهو الكتاب، حيث استدلل بالآيه الشريفه الوارده فى سوره المدثر، وهى قوله تعالى: «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ»^(١)، بدعوى ظهور الآيه فى الملازمه بين وجوب الهجر عن عين النجس والاجتناب عنه، وبين وجوب الهجر عن ملاقيه، ولولا هذا الظهور لم يتجه الاستدلال بانفعال ماء القليل بملاقاه النجاسه؛ لأن معنى لزوم الهجر عن النجس هو الهجر عن تمام شؤونه وتوابعه، ومن توابعه ملاقيه، فيجب الهجر عنه.

وأجيب عنه: بأنه لا يخفى ضعفه، لأن الرجز بالضم أو الكسر :

إن أريد منه الوسوسه كما ورد فى الآيه: «فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرُّجْزَ»، أو العذاب كما وقع فى الآيه: «فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرُّجْزَ»^(٢) كانت غير مرتبطه بمسألتنا أصلاً.

وإن أريد منه القدر والرجس والنجس كما هو مدعاه رحمه الله فإنه لا يستفاد منه ذلك، لأنه:

إما أن يُراد من الرجز خصوص الأعيان النجسه، أو يراد منه الأعم منها .

١- سوره المدثر: الآيه ٥ .

٢- سوره الأعراف: الآيه ١٣٥ .

ومن المتنجس؟

فإن أريد الأول فلا تدل الآيه إلا على وجوب الاجتناب عن عين النجس لا عن توابعه كالمتنجس الذى عباره عن ملاقيه.

وإن أريد الثانى، فإنه برغم صحه شمول الآيه للمتنجس والحكم بوجوب الاجتناب عنه، إلا أنه غير مرتبط بالمقام، لأنه لا يكون الحكم بوجوب الاجتناب عنه حينئذ لأجل وجوب الاجتناب عن نفس النجس كما هو مدّعا، لأنه يدعى بأن النجس نفسه قد اتسع وانبسط حتى شمل الملاقى، ممّا يعنى أن نفس دليل وجوب الاجتناب عن النجس هو الدليل على وجوب الاجتناب عن ملاقيه، بل كان وجه وجوب الاجتناب عن الملاقى حينئذ هو شمول نفس الدليل له، وهذا مخالف لمدّعا.

الاستدلال بالأخبار الداله على التنجيس

الاستدلال بالأخبار الداله على التنجيس

والدليل الثانى: تمسكه بالخبر الذى رواه الشيخ بإسناده عن عمر بن شمر، عن جابر الجعفى، عن أبى جعفر عليه السلام، قال:

«أتاه رجل فقال: وقعت فأره فى خايه فيها سمن أو زيت، فما ترى فى أكله؟

قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: لا تأكله .

قال له الرجل: الفأره أهون على من أن أترك طعامى من أجلها!

فقال عليه السلام: إنك لم تستخف بالفأره، وإنما استخفت بدينك، إن الله حرّم الميتة من كل شىء» (١). ٢.

١- الوسائل: ج ١ الباب ٥ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، الحديث ٢.

تقريب الاستدلال: إنَّ السائل لم يرد بقوله: «الفأره أهون.. إلى آخره»، جواز أكل الفأره الميتة مع السمن أو الزيت، بل أراد كسب الإجازة لأكل السمن أو الزيت الملاقى لها، فجواب الإمام عليه السلام في مقام التعريض بأنَّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء حتّى من ملاقيها، باعتبار أنّ عدم الاجتناب عن الملاقى عباره عن عين عدم الاجتناب عن الميتة، فيدلّ على أنّ نجاسه الملاقى تكون عين نجاسه الميتة وحرمة عين حرمتها، فأكل الملاقى للميتة ينافى مع وجوب الاجتناب عن الميتة.

وبعبارة أخرى: علّل عليه السلام حرمة أكل الملاقى بحرمة الميتة، فيدلّ على اتّحادهما، وهو المطلوب.

أورد على هذا الاستدلال (١): (بأنّ ظاهرها الملازمة بين حرمة الشيء سواء كان نجساً أم طاهراً، وبين حرمة ملاقيه، لأنّ الميتة المحرّمة لا تختصّ بالنجسه، وهى ميتة الحيوان الذى له نفس سائله، وليس هذا هو المدعى الذى استدلّ عليه بهذه الرواية، بل المدعى هو الملازمة بين نجاسه الشيء ونجاسه ملاقيه، فالاستدلال بها على المطلوب منوطٌ باختصاص الحرام بما إذا كان نجساً، وأمّا إذا كان طاهراً كميته الحيوان الذى ليس له دمّ سائل فلا- يكون ملاقيه حراماً وواجب الاجتناب، وهذا خارج عن طريق الاستدلال بالرواية)، انتهى محلّ الحاجة (٢).

ويمكن أن يُجاب عنه: بما فى رسائل الشيخ الأعظم الأنصارى بقوله:

(مع أنّ الظاهر من الحركة فيها النجاسه؛ لأنّ مجرد التحريم لا يدلّ على النجاسه فضلاً عن تنجس الملاقى، وارتكاب التخصيص فى الرواية بإخراج ما .

١- المورد هو المحقق الجزائري فى «منتهى الدرايه».

٢- منتهى الدرايه: ج ٦ / ١٤٦ .

عدا النجاسات من المحرّمات كما ترى، فالملازمه بين نجاسه الشيء وتنجّس ملاقيه، لا حرمة الشيء وحرمة ملاقيه، انتهى كلامه.

أقول: ويؤيّد ما ذكره رحمه الله من أنّه عليه السلام كان بصدد بيان خصوص الميتة نجسه وهو الفأره، مضافاً إلى كونها مورداً للسؤال، فلا يمكن فرض عدم شموله إذ هو القدر المتيقّن في متعلّق الحكم والجواب حتّى يناسب مع قوله لا تأكله، وإلا فإنّ ملاقاه الشيء مع ميتة لا نجاسه فيها لا توجب حرمة أكله، فيفهم أنّ حكمه عليه السلام ليس إلاّ لأجل نجاستها وهو المطلوب.

هذا كلّ مع فرض تسليم صدق الميتة على ما لا نفس سائله له كالذباب والبق وغيرهما، مع إمكان الإشكال فيه أيضاً .

وكيف كان، فقد استدللّ بهذا الحديث على أنّ الحكم بالاجتناب عن ملاقيها ليس إلاّ لأجل الاجتناب عن الميتة، حيث لا يتحقّق الثاني إلاّ بالأول عند الملاقاه، وهذا دليلٌ على مذهب السيّد ابن زهره رحمه الله .

أجيب عن هذه الروايه أيضاً :

أولاً: بضعف الحديث بواسطه تضعيف النجاشي لعمر بن شمر، فلا يصحّ التمسك به.

وثانياً: احتمال تفسّخ الميتة في السمن، بحيث تحصل الامتزاج والاختلاط، فيصبحان بحكم الشيء الواحد في الاستعمال والاجتناب.

وثالثاً: أنّ الاستدلال مبنيّ على أنّ قوله عليه السلام : «إنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء»، مسوقٌ لبيان نجاسه الملاقى للفأره، وهو خلاف الظاهر، بل سيق لبيان ردّ قول السائل بأنّ «الفأره أهون عليّ من أن أترك طعامي لأجلها» لأنّ كلمه استخفافٌ بحكم الله تعالى لتعلّق حكمه على كلّ ميتة.

أقول: الإنصاف عدم صحّ شيء من هذه الأجوبة:

وأما عن ضعف السند: فإنه مضافاً إلى توثيق صاحب «المستدرک» و «كامل الزيارات» و «تفسير القمّي» له، قد عمل المشهور به، حيث استند الأصحاب إليه في مقام الفتوى، وبذلك ينجبر ضعفه كما لا يخفى.

وأما عن الثاني: مضافاً إلى بعده أنّ الاعتبار بعموم التعليل؛ لأنّ قوله عليه السلام: «إنّ الله حرّم الميتة»، نازله منزل التعليل، وليس فيه إشارة إلى كون الميتة متنفسخاً فيه.

وأما عن الثالث: فدعوى أنه غير مسوقٍ لبيان نجاسة الملاقي، وكونه مخالفاً للظاهر، بل سيق لردّ السائل عن الاستخفاف بحكم الله فقط، بعيداً غايته، بل الظاهر أنه مشتملٌ لبيان ردّ السائل من جهة أنه لم يتحمّل حكمه عليه السلام بنجاسة الدهن لمجرد نجاسة الفأره الصغيره، فأجاب الإمام عليه السلام بأنّ حكم الله عظيم لا علاقته له بكون جثّه الميتة صغيره أو كبيره.

فالأحسن في الجواب أن يقال: إنّ الروايه لا تُثبت مدعى الخصم؛ لأنّ غايه ما يستفاد من الروايه ليس إلا إثبات نجاسه ما يلاقي الميتة المحرّمه، لنجاسه الملاقي المحرّمه، وأمّا كون وجه النجاسه أنه عينها أو بالسرايه والسبيّه غير ظاهر منها، إذ يجتمع مفاد هذا الحديث مع ما يدلّ على السرايه، كما سنشير إليه من دلالة بعض الروايات.

أقول: ويمكن الاستدلال على مسلك المشهور القائل بأنّ نجاسه المتنجّسات تكون بالسرايه؛ بمعنى أنّ الأعيان النجسه تكون سبباً لتعلّق جعل حكم مستقلّ للمتنجّسات بعده أخبار:

الخبر الأوّل: مفهوم الخبر الذي رواه محمّد بن مسلم في الكز، قال: قال عليه السلام: «إذا

كان الماء قدَر كَرَّ لم ينجسه شيء» (١)، حيث أنَّ مفهومه يدلُّ على أنَّه إذا لم يكن الماء بذلك القدر ينجسه النجس، أى يجعله نجساً ومصداقاً للنجس .

الخبر الثانى: صحيح حفص بن غياث، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهم السلام ، قال: «لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفسٌ سائله» (٢).

الخبر الثالث: مرفوع محمد بن يحيى، ومضمونه مثل الخبر السابق (٣).

بل يمكن استشعار ذلك من الأخبار التى تدلُّ على أنَّ الأرض مطهَّره، حيث يفهم أنَّ التطهير والتنجيس يكون بالأسباب، كما يكون الماء والشمس طاهراً ومطهَّراً، وذلك مثل الخبر الذى رواه معلى بن خنيس، قال:

«سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الخنزير يخرج من الماء فيمرُّ على الطريق، فيسيل منه الماء، أمرَّ عليه حافياً؟

فقال: أليس ورائه شيء جاف؟

قلت: بلى، قال: فلا بأس، إنَّ الأرض يظهر بعضها بعضاً» (٤).

ومثله الخبر الذى رواه محمد الحلبى، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال:

«قلت له: إنَّ طريقى إلى المسجد فى زقاق يُيال فيه، فربما مررتُ فيه وليس علىَّ حذاء، فيلصق برجلي من نداوته؟

فقال: أليس تمشى بعد ذلك فى أرضٍ يابسه؟

قلت: بلى، قال: فلا بأس إنَّ الأرض تطهر بعضها بعضاً .

١- الوسائل: ج ١ الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ .

٢- الوسائل: ج ٢ الباب ٣٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٣ و ٥ .

٣- الوسائل: ج ٢ الباب ٣٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٣ و ٥ .

٤- الوسائل: ج ٢ الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٣ .

قلت: فأطأ على الروث الرطب؟

قال: لا بأس، أنا والله ربما وطئت عليه ثم أصلى ولا أغسله»(١).

وغير ذلك من النصوص والروايات الكثيره الوارده فى ذلك، حيث يظهر من جميعها كون التنجيس والتطهير من الأسباب الموجهه لذلك ، ويكون مؤيداً لكلام المشهور.

فإذا ثبت كون النجاسه من باب السرايه والسببئيه، الموجهه لاستقلال جعل الحكم بالنجاسه للملاقى، ينتج فى المقام أنّ الملاقى لأحد الأطراف إذا شكك فى ثبوت حكم النجاسه عليه وعدمه، كان الأصل دالاً على عدمها، فلا- يكون الملاقى طرفاً للعلم الإجمالى حتى يعارض أصاله طهارته مع الأصل الجارى فى الطرف المقابل للملاقى، ليسقط ويحكم بوجوب الاجتناب، كما كان الأمر كذلك على مسلك صاحب «الغنيه» رحمه الله .

بل قد يؤيد مسلك المشهور، عدم التزامهم بقيام المعارضه بين أصاله الطهاره الجاربه فى الملاقى بالكسر، مع استصحاب النجاسه فى الملاقى بالفتح، مع أنّ مقتضى الاتساع والانبساط كون نجاسه الملاقى من سعه نجاسه الملاقى، فبعد التعبد بالنجاسه فى الملاقى يوجب التعبد بالنجاسه فى الملاقى، فيوجب المعارضه مع أصاله الطهاره فيه، مع أنّهم غير ملتزمون بذلك، كما أنّ ارتكاز العرف أيضاً كذلك، بمعنى أنّهم يلتزمون أنّ النجاسه فى الملاقى إنّما تكون بالسرايه والسببئيه لا بالاتساع والانبساط، ولذلك ترى إباء ارتكازهم عن إسراء النجاسه من الدانى .

١- الوسائل: ج ١ الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٩ .

إلى العالى فى الماء وغيره، مع أنه لو كان بالاتساع لما كان فرق بين العالى والدانى كما لا يخفى ذلك على المتأمل الدقيق.

أقول: ومما يشهد لذلك، عدم ترتيب آثار الملاقى بالفتح على الملاقى بالكسر فى كثير من الأحكام، مثلاً لو لاقى شىءً بإناءٍ ولغ فيه الكلب حيث يجب فى تطهير الإناء بالتعفير دون الملاقى، وهكذا يجب الغسل مرتين فى ملاقى البول، وأما لو لاقى الماء الملاقى للبول شيئاً لا يجب غسله إلا مره واحده، فإن جميع ذلك يدل على أن نجاسه الملاقى ليست بالاتساع، وإلا كان اللازم ترتيب جميع تلك الآثار عليه.

الدليل الثالث: من الأدله القائمه على وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر، إذا كانت الملاقاه والعلم بها بعد العلم الإجمالى بنجاسه أحد الإنائين الذين وقع التلاقى بأحدهما المعين.

هو أن يقال: إن الملازمه إذا كانت ثابتة بين نجاسه الشىء ونجاسه ملاقيه واقعاً، فحينئذ إذا حصلت الملاقاه وعلم بها، فإنه يوجب تحقق ثلاثه علوم إجمالاً فى البين:

أحدها: العلم الإجمالى الحاصل يباين نجاسه الملاقى أو الطرف الآخر.

ثانيهما: العلم الإجمالى بوجوده بين الملاقى بالكسر أو الطرف الآخر.

ثالثها: العلم الإجمالى بوجود النجاسه فى المتلاقيين معاً أو الطرف الآخر.

أمّا وجود هذين العلمين الآخرين فمما لا مجال لإنكاره، ومن ثم لو فرض انعدام الملاقى بالفتح، كان العلم الإجمالى بين الملاقى والطرف الآخر موجوداً، وهو يقتضى الاجتناب عنهما تحصيلاً للموافقه القطعيه.

نعم، لو فرضت الملاقاه حاصله بعد انعدام طرف الملاقى بالفتح، لم يكن العلم الإجمالى الثانى مؤثراً، لعدم وجود علمٍ بالتكليف الفعلى على كلِّ تقدير، الموجب لتساقط الأصول فى الأطراف.

وبالجملة: فمقتضى هذه العلوم الثلاثه، هو تعارض أصاله الطهاره فى كلِّ من واحد الثلاثه من الملاقى والملاقى والطرف الآخر، فيجبُ الاجتناب عن الجميع مقدّمهً لحصول العلم بالاجتناب عن النجس المعلوم فى البين، هذا.

أقول: ويمكن أن يُجاب عن هذا الإشكال بجوابين:

أحدهما: ما أجاب به شيخنا الأنصارى قدس سره ، وهو أنّ العلم الإجمالى بين الملاقى والطرف يكون من حيث الرتبه متقدّمه على العلم الإجمالى بين الملاقى والطرف الآخر؛ لأنَّ نسبه الشكِّ فى نجاسه الملاقى والملاقى تكون نسبه السبب والمسبب، فيكون الأصل الجارى فى السبب حاكماً على الأصل الجارى فى المسبب، سواء كان الأصل الجارى فى السبب مخالفاً للأصل الجارى فى المسبب، مثل أصاله الطهاره الجارىه فى الماء، الحاكمه على أصاله نجاسه الثوب المغسول به؛ لأنَّ جريان أصاله الطهاره فى الماء يوجب رفع الشكِّ عن نجاسه الثوب المغسول به، وقد يكون الأصل موافقاً له مثل أصاله الطهاره فى الماء الحاكمه على أصاله إباحه شربه، حيث إنّ الأصل الأوّل يوجب رفع الشكِّ عن الثانى، فعلى هذا فما دام الأصل الحاكم الموافق أو المخالف يكون جارياً، لا تصل النوبه لجريان الأصل المحكوم، لأنَّ الأوّل رافع شرعى للشكِّ المسبب ويكون بمنزله الدليل بالنسبه إليه.

نعم، إذا لم يكن للحاكم أصلاً لأجل سقوطه بالمعارضه مع الأصل الجارى فى الطرف الآخر، كما فى المقام، جرى فى هذه الحاله الأصل الجارى فى ناحيه

المسبب أى الملاقى وهو أصاله الطهاره، ولا أصل يعارضها، فيحكم بطهاره الملاقى دون الملاقى والطرف الآخر.

الجواب الثانى: أنه قد تقرّر فى محلّه بأنّ العلم الإجمالى فى الطرفين إنّما يكون منجزاً إذا لم يفرض وجود حكم منجزٍ فى أحد الطرفين بواسطه دليل آخر، ولو كان ذلك الدليل هو الأصل المثبت عقلياً، كما إذا كان طرفاً لعلم إجمالى آخر، والمقام أيضاً كذلك، لأنّ الطرف المقابل حيث كان متعلقاً للعلم الإجمالى السابق عليه رتبته وزماناً عن العلم الإجمالى الثانى الواقع بين الملاقى بالكسر والطرف المقابل، فيكون التكليف فى حقه مثبتاً ومنجزاً، فلا يجرى فى ناحيته الأصل النافى، فيبقى الأصل النافى والطهاره فى الملاقى جارياً بلا معارض.

هذا كما عن المحقق النائنى رحمه الله .

أقول: قد أورد على كلا الجوابين:

أمّا الأول: الذى كان لشيخنا الأنصارى فقد أورد عليه بالشبهه الحيدريّه، وتقريرها على ما فى «مصباح الأصول»:

(إنّه كما أنّ جريان أصاله الطهاره فى الملاقى بالكسر فى طول جريان أصاله الطهاره فى الملاقى بالفتح، كذلك جريان أصاله الحلّ فى الطرفين فى طول جريان أصاله الطهاره فيهما، إذ لو أُجريت أصاله الطهاره وحكم بالطهاره، لا تصل النوبه إلى جريان أصاله الحلّ، فتكون أصاله الطهاره فى الملاقى بالكسر وأصاله الحلّ فى الطرف الآخر فى مرتبه واحده، لكون كليهما مسبباً، فإنّنا نعلم إجمالاً بعد تساقط أصاله الطهاره فى الطرفين بأنّ هذا الملاقى بالكسر نجس، أو أنّ الطرف الآخر حرام، فيقع التعارض بين أصاله الطهاره فى الملاقى، وأصاله الحلّ فى

الطرف الآخر ويتساقطان، فيجب الاجتناب عن الملاقي.

نعم، لا مانع من جريان أصاله الحلّ في الملاقي بالكسر بعد سقوط أصاله الطهاره فيه، للمعارضه بأصاله الحلّ في الطرف الآخر، لعدم معارض له في هذه المرتبه)، انتهى كلامه (١).

ونحن نزيد عليه: بأنّ دعواه يستلزم أمراً يصعب الالتزام به، وهو القول بحليته شرب الملاقي والحكم بعدم طهارته، لأجل تنجز العلم الإجمالي بالنسبه إلى عدم طهارته، بخلاف عدم حليته.

أجاب سيّدنا الخوئي رحمه الله عن هذا الإشكال بما هو حاصله:

(إنّ الأصل إذا لم يجر في بعض الأطراف في نفسه لجهه من الجهات، فلا مانع من جريان الأصل في الطرف الآخر، ومثّل رحمه الله لذلك :

تارة: بما إذا كان لأحد الطرفين استصحاب النجاسه دون الآخر، فأصاله الطهاره تجرى في الآخر بلا معارض.

وأخرى: بما إذا كان نفس الشكّ منجزاً فيه للتكليف، ومثّل له بما إذا علم إجمالاً في الليل بعدم إتيان صلاه العصر أو العشاء، فإنّه يجب عليه أداء صلاه العشاء لبقاء وقته، فيجرى في حقّ صلاه العصر قاعده الحيلولة، أو تجرى فيها أصاله عدم وجوب القضاء لكونه بفرض جديد، والأصل عدمه .

وثالثه: بما إذا كان العلم الإجمالي منجزاً في الطرفين في السابق، فلا يؤثر العلم الإجمالي الثاني بالنسبه إلى ذلك الطرف، فيجرى الأصل في ناحيته التي لم يكن .

فى طرف العلم الإجمالى السابق، هذا كما فىما نحن فىه، حىث إن العلم الإجمالى الأول كان منجزاً للملاقى والطرف المقابل، فالعلم الإجمالى الثانى بىن الطرف والملاقى بالكسر لم يكن منجزاً، لتنجز العلم فى الطرف فى الرتبة السابقة، فىجرى الأصل فى الملاقى بلا معارض، فىحكم فىه بطهارته، هذا إذا لم يكن للطرف أصل طولى سليم عن المعارض، وإلا فهو يعارض مع أصاله الطهاره فى الملاقى، كما إذا علمنا بنجاسه مردده بىن الثوب والماء، ثم لاقى الثوب شىء آخر، فىسقط أصاله الطهاره فى الطرفين وهو الثوب والماء، وتبقى أصاله الحل فى الماء بلا معارض، لعدم جريانها فى الثوب، فىقع التعارض حىنئذ بىن أصاله الطهاره فى الملاقى بالكسر وبىن أصاله الإباحه فى الماء، فإننا نعلم إجمالاً بأن هذا الملاقى نجس، أو أن هذا الماء حرام، فالعلم الإجمالى فى حق الملاقى منجز فىجب الاجتناب عنه)، انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: ولكن التحقىق أن يقال بتفاوت الحكم فى صور المسألة بحسب حال الملاقى، بالنظر إلى كونه مثلاً ماءً ممّا يمكن شربه من المایعات وغيرها وما لا يكون كذلك، كما أن الحال تكون كذلك بالنظر إلى الأصیلین وطرفى العلم الإجمالى بأن يكون ممّا يمكن شربه وأكله من المایعات وغيره من الأطعمه وما لا يمكن فىه ذلك .

وتوضیح ذلك: لو فرضنا كون الأصیلین ممّا یصح شربه وأكله من الماء والطعام، لكن الملاقى من غیره مثل الثوب، فإن أصاله الطهاره أو استصحابها فىهما إذا .

تعارضاً، فالمرجع إلى أصالة الإباحة المسببه فيهما، لكن مرّ آنفاً أنّ المستدلّ جعل المعارضه بين أصالة الإباحه في الطرف الذى هو عدل الملاقى بالفتح، مع أصاله الطهاره فى الملاقى، وحكم بوجوب الاجتناب عنهما كما فى آخر كلامه، مع أنّ الأمر ليس كذلك، لأنّه إن سلّمنا السببىه بين أصاله الإباحه وأصاله الطهاره فى الأصيلين، وقلنا بأنّ أصاله الطهاره كانت سبباً وأصاله الإباحه مسبباً، فلنا أن نقول بأنّ المعارضه كما تقع بين أصاله الطهاره فى الأصيلين، كذلك يقع التعارض بين أصاله الإباحه الموجوده فيهما، فبعد تساقطهما يكون الأصل فى ناحيه الملاقى وهو أصاله الطهاره أصلاً بلا معارض، فيحكم بطهاره الثوب وعدم وجوب الاجتناب عنه .

اللَّهُمَّ إِلَّا- أن يُقال: بأنّ وحده المرتبه بين أصاله الطهاره فى الملاقى بالكسر، مع أصاله الإباحه والحليّه فى الطرفين وهو مرتبه السببىه، توجب وقوع التعارض بين الأصول الثلاثه، وتساقط الجميع، فيتنبّز العلم الإجمالى فى حقّ الملاقى بالكسر أيضاً كما يتنبّز فى الأصيلين.

أو يكون فى موردٍ لم يكن فى أحد الطرفين الأصيلين وهو الملاقى بالفتح إلّا أصاله الطهاره، لوجود استصحاب عدم الحليّه فيه من سابق، بخلاف الطرف المقابل، فحينئذٍ يوجب وقوع التعارض بين أصاله الإباحه فى الطرف المقابل مع أصاله الطهاره فى الثوب، فيتساويان، فينبّز العلم الإجمالى فيه، ومثل ذلك فى الحكم فيما إذا كان الملاقى بالكسر ممّا يصحّ أكله وشربه، إلّا أنّ الأصل فيه كان منحصراً فى الطهاره لأجل استصحاب عدم الحليّه فيه من السابق، فيكون حكمه حينئذٍ حكم الثوب.

وأما لو فرض كون الملاقي والملاقي والطرف ممّا يصحّ شربه وأكله من المايعات والمأكولات، فإنّ الحكم فيها يتفاوت بالنظر إلى السابق؛ لأنّ الأصل الجارى فى الأصليين تارةً يكون استصحاب الطهارة، وبالتعارض يكون المرجع إلى أصله الطهارة فيها، وبعد تساقطهما يكون المرجع إلى أصله الإباحة المسبّبه، وهى:

تارةً: يفرض أصله الطهارة فى الملاقي بلا معارض فى ذلك، لأجل سقوط أصله الإباحة فى الطرف عند معارضته مع أصله الإباحة فى الملاقي بالفتح.

وأخرى: يفرض وجود المعارضه بين ذلك الأصلين مع هذا الأصل، فتسقط الأصول الثلاثة لأجل وحده الرتبة، فتصل النوبه إلى الملاقي، فإنّ فرض كون أصله الطهارة فيه هو استصحابها، فسقوط الاستصحاب بالتعارض تصل النوبه إلى أصله الطهارة، وهو قوله عليه السلام: «كلّ شىء طاهر» فيحكم بطهارة الملاقي، فلا يكون العلم الإجمالى منجزاً للعلم فى حقّه، وإن فرض عدم وجود استصحاب لطهارته، يكون الأصل الساقط بالمعارضه هو أصله الطهارة، فالمرجع حينئذٍ إلى أصله الإباحة فى الملاقي من استصحابها أو قاعدتها، فيحكم فيه بجواز شربه وأكله دون طهارته.

اللّهّمّ إلّا- أن تكون حالته السابقه فى الملاقي عدم الحليّه الموجهه لاستصحابه، فحينئذٍ يحكم بوجود الاجتناب عنه من حيث الطهارة بالعلم الإجمالى، ومن حيث الإباحه باستصحاب عدمها لا بالعلم الإجمالى .

هذا كلّه إذا كان أصله الإباحه موجوده لكلّ من الملاقي والطرف المقابل، وأما إذا لم يكن هذا الأصل إلّا فى الطرف المقابل، فهذا يوجب بعد تساقط أصله الطهارة فى الأصليين عند وقوع المعارضه بين أصله الإباحه فى الطرف مع

استصحاب الطهاره فى الملاقى إن كان فىه، أو مع أصاله الطهاره فىه إن لم يوجد فىه الاستصحاب، فبعد تساقطهما يحكم بإباحه الماء باستصحاب الإباحه أو قاعدتها، ولا يكون طاهراً لأجل تنجز العلم الإجمالى فىه بالمعارضه.

أقول: وممّا ذكرنا يظهر حكم الصوره الثالثه، وهى فىما إذا كان الملاقى ممّا لا يصحّ شربه وأكله كالثوب، فإنّه حينئذٍ يكون حكمه مع الطرف المقابل مثل الصوره السابقه التى فُرض فى الملاقى بالفتح عمّا يصحّ أكله وشربه، إلاّ أنّه لم يكن فىه الحليه جارياً لأجل استصحاب عدم حليته، وقد عرفت حكم الملاقى بالكسر مع الطرف من حيث الطهاره والإباحه.

وأيضاً: ممّا ذكرنا يظهر الصوره الرابعه، وهو ما لو كان الملاقى والملاقى كلاهما من قبيل الثوب، حيث أنّ مقتضى تعارض أصاله الطهاره فى الثوب الملاقى، مع أصاله الطهاره فى الطرف، هو السقوط، فالرجوع إلى أصاله الإباحه فى الطرف، وهو يعارض مع أصاله الطهاره فى الثوب الملاقى بالكسر، ويجب حينئذٍ الاجتناب عن الجميع كما لا يخفى.

هذا كلّه إن قلنا بأنّ ملاك تنجز العلم الإجمالى هو تعارض الأصول وتساقطها، كما عليه المحقّق النائنى رحمه الله، وقلنا بصحّه تنجز العلم الإجمالى الثانى مع تنجز العلم الإجمالى الأوّل فى الطرف.

ولكن من لم يُسلّم أحد هذين الأمرين، فلا بدّ لمن اختار القول الثانى المبنيّ على أنّ ملاك تنجز العلم الإجمالى هو كونه علّه تامّه للتنجز، سواء جرى فى أطرافه أصلاً مع المعارض أم لا، فلا بدّ له من أن يقول بوجوب الاجتناب عن الملاقى فى جميع الفروض السابقه.

وأما من اختار القول الأول فلا بد له من الحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى فى جميع الفروض السابقه، لعدم تنجز العلم الإجمالى الثانى كما لا يخفى.

بل ومن القول الأول الذى قلنا هنا وهو اعتبار العلم الإجمالى عله تامه للتنجز، من دون ملاحظه أنّ الأصل فى كل طرف معارض مع الأصل الجارى فى الآخر يظهر الإيراد على الجواب الثانى الذى أجاب به المحقق النائنى قدس سره وهو أنّ العلم الإجمالى إنّما ينتجز فى حق الملاقى إذا لم يكن الطرف المقابل حكمه منجزاً بدليل آخر، وإلا لا يكون العلم الإجمالى الثانى مؤثراً.

وجه ظهور الإيراد: هو أنه إذا فرض كون وجود العلم الإجمالى هو العله التامه للتنجز فى الأطراف، سواء كان فى الأطراف أصلاً معارضاً أم لا، والمفروض وجود العلم الإجمالى الثانى بين الملاقى والطرف هنا كما اعترضه الخصم، فلا مورد للتفصيل المزبور.

هذا كما عن المحقق العراقى رحمه الله ردّاً على المحقق النائنى رحمه الله .

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه كلام المحقق العراقى حتى على القول بالعليه فى العلم الإجمالى، لإمكان أن يقال بأن العلم الإجمالى الذى يكون وجوده عله تامه للتنجز، ليس كل علم إجمالى، بل ما يصحّ تنجزه فى أطرافه، أى ما لا يكون حكم كل طرف منجزاً بدليل آخر، وإلا لزم عدم وجود مورد لانحلال العلم الإجمالى، مع أنه مخالف للضرورة، إذ المحقق المزبور سلم تحقّق الانحلال فيما إذا تبدّل العلم الإجمالى فى طرف بعلم تفصيلى كما لو علم بوقوع النجاسه فيه قطعاً، وصيروره الطرف المقابل شكّاً بدوياً، سواء كان كذلك من أول الأمر وهو لا يعلم ثم علم، أو حصل ذلك بعد العلم الإجمالى، مع أنه لو كان صرف وجود العلم

الإجمالى عله تامه لذلك، لزم منه الاجتناب من الطرف الآخر المشكوك فى المورد المفروض، مع أنه واضح البطلان.

ومن هنا يظهر أن التفصيل المذكور كان حقاً، ولذلك لا يكون الملقى فى المقام داخلاً تحت حكم وجوب الاجتناب، إنا لما ذكره الشيخ رحمه الله من حكم السببیه، أو لما ذكره المحقق النائینی والله العالم.

والنتیجه: إذا حكم على الملقى بالطهاره على ما ذكرنا، فلا فرق فيه بين ما كان الملقى مما یجرى فيه أصاله الإباحه والحلیه كالمشروبات والمأكولات، أو لم یکن فيه جارياً كالثوب، فإنه كما لا یستلزم على ما قلنا الاستبعاد العرفی فى التفریق بین حكم الطهاره والإباحه فى مثل المشروبات، بأن یكون من حیث الطهاره والنجاسه واجب الاجتناب، بخلاف الإباحه والحرمه حیث یكون مباحاً، لما عرفت من كونه طاهراً، فالإباحه فی حاصله من هذه الناحیه كما لا یخفى.

هذا تمام الكلام فى المسأله الأولى، هی ما لو كانت الملاقاه والعلم بها واقعه بعد العلم الإجمالى بنجاسه الملقى بالفتح أو الطرف.

حكم الملاقاه المتأخر عنها العلم الإجمالي

حكم الملاقاه المتأخر عنها العلم الإجمالي

المسأله الثانيه: وهى ما لو حصلت الملاقاه وعلم بها، ثم حصل العلم الإجمالي بنجاسه الملاقى بالفتح أو الطرف الآخر.

أقول: المسأله متصوره بصورتين:

إحدهما: ما لو كان زمان نجاسه الملاقى بالفتح وزمان نجاسه ملاقيه على فرض كون النجاسه فيه واقعاً واحداً، كما لو فرض كون الثوب الملاقى فى إناء فيه ماءً يحتمل نجاسته بالعلم الإجمالي بينه وبين الطرف.

وثانيهما: ما لو كان الزمان متفاوتاً، أى كون زمان نجاسه الملاقى قبل زمان نجاسه الملاقى بالكسر.

وبعباره أخرى: كان زمان المعلوم بالإجمال سابقاً على زمان الملاقاه، كما إذا علمنا يوم السبت بأن أحد هذين الإنائين كان نجساً يوم الخميس، ولاقى أحدهما الثوب يوم الجمعة.

فأما الصوره الأولى: فقد وقع فيها الخلاف:

ذهب المحقق النائينى رحمه الله إلى عدم نجاسه الملاقى فيها أيضاً، لجريان أصله الطهاره المسببى فيه بعد تعارض الأصلين فى الملاقى والطرف المقابل من ناحيه السبب؛ لأنّ الشكّ فى نجاسه الملاقى مسببٌ عن الشكّ فى نجاسه الملاقى، وهى متأخره رتباً عن نجاسه الملاقى فلا تصل النوبه إلى أصله إلا بعد سقوط أصلهما.

خلافاً لصاحب «الكفايه»، ووافقه سيّدنا الخوئى فى «مصباح الأصول» والمحقق الخمينى، لكن بعدما كانا متفقين مع رأى المحقق النائينى فى الدوره

السابقه، لكن تراجعاً عنه لاحقاً.

وكيف كان، فقد جعلوا الوجه في الاجتناب عنه هو كون الملاقي والملاقي معاً طرفاً للعلم الإجمالي كالطرف المقابل، فأوجبا الاجتناب عنهما كما يجب الاجتناب عنه، نظير ما لو علم بنجاسه الإنائين الصغيرين معاً أو الإناء الكبير، فكما يجب الاجتناب عن الصغيرين في المثال، هكذا يجب الاجتناب عن الملاقي والملاقي هنا، والتفاوت بينهما من حيث كون نجاسه أحدهما مسبباً عن الآخر في الملاقاه بخلاف الصغيرين، لا يوجب الفرق في التنجيز بعد كون نسبه العلم الإجمالي إلى كليهما على حدّ سواء.

استعراض رأى المحقق الخوئي ومناقشته

استعراض رأى المحقق الخوئي ومناقشته

ذكر سيدنا الخوئي في تأييد كلام المحقق الخراساني قدس سره: (بأنّ الأصل الجارى في الملاقي وإن كان متأخراً رتبه عن الأصل الجارى في الملاقي، إلاّ أنّ هذا الأصل في الملاقي لا يكون متأخراً عن الأصل الجارى في الطرف المقابل، فيوجب التعارض معه، ويوجب التساقط، فلازم ذلك سقوط الأصول الثلاثه، وثبوت التنجيز لجميع الثلاثه، فيجب الاجتناب عنها جميعاً.

وتوهم: كون الأصل المتأخر عن الأصل في الملاقي رتبه تأخره عمياً يساويه وهو الأصل الموجود في الطرف المقابل، لأنّ المتأخر عن أحد المتساويين متأخر عن الآخر أيضاً لا محاله.

مندفع: بأنّ ذلك إنّما يتم في التقدّم والتأخر الزماني أو الشرب دون الرتبي؛ لأنّ تأخر شيء عن أحد المتساويين في الرتبه لا يقتضى تأخره عن الآخر أيضاً، فإنّ

وجود المعلول متأخر رتبةً عن وجود علته وليس متأخراً عن عدم العلة، مع أنّ وجود العلة وعدمها في رتبة واحده، لأنّه ليس بينهما علته ومعلوليه، ويعبر عن عدم العلية والمعلوليه بين شيئين بوحده الرتبة.

وبعبارة أخرى: التقدّم والتأخر الرتبي عبارته عن كون المتأخر ناشئاً من المتقدم ومعلولاً له، وكون شيء ناشئاً من أحد المتساويين في الرتبة ومعلولاً له لا يقتضى كونه ناشئاً من الآخر ومعلولاً له أيضاً، مضافاً إلى أنّ التقدّم والتأخر الرتبي إنّما تترتب عليها الآثار العقلية دون الأحكام الشرعية، لأنها مترتبة على الموجودات الخارجيّة التي تدور مدار التقدّم والتأخر الزماني دون الرتبي، ومما يدلنا على ذلك أنّه لو علم المكلف إجمالاً ببطلان وضوئه لصلاه الصبح، أو بطلان صلاه الظهر، لترك ركن مثلاً، يحكم ببطلان الوضوء وبطلان صلاه الصبح وبطلان صلاه الظهر، فتجب إعادة الصلاتين، مع أنّ الشكّ في صلاه الصبح مسبّب عن الشكّ فيالوضوء، وكان الأصل الجارى فيها في رتبة متأخره عن الأصل الجارى فيه، إلاّ أنّه لا أثر لذلك بعد تساوينسبه العلم الإجمالى إلى الجميع، فتسقط قاعده الفراغ فى الجميع، ولو كان للتقدّم الرتبي أثر لكانت قاعده الفراغ فيصلاه الصبح جاريه بلا معارض، لتساقطها فيالوضوء وصلاه الظهر للمعارضه فتجرى فيصلاه الصبح بلا معارض، لكون جريان القاعده فيهما فى رتبة متأخره عن جريانها فيالوضوء، فيحكم بصحة صلاه الصبح وبطلان الوضوء وصلاه الظهر، ولا أظنّ أن يلتزم به فقيه.

فتحصّل: أنّ الصحيح ما ذهب إليه صاحب «الكفايه» رحمه الله من وجوب الاجتناب عن الملاقي فى هذه الصوره). انتهى ملخص كلامه زيد فى علوّ مقامه (١).

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر:

أولاً: لو صحَّ ما ذكره من عدم ملاحظه تفاوت الرتبة في تعارض الأصول، وصحَّه معارضه الأصل في الطرف مع أصل الملاقى، فكيف لم يلتزم بنفسه رحمه الله بهذه المعارضه في المسأله السابقه فيما إذا كان الطرف الآخر الذى هو عدل للملاقى بالفتح مجرى لأصل طولى، حيث فرض كونه سليماً عن المعارض، كما فى مثل ما لو علم بنجاسه الثوب الملاقى والماء، فقد جعل المعارضه بين أصالتي الطهاره فى الملاقى والطرف وتساوقهما وسلامه أصاله الإباحه فى الماء التى هى فى طول أصاله الطهاره بالماء عن هذه المعارضه، فجعل معارضته مع أصاله الطهاره فى الملاقى بالكسر، وحكم بوجود الاجتناب عن الملاقى بالكسر كما أوجب الاجتناب عن الطرف والملاقى، مع أن لنا حقَّ السؤال :

بأنَّ أصاله الإباحه إن كانت فى رتبه أصاله الطهاره فى الطرف، فلا بدَّ من سقوطها عند معارضتها بأصاله الطهاره فى الملاقى بالفتح، كما يسقط أصاله الطهاره، فيكون أصل الملاقى بلا معارض فلا يجب الاجتناب عنه.

وإن ردَّ علينا بأنَّها تكون فى طول أصاله الطهاره، لأنَّ الشكَّ فى إباحته ناشئ عن الشكَّ فى طهارته كما هو الحقَّ، قلنا بمتله فى المقام.

وعليه، كيف لاحظ اختلاف المرتبه فيه مع أنه أمرٌ عقلى، مضافاً إلى أنه كيف جعل ما فى طول أحد المتساويين فى الرتبه جعله فى طول الآخر أيضاً مع عدم ملاحظه ذلك هنا؟! برغم وضوح مخالفته للارتكاز والذوق السليم العرفى.

وثانياً: إنه ادعى وحده المرتبه بين وجود المعلول مع عدم العله، لاتحاد وحده المرتبه بين وجود العله وعدمها، وعلله بأنه ليس بينها الكليه، وعبر عن عدم

العلية والمعلوليه بين شيئين بوحده المرتبه، مع أنّ التعليل غير جارٍ في العله وعدمها؛ لأنّ الشئيين لا بدّ أن يكونا أمرين وجوديين، والعدم من حيث هو لا يطلق عليه الشئ، إذ لا وجود له حتّى يطلق عليه الشئ.

وتوهم: أنّ العدم المطلق لا حظّ له من الوجود كما قاله الحكيم السبزواري قدس سره في منظومته: لا ميز في الاعدام من حيث العدم لا عدم المضاف؛ أي العدم المضاف إلى شئ كعدم زيد له حظّ من الوجود، والمقام من قبيل القسم الثاني لأنّه مضاف إلى العله.

مدفوع: لأنّه لا يمكن فرض وحده المرتبه بين المتناقضين، لأنّ اجتماع النقيضين كارتفاعهما محال حتّى من جهه الرتبه.

وعليه، فدعوى وحده الرتبه بين المعلول وعدم العله باطل كبطلان دعوى اتّحاد الرتبه بين وجود العله مع عدمها.

وثالثاً: ما ذكره في المثال وحكمه ممنوع، إذ لعلّ وجه الحكم بوجوب إعادته الصلاتين من الصبح والظهر لو سلّمناه كان من جهه أنّ العلم الإجمالي هنا في الحقيقه كان بين الصلاتين، يعنى يعلم إجمالاً بأنّه إمّا صلاه الصبح باطله لأجل الإخلال في شرطها وهو الطهاره، أو الظهر باطله لأجل الإخلال في ركنها أو جزئها، فبعد تعارض القاعدتين وهو قاعده الفراغ فيها ممّا يقتضى الحكم بوجوب إعادتهما قضيه للعلم الإجمالي، ولعلّ وجه الحكم بإعادتهما إن سلّمناه كان لذلك، هذا أوّلاً.

وثانياً: قوله رحمه الله: (إني لم أظنّ بأن يلتزم فقيه بعدم وجوب إعادته صلاه الصبح مع

الحكم ببطالان الوضوء ووجوب إعادته الظهر)، مع أنّ الالتزام بذلك موجودٌ في نظائرها كما لو شكَّ بعد الصلاة في الوضوء وعدمه، حيث أفتى الفقهاء كما في المسألة ٥٣ من «العروة» في شرائط الوضوء ومنهم من نفسه رحمه الله بوجوب تحصيل الوضوء للصلوات القادمة والحكم بصحة الصلاة المأتمى بها عملاً بقاعده الفراغ، مع أنّ مقتضى إجراء أصاله العدم هو عدم الوضوء وبطالان الصلاة، بالرغم أنّ الجمع بين الحكمين غير مقبول عند الذهن، ولكن حيث كان مقتضى كلّ من الأصل والقاعده ذلك يُعمل به ولا ضير فيه، وهكذا نقول هنا بأنّه لا مانع من الحكم بعدم تحقق الوضوء، ولزوم تحصيله للصلوات الآتية، بالنظر إلى مقتضى العلم الإجمالى، ولكن صلاة الصبح نحكم بصحتها عملاً بقاعده الفراغ الجارية فيه بلا معارض، والله العالم.

ورابعاً: قوله رحمه الله بكون التقدّم والتأخّر الرتبى إنّما يترتب عليه الآثار العقلية دون الأحكام الشرعية، لأنّها يترتب على الموجود الخارجى ممّا لا يصغى إليه؛ لأنّ الأحكام هنا أيضاً تترتب على ما هو موضوع الدليل فى الخارج كما أشار إليه الشيخ الأنصارى قدس سره، لأنّ الأصل الجارى فى السبب يوجب رفع الشكّ عن المسبب، فلا ينبغى شكّ حتّى يحكم عليه بحكم، كما أنّ عدم جريان الأصل فى السبب يوجب بقاء الشكّ فيه، فيصير موضوعاً للدليل كما عرفت مثاله فى الماء المشكوك طهارته وكزيتته، حيث إنّ استصحاب طهارته أو كزيتته يوجب رفع الشكّ عن الثوب النجس المغسول به، ومع انتفاء الشكّ يحكم بطهارته، هذا بخلاف ما لو لم يجر فيه ذلك الأصل، فلا بدّ من إجراء الأصل فى المسبب من استصحاب نجاسته أو غيره نتيجة الشكّ الموجود فيه .

التحقيق حول موضوع الملاقى

التحقيق حول موضوع الملاقى

أقول: إذا عرفت ما أوردنا على كلامه رحمه الله ، فنقول:

الظاهر عندنا بمقتضى القواعد الأصولية هو القول بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى هنا إذا قلنا بعدم وجوبه فيما إذا كانت الملاقاه والعلم بها بعد العلم الإجمالى بالأولوية، ووجهه ظاهر بعد التأمل، حيث إن العلم الإجمالى فى الفرض السابق كان منجزاً واقتضى الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح، فمع وجود مثل هذا الحكم الجزمى حال الملاقاه والعلم به، لم يكن الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر عملاً بمقتضى السبب والمسبب كما عليه الشيخ رحمه الله أو عدم تأثير العلم الإجمالى الثانى على مبنى النائينى رحمه الله ، مؤثراً، ففى مثل المقام الذى لم يكن الملاقى حال الملاقاه والعلم بها له حكم أصلاً، بل يثبت له الحكم بعد ذلك، يكون الحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى ثابتاً بطريق أولى، حتى ولو كان فرض المسألة وحده زمان نجاسه الملاقى والملاقى لو كان فى الواقع فيه النجاسه، وعليه فما اختاره الشيخ قدس سره هو الأقوى عندنا.

وبالجملة: ممّا ذكرنا يظهر أنّ الحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى فى الصورة الثانیه، وهى ما لو كان زمان المعلوم بالإجمال سابقاً على زمان الملاقاه كما مثلناه بقيام العلم الإجمالى فى يوم السبت على أنّ أحد الإنائين كان نجساً يوم الخميس، وكانت الملاقاه مع الثوب يوم الجمعة يكون بطريق أولى من الصورة الأولى، بل أولوية الحكم فيه أقوى من أولويته لإمكان التوهم فى وحده الزمان من جعل الملاقى داخلاً فى أطراف العلم الإجمالى كما صرح بذلك سيدنا

الخوئي قدس سره في دورته السابقه، وفصل بين الصورتين وإن تراجع عنه بعد ذلك وألحق الثانيه بالأولى، وإن كان الأصح أن يقول بعكس ذلك، ويلحق الصوره الأولى بالثانيه على ما ذهب إليه في الدوره السابقه، لأن اقتران الزمانين فيهما وعدم الاقتران لا- يؤثران فيما هو المهم من كون نجاسه الملاقي نجاسه حادثه مشكوكه التحقق، وداخله تحت الأصل من دون معارض، من جهه اختلاف المرتبه والأولويه الأوليه بالنظر إلى المسأله الأولى، والأولويه الثانويه بالنظر إلى صوره الاقتران.

وما ذكره رحمه الله عند استدلاله على إثبات مقصوده من أنه لا بدّ لجريان الأصل من الشكّ الفعلي وفي التنجيز من العلم، لعدم تنجيز التكليف بوجوده الواقعي ما لم يعلم به المكلف قبيل العلم الإجمالي، لا يكون في أطرافه شكّ، فلا مجال لجريان الأصل، ولا لتساقط الأصول كما هو ظاهر، وبعد العلم الإجمالي كان الملاقي بالكسر داخلاً أيضاً من أطرافه فتساقط الأصول .

غير وجيه بالنظر إلى ما بعد العلم الإجمالي، إذ الصغرى ممنوعه وأما الكبرى وهو ما ذكره قبل العلم الإجمالي فثابته وصحيحه، أي إنّنا لا نسلّم كون الملاقي بالكسر من جمله أطراف العلم الإجمالي، فعليك بالتأمل والدقه.

حكم الملقى بعد العلم الإجمالي بالنجاسة

حكم الملقى بعد العلم الإجمالي بالنجاسة

وأما المسألة الثالثة: ويدور البحث فيها عما إذا كان العلم الإجمالي بالنجاسة بعد حدوث الملاقاة وقبل العلم بها، وقد اختلف رأى المحقق الخوئي قدس سره في الدورتين:

أما في دوره الأولى فقد ذهب إلى وجوب الاجتناب عن الملقى والملقى والظرف فيما إذا كانت الملاقاة واقعه يوم الخميس، وحدث العلم الإجمالي يوم الجمعة، والعلم بالملاقاة يوم السبت، مستنداً بإلحاقها بالمسألة الثانية، حيث كون العلم بالملاقاة واقعاً بعد وجود العلم الإجمالي، فيثبت العلم الإجمالي الأول بعد العلم بالملاقاة بعلم إجمالي ثانٍ، فيكون الملاك في وجوب التنجز هو العلم الثاني لا العلم الأول، لوقوع المعارضه بين جميع الأصول الثلاثة والتساقط، مما يؤدي إلى صيروره العلم الإجمالي منجزاً للجميع.

أمّا في دوره اللّاحقه فقد رجع عن رأيه المذكور آنفاً وقال بعدم وجوب الاجتناب عن الملقى دون عدليه، مستنداً بأنّ الملاك في التنجز إنّما هو العلم بالنجاسة لا الوجود الواقعي للنجاسة والتكليف، فالملاقاة وإن كانت سابقه على العلم الإجمالي، إلّا أنّه لا يترتب عليها أثر، فبعد العلم الإجمالي بنجاسة الملقى والطرف، يصبح العلم منجزاً للتكليف بينهما بعد معارضه أصلهما وتساقطهما، فيكون الأصل الجارى في الملقى بلا- معارض، بلا- فرق بين أن يكون زمان المعلوم بالإجمال متّحداً مع زمان الملاقاة أو سابقاً عليه.

ثمّ قال رحمه الله: إنّ مسأله تبدّل علم إلى العلم الثاني، وكون المدار في التنجز هو الثاني دون الأول كما قلنا في دوره السابقه صحيح في نفسه، إلّا أنّ المقام ليس

من هذا القبيل، بل هو من قبيل انضمام العلم إلى العلم، فالعلم الإجمالي الأوّل بعد الثاني باقٍ بحاله، وينضمّ إلى العلم الإجمالي بنجاسه الملاقي أو الطرف علمٌ إجماليّ ثانوي إلى كون النجاسه في الملاقي والملاقي وبين الطرف الآخر، فالعلم الثاني لا يؤثر بما قد عرفت وجهه .

أقول: وفي كلامه ما لا يخفى :

أولاً: بما قد سلكه سابقاً من إنكار اختلاف الترتّب في السبب والمسبّب، فلا وجه لقوله بكون الأصل في الملاقي بلا معارض، لأنه في المرتبه السابقه بواسطه الملاقاه صار الأصل فيه ساقطاً من جهه معارضته مع الأصليين .

اللهمّ إلا- أن يقول: بأنّ الأصل غير جارٍ لأجل عدم فعليّه الشكّ و العلم في حقّه، وإن كان موجوداً لو التفت، فبعد الالتفات إلى الملاقي يتنجز التكليف في حقّ عدليه ومنه الطرف المقابل، فلا أثر للعلم الثاني .

فالأولى أن يذكر في وجهه بما أشار إليه من كون الطرف قد تنجز عليه الحكم سابقاً، فلا ينجز ثانياً، فلا يمكن فرض تنجز العلم الإجمالي في حقّه ليكون الملاقي حينئذٍ داخلًا في الشكّ البدوي ويجرى فيه الأصل ويعمل به .

وثانياً: بما قلنا من الأولويّه الجاربه هنا أيضاً، لأننا إذا حكمنا في المسأله الأولى حيث كانت الملاقاه والعلم بها بعد العلم الإجمالي بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي بواسطه اختلاف المرتبه ففي هذه المسأله يكون ثبوت الحكم بطريق أولى، لكون العلم الإجمالي هنا سابقاً على العلم بالملاقاه كما لا يخفى، وفي المقام الحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي وجهان:

الوجه الأوّل: هو ما ذكره المحقّق المزبور من عدم منجزيه العلم في الطرف ثانياً،

لتنجز التكليف في حقه سابقاً.

الوجه الثاني: هي الأولوية المزبوره، وقد فرغنا عن طريق الاستناد إلى وحده من الحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى في المسائل الثلاثه من دون تفصيل فيها، بلا فرق فيما ذكرنا بين كون العلم الإجمالى عله تامه للتنجز أو اقتضاءً، بما قد عرفت وجهه تفصيلاً فلا نعيد.

أقول: ومن ما ذكرنا ظهر حكم آخر وإزاحه شبهه أخرى، وهو أن الملاقى بالكسر إذا كان ممّا يحلّ أكله وشربه، وكان له أصله الحليه والأصل الحكمى مضافاً إلى أصالته والأصل الموضوعى جرى فيه أصله الطهاره الموضوعى الموجب لترتب الأصل الحكمى عليه قهراً.

وتوهم: حصول المعارضه بين أصله الطهاره مع الأصل الحكمى فى الطرف، لبقى الأصل الحكمى فيه وهو أصله الحليه، ليأتى السؤال عن أنه كيف صحّ الحكم بوجوب الاجتناب من حيث الطهاره والنجاسه والإباحه، والحليه من حيث أصله الحليه، ومعلوم أن ذلك من الأمور المستبعده.

مدفوع: بما قد عرفت لوجود نظائره فى سائر الأمثله كما شرحناه، ولكن على المبنى المختار لا نحتاج ولا يستلزم إلى مثل هذا الجواب، بل يوافق مقتضى الأصلين فى الصور الثلاث فى المسائل الثلاثه.

كما لا- نحتاج إلى هذا الجواب إذا كان العلم الإجمالى المتعلق للملاقى غير منجز، لأجل وجود حكم منجز قبله فى حق الطرف المقابل، فحينئذٍ يجرى فى الملاقى أصله الطهاره كما هو مختارنا، فتتحقق الحليه والإباحه فيه أيضاً.

وأخيراً نقول: إذا توضّح الحكم فى المسائل الثلاث، بقى أن نشير إلى صورتين

فى المقام تصدى لنقلهما المحقق الخراسانى قدس سره فى «الكفايه»:

الصورة الأولى: ما لو تعلق العلم الإجمالى أولاً بنجاسه الملقى بالكسر أو الطرف الآخر، ثم حدث العلم بالملاقاه، والعلم بأن نجاسه الملقى بالفتح والطرف المقابل كان قبل الملاقاه، ومع العلم بأن نجاسه الملقى بالكسر على تقدير تحققها كانت ناشئه من ناحيه الملاقاه مع الملقى بالفتح، ومثل لها رحمه الله بما لو علم يوم الخميس إجمالاً بنجاسه الثوب أو الإناء الصغير، ثم علم يوم الجمعة بملاقاه الثوب للإناء الكبير الذى كان العلم بنجاسته ونجاسه الإناء الصغير قبل نجاسه الثوب بالملاقاه إن كان واقعاً فى يوم الأربعاء.

أما المحقق الخراسانى: فقد حكم هنا بوجود الاجتناب عن الملقى بالكسر والإناء الصغير الذى كان هو الطرف المقابل، دون الإناء الكبير الذى قد سُمى بالملقى، لأن العلم الإجمالى قد تنجز فى حق الملقى والطرف، والعلم الإجمالى الثانى بين الإناء الكبير والطرف وإن كان معلوم سابقاً زماناً، إلا أنه لا يكون منجزاً فى حق الطرف وهو الإناء الصغير، فلا أثر له، فىكون الأصلان فى الثوب والإناء الصغير متعارضين ومتساقطين، ويحكم بالطهاره فى حق ماء الإناء الكبير وهو الملقى بمقتضى الأصل وهو أصاله الطهاره الجاربه فيه بلا معارض، هذا هو الوجه لمختار المحقق المزمور.

أمّا المحقق الخوئى: فقد ذهب فى الدوره السابقه إلى خلاف ذلك، بناءً منه على أن العلم الإجمالى الثانى الحاصل بين الإناء الكبير والصغير يوجب انحلال العلم الإجمالى بين الصغير مع الثوب، فالاعتبار إنما هو بذلك العلم الإجمالى، مما يوجب تنجزه، فيصير الثوب داخلاً تحت العلم الإجمالى، فيجب الاجتناب عنه

كما يجب الاجتناب عن الإناء الكبير والصغير.

هذا، ولكنّه تراجع عن هذا وعدل عنه إلى ما اختاره المحقق الخراساني في أنّه يجب الاجتناب عن الثوب الملاقي والطرف وهو الإناء الصغير دون الإناء الكبير، لأنّ التنجيز يعدّ من آثار العلم بالنجاسه، وهو حاصلٌ بعد العلم الإجمالي بين الملاقي بالكسر والطرف، لا- من آثار النجاسه بوجودها الواقعي، حتّى يقال إنّّه كان حاصلًا قبل يوم الخميس وهو يوم الأربعاء، فبعد بلوغ زمان تنجيز العلم الإجمالي الثاني لم يبق له موردٌ في الطرف المقابل وهو الإناء الصغير ليتنجز وجوب الاجتناب في حقه بالعلم الإجمالي، وتحصيل الحاصل محال.

توهم إشكال: وهو أنّ الالتزام المذكور يقتضى رجحان لزوم الفرع على الأصل؛ لأنّ نجاسه الثوب إنّما تكون ناشئه عن الإناء الكبير إن كانت فيه فهي مسبب عنه، فكيف يصحّ الحكم بالنجاسه في الملاقي المسبب عن ماء الإناء مع الحكم بطهاره ماء الإناء الكبير بمقتضى أصاله الطهاره، وهل هي إلّا رجحان الفرع على الأصل، وممنوعيته ثابتة وهو غير مقبول عند العقلاء.

يندفع: بأنّه فرق بين الحكم بوجوب الاجتناب عن الثوب خوفاً من نجاسته بمقتضى العلم الإجمالي، وبين الحكم بنجاسته من دون أن نحكم بمقتضى العلم أنّه نجس، بل نحكم أنّه يجب الاجتناب عنه لاحتمال نجاسته، وقد عرفت أنّ العقلاء يحتجّون بوجود مثل هذا العلم، فلا محيص من الحكم بالاجتناب ولو لم يكن نجساً، ويشهد لذلك أنّه لو أصابت يده الرطبه هذا الثوب لا يمكن الحكم بنجاسه اليد، لعدم إحراز نجاسه الثوب حتّى يوجب نجاسته.

نعم، لا يصحّ الإتيان بالصلاه مع هذا الثوب، لعدم إمكان إحراز شرط

صحتها وهو الطهاره ولو تعبداً ، وهذا هو الفارق بين الحكم بالنجاسه أو الحكم بوجوب الاجتناب.

الصوره الثانيه: ما إذا علم بالملاقاه، ثم علم إجمالاً بنجاسه الملاقى بالفتح أو الطرف الآخر، ولكن كان الملاقى بالفتح حين حدوث العلم خارجاً عن محلّ الابتلاء، فإنه حيث تكون الملاقاه موجباً لوقوع الملاقى بالكسر متعلقاً للعلم الإجمالى كما كان الملاقى بالفتح كذلك، فحينئذٍ يوجب وقوع المعارضه فى الأصل بين الملاقى بالكسر والطرف الآخر ويسقطان، فيجب الاجتناب عنهما، وأما الملاقى بالفتح فلا يقع مجرى للأصل بنفسه، لخروجه عن مورد الابتلاء، مما يقتضى أن لا يترتب عليه أثر فعلى، ومن المعلوم أنه يعتبر فى جريان الأصل ترتب أثر فعلى عملى، فإذا دخل الملاقى بالفتح بعد ذلك فى محلّ الابتلاء، لم يكن مانع من الرجوع إلى الأصل فيه لعدم ابتلائه بالمعارض، لسقوط الأصل فى الطرف الآخر قبل رجوعه إلى محلّ الابتلاء، فيكون الشك فيه شكاً فى حدوث تكليف جديد يكون المرجع فيه هو الأصل.

هذا هو مقتضى كلام المحقق الخراسانى رحمه الله ومن تبع مسلكه من القوم فى الخروج عن مورد الابتلاء فى أطراف العلم الإجمالى .

مناقشه رأى المحقق الخراسانى

مناقشه رأى المحقق الخراسانى

أقول: ولكن يرد على كلامه من جهتين:

أحدهما: مبنائى، والآخر بنائى.

فأما البنائى: هو أن الخروج عن مورد الابتلاء لو سلمنا كونه موجباً لرفع التنجز

عن العلم الإجمالي كما عليه القوم، لكن في ما نحن فيه ليس الأمر كذلك لوجود الأثر هنا حتّى بعد الخروج، لأنّه يترتب على جريان أصله الطهاره فيه أثر فعليّ، وهو الحكم بطهاره ملاقيه، فمجرد الخروج عن مورد الابتلاء وعن تحت القدره غير مانع عن جريان الأصل فيه، مثلاً:

إذا غسل ثوباً متنجساً بماء مع القطع بطهارته، أو مع الغفله عن طهارته ونجاسته، ثمّ انعدم ذلك الماء أو خرج عن مورد الابتلاء، ثمّ شكّ في طهارته، فلا مانع من جريان أصله الطهاره فيه، ليرتّب عليه الحكم بطهاره الثوب المغسول به .

وكذلك لو كان ماء نجساً قطعاً فلاقاه الثوب حين الغفله عن نجاسته، ثمّ انعدم ذلك الماء، أو خرج عن الابتلاء، فشككنا في طهارته قبل ملاقيه الثوب لاحتمال وصول المطر إليه، أو اتّصّاله بالجاري أو الكرّ، فإنّه لا مانع من جريان استصحاب النجاسه فيه، لترتّب الحكم بنجاسه الثوب الذي لاقاه، مع أنّ المستصحب خارج عن محلّ الابتلاء أو معدوم.

والمقام من هذا القبيل، لأنّ الملاقي بالفتح وإن كان خارجاً عن الابتلاء، إلّا أنّ العلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسه الطرف الآخر يمنع عن الرجوع إلى الأصل في كلّ منهما، فيجب الاجتناب عنهما. وأمّا الملاقي بالكسر فحكمه من حيث جريان الأصل فيه وعدمه هو ما عرفت من صحّه جريان الأصل في المسائل الثلاث حيث كان الملاقي بالفتح له أثر فعليّ بالنسبه إلى الملاقي بالكسر، فيكون العلم الإجمالي في حقّه منجزاً حتّى بعد الخروج عن مورد الابتلاء، فيتساقط فيه الأصلان، ويحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقي والطرف الآخر، فالعلم الإجمالي في حقّه منجز، فيكون الأصل الجاري في الملاقي بلا معارض ويحكم

بطهارته سواء، رجع الملاقى إلى الابتلاء أم لم يرجع.

وأما الإشكال من حيث المبنى: هو أننا قد حققنا في ما سبق وقلنا بأن الخطابات الكليّة والقانونيّة لا تلاحظ فيها حال المكلفين إلا على نحو العموم، فالحكم منجزٌ للجميع، ولكن يكون العاجز والجاهل وما هو خارج عن تحت القدره معذورين في تركه، برغم أنّ الحكم فيه فعلياً، فلازم ذلك هو فعلية حكم العلم الإجمالى حتّى لما هو خارج عن الابتلاء، فيعود ما عرفت من التعارض بين الأصول والتساقط والرجوع فى الملاقى بالكسر إلى أصاله الطهاره، كما لا يخفى.

ولا- فرق فيما ذكرنا من جريان أصاله الطهاره فى الملاقى بالكسر بين ما لو جعل العلم الإجمالى عله تامه للتجز، أو اقتضاء لذلك، لأن المفروض وجود التأثير فى العلم الإجمالى المتعلق بالملاقى والطرف بقاءً، بالنظر إلى الملاقى بالكسر.

وعليه، فالتفصيل الوارد فى كلام المحقق العراقى رحمه الله من عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى على الاقتضاء ووجوبه على العليه ليس كما ينبغى.

وأيضاً: لا- فرق فيما ذكرنا من عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى، من أن يكون الأصل الجارى فيه من الأصول التنزيليه كالاستصحاب، أو من غيرها كأصاله الحليه، خلافاً للمحقق العراقى حيث فضل فى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى:

بين ما إذا كان الأصل الجارى فى الملاقى بالفتح من الأصول التنزيليه، إذا فقد الملاقى وخرج عن مورد الابتلاء.

وبين ما لو كان الأصل الجارى فى الملاقى بالفتح من الأصول غير التنزيليه كأصاله الحليه، حيث إنّ أصاله الحليه الظاهريه لا تجرى فى التالف والمفقود،

فيكون الأصل الجارى فى الملاقى بالكسر معارضاً مع الأصل الثابت للطرف الآخر فيتساقطان ويصبح العلم الإجمالى فى حقهما منجزاً.

وجه عدم الفرق: هو ما عرفت من وجود الأثر للملاقى بقاءً، وهو يكفى فى تعلق العلم الإجمالى بالملاقى ووقوع التعارض من أصله وأصل الطرف، وبقاء أصل الملاقى بلا معارض، مضافاً إلى ما عرفت من عدم تأثير الخروج عن مورد الابتلاء فى فعلية الأحكام عندنا.

بحث عن تفصيل المحقق العراقى

بحث عن تفصيل المحقق العراقى

ثم إنه رحمه الله أيضاً فضّل بتفصيل آخر على فرض عليه العلم الإجمالى، بقوله:

(ثم لا يخفى أنّ ما ذكرنا من وجوب الاجتناب عن ملاقى المفقود على العلية، إنّما هو فيصوره عدم علمه بعود المفقود بعد ذلك، وصورته مورد ابتلاء المكلف، وإلا ففى فرض عوده فى زمانٍ يمكن فيه الامتثال، لا يجب الاجتناب عن الملاقى من جهة سقوط علمه حينئذٍ عن التأثير بسبقه بعلم إجمالى آخر، وهو العلم بتكليف غير محدود فى الطرف، أو بتكليف محدود فى الملاقى بالفتح، فإنه بتأثير هذا العلم فى التنجيز يخرج العلم بين الملاقى والطرف عن صلاحية المنجزية، فيرجع الشك بالنسبة إلى الملاقيديويًا، تجرى فيه أصالة الطهاره، كما هو ظاهر، انتهى كلامه (١).

والجواب: ظهر ممّا ذكرنا أنّه بحسب مسلكنا لا يتمّ هذا التفصيل أيضاً، لأننا إذا لم نحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقى فى صورته العلم بعدم العود، لأجل الحكم .

ببقاء أثره، الموجب لتحقق الشنجز في العلم الإجمالي، ففي صورته العلم بالعود يكون الحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الملقى بطريق أولى، وعليه فلا وقع لهذا التفصيل عندنا كما لا يخفى .

تذييل: اعلم أنّ ما ذكرنا من الأحكام في الملقى والملقى والطرف الآخر، ثابتٌ فيما إذا علمنا حاله أطراف العلم الإجمالي موضوعاً وحكماً، بمعنى أنّه لو علمنا بأنّ حقيقه الملقى والملقى، وعلمنا كون حكم نجاسه الملقى بالكسر بصوره السرايه والانبساط، أو بصوره الاستقلال في الجعل والحكم، وأما مع الشكّ في حقيقتهما، فإنّه يتصوّر على أناء؛ لأنّه :

البحث عن صور الشك في حكم الملاقاه

البحث عن صور الشك في حكم الملاقاه

تارةً: نشك في الموضوع، أي نعلم وقوع الملاقاه وتحققه، ولكن لا نعلم حقيقه الملاقى، كما أنه قد نشك في أن الملاقى وهو الثالث هل هو ملاقي لخصوص إناء الكبير أو لإناء صغير، فالشك الثاني أيضاً يكون في الموضوع، إلا أن الملاقى بالفتح أمر غير معلوم.

هذا كله بعد الفراغ عن أن نسبه الملاقاه بالنسبه إلى الشئين المتلاقيين تكون على السويّه لغه، أي تصحّ نسبه الفاعليّه والمفعوليّه لكل واحد من المتلاقيين، إلا أنه اصطلاح عند الأصوليين على تسميته باسم الفاعل بلحاظ الجسم الذي يلاقيه، والملاقى باسم المفعول الآخر، وبملاحظه هذا الاصطلاح المفترض، فإنه قد يشك المكلف في تحديد الملاقى بالفتح بين الطرفين.

وأخرى: نشك في حكم الملاقى بعد العلم بوصف كونه ملاقياً بالكسر لأحدهما، ولكن الشك يكون في أنه لا نعلم:

هل الملاقاه تحققت عن طريق السرايه والانبساط ليكون حكم الملاقى في عرض حكم الملاقى، وكونهما في عرض واحد وبمنزله تكليف واحد لكنه متعلق بشئين؟

أو تكون قد تحققت من جهه السببيّه والنشوه، فيكون حكم الملاقى بوجوب الاجتناب حكماً مستقلاً وجعلاً منحاذاً عن الملاقى بالفتح.

وثالثه: يكون الشك في كل من الموضوع والحكم، أي لا نعلم بأن المتلاقيين أيهما ملاقي بالكسر وأيهما الملاقى بالفتح، كما لا نعلم أيضاً هل الملاقاه تحققت

عن طريق السرايه أو السببیه ليكون الحكمان فيهما عرضياً أو طولياً؟

أقول: هناك خلاف بين الأعلام في وجوب الاجتناب عن الملاقى وعدم وجوبه:

من الحكم بعدم وجوب الاجتناب عنه عند الشك في الحكم كما هو ظاهر كلام المحقق الخميني قدس سره في تهذيبه .

ومن الحكم بوجوب الاجتناب عنه مطلقاً في جميع الصور، كما هو مختار المحقق العراقي وقواه المحقق النائيني.

ومن التفصيل فيه.

أما القول الأول: هو الذي تبناه المحقق الخميني قدس سره ، حيث يقول:

(إذا شكنا في أن الملاقى مخصوص بجعل مستقل، أو يكون حكمه من شؤون الملاقى بالفتح، فالظاهر جريان البراءة العقلية والشرعية فيه، لرجوع الشك فيه إلى الأقل والأكثر، فإن التكليف بوجوب الاجتناب عن الأعيان النجسه معلوم، ونشك في أنه هل يوجب وجوب الاجتناب عن الملاقى وهو شك في خصوصيته زائده على أصل التكليف، فالأصل يقتضى عقلاً وشرعاً البراءة عنه.

وبعبارة أخرى: أن الاشتغال متقوم بتعلق العلم الإجمالي بتكليف واحد مقتضى للاجتناب عن النجس وملاقية، فيكون علم إجمالي واحد متعلق بتكليف واحد، لكن مع تلك الخصوصية والاقتضاء، ولو شكنا في أن الحكم على الأعيان النجسه كذلك أو لا، فلا- ينجز العلم الإجمالي الأول المتعلق بوجوب الاجتناب عن الطرف أو الملاقى بالفتح وجوب الاجتناب عن الملاقى لكون تلك الخصوصية مشكوكه فيها، والعلم الإجمالي الثاني على فرضه غير منجز كما مر سابقاً، ومع عدم تمامية الحجج من المولى، وعدم تنجيز العلم الإجمالي للخصوصية، تجرى

البراءة العقلية والشرعية، لعدم المانع في الثانيه بعد جريان الأولى.

وبما ذكرنا يظهر ضعف ما أفاده بعض أعظم العصر في تقريراته، وأتعب نفسه الشريفه وجعل المسأله مبيته على ما لا يبتنى عليه أصلاً، كما يظهر الإشكال فيما أفاده بعض محققى العصر قدس سره فراجع)، انتهى كلامه.

أقول: الظاهر عدم تماميه إجراء أصله البراءه في جميع الصور التي قد ذكرنا، حتى في الشك في الحكم أيضاً في بعض صورته، كما سنتبه عليه لاحقاً.

وأما القول الثاني: وهو الذى قوّاه المحقق النائنى بدواً ثم اختاره، قال قدس سره في فوائده:

(ولو شك في أحد الوجهين، ففي وجوب الاجتناب عن الملاقى لأحد طرفى العلم الإجمالى وعدمه وجهان، أقواهما وجوب الاجتناب عنه، ويتضح وجهه بتقديم مقدمه ربما تمر عليك في بعض المباحث الآتية، وهى:

(أنه لو دار الأمر بين شرطيه أحد الشئيين ومانعيه الآخر:

فتارة: لا- يكون بين الشئيين واسطه، بل كانا من الضدين اللذين لا ثالث لهما، كما إذا شك في أن الجهر بالقراءه شرط في الصلاه أو الإخفات بها مانع، فإنه لا واسطه بين الجهر والإخفات، ولا يمكن خلوق القراءه عن الوجهين.

وأخرى: يكون بين الشئيين واسطه، كما إذا شك في أن السوره بشرط الوحده شرط في الصلاه، أو أن القرآن مانع، فإنه يمكن خلوق السوره والقرآن، فتكون الصلاه بلا سوره واسطه بينهما.

لا- إشكال في جريان البراءه عن الشرطيه المشكوكه في القسم الثاني، لرجوع الشك فيه إلى الأقل والأكثر، لأن شرطيه السوره بقيد الوحده تقتضى بطلان

الصلاه بلا سوره، ومانعيه القرآن لا تقتضى ذلك، فلا يشترك فعل الشرطيه مع فعل المانعيه فى جميع الآثار، بل يكون فى جعل الشرطيه أثر زائد تجرى فيه البراءه ويعمه حديث الرفع.

وبعباره أوضح: فى المثال المذكور يعلم تفصيلاً بأن القرآن مبطل للصلاه: إما لفقد الشرط من السوره بقيد الوحده، وإما لوجود المانع، ويشكك فى بطلان الصلاه بلا سوره للشك فى شرطيه السوره فتجربى فيه البراءه.

وأما القسم الأول فالشك فيه يرجع إلى المتباينين لا إلى الأقل والأكثر، لاشتراك الشرطيه والمانعيه فى الآثار، وليس للشرطيه أثر زائد تجرى فيه البراءه، إذ كما أن شرطيه الجهر تقتضى بطلان الصلاه عند الإخفات بالقراءه، كذلك مانعيه الإخفات تقتضى بطلان الصلاه عنده، فلا فرق بين أن يكون الجهر شرطاً أو يكون الإخفات مانعاً ويتحدان فى عالم الجعل والثبوت فى الأثر.

نعم، نفس الشك فى الشرطيه يقتضى أثراً زائداً عما يقتضيه الشك فى المانعيه؛ لأن الشرط لابد من إحرازه، ولا يكفى الشك فى وجوده، بخلاف المانع فإنه لا يلزم إحراز عدمه بناءً على جريان أصاله عدم المانع عند الشك فى وجوده، ففى المثال لو شك المأموم فى أن الإمام أجهر بالقراءه أو أخفت بها، فبناءً على مانعيه الإخفات تجرى أصاله عدم وجود المانع، ويتم صلاته مع الإمام، وبناءً على شرطيه الجهر ليس له إتمام صلاته معه، لعدم إحراز ما هو الشرط فى صحه صلاته، فلزوم إحراز الشرط إنما يكون من الآثار المترتبه على نفس الشك فى الشرطيه، وليس من آثار جعل الشرطيه، وحينئذ يقع الكلام فى أن هذا المقدار من الأثر الذى اقتضاه الشك لا الجعل مما تجرى فيه البراءه ويعمه حديث الرفع أو لا.

وغايه ما يمكن أن يقال في تقريب جريان الأصل: هو أنه يلزم من جعل الشرطيّه ضيقاً وكُلفهً على المكلفين، لأنّه يلزمهم إحراز وجود الشرط، بخلاف جعل المانعِهم فإنّهم في سعهٍ عن ذلك، فيعمّها حديث الرفع، وتجرى فيها البراءه، لأنّ رفع الشرطيّه منّه وتوسعه على المكلفين، هذا.

ولكن قد تقدّم في بحث البراءه عند شرح الحديث المبارك أنّه يعتبر في الرفع مضافاً إلى ذلك أن يكون المرفوع من المجموعات الشرعيّه التي يمكن أن تنالها يد الوضع والرفع التشريعي ولو تبعاً، وخصوصيّة لزوم إحراز الشرط ليست بنفسها من المجموعات الشرعيّه، ولا من لوازم المجعول الشرعي، بل هي من الآثار المترتبه على الشكّ، فما هو المجعول الشرعي ومثل هذه الخصوصيّة لا يعمّهما حديث الرفع ولا تجرى فيها البراءه.

إذا عرفت ذلك فنقول في المقام: إنّ الوجهين اللّذين ذكرناهما في نجاسه الملاقي يشتركان فيالأثر، لأنّه يجب الاجتناب عن ملاقي النجس على كلّ تقدير، سواء قلنا بالبراءه أو لم نقل، وليس هناك أثر يختصّ به أحد الوجهين في عالم الجعل والثبوت.

نعم، يفترقان في حال الشكّ، ويظهر لأحد الوجهين أثر زائد عنده، فإنّه بناءً على السرايه يجب الاجتناب عن الملاقي لأحد طرفي المعلوم بالإجمال، ولا- تجرى فيه أصاله الطهاره، مع أنّه يشكّ في ملاقاته للنجس على ما تقدّم بيانه، وبناءً على الوجه الآخر لا يجب الاجتناب عنه، وتجرى فيه أصاله الطهاره، فيكون الشكّ في أحد الوجهين لنجاسه الملاقي كالشكّ في شرطيه أحد الشئيين

وَمَانِعِيهِ الْآخِر فِي الضَّدِّينَ اللَّذِينَ لَا تَالِثَ لَهُمَا، مِنْ حَيْثُ عَدَمُ اقْتِضَاءِ أَحَدِ الْجَعْلَيْنِ أَثْرًا زَائِدًا عَمَّا يَقْتَضِيهِ الْجَعْلُ الْآخِرُ، وَاقْتِضَاءُ الشُّكِّ فِيمَا هُوَ الْمَجْعُولُ أَثْرًا زَائِدًا.

فَإِنْ قَلْنَا فِي دَوْرَانِ الْأَمْرِ بَيْنَ شَرْطِيهِ أَحَدِ الشَّيْئَيْنِ وَمَانِعِيهِ الْآخِرِ بِجَرِيَانِ الْبِرَاءَةِ عَنِ الْأَثْرِ الَّذِي اقْتَضَاهُ الشُّكُّ، قَلْنَا بِهِ فِي الْمَقَامِ أَيْضًا، وَتَجْرِيَا صَالَهُ الطَّهَارَةُ فِي الْمَلَاقِي لِوَاجِدِ الطَّرْفَيْنِ، وَإِنْ قَلْنَا بِعَدَمِ جَرِيَانِ الْبِرَاءَةِ فِي ذَلِكَ الْمَقَامِ، فَالْإِلْزَامُ الْاجْتِنَابَ عَنِ الْمَلَاقِي لِأَحَدِ الطَّرْفَيْنِ، وَلَا- تَجْرِي فِيهِ أَصَالَةُ الطَّهَارَةِ، لِأَنَّهُ طَرَفٌ لِلْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ وَجِدَانًا، وَإِنَّمَا أُخْرِجْنَاهُ عَنِ ذَلِكَ بِمَعُونَةِ السَّبَبِيَّةِ وَالْمَسْبُوبِيَّةِ بِالْبَيَانِ الْمُتَقَدِّمِ، وَالسَّبَبِيَّةِ وَالْمَسْبُوبِيَّةِ كَانَتْ مَبْتَنِيَّةً عَلَى أَنْ لَا تَكُونَ نَجَاسَةُ الْمَلَاقِي بِالسَّرَايَةِ، فَلَوْ احْتَمَلَتْ كَوْنَهَا بِالسَّرَايَةِ كَمَا هُوَ الْمَفْرُوضُ تَبَقِيَ طَرَفِيَّتُهُ لِلْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ عَلَى حَالِهَا كَالْمَلَاقِي بِالْفَتْحِ، وَلَا تَجْرِي فِيهِ أَصَالَةُ الطَّهَارَةِ لِمَعَارَضَتِهَا بِأَصَالَةِ الطَّهَارَةِ الْجَارِيَةِ فِي الطَّرْفِ الْآخِرِ، فَتَأْتِلُ فَإِنَّهُ لَا يَخْلُو عَنْ دَقِّهِ، انْتَهَى كَلَامُهُ بِطَوْلِهِ (١).

أقول: ويرد على كلامه :

أولاً: كيف فرّق بين كون الجهر شرطاً للقراءة أو الإخفات مانعاً وجعلهما من الضدّين اللذنين لا ثالث، لأجل فرض كون القراءة لازمة للإجراء بخلاف السورة في الصلاة، حيث جعل وحدتها شرطاً وقرانها مانعاً، حيث فرض جواز الإتيان بها بلا سورة، ومن المعلوم أنه لا- فرق بين وجوب القراءة وبين وجوب السورة في الصلاة، وإلا- كان حكم السورة كالقراءة في دوران أمرها بين شرطية الوحده أو مانعية القرآن من الضدّين اللذنين لا ثالث. .

اللَّهُمَّ إِلَّا- أن يريد فرض مثال كذلك وإن لم يكن في الواقع كذلك، فنحن نقول على هذا نفرض خلاف ذلك أي نجعل السوره مع الوحده شرطاً ومع القران مانعاً، وكون القراءه على الفرض ممّا يصحّ فيه إتيان الصلاه بلا قراءه.

وثانياً: على فرض تسليم المثال على ما قرره، قلنا بطلان الصلاه على فرض شرطيه السوره مع الوحده ليس في خصوص إتيان الصلاه بلا سوره كما فرضه، بل يكون بطلانها على تقديرين:

أحدهما: هو ما ذكره.

وثانيهما: إتيان السوره مع القران لا لأجل وجود المانع، بل لأجل فقدان شرطه وهو الوحده.

وثالثاً: أنه على فرض كون الأمر دائراً بين شرطيه أحد الشئيين أو مانعيه الآخر، فإنه لا يناسب مع احتمال صحه الصلاه بلا سوره، لأنه يصح حينئذ أن يقال إن الأمر دائر بين أن يكون السوره مع الوحده شرطاً ومع القران مانعاً، أو لم يكن شيئاً منهما، وبذلك خرج عن فرض المسأله التي تقررت في أول الفرع كونها في الشئيين، فعلى فرض كون الأمر دائراً بين الشئيين لا بد من القول بلزوم الإتيان بالسوره بمفردها وبقيده الوحده للقطع بالامتنال فيه، إمّا بتحصيل شرطه وهو الوحده، أو ترك المانع وهو القران، كما أن الإتيان بالقران يوجب القطع بالبطلان، كما قرره قدس سره إمّا من جهة فقد الشرط، أو لأجل وجود المانع.

ورابعاً: وهو العمده، بأن هذا إنما يصحّ عند الشكّ في الحكم؛ أي إذا لا يعلم هل نجاسه الملاقى بالسرايه أو بجعل مستقبل، وأمّا لو كان الشكّ في الموضوع أي

لا يعلم أيهما ملاقٍ بالكسر والآخر ملاقٍ بالفتح، سواءً كان معه الشكُّ في الحكم أيضاً أم لم يكن، ففي مثل هذين الفرضين لا يجرى فيه هذان الاحتمالان، لوضوح أنه لا بدّ من الحكم بوجوب الاجتناب عن الثلاثة، لاحتمال كون كلِّ واحدٍ من الثلاثة طرفاً للعلم الإجمالي.

نعم، لو انحصر الشكُّ فيخصوص حيثية الحكم لا- فيه مع الشكِّ فيالموضوع، أو في خصوص الموضوع، فإنَّ الأقوى عندنا هو الحكم بالبراءة، لأجل أنَّ الشكَّ في أصل التكليف بالنسبة إلى الملاقي، فيجرى فيه البراءة كما قاله المحقِّق الخميني قدس سره .

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا:

الإشكال على المحقِّق الخميني رحمه الله حيث لم يفصل بين الأقسام.

كما ظهر الإشكال على المحقِّق النائيني بأنَّ وجوب الاجتناب يصحَّ على تقدير كون الشكِّ في الموضوع، سواءً كان مع الشكِّ في الحكم أو بدونه.

كما ظهر الإشكال على المحقِّق العراقي رحمه الله حيث حكم بوجوب الاجتناب مطلقاً، مع أنَّك قد عرفت عدم وجوبه عند الشكِّ في الحكم فقط، والله العالم.

هذا تمام الكلام في باب المتباينين من العلم الإجمالي المنطبقه مباحثه كثيراً على الشبهه الموضوعية التحريمية، حيث كان أكثر المباحث المذكوره في هذا الباب مشتركه مع الشبهه الحكمية التحريمية سواءً كان منشأ الشبهه هو فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين؛ لأنَّ دليل وجوب الموافقه القطعية يدلُّ بإطلاقه على وجوبها مطلقاً حتّى في الشبهات الحكمية، بل قد يقال بأنَّ الشبهات الحكمية تكون أولى بالشمول من الشبهات الموضوعية، لأنَّ الأخبار الدالّة على أصالة الحلّ التي توهم شمولها للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي إنّما تختصّ

بالشبهه الموضوعيّه، ولا تعمّ الشبهات الحكميّه إلاّ بنحوٍ من العنايه كما لا يخفى، ولذلك ترى أنّ أكثر المتأخّرين من الأصوليين لم يتعرّضوا لهذه المباحث ولم يجعلوها بحثاً مستقلاًّ .

بل الأقوى أنّ البحث في الشكّ في المكلف به في الشبهه الوجوبيّه أيضاً كذلك، أي إنّ وجوب الموافقه القطعيّه وحرمة المخالفه القطعيّه فيها كسائرهما من الشبهات التحريميّه لجريان تمام تلك المباحث فيها.

وما نسب إلى المحقّق القميّ: والمحقّق الخراساني من جواز المخالفه القطعيّه في غير ما قام الإجماع والضروره على عدم الجواز، بتوهم أنّ التكليف بالمجمل المرّد بين أمورٍ لا يصلح الانبعاث عنه، فلا أثر للعلم بالتكليف بالمجمل المرّد.

ضعيفٌ: لأنّ الإجمال الطارئ لا يمنع عن تأثير العلم الإجمالي بعدم أخذ العلم التفصيلي قيدياً في الموضوع أو الحكم، إذ التكليف بالمجمل الذي لا يصلح للداعويّه، هو غير الإجمال الطارئ على التكليف المعين في الواقع، وكان إجماله لأجل اشتباه الموضوع أو فقد النص أو إجماله.

والحاصل: أنّه لا فرق في نظر العقل في قبح المخالفه القطعيّه ووجوب الموافقه القطعيّه مقدّمه للعلم بالنزاع بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي بالتكليف.

نعم، إذا كانت الشبهه لأجل تعارض النصين، فالمرجع إلى المرجّحات، فإذا فقدت يؤخذ بأحدهما من جهه التخيير، سواء كانت الشبهه وجوبيّه أو تحريميّه، والحكم في سائر الموارد هو ما عرفت من وجوب الموافقه القطعيّه وحرمة المخالفه القطعيّه، والله العالم.

الجواب عما قد يتوهم بالنسبه إلى حكم الشبهه الوجوبيه

الجواب عما قد يتوهم بالنسبه إلى حكم الشبهه الوجوبيه

ربما يتوهم في الشبهه الوجوبيه وجوب الإتيان بالمحتمل الآخر عند الإتيان بأحد المحتملين، مثلاً- إذا علم بوجود إحدى الصلاتين من الظهر أو الجمعة، فإذا أتى بإحدهما فهو يوجب الشك في سقوط التكليف بهما الناشئ من قيام العلم الإجمالي، مما يقتضى الرجوع إلى استصحاب بقاء التكليف، فلا حازه إلى قاعده الاشتغال في إثبات التكليف مع أن الاستصحاب حاكم عليها.

وأجيب عنه: بأن التحقيق يقتضى عدم الرجوع إلى الاستصحاب هنا لاستلزام جريانه إما إحراز ما هو المحرز بالوجدان بالتعبّد، أو البناء على اعتبار الأصل المثبت، وكلاهما ممنوعان، لأنه :

إن قصد بذلك جريان الاستصحاب بعد الإتيان بأحد فردى الترديد، أى بعد الإتيان بصلاه الظهر، فهو حينئذٍ شك في وجوب الإتيان بالجمعه أو عكس ذلك أى استصحاب الفرد المرّد من الوجوب، فلازم الحكم بالبقاء بصوره الترديد هو الحكم بوجود الإتيان بكلتا الصلاتين؛ أى بإتيان ما أتى به أولاً مرّه أخرى، وهو لا يجتمع مع القطع بارتفاع الوجوب، فما أتى به لو كان واجباً فيكون الشك فيه شكاً في حدوث الباقي، لا شكاً في بقاء ما حدث، فكيف يمكن الجمع بين ما هو مقطوع الارتفاع، وما هو مقطوع البقاء على تقدير، والحكم بالبقاء على كلّ تقدير، وهو واضح.

وإن كان قصده من الاستصحاب، استصحاب الكلى والقدر الجامع :

فإن أراد منه ترتيب الأثر المشترك للكلى، فهو ممّا لا مانع فيه، لكنّه غير مقصود هنا.

وإن أراد ترتيب الأثر للفرد الآخر، والحكم بوجوب إتيانه بواسطة استصحاب الكلّي، فهو عباره عن الأصل المثبت، ولا يكون معتبراً قطعاً.

ودعوى خفاء الواسطه ممّا لا مجال لسماعها، مضافاً إلى أنّه يعتبر في الاستصحاب أن يكون الأثر مترتباً على بقاء المستصحب لا على حدوثه، ولا على الأعمّ من الحدوث والبناء على فرض الإمكان، وهنا الحدوث محرز بالوجدان، ويلزمه ترتب الأثر عليه، فلو أُريد إحراز الاستصحاب والتعيّد، يوجب الإشكال الذي قد عرفت بإحراز ما هو المحرز بالوجدان بالتعبد، وهو من أردء أنحاء تحصيل الحاصل، وهو غير جائز، إذ القطع بالاشتغال يوجب القطع بالفراغ من دون حاجه إلى الاستصحاب، ولذا اشتهر بين الأصوليين في المقام قيام قاعده الاشتغال بإتيان كلا الفردين دون الاستصحاب لوجود تلك المحاذير فيه دونها، والله العالم.

تنبيهات باب البراءة

تنبيهات باب البراءة

أقول: ينبغي التنبيه على أمورٍ قد تعرّض لها الشيخ الأنصارى قدس سره وأكثر الأصوليين:

التنبيه الأوّل: لا إشكال في وجوب الاحتياط حسب القواعد العقليّة عند الجهل بالموضوع، من غير فرق بين الشرائط والموانع، وعليه فتجب الصلاة إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة، كما يجب الإتيان بالصلاطين عند اشتباه النجاسة في الثوبين، ولم يعلم طهاره أحدهما أو خلّوه عمّا لا يؤكل لحمه، ولا وجه للقول بسقوط الشرائط والموانع عند الإجمال.

ولكن حُكي عن المحقّق القمّي قدس سره التفصيل:

بين ما يستفاد من قوله عليه السلام: «لا- تُصلّ فيما لا يؤكل لحمه»، حيث التزم بسقوط التكليف عند الجهل والإجمال وعدم وجوب الاحتياط.

وبين ما يستفاد من قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور»، فاختر وجوب الاحتياط وعدم السقوط.

ثمّ اختلف في توجيه كلامه، فقد اختار المحقّق النائيني التفريق بين الشرائط في كيفيّة استفاده الشرطيّة من لسان الدليل، فإن كان من قبيل الأوّل أفاد السقوط، وإن كان من قبيل الثاني أفاد عدم السقوط، خلافاً للمحقّق الخميني رحمه الله كما هو الحقّ حيث فرّق بين الشرائط والموانع وحكم بمقتضى الأصل بعدم تنجز العلم الإجمالي على مبناه، واعتبره بمنزلة الشبهه البدويّة التي لا بدّ فيها من الرجوع إلى الأصول، هذا بخلاف الثاني حيث إنّهُ يكون على المانع، والمرجع فيها إلى البراءة، لانحلال الحكم فيه حسب الأفراد، فيؤخذ بالمعلوم منه، ويرجع في

المشكوك فيه إلى البراءة لكون، الشك في حكم مستقل.

أقول: ولكن الحق هو عدم الفرق بين الشرط والمانع، فيما يمكن تحصيل البراءة اليقينية، كما إذا كان في سعة الوقت، حيث يجب على المكلف الشاك تحصيل البراءة من الصلاة بتكرارها حتى يقطع بصدورها، ولعل وجه حكم الحلّي قدس سره بسقوط شرطيه الساتر في ذلك هو اعتبار الجزم في التيه المفقوده، حيث يأتي الامتثال الإجمالي، فلذلك حكم بالصلاه عرياناً في المورد.

لكن دعوى أولويه احتمال سقوط الشرطيه من وجود المانع في الصلاة، غير مسموعه فيما إذا أمكن تحصيل الصلاة مع الشرط بلا مانع، ولو بالتكرار كما في سعة الوقت.

نعم، يصح ذلك في ضيق الوقت إذا دار الأمر بين سقوط الشرط في الستر والإتيان بالصلاه عارياً، أو الإتيان مع الشرط ووجود المانع، ولا يبعد الحكم بتقديم الأول على الثاني، فيصلّي حينئذ عارياً.

أقول: وبما ذكرناه يظهر أنّ وجه حكم الحلّي رحمه الله بسقوط الشرط، ليس بلحاظ الجزم في التيه، لأنه لا يجري ذلك في ضيق الوقت الذي لا يساعد الوقت إلا بإتيان صلاه واحده، وبرغم ذلك حكم بلزوم إتيان الصلاة عارياً، فليس هذا إلا بلحاظ أنه يرى لزوم الإتيان بالشرط مع العلم تفصيلاً به، وإلا فلا يجب، نظير الأذان والإقامه في قضاء الصلوات إذا علم أولهنّ كما ورد كذلك في الحديث، وإلا لا معنى للإلزام بذلك في أولهنّ كما في الحديث، ولذلك أفتى المشهور في ضيق الوقت وانحصار الساتر بالثوب النجس، بالصلاه عارياً، بإلغاء شرطيه الستر حينئذ دون مانعيه النجاسه؛ لأنّ الشرط له بدل وهو الصلاة عرياناً لو لم يكن هناك

ناظر محترم، وإلا عليه أن لا يركع ولا يسجد بل يأتي بصوره الانحناء بقدر الإمكان، حتى لا تتكشف عورته للناظر المحترم حين انحناءه للركوع والسجود، وتحقيق الكلام فيه أزيد من هذا موكول إلى كتاب الفقه .

التنبيه الثاني: في أنه لا- إشكال في أن الامتثال في الشبهه البدويّه الوجوبيّه في باب العبادات، إنما يكون ويحصل بإتيان العمل باحتمال المطلوبيّة والمحبويّه، وهذا ثابت لا نقاش فيه، إنما الكلام عن أنه هل يصحّ ذلك في الشبهه الوجوبيّه في أطراف العلم الإجمالي أم لا يصحّ، بل لا بدّ من قصد المعلوم بالإجمال الذي يعدّ هو متعلّقاً للأمر، بحيث لو أراد الإتيان بأحد المحتملين، لا بدّ أن يكون في صدق امتثاله من ضمّ قصد امتثال المحتمل الآخر، فلو أتى بأحدهما من دون ضميمه هذا القصد، لما صدق الامتثال حتى بالنسبه ما أتى به من أحد المحتملين؟

الذي يظهر من الشيخ قدس سره ذهابه إلى الثاني، خلافاً لجماعه من المحقّقين كالنائيني والعراقي والخميني، حيث لم يعتبروا ذلك شرطاً في صدق الامتثال، وهو الحقّ .

وقال المحقّق النائيني في توجيه مختاره:

(إنّ العلم بتعلّق الأمر بأحد المحتملين لا- يوجب فرقاً في كيفيّه التيه في الشبهات، فإنّ الطاعه والامتثال في كلّ من المحتملين ليست إلا احتماليّه، كما إذا لم يعلم بتعلّق الأمر بأحدهما وكانت الشبهه بدويّه، إذ المكلف لا يمكنه أزيد من قصد امتثال الأمر الاحتمالي عند الإتيان بكلّ من المحتملين، وليس المحتملان بمنزله فعل واحد مرتبط بالأجزاء حتى يقال العلم بتعلّق التكليف بالفعل الواحد يقتضى قصد امتثال الأمر المعلوم... إلى آخر ما في كلامه).

وفيه: لا يخفى وضوح الفرق بين الموردين حيث إنّ الدّاعى فى الشبهه البدويّه ليس إلّا داعياً واحداً وهو احتمال تعلّق الأمر به، واحتمال محبوبيّته، هذا بخلاف المسببيّه فى العلم الإجمالى، حيث أنّ فيه داعيان أحدهما امتثال الأمر المعلوم فى البين، والثانى تطبيق ذلك الأمر على كلّ واحدٍ من المحتملين مقدّمه للفراغ، فدعوى عدم الفرق بينهما ممنوعه.

هذا، فضلاً عن أنّه لا- يعتبر فى صحّه العمل العبادى إلّا- إتيانه بقصد القربه، مع كونه لو انطبق الأمر الواقعى عليه كان واجداً للشرائط وفاقداً للموانع، سواء ضمّ إلى قصده امتثال الأمر إتيان المحتمل الآخر أم لم يضمّ، وهذا المعنى حاصلٌ فى الإتيان بأحد المحتملين فى أطراف العلم الإجمالى، فلا دليل لنا على لزوم مزيد من ذلك فى صحّه العباده، كما لا يخفى.

كما لا دليل لنا على لزوم الجزم فى التيه بكون العمل مستتبعاً للأمر المعلوم بالإجمال الموجود فى البين، وهذا يقتضى أنّه لو قام بأداء العمل وكان حال الامتثال غافلاً عن كونه من أحد أطراف المعلوم بالإجمال، صدر الفعل صحيحاً لو أتى به على قصد القربه .

التنبية الثالث: لو كان المعلوم بالإجمال مركباً من أمرين مترتبين شرعاً كالظهيرين المرّدّ بين الجهات الأربع عند اشتباه القبلة، أو اشتباه الثوبين بالنجاسه، فلا إشكال فى أمرين هما:

عدم جواز استيفاء جميع احتمالات العصر قبل استيفاء جميع احتمالات الظهر، للعلم بفوات الترتيب حينئذٍ.

كما لا إشكال فى عدم جواز فعل العصر إلى جهه غير ما فعل الظهر إليها لفوات

الترتيب أيضاً .

إنّما الخلاف في الأمر الثالث وهو أنّه هل عليه أن يأتي جميع احتمالات الظهر، ثمّ يلحق بها العصر بجميع احتمالاته، أم يصحّ إتيانهما في كلّ جهه متعاقبه؟

فيه وجهان، بل قولان:

ذهب إلى الأوّل المحقّق النائيني حيث قال: (إنّ الأقوى اعتبار الامتثال التفصيلي مع التمكن منه، وعليه يجب تأخير احتمالات العصر عن جميع احتمالات الظهر).

أمّا القول الثاني فقد اختاره وتبناه المحقّق العراقي والخميني وهو الحقّ وذهبا إلى جواز كلا التقديرين.

أقول: المسأله مبتتیه على أنّه هل يعتبر في امتثال صلاه العصر وحال إتيانه العلم بفراغ ذمّته عن الظهر، أم يكفي حصول العلم بالفراغ ولو بعد إتيان جميع الاحتمالات، فلا يلزم وجود هذا العلم في كلّ صلاه عند إتيانه؟

والفرق بين الصورتين واضح، لأنّ الذي يقوم بأداء صلاه العصر بعد إتيان جميع الاحتمالات للظهر يكون قاطعاً بوجود الترتيب في كلّ صلاهٍ ولو لم يعلم صحّحه عصره، لاحتمال كونه إلى غير جهه القبله، لكنّه ليس من جهه احتمال الخلاف في الترتيب، بل كان من جهه الخلاف في القبله، هذا بخلاف ما لو أتى بالعصر في كلّ جهه عقيب الظهر، حيث لا يعلم حال الإتيان كونه مترتباً على الظهر، لاحتمال كون الظهر إلى غير جهه القبله، فالمكلف حال الاشتغال بكلّ واحدٍ منها، كما يكون جاهلاً بالقبله، يكون جاهلاً بالترتيب في وقوع العصر عقيب الظهر الواقعي.

هذا، ولكن الإنصاف صحّه كلا- الفرضين؛ لأنّ العصر في كلتا الصورتين واقع بعد الظهر واقعاً في جهه القبلة، فكما لا يكون الظهر في بعض الجهات إلى القبلة فلا يكون ظهراً، فكذلك لا يكون العصر الذي هو كذلك عصرًا، فكما أنّ الصلاة في الظهر إلى جهه القبلة واجدٌ لشرط القبلة، فكذلك واجدٌ لشرط الترتيب أيضاً، وهو يكفي في صحّه إلحاق العصر بها، فالتفاوت ليس إلّا- في تأخير العلم بحصول الترتيب والقبلة، حيث إنّ على الأوّل يقطع بحصول الظهر إلى جهه القبلة، ثمّ يأتي بالعصر المترتب عليه، بخلاف الثانى حيث كان العلم بحصول القبلة والترتيب بالعكس، أى يقطع بوجود الترتيب فى كلّ صلاه، إلّا أنّه لا يعلم وقوعهما إلى القبلة إلّا بعد أداءه الصلاه إلى أربع جهات، وذلك لا يوجب التفاوت فيما هو المهمّ كما لا يخفى .

هذا آخر ما أردنا بحثه فى الشكّ فى المكلف به فى المقام الأوّل وهو الشكّ فى المتباينين.

البحث عن الشك بين الأقل والأكثر

البحث عن الشك بين الأقل والأكثر

المقام الثاني: ويدور البحث فيه عن الأقل والأكثر، وهما على قسمين: الأقل والأكثر الاستقلاليين، والأقل والأكثر الارتباطيين.

وحيث أنّ بيان حكم كلّ واحدٍ منهما منوطٌ بوضوح الفرق بينهما، فلا بأس بذكر مقدمات موضحة للمقصود، ثمّ الدخول في تقسيماتها:

المقدمه الأولى: في بيان وجه الفرق بينهما:

نقل المحقق الخميني في «تهذيب الأصول» عن بعض الأصوليين بأنّ ملاك الفرق بينهما إنّما هو في وحده التكليف وكثرته.

فأورد عليه: بأنّ كثرته ووحدته كان باعتبار وحده الغرض الباعث على التكليف وكثرته، فلا معنى لجعل المتأخر عن الملاك الواقعي ملاكاً لتمييزهما، فتدبر.

ثمّ تصدّى قدس سره إلى بيانه وقال: (إنّه أوضح من أن يخفى، فإنّ الأقل في الاستقلالي مغاييرٌ للأكثر غرضاً وملاكاً وأمرأً وتكليفاً، كالفائته المرذده بين الواحد وما فوقها، والدّين المرذد بين الدرهم والدرهمين، فهنا أغراضٌ وموضوعات وأوامر وأحكام على تقدير وجوب الأكثر، ومن هنا يعلم أنّ إطلاق الأقل والأكثر عليهما بضربٍ من المسامحه والمجاز، وباعتبار أنّ الواحد من الدرهم أقلّ من الدرهمين وهو كثير، وإلا فلكلّ تكليفٍ وبعثٍ بحiale.

وأما الارتباطى فالغرض قائمٌ بالأجزاء الواقعيه، فلو كان الواجب هو الأكثر، فالأقلّ خالٍ عن الغرض والبعث عن رأس، فوزانه في عالم التكوين كالمعاجين، فإنّ الغرض والأثر المطلوب قائمٌ بالصوره الحاصله من تركيب الأجزاء الواقعيه

على ما هي عليها، ولا تحصل الغايه إلا باجتماع الأجزاء عامه بلا زياده ولا نقيصه، كما هو الحال فى المركبات الاعتباريه أيضاً، فلو تعلق غرض الملاك على ارباب القوم وخصمائه يأمر بعرض الجنود والعساكر، فإن الغرض لا يحصل إلا بإرائه صفوف من العساكر لا إرائه جندى واحد.

ومن ذلك يظهر أن ملاك الاستقلاليه والارتباطيه باعتبار الغرض القائم بالموضوع قبل تعلق الأمر، فإن الغرض قد يقوم بعشره أجزاء وقد يقوم بأزيد منها، انتهى كلامه (١).

أقول: ما ذكره فى غايه المتان، إلا أن الأغراض الشرعيه حيث لا طريق لنا لاستكشافها إلا بواسطة التكليف، فما هو الكاشف فى وحده الأغراض وكثرته ليس إلا هي، فجعل وجه الفرق بينها بواسطتها كما فعله البعض ليس ببضعيف.

وبعبارة أخرى: يصح أن يقال فى وجه الفرق بينها أن ملاحظه الوحده فى الأجزاء والمتعلقات فى الارتباطى يكون حقيقياً واقعياً، بخلاف الوحده الملحوظه فى الاستقلالى حيث يكون عرضياً، فكأنه يلاحظ عنوان الدين أمراً وحدائياً، غايه الأمر لا يعلم أنه كان فى مجموع العشره أو الأقل، وهكذا فيوجوب القضاء المنطبق على الفائته، فالقله والكثره فى الاستقلالى أيضاً يلاحظ بلحاظ المجموع الملحوظ الاعتبارى، لا أن يكون قلته بلحاظ كثره عدله بعدده كما يوهم كلامه الشريف، وإلا لأورد عليه بأن الاثنين من الدرهمين لو لم يلاحظ فيه الوحده بينهما كانا فردين مستقلين، أى درهم ودرهم، فلا كثره لها على درهم واحد.

فالمطلب واضح لا يحتاج إلى مزيد بحث.

وبالجملة: ظهر من ما ذكرنا أنّ جعل الفرق بينهما بوحده المثوبه لدى الموافقه، والعقوبه عند المخالفه فى الارتباطى، وكثرتهما فى الاستقلالى، كان يتبع كثره التكليف ووحده، وليس هما أمراً مستقلاً فى قبالهما كما لا يخفى .

المقدمه الثانيه: فى أنه يعتبر فى بحث الأقل والأكثر أن يكون الأقل مأخوذاً فى الأ-كثر بصوره لا بشرط، لا بأن يكون بصوره بشرط لا، وإلا يصيران من قبيل المتباينين، وهو مثل دوران الأمر فى الصلاه بين القصر والإتمام، حيث يكون الركعتان فى الأقل والقصر مأخوذاً بشرط عدم انضمام الأخيرتين والإتمام بهما بالسلام، وليس الأقل فيهما بصوره لا بشرط عن الانضمام وعدمه حتى يدخل تحت عنوان الأقل والأكثر، وهذا الشرط متفق عليه عند الأصوليين، غايه الأمر وقع الخلاف بين العلمين المحقق العراقي والمحقق الخميني بيان وجه خروج دوران الأمر فى الطبيعى والفرد بعد توافقهما فى خروجه عنه، وهو مثل ما لو قيل: (أكرم)، الدائر بين وجوب الإ-كram للإنسان أو لخصوص زيد فقط، قال رحمه الله فى وجه خروجه عن البحث على حسب ظاهر كلامه فى «نهايه الأفكار» :

(وبذلك يخرج ما كان الدوران فيه بين الطبيعى والحصّه كالإنسان بالنسبه إلى زيد عن موضوع الأقل والأكثر؛ لأنّ الطبيعى باعتبار قابليته للانطباق على حصّه أخرى منه المبائنه مع زيد لا- تكون محفوظاً بمعناه الإطلاقى فى ضمن الأكثر، فيدخل فى التعيين والتخيير الراجع إلى المتباينين)، انتهى موضع الحاجه (١).

ويستفاد من كلامه أنّ وجه الخروج عن البحث هو حيثيه قابليته انطباق الطبيعي على فردٍ آخر مباين للفرد الذى وقع عَدل ذلك الطبيعي، ولذلك لا يكون إطلاقه محفوظاً فى ضمن الأكثر.

المناقشه فى توجيه المحقق العراقى

المناقشه فى توجيه المحقق العراقى

أقول: اعترض عليه المحقق الخمينى رحمه الله بثلاث إشكالات:

الإشكال الأول: (فى الاصطلاح بأنّ الحصّه لا- يطلق عند القوم بحسب الاصطلاح إلا- بالكلى المقيّد بالكلى الآخر كالإنسان الأبيض، وأمّا الهويّه المتيقّنه الخارجيه يطلق عليه الفرد لا الحصّه، فهذا الإشكال خارج عن محطّ البحث.

وثانياً: بأنّ لازم ما ذكره خروج المطلق والمقيّد عن مصبّ النزاع، فإنّ المطلق لم يبق بإطلاقه فى ضمن المقيّد، ضروره سقوط إطلاقه الأوّلى بعد تقييده، فلو دار الأمر بين أنّه أمرٌ بإكرام الإنسان أو الإنسان الأبيض، فالمطلق على فرض وجوب الأكثر بطل إطلاقه.

وثالثاً: أنّ خروج دوران الأمر بين الفرد والطبيعى من البحث، لأجل أنّه يشترط فى الأمر المتعلّق بالأ- كثر على فرض تعلّقه أن يكون داعياً إلى الأقلّ أيضاً، والفرد والطبيعى ليسا كذلك، فلو فرضنا تعلّق الأمر بالأ- كثر، والفرد لكونه هو الطبيعى مع الخصوصيات، فهو لا يدعو إلى الأقلّ أعنى الإنسان لأنّ الأمر لا يتجاوز فى مقام الدعوه عن متعلّقه إلى غيره، وتحليل الفرد إلى الطبيعى والمشخصات الحافّه به إنّما هو تحليلٌ عقلى فلسفى، ولا دلالة للفظ عليه أصلاً، فلو فرضنا وقوع كلمه زيد فى مصبّ الأمر، فهو لا يدلّ دلالة لفظيه عرفيه على إكرام الإنسان، وقس عليه الأمر ما لو دار الأمر بين الجنس والنوع، فلو تردّد

الواجب بين كونه الحيوان أو الإنسان فهو خارجٌ عن الأقلِّ والأكثر المبحوث عنه في المقام.

نعم، لو دار الأمر بين الحيوان أو الحيوان الناطق فهو داخلٌ في مورد البحث)، انتهى كلامه (١).

أقول: بعد الدقّه والتأمّل يظهر أنّ خصوص الإشكال الثاني هو الوارد عليه، إذ لا يخفى انتفاء الإطلاق بعد التقييد، مضافاً إلى قابليته انطباقه على فرد المباين مثل الرقبه الكافره المنطبقه عليها عنوان مطلق الرقبه، برغم كونه مبايناً مع الرقبه ومع الإيمان.

ولكن الذي ذكره في وجه خروجه في قوله: (ثالثاً) وجعل وجهه عدم داعويّه الأمر للأقلِّ لو تعلّق بالأكثر في الفرد والطبيعي، لأنّه لا يدعو إلّا إلى متعلّقه لا يوجب حلّ الإشكال، لجريان هذا الإشكال في ناحيه الأمر المتعلّق بالحيوان الناطق، على سبيل المثال أيضاً حيث لا يدعو إلّا إليه لا إلى مطلق الحيوان، فكيف يمكن دعوى الفرق بين الموردین؟!!

اللّهّمّ إلّا أن يكون وجه الفرق هو دلالة اللفظ في الحيوان الناطق للأقلِّ في ضمن الأكثر، بخلاف مثل زيد في الإنسان أو الحيوان في مثل النوع وهو الإنسان، وله وجه.

ولكن الأولى أن يقال في حلّ الإشكال: أنّ الأقلِّ في الطبيعي وهو الإنسان قد أخذ بشرط لا، أي بشرط أن لا يلاحظ معه المشخصات والخصوصيات الفرديّه، والفرد مع الخصوصيات الفرديّه ليس الأقلِّ فيه من قبيل الأقلِّ في الأكثر، بخلاف .

المطلق والمقيد حيث لم يؤخذ المطلق في ضمنه بصورة بشرط لا، بل أخذ بصورة لا بشرط، فيكون داخلاً تحت النزاع.

وكيف كان، يكون وجه الفرق أحدهما أو كليهما كما لا يخفى .

المقدمه الثالثه: فى أنّ النزاع بين الأصوليين فى موارد باب الأقلّ والأكثر هل هو صغرى أو كبرى؟ يعنى أنّ النزاع هل يدور فى مقتضى الشكّ فى الأقلّ والأكثر بين كونه شكّاً فى التكليف أو شكّاً فى المكلف به، حتّى يكون أثر الأول هو البراءه، والثانى هو الاشتغال، ليكون النزاع صغرياً؟

أم أنّ النزاع كبرى، أى مع قبول كون الشكّ فيه يكون شكّاً فى التكليف، مع ذلك يجرى النزاع فى أنّه هل المجرى هو البراءه أو الاشتغال؟

أم مع قبول كونه شكّاً فى المكلف به يتنازعون فى المجرى هل هو البراءه أو الاشتغال؟

الظاهر كون النزاع يدور فى أصل الصغرى فى أنّ الشكّ فى الأكثر هل هو من قبيل الشكّ فى التكليف لتجرى فيه البراءه، أم من قبيل الشكّ فى المكلف به لتجرى فيه الاحتياط، والمهمّ ملاحظه استدلالاتهم لجعل الشكّ فى الأكثر من قبيل الشكّ فى التكليف، وإلاّ فإنّ أصل المسأله من أنّ الشكّ فى التكليف مجرى البراءه دون الشكّ فى المكلف به مورد وفاق وتسلم كما لا يخفى .

أقول: إذا عرفت هذه المقدمات الثلاث، يقتضى المقام صرف عنان الكلام إلى بحث الأقلّ والأكثر، وهما على قسمين:

تارة: يكون بصورة الاستقلال.

وأخرى: بصورة الارتباط.

البحث عن جريان البراءة في الأقل والأكثر الاستقلالي

البحث عن جريان البراءة في الأقل والأكثر الاستقلالي

الشبهه الحاصله في الأقل والأكثر الاستقلاليين على نحوين:

تارة: تكون الشبهه حكميه.

وأخرى: تكون موضوعيه.

وفي كل واحد منهما :

١ قد تكون الشبهه وجوبيه.

٢ وأخرى قد تكون تحريميه.

كما أنّ الشبهه الحاصله قد تكون : من جهه فقدان النص ، أو إجماله ، أو تعارض النصين.

أقول: الظاهر قيام الاتفاق بين الأصوليين على الرجوع إلى البراءة في جميع أقسام هذه الشبهه عدا تعارض النصين، لاحتمال الحكم بالتخير فيه من جهه تعارض أصل النص، لقيام تعارض الحجّتين مع تماميه شرائط الحجّيه في كلّ واحدٍ منهما، فيلاحظ ذلك دون الحكم المشتمل في كلّ واحدٍ منهما، وتفصيل البحث فيه موكولٌ إلى محلّه وهو باب التعادل والترجيح.

كما لا إشكال في جريان البراءة في الأقل والأكثر الاستقلالي في الشبهه الوجوبيه، لأنّ الشكّ في الزائد وهو الدرهمان في مثل الدّين يعدّ شكّاً في التكليف الزائد، فالمجرى هو البراءة.

وتوهم: كون المورد هو الاشتغال لكونه طرفاً للعلم الإجمالي بوجود الدّين عليه بأحدهما.

مدفوع: بأنه علم إجمالي بدوى حيث ينحل علمه الإجمالى بالدقه إلى قضيتين:

إحداهما: قضيه متيقنه وجوبيه تفصيليه، وهو وجوب ردّ درهم عليه على كلّ تقدير.

والثانيه: قضيه مشكوكه بدويه، وهى وجوب ردّ درهم آخر وهو مورد للبراءه لكونه شكاً بدوياً، بلا فرق بين كون الشبهه حكميه أو موضوعيه.

كما أنّ الظاهر جريان البراءه فى الأقلّ والأكثر الاستقلالى فى الشبهه التحريميه، إلا أنّ وضع الشبهه هنا عكس ما فى الشبهه الوجوبيه، حيث أنّ الأ-كثر هنا مقطوع الحرمة، بخلاف الأقلّ حيث أنّه مشكوك بعكس عدله، إذ الأ-كثر هناك مشكوك الوجوب والأقلّ مقطوعه، ويمكن أن تمثّل لذلك بمثل الغناء وتصوير ذوات الأرواح، فلو تردّد فى أنّ الحرام هو مطلق ترجيع الصوت، أو بقيد كونه مطرباً، أو بأنّ الحرام مطلق التصوير تامّه كانت أو ناقصه أو خصوص التامّه؟ فإنّ الأقوى جريان البراءه عن الحرمة فى الأقلّ مطلقاً؛ أى سواء كانت الشبهه حكميه أو موضوعيه، وسواء تردّد الأقلّ والأكثر فى نفس متعلّق التكليف أو فى موضوعه؛ لأنّ الشكّ فيه يكون شكّاً فى أصل التكليف، ونحن لا نفرّق فيه بين وجوبه وتحريمه كما عليه الأكثر.

قال المحقق النائنى قدس سره فى فوائده: (والذى خالف فى جريان البراءه فى الشبهات الوجوبيه ينبغى أن لا يقول بجريانها فى الشبهات التحريميه أيضاً، لاّتحاد ملاك النزاع فى المقامين، ولكن الأكثر لم يتعرّضوا لحكم الشبهات التحريميه)(١).

وقد اعترض عليه المحقق العراقي في حاشيته بقوله:

(أقول: لا- يخفى أنّ عصيان الحرام المركّب لا- يكاد يتحقّق إلاّ بإيجاد مجموع الأجزاء، فالعقل يُلزم ترك واحدٍ منها، ولو كان آخر وجودها، فمع الشكّ في دخل شيء آخر يمكن كونه آخر الوجودات، فمع تركه يجتزئ به العقل من جهه شكّه في حرمه البقيّه، وهذا بخلاف الواجب المركّب، فإنّ ترك أوّل وجودٍ منه يوجب عصيانه، فالقائل بالاحتياط فيه له أن يدعى بأنّ الامتثال بوجوب الأقلّ يقتضى تحصيل الفراغ عنه ولا يحصل إلاّ بالإتيان بالأكثر، وهذا بخلاف الحرمه فإنّ الاشتغال بالحرام لا يقتضى إلاّ الفراغ عن المجموع، ومع الشكّ في دخل شيء آخر يشكّ في الاشتغال بالأقلّ، وحينئذٍ كيف للقائل بالاحتياط في الواجبات أن يقول به في المحرّمات؟ ولا بد له من بيان وافٍ بما أفيد لكى نفهم مقصوده)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى عليك :

أولاً: أنّ ما ذكره من التفاوت لو صحّ، لكان في الأقلّ والأكثر الارتباطيين في الواجب والحرام دون الاستقلاليين، لوضوح استقلال كلّ جزء منهما في أصل الحكم من الوجوب والحرمه، ولا- يكون مرتبطاً بالآخر حتّى يوجب ترك المشكوك عدم حرمه البقيّه.

وثانياً: أنّ المركّب سواء كان في الواجب أو في الحرام، كما يترك ويُعصى في الحرام بترك آخر الأجزاء، كذلك يكون الواجب أيضاً قد يُترك بترك آخر .

الأجزاء؛ أى لو قام المكلف بأداء جميع أجزائه إلا- الجزء الأخير، فإنه أيضاً يعدّ عاصياً للواجب وتاركاً له، لأنه كما يحصل عصيانه بترك أول جزء منه، كذلك لو ترك المكلف الجزء المشكوك كونه واجباً، سواء كان أول الأجزاء أو آخرها، أوجب ذلك الشكّ فى تحصيل الفراغ لوجوب سائر الأجزاء.

فإن قلنا: فى مثله بالاشتغال، فلا بدّ من القول بذلك فى ترك آخر جزء منه كما قيل فى ترك أول جزء منه.

وإن قلنا: بالبراءة فى ترك آخر الأجزاء، كذلك يجب أن يقال فى ترك أول الأجزاء، فمجرد الاشتغال بالأقلّ لا يوجب الفرق فيه باعتبار أول الأجزاء وآخرها.

وهكذا يكون الأمر والحكم فى الحرام، فإنّ تصوّر ارتباطه الأجزاء، هو أن لا تكون الأجزاء محرّمة جميعها إلاّ بأن يكون بعض أجزائها أيضاً حراماً، إذ الارتباط هنا يكون بمعنى أنّ حرمة الأقلّ مرتبطة بحرمة الأ-كثر؛ يعنى لو كان الأكثر حراماً كان الأقلّ أيضاً حراماً، وإلاّ- فلا- فلابدّ من الارتباط هو أنّه لو كان الأكثر حراماً لزم منه أن يكون الأقلّ الذى يكون فى ضمنه حراماً أيضاً، فلابدّ من القول بجريان البراءة فيه هو أنّ حرمة الأقلّ لا تكون مرتبطة بالأكثر، ليكون الأكثر حراماً دون الأقلّ، فىكون تصوير ذوات الأرواح لبعض أجزائها غير محرّمة، إذا لم ينضمّ إليها سائر الأعضاء حتّى تصير تامّة، هذا بخلاف ما لو كانت مرتبطة، فلابدّ من حرمة تصوير البعض لحرمة الكلّ، وهذا هو معنى الاشتغال، وبالتالي فالإشكال غير وارد على المحقّق المزبور.

ولعلّ منشأ ترك أكثر الأصوليين بحث الأقلّ والأكثر الارتباطى فى الحرمة، هو عدم وجوده كذلك غالباً فى الخارج؛ لأنّ الحرام بحسب النوع الغالب لا يكون إلاّ

بعد وجود جميع أجزائه، فإيجاد بعض أجزائه دون بعض لا يوجبُ تحقُّق الحرام في المركبات المحرّمه كما لا يخفى .

أقول: وكيف كان، فلا إشكال عندنا في جريان البراءة في الأقلّ والأكثر الاستقلاليين، والمسألة محلّ وفاق بين الأصوليين في هذا القسم، كما اعترف به جماعه من الأعلام كالمحقّق الخميني وغيره، ولذلك فلا ينبغي إطاله الكلام فيه أزيد من ذلك في هذا المقام، وإن كان بعض التقسيمات الذي سنذكره في الارتباطي جارياً في الاستقلالي أيضاً، إلا أنّنا نقصر في البحث بما في الارتباطي من الأقسام، ونختم الكلام في الاستقلالي إلى ذلك، والله الهادي إلى سبيل الرشاد.

البحث عن جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطى

البحث عن جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطى

ويعدّ هذا البحث من أنفع المباحث الأصولية لشده الحاجة إليه في المباحث الفقهيّة التي لأجلها قد أسّس هذا العلم، كما أشير إليه في أصل تعريفه، ولذلك لا عتب علينا لو أرخنا عنان الكلام وأطلنا البحث عنه بالنقض والإبرام بعون الله الملك العلام، فنقول ومن الله التوفيق وعليه التكلان:

والترديد بين الأقل والأكثر يكون كثيراً؛ لأنه :

تارة: يكون في نفس متعلّق التكليف من الفعل أو الترك المطالب به.

وأخرى: يكون في موضوعه فيما إذا كان التكليف متعلّقاً بالموضوع الخارجى.

وثالثه: يكون في السبب والمحضّل الشرعى أو العقلى أو العادى.

وعلى جميع التقادير:

تارة: يكون الأقل والأكثر من قبيل الجزء والكلّ.

وأخرى: يكون من قبيل الشرط والمشروط.

وثالثه: من قبيل الجنس والنوع.

ثمّ ما كان من قبيل الشرط والمشروط:

تارة: يكون منشأ انتزاع الشرطية أمراً خارجاً عن المشروط، مبيناً له في الوجود كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه.

وأخرى: يكون داخلاً فى المشروط، متّحداً معه فى الوجود، كالإيمان بالنسبه إلى الرقبه.

وفى جميع هذه الأقسام:

تارةً: يكون الأقل والأكثر ارتباطياً كما هو المقصود.

وأخرى: استقلالياً.

وعلى التقديرين :

تارةً: تكون الشبهه وجوبيه.

وأخرى: تكون الشبهه تحريميه.

ومنشأ الشبهه: إما لفقدان النص، أو لإجماله، أو لتعارض النصين، وإما للاشتباه في الموضوع الخارجى .

فهذه جملة الأقسام المتصوره فى باب الأقل والأكثر، ولا بد أن نتعرض لأحكامها خصوصاً فى الارتباطى منها، وإن كان البحث فى بعضها متحداً من جهه الحكم مع بعض آخر، كما سيتضح لك إن شاء الله تعالى، والأولى أن نجمع البحث هنا فى مقامات ثلاثه:

تارةً: فى الجزء والكل؛ أى فى المركبات الخارجيه.

وأخرى: فى الشرط والمشروط وفى الجنس والنوع؛ أى المركبات الاعتباريه.

وثالثه: فى الأسباب والمحصلات الشرعيه وغيرها.

تمام ذلك فى الشبهات الحكميه .

ثم تتبعها بالشبهات الموضوعيه، وملاحظه كل واحدٍ منها من حيث البراءه والاشتغال.

أما الكلام فى المقام الأول: أى المركبات الخارجيه الارتباطيه فقد وقع الخلاف بين الأعلام فى جريان البراءه وعدمها:

١ ذهب جماعه من الاصوليين خصوصاً المتقدمين منهم إلى عدم جريان البراءه مطلقاً لا فعليته ولا عقليته.

٢ وذهب جماعه أخرى إلى جريانها مطلقاً، كما عن شيخنا الأنصارى ومن تبعه كالمحقق العراقي والخمينى والخوئى رحمهم الله

٣ وذهب جماعه ثالثه إلى التفصيل بين النقليه بجريانها دون العقليه، كما التزم به المحقق الخراسانى والنائينى.

وحيث أنّ المبحث يكون من أهمّ المباحث، فلا بدّ من تقديم أمور مهمّه مفيده لتوضيح المقال ووجه القول المختار:

الأمر الأول: إنّ وزان المركّبات الاعتباريه كالصلاه من بعض الجهات يكون وزان المركّبات الحقيقيه، من جهة أنّ الأجزاء حيث تنكسر عن صورته الجزئيه، وتكون بصوره الاستقلاليه، وتصير صورته صورته المركّب، بحيث كما يكون للمركّب وجودٌ وهو وجود واحدٌ للأجزاء غير ما كان للأجزاء قبل ذلك، حيث كان لها وجودٌ بعيالها بصوره الاستقلال، هكذا يكون الأمر فى المركّب الصناعى كالمبيت والمسجد، أو الاعتبارى كالقوج والقوم، والأعمال العباديه كلّها، فإنّ كلّ جزء منها وإن كان باقياً على فعليته فى عالم التكوين، إلاّ أنّه فى عالم الاعتبار لا يبقى لها صورته، ويخرج عن صورته الاستقلال، وتحصل لها صورته واحده اعتباريه، ونعنى بذلك الأجزاء فى الصوره الحاصله للمركّب، إذ وجود المركّب أمرٌ لا يحصل إلاّ بلحاظ تلك الوحده، إذ هذه الوحده اللّحظيه توجب كونه واحداً اعتبارياً مع كثره عدد الأجزاء؛ لأنّ الغرض لا يحصل إلاّ بملاحظه هذه الوحده الاعتباريه، فالفرق بين الأجزاء والصوره المركّبه، هو الفرق بين إجمال الشىء وتفصيله، إذ الأجزاء عبارته عن تفصيل ذلك المركّب، كما أنّ المركّب عبارته عن إجمال تلك الأجزاء.

ومن هنا ظهر أنّ الصور المركّبه الاعتباريه، ليست أمراً مغايراً للأجزاء بالأمر،

بل هي هي عينها حقيقه، إذ ليس المراد من الصور إلا الأجزاء في لحاظ الوحده، كما أن الأجزاء ليست إلا الصور بلحاظ الكثره، وهذا لا يوجب أن تكون الصوره والأجزاء أمرين متغايرين، بحيث يكون أحدهما محصياً للآخر؛ مثلاً العشره ليست إلا الآحاد، غاية الأمر تفاوتهما يكون بالاعتبار واللحاظ حيث أن العشره حيث تكون هو الواحد، وذاك الواحد مع لحاظ الوحده، كما أن الآحاد عباره عن العشره مع لحاظ الكثره، فلحاظ الشئ على الوحده عباره عن المركب والعنوان، ولحاظه مع الكثره عباره عن الأجزاء، فالعنوان مجملٌ لهذه الكثرات ومقصودها، كما أن الأجزاء هي مفصل ذلك العنوان كما لا يخفى .

الأمر الثاني: أن المركبات الاعتبارية التي وقعت متعلقه للأمر تكون تصوورها من حيث الأمر متفاوتاً مع تصوورها من حيث الأمور؛ لأن الأمر يصل من الكثره إلى الوحده، بخلاف الأمور حيث يصل من الوحده إلى الكثره.

توضيح ذلك: إن الأمر قبل تعلق الأمر بالشئ المركب يلاحظ الأجزاء المتكثرة والشرائط كذلك، ويرى أن تلك الأجزاء والشرائط حال تركيبها ووحدها محصياً لغرضه، يفرض ويلاحظ لها وحده اعتبارية، ويجعل تلك الكثره في هذه الوحده، ويتعلق أمره بذلك، فالأمر في مقام التصور قد بلغ عن الكثره بالوحده، وهذا بخلاف الأمور، حيث إنه يلاحظ تلك الوحده المتعلقة للأمر بأنه موجبٌ لحصول غرضه، فتصير تلك الوحده داعية له إلى إيجاد الأجزاء والشرائط؛ أي إيجاد الكثرات في الخارج، فإنه قد حرك تصووره عن الوحده إلى الكثره خلاف مراد الأمر، فهذا هو التفاوت الفاحش بين الأمرين والأمورين في المركبات الاعتبارية.

الأمر الثالث: في أن وحده المتعلق هل توجب وحده الأمر أم الأمر بالعكس بأن

تكون وحده الأمر موجباً لوحده المتعلق؟

والذى يظهر من كلمات المحقق العراقى فى حاشيته على «فوائد الأصول» هو الثانى؛ حيث يقول: (كما أنّ حدّ الكثرة أيضاً لا يوجب تقييد الأقلّ المعروف للوجوب فى ضمن الأكثر، واشتراطه بكونه منضمّاً بالأكثر، إذ مثل هذه الضمّيّة التى هى منشأ ارتباط الأجزاء بالأجزاء، إنّما جاء من قبل وحده الأمر المتعلّق بالجميع، فيستحيل أخذ مثل هذه الحيثيات الناشئة من قبل الأمر فى معروض الأمر، فمعروض الأمر أيضاً ليس إلّا ذوات الأجزاء عاربه عن التقييد بالانضمام بالغير)، انتهى محلّ الحاجه (١).

أورد عليه المحقق الخمينى بقوله: (إنّ وحده الأمر تابعٌ لوحده المتعلّق لا- غير؛ لأنّ وحده الإراده تابع لوحده المراد، فإنّ تشخيصها بتشخيصه، فلا يُعقل تعلق إرادته واحده بالاثنتين بتعقّب الاثنيتيه والكثرة، فما لم يتخذ المتعلّق لنفسها وحده لا يقع فى أفق الإراده الواحده والباعث الناشر منها حكمه حكمها، فما لم يلحظ فى المبعوث إليه وحده اعتباريه فانيه فيه الكثرات، لا يتعلّق به البعث الوجدانى، وإلّا يلزم أن يكون الواحد كثيراً أو الكثير واحداً).

والحاصل: إنّ الأجزاء والشرائط فى المركّبات الاعتباريه بما أنّها باقيه على كثرتها وفعليتها بحسب التكوين، فلا يتعلّق بها الإراده التكوينيّه الوجدانيّه مع بقاء المتعلّق على نعت الكثرة، فلا بدّ من سبب تلك الكثرات المنفصلات فيقالب الوحده، حتّى يقع الكل تحت عنوان واحدٍ جامعٍ لشتات المركّب ومتفرّقاتها، ويصحّ معه .

تعلق الإرادة الواحد، وبتبعه تعلق البعث الواحد، وبذلك يظهر ضعف ما عن بعض محققى العصر من أنّ وحده المتعلق من وحده الأمر، فلاحظ)، انتهى كلامه (١).

أقول: إنّ الأمر هو كما ذكره المحقق الخميني رحمه الله من أنّه إن لوحظ هذه الوحده بالنظر إلى الأمرين والجاعلين الذين يجعلون أوامرهم على المتعلقات، حيث إنّ المتعلق إذا لم يلاحظ فيه الوحده لا يمكن تعلق الإرادة بذلك؛ لأنّ الإرادة تابعه للمراد، فإذا كان هو الواحد فالإرادة والأمر يتبعانه وإلا فلا، ولكن إن لوحظ ذلك بحسب حال المكلفين والمأمورين، ليس لهم طريق للإيصال بذلك إلا من طريق ملاحظه وحده الأمر وكثرته، إذ من خلال وحده الأمر يستظهر أنّ المتعلق واحد، كما أنّه من خلال تعدد الأمر يفهم أنّ المتعلق كثير؛ يعنى إذا تعلق أمره على ما هو كثير بالظاهر يفهم أنّه لوحظ فيه الوحده وتعلق أمره به، ففي الحقيقه تكون وحده الأمر تابعه لوحده المتعلق كما قاله قدس سره، إلا أنّه بالنظر إلى المأمورين يصحّ أن يقال: إنّ وحده الأمر كاشف عن وحده المتعلق، وهى التى توجب وحده المتعلق فى مقام الاستظهار والإثبات دون مقام الثبوت.

وكيف كان، فالمطلب واضح بأنّ وحده الأمر تابع لوحده الغرض، الموجب لوحده المتعلق، فارتباط الأجزاء بعضها مع بعض بحسب الواقع ليس هو وحده الأمر، بل وحده الغرض الذى أوجب وحده الإرادة والأمر، ولكن بحسب حال الظاهر فى الخارج صار الأمر سبباً للارتباط بين الأجزاء، حيث إنّ يدعو صاحبه إلى ذلك كما لا يخفى، فلعلّ المحقق العراقى قصد بكلامه الآنف الذكر هذا المعنى .

لا بحسب الواقع والثبوت، وإن كان ظاهر كلامه يفيد غير ما أوردناه.

الأمر الرابع: ويدور البحث فيه عن أنّ الأجزاء فى المركبات الاعتبارية هل هى متعلّقه بأمرٍ استقلالى أو بأمرٍ انحلالى ضمنى، أو تابعه لحكم العقل الحاكم بأنّ إتيان الكلّ لا يمكن إلاّ بإتيان ما يتوقّف عليه من الأجزاء، أو لم يكن شيئاً من المذكورات، بل يكون أمر المتعلّق هو عين الأمر المتعلّق بالمركّب؛ يعنى دعوه الأمر إلى إيجاد الأجزاء إنّما هو بعين دعوتها إلى الطيبعه والمركّب لا شىء آخر منحاز عنه؟

فقد يستظهر من بعض كلمات القوم بكون الأجزاء مأموراً بها بأمرٍ انحلالى ضمنى متولّد من الأمر المتعلّق بالكلّ؛ يعنى إذا قال المولى: (صلّ) فإنّ أمره هذا ينحلّ إلى أوامر مثل ار كع واسجد واقراء وتشهد وسلّم وأمّثال ذلك، فالأمر المتعلّق بالمركّب مشتمل على أوامر ضمّيته انحلالية متعلّقه بالأجزاء، كما قد يستظهر من بعض كلمات آخرين بأنّ الأجزاء لا يكون واجباً إلاّ بحكم العقل، فلا- تكون محطّاً للأمر أصلاً، بل الأمر متعلّق بالمركّب أولاً- وبالذات بمعنى أنّ الأمر الشرعى ليس إلاّ نفس المركّب دون الأجزاء.

وأما القول بكون الأجزاء بنفسها متعلّقه للأمر الاستقلالى، بحيث تكون عشره أجزاء مشتمله بعشره أوامر مستقلّه بمثوبه وعقوبه مستقلّه لكلّ أمر غير ما للآخر، حتّى يصير الأوامر فى المركّب المشتمل على عشره أجزاء بأحد عشر عدد من الأمر بضميمه الأمر المركّب مع العشره للأجزاء، فهذا ممّا لا يصدر عن من له أدنى تأمل وتعقل فضلاً عن الفاضل والعلّامه.

أو يُقال بوجهٍ رابع: بأنّ متعلّق الأمر فى المركّب الاعتبارى، وإن كان هو

المركب والمعنون بالعنوان، إلا أنه حيث قد عرفت في بعض المقدمات السابقة بأن وجوده عين وجود الأجزاء، وليس له وجود مستقل وراء وجود الأجزاء، بل ليس المركب إلا صرف الاعتبار واللحاظ بالوحده بين الأجزاء، فالأمر المتعلق به ليس إلا عين الأمر المتعلق بالأجزاء، فدعوه الأمر إلى إحضار المركب دعوه إلى إحضار الأجزاء، والفارق بين المركب والأجزاء ليس إلا الفارق بين المجمل والمفصل، فالثواب المترتب على الأجزاء عند الإطاعه وكذلك العقاب المترتب عليها عند المخالفه، ليس إلا الثواب والعقاب المترتبين على المركب، فالبعث إلى إحضار عشره رجال، بعث إلى إحضار الرجل الأول والثاني والثالث وهكذا حتى يصدق العنوان، فالحجّه الداعيه إلى المركب عباره عن الحجّه الداعيه إلى الأجزاء بعينها، فلا حاجه مع هذا الوجه إلى التمسك في مقام الدعوه إلى حكم العقل بإتيان الأجزاء من باب المقدمه، وإن كان حكمه بذلك صحيحاً أيضاً، وهذا هو الذى يقبله الذوق السليم المتأمل الدقيق.

وبالجملة: ظهر من خلال ما ذكرنا أنّ مصب الأمر في الحقيقة ليس إلا على العنوان المركب دون ذات الأجزاء المرده بين الأقل والأكثر، فالبعث نحو الأ- أكثر بعث نحو الأفراد المنطويه تحت العنوان، لما ثبت أنّ العنوان ملحوظ فيه الوحده، وإن كان التعبير بالأقل والأ- أكثر قد يوهم كون متعلق الحكم هو ذوات الأجزاء، وأنّ الواجب بذاته مرّد بين الأقل والأكثر، إلا أنّ حقيقه الأمر ليس كذلك، بل المتعلق ليس إلا العنوان والمركب وهو وحداني لا كثره فيه كما لا يخفى .

الأمر الخامس: في أنّ الأجزاء في المركبات الاعتباريه، هل فيها ملاك المقدميه للمركب، أم ليست إلا نفس المركب من دون وجود الملاك فيها، لأنّها عين الكلّ

فلا وجه لفرض وجود الملاك فيها؟

أقول: الذى يظهر من كلمات القوم ومحققهم فى مبحث تقسيم مقدّمه الواجب إلى الداخليّه والخارجيه، أنّ الأجزاء بعينها مع الكلّ والمركب معدوده من قبيل القسم الأوّل أى المسمّى بالأجزاء والمقدّمات الداخليّه.

خلافًا لجماعه أخرى من المحقّقين من التزامهم بعدم إمكان ذلك، وأنّه لا يمكن الجمع بين القول بأنّ الأجزاء هى عين الكلّ مع كونها مقدّمه له، فلا بأس أوّلاً من استعراض دليلهم على المنع، ثمّ المناقشه معهم، فنقول ومن الله الاستعانه:

قال المحقّق العراقي فى نهايته:

(ولكن لا يخفى عليك فساد القول بمقدّميه الأجزاء، فإنّ مناط مقدّميه شىء لشىء ليس إلّا كونه ممّا يتوقّف عليه وجود الشىء، وفى رتبه سابقه عليه بنحو يتخلّل بينهما الفاء فى قولك: (وجد فوجد) على ما هو الشأن فى كلّ علّه بأجزائها بالنسبه إلى المعلول، ومن الواضح استتباع ذلك للمغايره والاثنيّيه بين المقدّمه وذيها فى الوجود، علاوه عن اختلافهما مرتبه، وإلّا فبدونه لا يكاد يصحّ انتزاع هذا العنوان عن الشىء.

وبعد ذلك نقول: إنّه من الواضح عدم تحقّق هذا المناط بالنسبه إلى أجزاء المركّب، فإنّها باعتبار كونها عين المركّب بحسب الهويّه والوجود، لا يكاد يتصوّر فيها ملاك المقدّميه، ولو على القول بأنّ المركّب عباره عن الأجزاء مع وصف الاجتماع، لأنّ لازم ذلك هو دخول الأجزاء فى المركّب، وعيّنّه وجودها مع وجوده، غايه الأمر على نحو الضمّيّه لا الاستقلاليّه، ولازمه انتفاء ملاك المقدّميه فيها، أعنى استقلال كلّ من المقدّمه وذيها فى الوجود وتقدّمها على ذيها رتبه..) إلى

آخر كلامه ممّا لا ضروره من نقله للمقام (١).

أقول : بعد الدقّه والتأمّل فى كلامه يظهر لك عدم تماميه استدلاله رحمه الله ، لأنّه يرد عليه :

أولاً: إنّ ملاك وجود الفاء المتخلّل بين العلّه والمعلول لا علاقه له بما نحن بصدده من لزوم إثبات المقدميه الداخليه لكلّ جزءٍ، لوضوح أنّ كلّ جزءٍ بخصوصه إن فرض بذاته لا- يمكن أن يكون علّه للمركّب؛ لأنّ المدار فى العلّه والمعلول هو دوران الأمر فى الوجود والعدم بين العلّه والمعلول، والأمر بين وجود نفس الجزء والمركّب ليس كذلك، لوضوح إمكان وجوده بدون وجود الكلّ، فالقول بأنّه علّه له غير وجيه فى هذا الفرض، وإن فرض كلّ جزءٍ بوصف الاجتماع مع سائر الأجزاء، فليس مثل هذا الجزء إلا- نفس الكلّ وعينه، فلا- معنى للعليه فى العيئيه؛ لأنّ لحاظ كلّ جزءٍ مع وصف الاجتماع والانضمام مع سائر الأجزاء، ليس إلاّ نفس الكلّ والمركّب، وعليه فملاحظه المقدميه فى هذا الفرض غير وجيه.

وثانياً: أنّ ملاك المقدميه لا يلاحظ إلاّ فى الجزء الذى يصير جزءً للمركّب، حيث إنّ وجود ذات الجزء يصير مقدمه للكلّ إذا انضمّ إليه سائر الأجزاء؛ حيث إنّ التوقّف يكون على نحو لو لم يتحقّق ذات الجزء خارجاً لما حصل الانضمام الموجب لتحقق المركّب والكلّ، فليس معنى المقدميه إلاّ هذا المعنى، وهو موجود عقلاً فى كلّ جزءٍ، ولذلك التزمنا بأنّ العقل يحكم بوجود إتيانه ولو لم يكن أمر .

الشرع المتعلق للكلّ شاملاً له.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا منافاه بين القول بأنّ الأمر المتعلّق بالكلّ متعلّق بالأجزاء لكونها عينه، مع كون كلّ جزء يعدّ واجباً غيرتاً مقدّمياً عقلياً؛ يعنى أنّ العقل يحكم بلزوم الإتيان بالأجزاء لتحصيل الواجب وهو الكلّ، ولو لم نقل بأنّ وجوبه عين وجوب الأجزاء كما اخترناه.

أقول: بعد الوقوف على الأمور الخمسه المذكوره والتأمّل فيها يظهر أنّ الشكّ فى جزئيه شىء للمركّب شكّ فى قيام الحجّه عليه، لما ثبت فى بعض المقدمات بأنّ الحجّه وتوجيه الأمر نحو المركّب أمرٌ على الأجزاء بعينه، ولا فرق بينهما إلاّ بالإجمال والتفصيل؛ لأنّ المركّب ينحلّ إلى تلك الأجزاء، فما دام لم يحرز المكلف مدخلية شىء فى المركّب، لا يعقل شمول الأمر المتعلّق للمركّب له، فكلّ ما أحرز فيه ذلك يكون معناه إحراز قيام الحجّه عليه، فيعاقب عند تركه، وكلّ ما لا يكون كذلك، يعنى كلّ ما بذل العبد جهده، وأتعب نفسه لتحصيل العلم بجزئيه أجزاء المركّب، ولم يوفّق إلاّ للوقوف على بعضها، ولم يحرز جزئيه شىء خاص له، فلا إشكال أنّه يعاقب على ترك المقدار المعلوم دون ترك ما هو المشكوك، لأنّ العقاب عليه عقابٌ بلا بيان، ومؤاخذه بلا برهان، وعليه فلا فرق فى جريان تلك القاعده :

بين كون الأجزاء واجبه بلا توسط عنوان حيث لا يعاقب إلاّ بما هو معلوم.

وبين ما هو واجب بواسطه العنوان كما فى المقام.

واحتمال: أنّ الحجّه قد تمت على العنوان الإجمالى، فلا بدّ من الإتيان بالأكثر حتّى يتحقّق العلم بما قامت عليه الحجّه .

مدفوع: بأن النسبه بين العنوان وبين المعنون إن كان من قبيل المحصّل والمحصّل، لكان ما ذكره واحتمله صحيحاً. لكن النسبه ليست إلاّ من قبيل العيّيّه، فالشكّ فيه ليس إلاّ-الشكّ في قيام الحجّه على مثل ذلك الجزء، فالمرجع حينئذٍ ليس إلاّ البراءه العقلية دون الاشتغال.

وبالجملة: الواقف وقوفاً دقيقاً بما قلناه تبعاً لسيدنا الأستاذ المحقّق الخميني والشيخ الأنصاري وغيرهم رحمهم الله ، يستطيع دفع جميع ما قيل في ما نحن فيه من الإشكالات المتعدّده التي يبلغ عددها ستّه أو أزيد، بل لعلّه تصل إلى تسعه، والمقام يقتضى أن نذكر كلّ واحدٍ منها، ثمّ الإشاره إلى حلّها. ولا يخفى أنّ الكلام في المقام يدور حول إثبات البراءه العقلية للجزء المشكوك.

رأى المحقق الاصفهاني حول وجوب الجزء المشكوك

رأى المحقق الاصفهاني حول وجوب الجزء المشكوك

الإشكال الأول: ما حُكي عن المحقق صاحب هدايه المسترشدين، وإليك ملخصه حسب ما جاء في «التهذيب» وقال رحمه الله :

(إن العلم الإجمالي بوجوب الأقل والأكثر حججه على التكليف ومنجز له، ولا بد من الاحتياط بالإتيان بالجزء المشكوك فيه، ولا ينحل هذا العلم الإجمالي بالعلم بوجوب الأقل والشك في الأكثر، لتردد وجوبه بين المتباينين، فإنه لا إشكال في مباينه الماهية بشرط شيء للماهية لا بشرط، لكونهما قسيمين، فلو كان متعلق التكليف هو الأقل، فالتكليف به إنما يكون لا بشرط عن الزيادة، ولو كان الأ-كثر فالتكليف بالأقل يكون بشرط انضمامه مع الزيادة، فوجوب الأقل يكون مردداً بين المتباينين باعتبار سنخى الوجوب الملحوظ لا- بشرط شيء أو بشرطه، كما أن امتثاله يكون مختلفاً أيضاً حسب اختلاف الوجوب، فإن امتثال الأقل إنما يكون بانضمام الزائد عليه إذا كان التكليف ملحوظاً بشرط شيء، بخلاف ما إذا كان ملحوظاً لا بشرط، فيرجع الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين إلى الشك بين المتباينين تكليفاً وامتثالاً)، انتهى ملخص كلامه (١).

أورد عليه المحقق النائيني رحمه الله في فوائده بقوله: (ولا يخفى فساد، فإن اختلاف سنخى الطلب لا دخل له في انحلال العلم الإجمالي وعدمه، بل الانحلال يدور مدار العلم التفصيلي بوجوب أحد الأطراف، بحيث يكون هو المتيقن في تعلق .

الطلب به، ولو فرض الشك في كفيته التعلق وأنه طوراً يكون لا بشرط وطوراً يكون بشرط شيء .

وإن شئت قلت: إن الماهية لا بشرط والماهية بشرط شيء ليسا من المتباينين العذرين لا جامع بينهما، فإن التقابل بينها ليس من تقابل التضاد بل من تقابل العدم والمملكة، فإن الماهية لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شيء معها، بحيث يؤخذ العدم قيداً في الماهية، وإلا رجعت إلى الماهية بشرط لا ويلزم تداخل أقسام الماهية، بل الماهية لا بشرط معناها عدم لحاظ شيء معها لا لحاظ العدم، ومن هنا قلنا إن الإطلاق ليس أمراً وجودياً بل هو عبارة عن عدم ذكر القيد، خلافاً لما ينسب إلى المشهور كما ذكرنا تفصيله في مبحث المطلق والمقيّد، فالماهية لا بشرط ليست مباينة بالهويّة والحقيقه للماهية بشرط شيء، بحيث لا يوجد بينهما جامع، بل يجمعهما نفس الماهية، والتقابل بينهما إنما يكون بمجرد الاعتبار واللحاظ، ففي ما نحن فيه الأقل يكون متيقن الاعتبار على كلّ حال، سواء لوحظ الواجب لا بشرط أو بشرط شيء، فإن التغير الاعتباري لا يوجب خروج الأقل عن كونه متيقن الاعتبار، هذا كله بحسب البرهان.

وأما بحسب الوجدان: فلا يكاد يمكن إنكار ثبوت العلم الوجداني بوجود الأقل على كلّ حال، كانت الماهيتان متباينتين أو لم تكن، فتأمل جيداً، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلام المورد من الإشكال: .

أولاً: لو سلّمنا اختلاف سنخى الطلب، بأن يكون الوجوب المتعلّق بالأقلّ بلا انضمام متفاوتاً مع وجوب الأقلّ مع الانضمام، فإنّه يلزم منه تسليم كون الوجوبين المتعلّقين بهما على نحو المتباينين، فالأولى أن لا- نسرى هذين العنوانين فى الماهيّة لا بشرط وبشرطه شيء إلى الطلب والوجوب، بل نقول إنّ الوجوب المتعلّق بالأقلّ فى كلا الفرضين سنخه واحد .

وثانياً: إنّ الماهيّة اللّابشرط لو كان معناها عدم لحاظ شيء معه بنحو الإرسال والإطلاق، لزم منه صيروره القسم مقسماً، لأنّ الماهيّة اللّابشرط على قسمين:

قسمٌ منها عبارته عن المقسم الجامع للأقسام الثلاثة للماهيّة من بشرط شيء ولا بشرط القسمى وبشرط لا .

وقسمٌ آخر منها هو اللّابشرط القسمى الذى هو قسيم بشرط شيء وبشرط لا .

فلا بدّ أن نجعل الفرق بين القسمين فرقاً قائماً على اختلاف اللّحاظ والاعتبار، حيث إنّ لو لم يلحظ معه شيء من الوجود من ذلك الشيء، ولا من العدم، بل لوحظ معه الإطلاق عنهما كان هو القسمى، وإن لوحظ الإطلاق بمعنى عدم لحاظ شيء أصلاً حتّى مثل هذا الإطلاق، كان مقسماً، مع أنّ كلامه قدس سره غير وافٍ لبيان هذا الفرق والاختلاف، فقولهُ رحمه الله : (الماهيّة لا بشرط معناها عدم لحاظ شيء معها) يوهّم كون مراده من الماهيّة هى اللّابشرط المقسمى دون القسمى، إذ ذات الماهيّة مع عدم وجود قيد معه يدرج الماهيّة فى المقسم لا القسمى، فيتداخل القسمى مع المقسم، مع أنّه جعل الماهيّة جامعاً للأقسام، حيث يفهم أنّه يرى له مقسماً غير هذا القسم .

وثالثاً: نفى كون التقابل بين الماهيّة اللّابشرط وبشرط شيء على نحو تقابل

التباين والتضاد الذى لا جامع بينهما، بل قال إنَّ تقابلهما تقابل العدم والملكه الذى يتصوّر وجود جامع بينهما، ممّا يقتضى أن نحكم بالاحتياط فى الأوّل دون الثانى، وفى كليهما إشكال.

أمّا فى الأوّل: لأنّ أهل المنطق عرّفوا التضادّ بأنّ الضدّين أمران وجوديّان داخلان تحت جنسٍ قريبٍ بينهما غايه الخلاف كالسواد والبياض، حيث إنّهما متضادّان وداخلان تحت الجنس القريب وهو اللون، فجعل الفرق بين التقابليين بوجود الجامع فى تقابل العدم والملكه دون التضادّ أمرٌ عجيب منه رحمه الله .

وأمّا الثانى: ليس ملاك جريان البراهه والاحتياط كون التقابل هو العدم والملكه، وفى الثانى الاحتياط، لأنّا نرى بأنّ التقابل بين الملتحى والكوسج على نحو تقابل العدم والملكه، ومع ذلك لا بدّ من الاحتياط فيما إذا علم المكلف بوجود إكram أحدهما، بل الملاك لجريان البراهه وعدمه هو كون التقابل على نحو التباين وعدمه، ففى المتباينين يقتضى الاحتياط، وفى غيره يجرى البراهه.

ورابعاً: ما ادّعاه رحمه الله أخيراً من الوجدان بكون الأقلّ واجباً على كلّ حال، سواء كانت الماهيتان متباينتين أم لم تكن أمرٌ عجيبٌ منه؛ لأنّه من الواضح فى المتباينين أنّه لا يمكن أن يفرض فيه الأقلّ هو المتيقّن، لأنّ الوجوب لو تعلّق بفردٍ آخر مباينٍ مع هذا الفرد لما أمكن حينئذٍ شمول وجوبه لذلك الأقلّ، ومن أراد أن يجعل الأقلّ مشمولاً للوجوب على كلّ حال، لا بدّ له أن يفرض ذلك على نحو يكون الوجوب شاملاً له على كلّ حال، كما سنبيّنه إن شاء الله تعالى. هذا تمام الكلام فى المورد والمعتّرض.

أقول: وأمّا كلام المستدلّ أى صاحب «الحاشيه»، فإنّه يرد عليه:

أولاً: إنَّ الموصوف باللاشرطيّه وقسيمها إنّما هو متعلّق التكليف لا نفس التكليف، إذ الوجوب لم يؤخذ فيه هذان العنوانان، بل الوجوب ليس إلّا سنخاً واحداً. نعم، المتعلّق قد يكون بصوره الماهيّة اللاّ بشرط تارة، وأخرى بشرط شيء، ولعلّ هذا هو مراده رحمه الله لكنّه عجز عن بيانه.

وثانياً: لو سلّمنا كون التقابل بين الفرضين على نحو التباين، فليس مقتضى الاحتياط هو الإتيان بالأكثر كما ذكره، بل اللازم حينئذٍ تكرار الفعل؛ تارة مع الأكثر، وأخرى بدونه، وهذا ممّا لا يلتزم به الخصم أيضاً.

وثالثاً: قد عرفت أنّ مصبّ الأمر ليس هو الأقلّ بشرط لا- تارة، وبشرط شيء أخرى، وإلّا لزم رجوع الشكّ إلى أنّ الوجوب المتعلّق عليه هل فيه شرط الزيادة أم لا؟ مع أنّه قد مرّ أنّها في المقدمات بأنّ متعلّق الأمر ليس إلّا المركّب لا الأجزاء، فالترديد الحاصل للمكلف هو أنّه لا- يعلم أنّ المركّب المأمور به هو الأقلّ المنحلّ إلى الأجزاء، أو أنّ المركّب هو الأكثر المنحلّ إلى الأجزاء، وقد عرفت أنّ الحجّة قائمه على المركّب المنحلّ إلى الأقلّ قطعاً، وأمّا بالنسبة إلى المركّب المشتمل على المشكوك فإنّ المكلف لا يمتلك حجّة تامّة، كما أنّ تحصيلها ليس واجباً عليه، وهذا هو معنى البراءة كما لا يخفى.

الإشكال الثانى على جريان البراءة فى الجزء المشكوك

الإشكال الثانى على جريان البراءة فى الجزء المشكوك

الإشكال الثانى: قيل إنّ متعلّق التكليف فى باب الأقلّ والأكثر يكون مردّداً بين المتباينين، فإنّ المركّب الملتئم من الأقلّ له صورته وحدائته مستقلّة غير صورته المركّب من الأ-كثر، فهما صورتان متباينتان، ويكون التكليف مردّداً بين تعلّقه بهذا أو ذاك ممّا يقتضى وجوب الاحتياط.

وأما الجواب عنه: فإنّ الدقّه فى الجواب عن الإشكال الأوّل يعيننا فى الجواب عن هذا الإشكال، لما ذكرنا من أنّه لو كان الدوران بينهما على نحو التباين كما قرّره الخصم لزم بما لا يلتزم به أحد، وهو الاحتياط بتكرار العمل خارجاً لمرتين لا الإتيان بالأكثر لمرة واحدة، هذا أولاً .

وثانياً: إنّ متعلّق الأمر وإن كان هو المركّب من الأقلّ والأ-كثر، إلّا أنّه ثبت أنّ تعلّقه بالمركّب عين تعلّقه بالأجزاء، وليس أمراً ورائه حتّى يكون من قبيل المحصّل والمحصّل ليقال بتعدّد الصورة التركيبيّة حتّى يكون تحصيل تلك الصورة المسماة بالأقلّ غير تحصيل الصورة المسماة بالأكثر، المستلزم للاحتياط، بل العقل يرى تارةً وحده تركيبيّة للأقلّ، وأخرى للأكثر، مع كون الأقلّ فى كلا الموردین متيقّن الاعتبار بلا إشكال وقد قامت الحجّج عليه، وأما بالنسبة إلى المركّب المشتمل على الأكثر المشكوك لم يتمّ عليه الحجّج، فلا يجوز للمولى عقاب تاركه، لأنّ عقابه حينئذٍ عقاب بلا بيان، وهو المطلوب.

التوجيه الثالث لوجوب الاحتياط وأداء الأكثر

التوجيه الثالث لوجوب الاحتياط وأداء الأكثر

الإشكال الثالث: فى أنّ وجوب الأقلّ دائر بين كونه واجباً نفسياً أصلياً بحيث يكون تركه موجبا للعقاب، وبين كونه واجباً نفسياً ضمّياً أو غيرياً لا يعاقب صاحبه بتركه؛ لأنّ العقاب مترتب على ترك الواجب الأصلي دون الضمنى أو الغيرى، فالقول بأنّ الأقلّ لازم الإتيان على أى حال ليس فى محله، لأنّ أمره حينئذٍ دائر بين الوجوب لو كان نفسه واجباً، أو الاستحباب لو كان داخلاً تحت الأ-كثر؛ لأنّ العقوبة لو ترتبت لكانت مترتبة على الأكثر دون الأقلّ الذى فى ضمنه، لعدم كونه مأموراً به بالأمر الأصلي حتى يستحقّ تركه لعقوبه، فإذا لم يحكم العقل بلزوم إتيانه على أى تقدير، فلا- ينحلّ العلم الإجمالى فيه إلى العلم التفصيلى والشكّ البدوى، حتى يستلزم البراءه، بل لابدّ من الخروج عن عهده بإتيان الأكثر، وهذا هو معنى الاحتياط والاشتغال.

أقول: ويمكن دفعه :

أولاً: بأنّ الأقلّ المركّب كما أنّ وجوده عين وجود أجزائه كما عرفت، كذلك نقول بأنّ تركه يتحقّق بأحد الأنحاء الثلاثة:

إمّا بترك جميع الأجزاء بأن لا يأتى شيئاً منها.

وأخرى بترك الأجزاء المعلومه كونها جزءاً ولو بواحدٍ منها بأى جزءٍ كان.

وثالثه بترك الجزء المشكوك جزئيه، مع كونه جزءاً فى الواقع.

ولذلك يقال: بأنّ عدم المركّب المتعلّق بذى أجزاء عدم واحد؛ لأنّ نقيض الواحد واحد لا أعدام، فالعدم واحد، غايه الأمر محصّله يكون بأحدٍ من الثلاثة،

ولكن فرق بين العدم الحاصل من ترك جميع الأجزاء، أو من بترك الأجزاء المعلومه ولو بجزء، وبين ترك الجزء المشكوك، لأن العدم المحصل من أحد الأمرين الأولين ليس فى تركه عذر بل فيه عصيان يستحق تاركه العقوبه؛ لتماميه الحجّه فى حقّه، فلا تجرى فى حقّه قاعده قبح العقاب بلا بيان، وهذا يعنى أنّ تركه المستند لأحد الأمرين المذكورين، ليس فيه العقوبه كما يعاقب على ترك المأمور به.

هذا بخلاف الترك المستند إلى ترك الجزء المشكوك، فإنّ المأمور به فيه أيضاً ربما يترك، إلاّ أنّه يكون تركاً مع العذر، لجريان قاعده قبح العقاب فيه، لعدم تماميه البيان والحجّه بالنسبه إليه، وهذا هو معنى انحلال العلم الإجمالى، حيث إنّ العقوبه تترتب لترك نفس الأقلّ قطعاً بخلاف الأ-كثر حيث لا-يمكن للمولى عقوبه عبده لتركه، لعدم تماميه الحجّه والبيان فى حقّه، وعليه فالعقل يحكم بلزوم الإتيان بالأقلّ على أىّ تقدير، وهذا هو معنى الانحلال.

وبعبارة أوفى: التارك للأقلّ يعلم تفصيلاً بأنّه تاركٌ للواجب قطعاً؛ إمّا لأجل كون نفسه واجباً وتّركه فيستحقّ العقوبه عليه، أو بتركه أوجب ترك واجب وهو المأمور به الواقعى وهو الأكثر، ففى تركه الأقلّ لا عذر له، فلا بدّ له الإتيان به قطعاً، وأمّا الإتيان بالأكثر فلا يمكن إلزامه، لعدم تماميه الحجّه عليه، ولذلك قلنا بجريان البراءه فيه.

وثانياً: قيل كما فى «تهذيب الأصول»: (بأنّ ما يلزم على العبد هو تحصيل المؤمن القطعى من العقاب، الذى هو مستند البراءه العقلية، ولا يتحقّق المؤمن القطعى إلاّ فى مورد يكون العقاب قبيحاً على المولى الحكيم، لامتناع صدور القبيح

منه، فحينئذٍ لو علم أو احتمل العقاب يجب عليه الإطاعة والاحتياط، وإن كان الاحتمال ضعيفاً، لأنّ تمام الموضوع للاحتياط هو احتمال العقاب لا غير، وعليه، فلو دار التكليف بين كونه ممّا يعاقب عليه أو لا، كما هو شأن الأقلّ في المقام يجب عليه الاحتياط بلا كلام.

فإن شئت قلت: إنّ ما يرجع إلى المولى إنّما هو بيان الأحكام لا- بيان العقوبة على الأحكام، فلو حكم المولى بحرمة الخمر، واحتمل العبد أنّ المولى لا يعاقب عليه، فلا يمكن الاكتفاء به في مقام تحصيل المؤمن عن العقاب، كما أنّه إذا حرّم شيئاً وعلم العبد أنّ في ارتكابه عقاباً، ولكن لم يبيّن المولى كيفيه العقوبة، فارتكبه العبد وقد كان المنهى عنه في نفس الأمر ممّا أعدّ المولى لمخالفته عقاباً شديداً، فلا يعدّ ذلك العقاب من المولى عقاباً بلا بيان؛ لأنّ ما هو وظيفته إنّما هو بيان الأحكام لا بيان ما يترتب عليه من المثوبة والعقوبة.

إذا عرفت ذلك فنقول: قد تقدّم أنّ التكليف بالأجزاء عين التكليف بالمركب، وأنّ الأقلّ دائر أمره بين كونه واجباً نفسياً أصلياً، أي كونه تمام المركب مستوجباً للعقوبة على تركه، أو نفسياً ضمّياً، ويكون المركب هو الأ-كثر، والعقوبة على تركه لا-على ترك الأقلّ، وحينئذٍ فالأقلّ يحتمل العقوبة وعدمها، وفي مثله يحكم العقل بالاحتياط، لأنّه لو صادف كونه تمام المركب لا يكون العقاب عليه بلا بيان، فإنّ ما لزم على المولى هو بيان التكليف الإلزامي، والمفروض أنّه بيّنه وليس عليه بيان كون الواجب ممّا في تركه العقوبة، كما أنّه ليس له بيان أنّ الأقلّ تمام الموضوع للأمر كما لا يخفى.

ولعمر القارئ أنّ انحلال العلم في المقام أوضح من أن يخفى؛ لأنّ كون

الأقل واجباً تفصيلاً ممّا لا ستره فيه، فكيف يقع طرفاً للعلم الإجمالي؟ وما أفاده بعض أعظم العصر من أنّ تفصيله عين إجماله أشبه شيء بالشعر من البرهان)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى عليك أنّ الأولى في الجواب ثانياً أن يقال:

إنّ ترك الأقل يؤدّي إلى علم المكلف باستحقاقه العقوبة قطعاً إمّا لنفسه إن كان الوجوب النفسى متعلقاً له، أو سبباً لترك الوجوب النفسى، وهو وجوب الأكثر، لو كان الواجب فى الواقع هو الأكثر، فالاستحقاق للعقوبة يأتى من قبيل ترك الأقل قطعاً، ولا يجرى فيه قبح العقاب بلا بيان، لأنّه بالنسبة إليه تامّ حكماً وعقوبه؛ يعنى كأنّ المولى قد أخبر بذلك وقال لعبده لا تترك الأقل وإلاّ- تُعاقب عليه، هذا بخلاف الأ-كثر حيث لم يكن البيان لحكمه ولا-لعقوبته تامّاً، لكون جزئته مشكوكه، فلو تركه وصادف الواقع كان معذوراً.

وعليه، فما ذكره الأستاذ رحمه الله بأنّ وظيفه المولى ليس إلاّ- بيان الأحكام لا-العقوبة، ليس على ما ينبغى، لأنّ بيان الأحكام الإلزامية لا يكون معناه إلاّ بيان استحقاق العقوبة فى تركه لا فعلية العقوبة؛ لأنّ الثانى أمره بيد المولى ربما يمكن أن يتفصّل ولم يعاقب، لكنّه يختلف عن مسأله الاستحقاق، حيث لا- يمكن التفكيك بين بيان الحكم الإلزامى وحصول الاستحقاق فى تركه، فمعنى بيان الحكم الإلزامى ليس إلاّ بيان ما يلزم من تركه الاستحقاق، ولو لم يعاقبه خارجاً، لكن لا يجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان لو أراد العقوبة، لأنّه صحّ أن يقول بأنّه قد بين العقوبة .

فى تركه بواسطه بيان الحكم الإلزامى، والمفروض فى المقام أنّ الأقلّ قد تمّ البيان فيه حتّى بالنسبه إلى العقوبه، إمّا بواسطه ترك نفسه، أو لاستلزام تركه لترك الواجب النفسى، فليس للعبء تركه قطعاً، هذا بخلاف الأكثر حيث لا يكون استحقاق العقوبه فى تركه قطعياً، بل يكون محتملاً بالاحتمال البدوى، فمع جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان، يُحكم بعدم وجوبه، وهو الفارق بينهما، وهذا هو الموجب لانحلال العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى وشكّ بدوى.

نظريه المحقق النائيني حول عدم جريان البراءه

نظريه المحقق النائيني حول عدم جريان البراءه

الإشكال الرابع: هو الذى ذكره المحقق النائيني فى فوائده بتقريبين:

التقريب الأول: (إنه لا- إشكال فى أن العقل يستقلّ بعدم كفايه الامتثال الاحتمالى للتكليف القطعى، ضروره أن الامتثال الاحتمالى إنما يقتضيه التكليف الاحتمالى، وأما التكليف القطعى فهو يقتضى الامتثال القطعى؛ لأن العلم باشتغال الذمه يستدعى العلم بالفراغ عقلاً ولا- يكفى احتمال الفراغ، فإنه ينتج التكليف بالعلم به ولو إجمالاً، ويتمّ البيان الذى يستقلّ العقل بتوقف صحه العقاب عليه، فلو صادف التكليف فى الطرف الآخر الغير المأتى به، لا يكون العقاب على تركه بلا بيان، بل العقل يستقلّ فى استحقاق التارك للامتثال القطعى للعقاب على تقدير مخالفه التكليف، ففى ما نحن فيه لا يجوز الاقتصار على الأقلّ عقلاً، لأنه يشكّ فى الامتثال والخروج عن عهده التكليف المعلوم فى البين، ولا يحصل العلم بالامتثال إلا بعد ضمّ الخصوصيه الزائده المشكوكه، والعلم التفصيلى بوجود الأقلّ المرّد بين كونه لا بشرط أو بشرط شىء، هو عين العلم الإجمالى بالتكليف المرّد بين الأقلّ والأكثر، ومثل هذا العلم التفصيلى لا- يعقل أن يوجب الانحلال، لأنه يلزم أن يكون العلم الإجمالى موجباً لانحلال نفسه)، انتهى محلّ الحاجه من كلامه (١).

أقول: لا يخفى ما فى كلامه لأنه مرّكب من المقدمتين وهما الكبرى المسلمه .

والصغرى الممنوعه.

فأما الأولى: استدلاله رحمه الله بأن التكليف القطعى يقتضى الفراغ القطعى، ولا يكفى الامتثال الاحتمالى، لأنه كان كتكليف الاحتمالى، إذ العقل يستقل بالاستحقاق للتارك فى التكليف القطعى، لأنّ البيان قد تمّ فيه، فيصحّ العقوبه وليس عقوبه بلا بيان، أمرٌ متينٌ بلا إشكال .

إلا أنّ الإشكال فى الصغرى؛ لأنّ انطباق الكبرى على المورد بالنسبه إلى الزائد المشكوك، وبالنظر إلى الأقلّ بالرغم من أنه ثبت لا- نقاش فيه، ولا بدّ فيه من الامتثال القطعى، إمّا بالإتيان به مع كونه فى الواقع هو هو، أو حصول الامتثال من جهه كونه معذوراً فى ترك التكليف للطرف الآخر لو كان الواقع هو الأ- كثر، فالتكليف القطعى المستلزم للامتثال القطعى يكون للأقلّ ويؤتى به، وبالنسبه إلى الزائد غير قطعى بل احتمالى، فلا دليل لنا على وجوب إتيانه عقلاً ولا شرعاً، فوجوب الأقلّ قطعى على كلّ حال، وليس وجوبه من باب دوران أمره بين وجوبه ووجوب غيره، بل أمره دائرٌ بين كونه واجباً قطعاً وبين كون الزائد واجباً احتمالاً، فالواجب فى الحقيقه هو ذات الأقلّ، وهو لا ينافى مع وجوب شىء آخر معه أو عدم وجوبه، إذ الأكثر ليس إلا الأقلّ مع زياده، فلا- يتفاوت حال الأقلّ بالنسبه إلى أصل التكليف به بين ما ضمّت إليه الزياده أو لا، كما لا يخفى، فالقطع التفصيلى بالتكليف حاصل بالنسبه إلى الأقلّ قطعاً، كما أنّ الشكّ التفصيلى الثابت للزائد يكون بمعنى أنّه هل له دخل فى المركّب بمعنى تعلقه به أم لا؟ بل قد تعلق بالأقلّ فقط بلا ضمّ الأكثر، فالقاعد المعروفه من أنّ الشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني يصحّ فى حقّ الأقلّ دون الأكثر، فالحجّه بالنسبه إلى الأقلّ تامّه دون

الأكثر، فلا وجه للحكم بوجود الاحتياط في حق الأكثر، وهو المطلوب.

وأما ما ذكره بأن الأقل المرّد بين اللابشرط وبشرط شيء هو عين العلم الإجمالي، فيلزم أن يكون العلم الإجمالي موجباً لانحلال نفسه.

فليس على ما ينبغي، لأنّ العلم الإجمالي هنا ليس إلّا- بالنظر البدوي، لأنّه في الحقيقة ليس له إلا علم تفصيلي بوجود الأقل والشكّ البدوي بوجود الأكثر، فالانحلال هنا صوري ليس بواقعي، نظير الانحلال الموجود في الأقل والأكثر الاستقلالي كما لا يخفى، وليس كالانحلال الحقيقي في أطراف العلم الإجمالي إذا قامت البيّنة على تعيين متعلّق العلم في طرفٍ معيّن كالنجاسه في أحد الإنائين المشتبهين إذا قامت البيّنة على كون تلك النجاسه في إناءٍ خاصّ، أو حصل له العلم بذلك، فيصير الانحلال هنا انحلالاً حقيقياً، لأنّ العلم الإجمالي كان موجوداً في الحقيقة أولاً ثمّ انحلّ، هذا بخلاف المقام حيث لا يكون الأمر كذلك .

التقريب الثاني: قال قدس سره : (وبتقريب آخر: الشكّ في تعلّق التكليف بالخصوصيّة الزائده المشكوكه من الجزء أو الشرط، وإن كان عقلاً لا يقتضى التنجيز، واستحقاق العقاب على مخالفته من حيث هو، للجهل بتعلّق التكليف به، فالعقاب على ترك الخصوصيّة يكون بلا بيان، إلا أنّ هناك جهة أخرى يقتضى التنجيز، واستحقاق العقاب على ترك الخصوصيّة، على تقدير تعلّق التكليف بها وهي احتمال الارتباطيّة وقيدية الزائد للأقلّ، فإنّ هذا الاحتمال بضميمه العلم الإجمالي يقتضى التنجيز واستحقاق العقاب عقلاً، فإنّه لا رافع لهذا الاحتمال، وليس من وظيفه العقل وضع القيدية أو رفعها، بل ذلك من وظيفه الشارع، ولا حكم للعقل من هذه الجهة، فيبقى حكمه بلزوم الخروج عن عهده التكليف المعلوم والقطع بامتناله على

حاله، فلا بدّ من ضمّ الخصوصيّة الزائده.

ثمّ استشكل على نفسه: بأنّ الشكّ في القيديّه والارتباطيه مسبّب من الشكّ في تعلّق التكليف بالزائده، فإذا حكم العقل فيه بقبح العقاب بلا بيان، فلا يبقى بحال للإشكال في القيديّه والارتباطيه، لأنّ الشكّ في السبب إذا ارتفع رافع للشكّ المسببي لجريان البراءة في الخصوصيّة الزائده، المساوق لجريان البراءة العقلية في القيديّه والارتباطيه.

وأجاب عنه: بأنّ الشكّ في القيديّه ليس مسبباً عن الشكّ في تعلّق التكليف للخصوصيّة الزائده، بل مسبّب عن تعلّق التكليف بالمجموع؛ لأنّ الارتباطيه ليست إلّا- هذا، يعنى ملا-حظه أمور متباينه يجمعها ملاك واحد، فالارتباطيه إنّما تنتزع من وحده الملاك، والأمر المتعلّق بالمجموع) انتهى كلامه مع ما لخصناه(١).

مناقشه تقريب المحقّق النائيني رحمه الله

مناقشه تقريب المحقّق النائيني رحمه الله

أقول: يرد عليه :

أولاً: بأنّه بعد القبول بعدم تعلّق التكليف بالخصوصيّة الزائده بواسطة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، لا يبقى حينئذٍ علم إجمالي يتعلّق التكليف بأحد الأمرين على نحو الترديد، بل يصير العلم بالنسبه إلى الأقلّ تفصيلياً، وبالنسبه إلى الأكثر شكاً بدوياً، ومن الواضح أنّ القيديّه والارتباطيه بأنفسهما لا يقتضيان التنجّز إلّا منضمّاً إلى العلم الإجمالي كما اعترف به الخصم في ضمن كلامه، فإذا .

فرضنا فقدان العلم الإجمالي فلا تنجيز عقلاً حتّى يحكم بالاشتغال.

وثانياً: سلّمنا كون القيدية والارتباطية منتزعه عن تعلّق التكليف بالمجموع لا- بخصوص الأ-كثر، ولكن قد عرفت فيأحدى المقدمات الخمسه السابقه أنّ التكليف المتعلّق بالمركب والمجموع ليس إلاّ عين التكليف بالأجزاء، غايه الأمر يدور الأمر بين تعلّقه بالمركب الأقلّ أو بالمركب الأ-كثر، فإذا فرضنا جريان البراءه العقلية لتعلّقه بالأكثر، وكان تعلّقه بالأقلّ قطعياً، فلا يبقى لتعلّقه بالأكثر حكماً تنجيزياً يحكم بالاشتغال، فالقيدية مرتفعه بارتفاع التكليف عن تلك المجموع والمركب لأنّه منتزع عنه، فلا يعقل رفع التكليف عنه مع بقاء التكليف بالقيدية والارتباطية، فالجمع بين هذين التعبيرين لا يخلو عن تهافت كما لا يخفى.

تقرير إشكال آخر على دعوى جريان البراءة فى الأكثر

تقرير إشكال آخر على دعوى جريان البراءة فى الأكثر

الإشكال الخامس: وهو الذى حُكى عن صاحب «الحاشية على المعالم» وهو غير الإشكال السابق منه، وإليك تقريره ملخصاً نقلاً عن «تهذيب الأصول»:

(إذا تعلّق الأمر بطبيعته فقد ارتفعت البراءة السابقة، وثبت الاشتغال، إلاّ أنّه يدور الأمر بين الاشتغال بالأقلّ والأكثر، وليس المشتمل على الأقلّ مندرجاً فى الحاصله بالأكثر، كما فى الدّين، إذ المفروض ارتباطه الأجزاء، ولا يثمر القول بأنّ التكليف بالكلّ تكليف بالأقلّ؛ لأنّ المتيقّن تعلّق الوجوب التبعى بالجزء، لا أنّه مورد للتكليف على الإطلاق، فاشتغال الدّمه حينئذٍ دائرٌ أمره بين طبيعتين وجوديتين لا يندرج أحدهما فى الآخر، فلا يجرى الأصل فى تعيين أحدهما؛ لأنّ مورده هو الشكّ فى وجوده وعدمه، لا ما إذا دار الأمر بين الاشتغال بوجود أحد الشئيين.

فإن قلت: إنّ التكليف بالأكثر قاضٍ بالتكليف بالأقلّ، فيصدق ثبوت الاشتغال به على طريق اللّابشرط، فيدور الأمر فى الزائد بين ثبوت التكليف وعدمه.

قلت: ليس التكليف بالأقلّ ثابتاً على طريق اللّابشرط، ليكون ثبوت التكليف به على نحو الإطلاق، بل ثبوته هناك على سبيل الإجمال، والدوران بين كونه أصلياً أو تبعياً، فعلى الأوّل لا حاجة إلى الأصل، وعلى الثانى لا يعقل إجرائه، انتهى كلامه (١).

أقول: وفى كلامه مواقع للنظر:

أوّلاً: بما فى قوله: (ليس المشتمل على الأقلّ مندرجاً فى الحاصله بالأكثر)، فقد .

ثبت من خلال المقدمات السابقة أنّ الأقلّ بنفسه متعلّق للوجوب ، ولو تحقّق في ضمن الأ-كثر ، لأنّ الارتباطيّة لا يستلزم نفى الوجوب عنه لو كان الوجوب متعلّقاً للأكثر.

وثانياً: بما في قوله: (لأنّ المتيقّن تعلّق الوجوب التبعي بالجزء لا- أنّه مورد للتكليف على الإطلاق) لأنّ الأجزاء كانت بنفسها متعلّقة للوجوب بوجوب أصلى لا تبعي، ولذلك قلنا بأنّ الأقلّ واجبٌ على كلّ تقدير متيقّن الوجوب سواء انضمّ إليه الأكثر أم لا- غايه الأمر إن كان الواجب في الواقع هو نفسه فقد امتثل المأمور به، وإن كان الواجب هو الأكثر، كان الإتيان بالأقلّ معذوراً عن امتثال المأمور به، فالتكليف المسلّم عليه ليس إلّا الأقلّ دون الأكثر.

وثالثاً: قوله: (فاشتغال الذمّه حينئذٍ دائر أمره بين طبيعتين وجوديتين لا- يندرج أحدهما في الآخر، فلا يجرى الأصل في تعيين أحدهما) أيضاً ممنوع، لأنّه لو كان المطلب كما هو، فلا بدّ حينئذٍ في الامتثال من تكرار العمل؛ لأنّ الاحتياط في العلم الإجمالي المتعلّق بالطبيعتين هو الإتيان بكليتهما تكراراً، كما لو علم إنسان بوجوب إحدى الصلاتين من القصر والإتمام على ذمته، فحينئذٍ لا يجوز له الاكتفاء بإتيان الأكثر وهو الإتمام فقط، بل لا بدّ من الإتيان بصلاتين، فلو كان المقام مثله، فلا يجوز الاكتفاء بإتيان الأكثر فقط، فهو أدلّ على كون المقام من قبيل الواجب المرّدّد بين الأقلّ المعلوم وجوبه والأكثر المشكوك، فيجرى فيه الأصل قطعاً، ويحكم بالبراءة بالنسبة إلى الأكثر، وهو المطلوب، لا الطبيعتين الوجوديتين حتّى لا يجرى فيهما الأصل كما ادّعا.

نظريه المحقق الخراساني حول حكم الأكثر المشكوك

نظريه المحقق الخراساني حول حكم الأكثر المشكوك

الإشكال السادس: هو ما أفاده صاحب «الكفايه» بتقريبين على ما في «الكفايه»، أو بتقريب ثالث خارج عنها.

التقريب الأول: ويبنى على أن انحلال العلم الإجمالي في الأقل والأكثر الارتباطي يوجب الخلف تارة، وأخرى: يوجب ما يلزم من وجوده عدمه وهو محال، فلا بأس بذكر نص كلامه.

قال رحمه الله: (والحق أن العلم الإجمالي بثبوت التكليف بينهما أيضاً يوجب الاحتياط عقلاً بإتيان الأكثر لتنجزه به، حيث تعلق بثبوته فعلاً).

وتوهم: انحلاله إلى العلم بوجوب الأقل تفصيلاً والشك في وجوب الأكثر بدواً ضروره لزوم الإتيان بالأقل لنفسه شرعاً أو لغيره كذلك أو عقلاً، ومعه لا يوجب تنجزه لو كان متعلقاً بالأكثر.

فاسد قطعاً، لاستلزام الانحلال المحال، بدهاه توقف لزوم الأقل فعلاً إما لنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقاً، ولو كان متعلقاً بالأكثر، فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجزه إلا إذا كان متعلقاً بالأقل كان خلفاً، مع أنه يلزم من وجوده عدمه، لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل حال، المستلزم لعدم لزوم الأقل مطلقاً، المستلزم لعدم الانحلال وما يلزم من وجوده عدمه محال.

نعم، إنما ينحل إذا كان الأقل ذا مصلحة ملزمه، فإن وجوبه حينئذ يكون معلوماً له، وإنما كان التردد لاحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحة أقوى من مصلحة الأقل، فالعقل في مثله وإن اشتغل بالبراءه بلا كلام، إلا أنه خارج عما هو

محلّ النقض والإبرام في المقام)، انتهى كلامه (١).

وأما الثاني: أي التقريب الخارج عن الكفاية، المؤيد لكلامه هو ما في «تهذيب الأصول» وهو أنه :

(إذا تولّد من العلم الإجمالي علم تفصيلي، لا يعقل أن يكون ذلك العلم مبدءاً لانحلال العلم السابق، لأن قوامه بالأول، فلا يتصور بقاء العلم التفصيلي مع زوال ما هو قوام له، فلو علم إجمالاً أنّ واحداً من الوضوء والصلاة واجب له ولكن دار وجوب الوضوء بين كونه نفسياً أو غيرياً، فلا يصحّ أن يقال إنّ الوضوء معلوم الوجوب تفصيلاً، لكونه واجباً إمّا نفسياً أو مقدّمياً، وأمّا الصلاة فمشكوكه الوجوب من رأس؛ لأنّ العلم على وجوبه على أيّ تقدير إنّما نشأ من التحفّظ بالعلم الإجمالي ولو رفع اليد عنه، فلا علم بوجوبه على أيّ تقدير) انتهى كلامه (٢).

أقول: ورود هذا الإشكال بتقريباته الثلاث، موقوفٌ على ثلاث مقدمات كلّها فاسده:

المقدّمه الأولى: كون وجوب الأقلّ مردّداً بين كون وجوبه نفسياً أو غيرياً مترشّحاً من الأمر بالكلّ، مع أنّ الأمر ليس كذلك، لما عرفت منّا سابقاً بكون وجوبه نفسياً على كلّ حال، سواء انضمّ إليه الأكثر أم لا.

والمقدّمه الثانيه: هي كون الأجزاء والكلّ مختلفين عنواناً وطبيعاً، بحيث يكون الأمر المتعلّق بالكلّ هو غير الأمر المتعلّق بالأجزاء، مع أنّك قد عرفت فساده لوجود العيته بينهما كما مرّ مراراً.

١- كفاية الأصول: ج / ٢٢٨ .

٢- تهذيب الأصول: ج ٢ / ٣٩٤ .

والمقدمه الثالثه: كون الانحلال موقوفاً على تنجز التكليف المتعلق بالأكثر، مع أنه فاسد قطعاً لوجود التنافي بين الانحلال وبين تنجز التكليف المتعلق بالأكثر، فكيف يمكن أن يكون التنجز موقوفاً عليه للانحلال، لوضوح أنه ليس معنى الانحلال إلا عدم تنجز التكليف للأكثر، ومعنى وجود تنجز التكليف هو عدم الانحلال، فلا- يجتمعان فضلاً عن كونه موقوفاً عليه، بل الانحلال موقوفٌ على كون الأقل بذاته واجباً، سواء تعلق الوجوب بالمركب المنضم إليه الأكثر، أو بالمركب غير المنضم، لما قد عرفت أن الأجزاء المعلومه بعينها واجبه، بلا- تفاوت في حالها بين كون الزائد منضمّاً إليه أم لا، غايه الأمر حيث كانت الحجّه تامه بالنسبه إلى الأقل يؤخذ به، ولا بد من إتيانه بخلاف الأ- كثر حيث إنه مشكوك، والحجّه غير تامه في حقّه، فلا- وجوب له، ويجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان كما لا يخفى .

نظريه الشيخ الأنصاري بالاحتياط في الجزء المشكوك

نظريه الشيخ الأنصاري بالاحتياط في الجزء المشكوك

الإشكال السابع: هو الذي ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله دفاعاً عمّن يقول بالاحتياط في المقام، وله تقرّيات:

التقريب الأول: المشهور بين العدليّه أنّ الأوامر والنواهي تابعه للمصالح والمفاسد في الأمور به والمنهيّ عنه، وأنّ الواجبات السميّه الشرعيّه أطفأ في الواجبات العقليّه، والأحكام الشرعيّه وإن تعلّقت بالعناوين كالصلاه والسرقه إلّا أنّ الأمور به والمنهيّ عنه في الحقيقه هو المصالح والمفاسد، فالأمر إلى الصلاه والنهي عن الغيبه حقيقه إرشاد إلى تلك المصالح والمفاسد، والسّر في تعلّق الأوامر والنواهي إلى تلك العناوين دون المصالح والمفاسد، هو عدم علم العباد، وعدم إمكان تحصيل العلم بكيفيه تحصيلها، والاجتناب عنها، وإلّا لو أطلع العقل بتلك المصالح والألطف لحكم بلزوم الإتيان بها والاجتناب عنها، فالمصالح والمفاسد هي الأمور بها والمنهيّ عنها لا العناوين، بل هذه محصّيات لذلك، وهذه أوامر ونواهي إرشاديّه إلى تلك الغايات، وأنتم اعترفتم بوجوب الاحتياط في كلّ مورد يرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في المحصّل والمحصّل ومنه المقام.

التقريب الثاني: هو أن يقال بأنّ الأوامر والنواهي المتعلّقه بتلك العناوين كالصلاه والغيبه وإن كانت أوامر ونواهي شرعيّه مولويّه حقيقته لا- إرشاديّه كما في السابق، إلّا أنّ المصالح والمفاسد هي الأغراض والغايات لتلك الأوامر والنواهي، ولا مجال لإحراز الغرض إلّا بالإتيان بالأكثر.

وإن شئت قلت: إنّ المصالح والمفاسد والأغراض المولويّه علّه البعث نحو

العمل، وعلة لظهور الإرادة في صورة الأمر والزجر، فكما أنّ وجود الأشياء وبقائها إنّما هو بوجود عللها وبقائها، فهكذا انعدامها وسقوطها بسقوط عللها وفنائها، فحيثُ العلم بسقوط الأوامر والنواهي يتوقف على العلم بسقوط الأغراض، وحصول الغايات الداعية إليها، فمع الإتيان بالأقلّ يشكّ في إحراز المصالح، فيشكّ في سقوط الأوامر، فمع العلم بالثبوت لا بدّ من العلم بالسقوط وهو لا يحصل إلاّ بالإتيان بالأكثر.

وما ذكرناه هو ما حصل وأشار الشيخ الأعظم قدس سره إلى التقريبيين بقوله:

(إنّ اللطف إمّا هو المأمور به حقيقةً أو غرض للآمر، فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف، ولا يحصل إلاّ بإتيان كلّ ما شكّ في مدخله)، انتهى موضع الحاجة (١).

فأجاب الشيخ عنه بما قد أورد عليه :

أولاً: مسأله الاحتياط والبراءة غير مبنيّة على كون كلّ واجبٍ فيه مصلحة وهو لطف في غيره، فنحن نتكلم فيها على مذهب الأشاعره المنكرين للحسن والقبح، أو على بعض العدليّين المكتفين بوجود المصلحة في الأمر، وإن لم يكن في المأمور به، هذا .

وقد أورد السيّد الخوئي قدس سره على هذا الجواب: بأنّه جدليّ، لأنّ جواز الرجوع إلى البراءة على مسلك الأشعري لا يجدي التأمّل ببطلانه.

أقول: وفيه ما لا يخفى، فإنّ التأمّل في كلام الشيخ قدس سره يرشد إلى غير ما ذكره، لأنّه أضاف قول من يقول بوجود المصلحة في نفس الأمر وإن لم يكن في .

المأمور به، فمع ذلك يجرى البراءه، فمقصود الشيخ رحمه الله أنه لا بدّ من تعميم البحث ليشمل مثل هؤلاء، فلا أقلّ من التفصيل في المسأله، وليس من ذلك في كلامهم عينٌ ولا- أثر، فيفهم أنّ القول بالبراءه في الأقلّ والأكثر صحيح ولو كانت الأوامر والنواهي تابعه للمصالح والمفاسد، ولا تدور المسأله محور ذلك حتّى يقال بالاحتياط لمن قال بمقالتنا.

هذا، فضلاً عن أنّ البحث في ذلك بحثٌ كلامي قد عنون فيه، من جهه كون أفعال الله معلّله بالأغراض، أى يمتنع على الله تعالى الإراده الجزائيه، للزوم العبث في فعله، والظلم على العباد في تكليفه، فبما أنّ الأوامر والنواهي تعدّان من الأفعال الاختياريه لله تعالى، فلا بدّ أن تكون معلّله بالأغراض في قبال الأشاعره المُنكرين لذلك، فحينئذٍ دفع العبثه كما يحصل بوجود المصلحه في نفس متعلّق البعث والزجر، كذلك يحصل بكون المصلحه في نفس البعث والزجر، أو تكون تلك العناوين بنفسها مطلوبات بالذات من قبيل نفس الأغراض، أو تكون لأغراضٍ أُخر غير المصلحه في المتعلّق، فإثبات أحد هذه الأمور لا بدّ من قيام دليل آخر غير كون أفعال الله معلّله بالأغراض كما لا يخفى .

قال المحقّق الخميني: في معرض تأييده لكلام الشيخ في الجواب الأوّل بما لا يخلو عن خفاء، حيث قال:

(وأما ثانياً: إنّ تعلّق الأوامر بتلك المصالح لانفس الأمرية محالٌ عليه تعالى للزوم اللغويه والعبث عليه، فإنّ تعلّق الأوامر بالمتعلّقات إنّما يكون للبعث والحثّ والإغراء ونحوها، فلا بدّ وأن تكون تلك الأوامر بما يمكن أن تكون باعته نحوها، ولا يعقل أن تكون الأوامر النفس الأمرية الغير الواصله إلى المكلفين متعلّقه

بعناوين واقعيه مجهوله لديهم باعته نحوها، ففعلها بها لا يكون إلا لغواً ممتنعاً عليه تعالى)، انتهى محلّ الحاجة (١).

وجه الخفاء: أنه لو لم تكن الأوامر متعلّقه بتلك العناوين ظاهراً بالأمر الإرشادي، وكان الأمر منحصراً بذلك الأمر الواقعي، لكان ما ذكره صحيحاً، إلا أن المفروض أن ما هو المأمور في الظاهر هو تلك العناوين الواصلة إلى العباد مثل الصلاة والزكاة، غاية الأمر أن الأمر إليها إرشادٌ إلى الأمر الحقيقي المتعلّق بتلك المصالح غير الواصلة إليهم، والمجهوله لديهم، ولعلّ مقصوده قدس سره منه هو لغويّه الأمر بالنظر إلى وجود هذا الأمر الملقى لتحصيل الغرض، إذ لا أثر لذلك الأمر الواقعي، لأنّ الباعث والداعي له ليس إلاّ- هذا الأمر الإرشادي، فوجود الأمر الواقعي وعدمه بالنسبه إلى العباد سيان، وهذا عملٌ عبثٌ وهو لا يصدر عن الله تعالى، لأنّه منزّه عن ذلك، وتعالى عنه علواً كبيراً، وهو كلامٌ متينٌ جداً.

ثمّ أجاب الشيخ عن الإشكال ثانياً: (بأنّ نفس الفعل من حيث هو ليس لطفاً، ولذا لو أتى به لا على وجه الامتثال لم يصحّ، ولم يترتب عليه لطف ولا أثر آخر من آثار العباده الصحيحه، بل اللطف إنّما هو في الإتيان به على وجه الامتثال، وحينئذٍ فيحتمل أن يكون اللطف منحصراً في امتثاله التفصيلي مع معرفه وجه الفعل ليوقع الفعل على وجهه، فإنّ من صرح من العدليّه بكون العبادات السمعيه إنّما وجبت لكونها ألطافاً في الواجبات العقلية، قد صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه، ووجوب اقترانه به، وهذا متعذّر فيما نحن فيه، لأنّ الآتي بالأكثر لا .

يعلم أنه الواجب أو الأقل المتحقق في ضمنه، ولذا صرح بعضهم كالعلامة ويظهر من آخر منهم وجوب تمييز الأجزاء الواجبه من المستحبات ليقع كلاً على وجهه.

وبالجملة: فحصول اللطف بالفعل المأتى به من الجاهل فيما نحن فيه غير معلوم، بل ظاهرهم عدمه، فلم يبق عليه إلا التخلص من تبعه مخالفه الأمر الموجه إليه، فإن هذا واجب عقلي في مقام الإطاعة والمعصية، ولا دخل له بمسأله اللطف، بل هو جار على فرض عدم اللطف وعدم المصلحه في المأمور به رأساً، وهذا التخلص يحصل بالإتيان بما يعلم أن مع تركه يستحق العقاب والمؤاخذه، وأما الزائد فيقبح المؤاخذه عليه مع عدم البيان، انتهى محل الحاجة (١).

أقول: أورد أستاذنا السيد الخوئي رحمه الله على جوابه بأربع إشكالات لا يخلو عن مسامحه في تحصيل مقصود الشيخ قدس سره :

أولاً: بأن عدم الإمكان لتحصيل اللطف والغرض لو تم، فإنما يتم في التعبديات لا في التوضيحات، لعدم توقف الثاني في حصول الغرض على قصد الوجه، فيلزم القول بوجوب الاحتياط فيها دون التعبديات، مع أنه قدس سره لم يلتزم به.

ولاً- يخفى ما في كلامه؛ لأن مقصود الشيخ بيان أن الغرض والمصلحه ليس تحصيله مورداً للطلب، وإلا كان اللازم هو القول بعدم إمكان الاحتياط في التعبديات لأجل ما ذكره، مع أننا نشاهد ذهاب جماعه كبيره إلى إمكان الاحتياط في التعبديات وأفتوا به، فهو دليل على أن المطلوب ليس إلا تحصيل المؤمن لا الغرض والمصلحه..

وبذلك ظهر عدم تماميّه إشكاله الثاني، وهو أنّ قصد الوجه لو اعتبر كان مختصاً بما إذا أمكن الاحتياط فيه، دون ما لا يمكن كما في قصد الوجه فيتحصيل الأ-كثر، لأنّ القول بأنّ قصد الوجه إنّما يجب فيما إذا أمكن فيه الاحتياط، يرجع معناه إلى عدم إمكان تحصيل موردٍ يجب فيه قصد الوجه إذا احتمل فيه دخاله جزء أو شرط فيه، مع أنّه من المعلوم جريان إمكان قصد الوجه في التبعديّات، وليس إلّا من جهه أنّه لا يجب فيه تحصيل الغرض، بل يكفي تحصيل المؤمن.

أقول: فيما ذكرنا ظهر فساد :

١ إشكاله الثالث، وهو أنّه لا دليل على وجوب قصد الوجه.

٢ وكذا إشكاله الرابع بأنّه لو وجب لوجب في الواجبات الاستقلاليه لا في الواجبات الضمّيّه أى الأجزاء.

لما قد عرفت بأنّ الشيخ رحمه الله لم يقصد إثبات وجوب قصد الوجه حتّى يقال بذلك، بل مقصوده بيان أنّ الواجب في باب الأوامر والنواهي هو الإطاعه بما يحصل المؤمن من العقاب فيما كانت الحجّه تامّه فيه كالأقلّ، دون الزائد الذي لم يتمّ الحجّه فيه، فلا-عقاب في تركه لقاعده قبح العقاب بلا-بيان، ولا يكون العلم الإجمالي في حقّه منجزاً، لعدم العلم بوجوبه، وإن كان يحتمل أن لا يحصل الغرض بتركه، لكننا لسنا مأمورين بتحصيله حتّى يوجب توجه الأمر الوجوبى إليه وجوب الاحتياط فيه، كما لا يخفى .

أقول: ولا- يخفى عليك أنّ استدلال المحقّق الخوئي قدس سره في الإشكال على الشيخ قدس سره مأخوذ من كلام أستاذه المحقّق النائيني حيث فسّر تعبير الشيخ بالعنوان والغرض تفسيراً آخر غير مراد للشيخ رحمه الله على حسب ما فهمنا، لأنّه جعل مراده

من العنوان هو السبب التوليدى الذى يكون الفعل الصادر عن الفاعل تمام العله لتولده أو الجزء الأخير منها، فيصحّ عدم جريان البراهه فيها عند الشكّ فيحصله، سواءً تعلّق التكليف بالمسبّب ابتداءً، أو تعلّق بالسبب؛ لأنّ التكليف بالسبب إنّما هو من حيث تولّد السبب منه وتعنونه بعنوان لا بما هو هو، والمراد من الغرض ليس هو الملاك والمصلحه التى تُبنى عليها الأحكام، بل المراد منه هنا هو قصد امتثال الأمر والتعديّد به، وهو الذى لا يمكن أخذه فى متعلّق الأمر، ولذلك أوردنا على الشيخ رحمه الله بعدم تماميه جوابيه وأشكلا عليه بما قد عرفت من الوجوه الأربعة بما لا مزيد عليه، وأوضحنا أنّ عدم تطابقه مع مبنى الشيخ ومرامه، وأنّه رحمه الله قصد على ما فهمه سيّدنا الأستاذ المحقّق الخمينى من كلامه وأوضحه فى كتابه المسمّى ب- «أنوار الهدايه» وتقريراته المسمّى ب- «تهذيب الأصول» وعرفت أنّ المراد بالغرض هنا هو المصلحه والملاك، ولكن لا يجب علينا تحصيله، وفى مورد وجوب تحصيله لابدّ للمولى من إقامه الدليل على وجوبه، ولو بجعل الاحتياط، وحيث لم يبيّن نفهم أنّه ليس بمأمور به فى ذلك، بل يكفى فى الامتثال إتيان ما فات عليه الحجّه .

نعم، لو فرض وجود مورد علم العبد لزوم تحصيل الغرض والمصلحه فيه، لكان ذلك لازماً، سواء ورد من المولى فى حقّ ذلك المورد أمر أو لم يرد، لأجل وجود مانع فى إيصال الأمر إليه، فالكلام إنّما يقع فى العلم بوجوب تحصيله، فعند الشكّ فيه وعدم وصول شىء إلى العبد لإفهام ذلك، فليس عليه حينئذٍ إلاّ الإتيان بمقدار ما علم، ولو لم يعلم أنّه محصّل للغرض، بل ولو لم يحصّله، ولكن يكون التكليف المتوجّه إليه ساقطاً كما لا يخفى.

حكم جريان البراءة في أجزاء الواجبات التعبدية المشكوكه وعدمه

حكم جريان البراءة في أجزاء الواجبات التعبدية المشكوكه وعدمه

الإشكال الثامن: ما يختص بالواجبات التعبدية؛ وهو أنّ الواجب منها لا بدّ من قصد التقرب فيها، ولا يحصل ذلك إلا بقصد إتيان ما هو تكليف نفسى للمولى، وهو ليس إلاّ أكثر، إذ الواجبات الغيرية لا يتأتى فيها قصد التقرب، وأما الأمر المتعلق بالأكثر فهو صالح للتقرب، لأنّه إمّا بنفسه نفسى أو مشتمل على ما هو واجب نفسى، حيث يقصد الإتيان به هو الإتيان بما هو واجب فى الواقع فينطبق عليه على كلّ تقدير، هذا.

أجاب عنه المحقق الحائرى: (بأنّ قصد القربه إن جعلناه من الأغراض المترتبة على الأمر، بأن قلنا لا يمكن إدراجه فى المأمور به، فمعلوم أنّ تنجزه تابع لتنجز الأمر، إذ لا يعقل عدم تنجز الأمر الذى هو سبب لتنجز الغرض وتنجزه، فكما أنّ العقل يحكم فى الشبهات البدويه بعدم تنجز الغرض المترتب على الأمر على المكلف، كذلك هنا على القول بالبراءة.

نعم، لو كان التكليف متعلقاً بالأقلّ، يجب على المكلف امتثاله على نحو يسقط به الغرض، إذ الحجّه قد قامت عليه، والمفروض أنّه يأتى الأقلّ المعلوم بقصد الإطاعه لا بأغراضٍ آخر.

فإن قلت: كيف يتمشى قصد القربه فيما دار أمره بين أن يكون واجباً نفسياً أو مقدّمياً، والمفروض عدم حصول القرب فى امثال التكليف المقدّمى؟

قلت: المقدار المسلمّ اعتباره فى العبادات أن توجد على نحو يعدّ فاعله من المنقادين للمولى، ومن المعلوم حصوله هنا، كيف ولو كان المعتر أبزى من ذلك

لانسدّ باب الاحتياط في العبادات في موارد الشبهه في أصل التكليف، إذ لا يعلم العبد أنّ ما يأتي به لغو أو مطلوب للمولى، فكيف يقصد القربه.

ومن هنا ظهر الإشكال على تقدير القول بكون قصد القربه داخلاً في المأمور به، فإنّه يصير حينئذٍ كالأجزاء المعلومه في لزوم المراعاة بإتيانها متقرباً على نحو ما ذكرناه)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال :

أولاً: لا يخلو حال قصد القربه:

تارة: يراد منها قصد امتثال الأمر، فمن الواضح أنّ قصد الأمر ليس بواجب في التعبدات، إذ يكفي في تحقّق العباده كون العمل بنفسه محبوباً ذاتياً، وكان داعيه إلى الإتيان به أمر المولى، وإرادته المولى ولو لم يكن حين العمل قاصداً ومتوجّهاً للأمر حتّى يقصده.

وأخرى: يراد منها هو هذا المعنى الذي ذكرناه، فهو ليس من الغرض المترتب على الأمر، ولا داخلاً في الأجزاء المعلومه المأمور بها، بل هو واجب آخر يفهم من دليل آخر غير الأمر أو منه على ما قد قرّر في محلّه .

وثانياً: قد عرفت في المقدمات السابقه أنّ الأمر المتعلّق بالمركب، ليس إلّا الأمر المتعلّق بالأجزاء، وليست الأجزاء إلّا عين المركب، فليس الأمر المتعلّق أمراً غيرياً مقدّمياً، بل ليس الأمر المتعلّق بالمركب الأقلّ إلّا كالأمر المتعلّق بالمركب الأكثر، فكلّ ما أتى بما ثبت تعلّق الأمر به، فقد قامت عليه الحجّه، فلا بدّ .

له من الاحتياط، وكلّ ما لم يثبت له ذلك، فلا داعى له للإتيان، ولا يكون تاركه آثماً وعاصياً، فالأمر بالأقلّ عند القائل بالبراءة، هو كالأمر بالأكثر عند القائل بالاشتغال، ولا يفترقان بينهما إلا فى أنّ الأول لا يرى نفسه مكلفاً بإتيان الجزء المشكوك بخلاف الثانى حيث يرى نفسه مكلفاً بذلك، وهذا لا يصير فارقاً فيما هو مشترك فيه، وهو الإتيان بالأجزاء المعلومه بداعويّه الأمر بالمركب.

وثالثاً: أنّه لو فرضنا صحّه الوجوب الغيرى للأقلّ، فيمكن الآتى به قد قصد التقرب ولو رجاءً، لاحتمال كونه واجباً نفسياً.

نعم، ما لا يمكن له هو الجزم بالتيه، وهو غير معتبر فى العبادات، ولذا قلنا بصحّه عمل تارك الطريقين من الاجتهاد والتقليد إذا كان محتاطاً، مع أنّه لو اعتبرنا الجزم فى التيه فلا وجه للاحتياط، هذا فضلاً عن عدم إمكان الجزم فى التيه فى الأكثر أيضاً، لأنّه يحتمل أن لا يكون الواجب النفسى إلاّ الأقلّ، فالتيه فى الواجب فى الواقع لا يحصّل الجزم فى التيه بالنسبه إلى الجزء المشكوك، فبذلك يظهر أنّه لا يعتبر فى العبادات إلاّ كون العمل صادراً بتحريك أمر المولى، مع مبادئ أخر من الخوف والرجاء ونحوهما، لا لأغراض أخر من الرّياء والسمعه وغيرها.

وعليه، فالإشكال مندفع من رأسه كما لا يخفى .

رأى صاحب الفصول حول جريان البراءة فى الأجزاء المشكوكه

رأى صاحب الفصول حول جريان البراءة فى الأجزاء المشكوكه

الإشكال التاسع: وهو الذى ذكره المحقق صاحب «الفصول» على ما نقله صاحب «نهاية الأفكار»^(١) - بتقريب أن يُقال:

إنَّ التكليف بالزائد وإن كان مشكوكاً ولا يقتضى التنجز ووجوب الإتيان، لكونه مجرىً للبراءة العقليه لقبح العقاب بلا بيان، إلاَّ أنَّ هناك جهة أخرى تقتضى لزوم الإتيان به، واستحقاق العقوبه على تركه على تقدير تعلُّق التكليف به، وهى استتباع الاشتغال اليقيني بالتكليف بالأقلَّ يحكم العقل للفراغ اليقيني عنه، لارتباطيه التكليف، واحتمال دخول الجزء المشكوك فى سقوط التكليف عن الأقلَّ، والعقل يستقلُّ بلزوم الإتيان بالأقلَّ على نحوٍ يقطع بوقوعه على صفه الوجوب، وكونه مصداقاً للمأمور به، وهو لا- يتحقق إلا- بإتيان الأ- كثر، فالاستحقاق لعقاب لو ترك كان للأقلَّ بواسطه ترك الأكثر لا الأكثر المشكوك حتى يقال بجريان قبح العقاب بلا بيان، انتهى كلامه بتقريرٍ منّا.

أقول: بما أجبنا به عن الإشكال الثامن يمكن الإجابة عن هذا الإشكال، لأنَّ الارتباطيه ليست إلاَّ انضمام الأجزاء بعضها مع بعض فى المركب الذى تعلُّق به الأمر، فإذا قام الدليل على أنَّ ما ثبت لك الأجزاء المنضمه ليست إلاَّ الأقلَّ، وصار الجزء المشكوك ممّا لم يقدّم عليه الدليل، فلا- إشكال إمّا نقطع بأنَّ الامتثال للأمر المقطوع، فهو يوجب القطع بالفراغ عمّا هو الواجب عليه، ممّا يعنى أنَّ العقوبه .

١- نهاية الأفكار: ج ٣ / ٣٨٧ .

للأقل بواسطة الأكثر الذى نقطع بعدم العقوبه فى تركه تصبح غير معقول بعد الإتيان بالأقل المسلم تكليفه، فالفراغ اليقيني له يحصل قطعاً بامتنال أمره وسقوطه، ولو كان فى الواقع الأكثر واجباً، لعدم ثبوت الشغل اليقيني بالنسبه إليه حتى بالنسبه إلى الأقل كما لا يخفى.

هذا كله تمام الكلام فى البراءه العقلية فى الأقل والأكثر الارتباطيين.

البحث عن جريان البراءة الشرعيّة في الأقلّ والأكثر الارتباطى

البحث عن جريان البراءة الشرعيّة في الأقلّ والأكثر الارتباطى

أقول: يدور البحث في المقام عن جريان البراءة الشرعيّة في الأقلّ والأكثر الارتباطيين، والظاهر أنّ المسألة من حيث جواز جريان حديث الرفع والحجب عند من جوّز جريان البراءة العقليّة فيه واضح؛ يعنى لم نجد أحداً من الأصوليين الذين وقفنا على كلماتهم من ذهب إلى جريان البراءة العقليّة فيه دون الشرعيّة، فكلّ من أجاز جريان الأولى أجاز جريان الثانية.

نعم، الذى يمكن أن يبحث فيه عكس ذلك من التفكيك بينهما في ناحيه عدم الجريان، فقد يدعى عدم إمكانه في قبال من يدعى خلافه، والذى يمكن أن يقع البحث حوله في هذه المسألة أمور متعدّده:

الأمر الأوّل: في بيان ما أُشير إليه بأنّه هل يمكن جريان البراءة الشرعيّة عند من اختار البراءة العقليّة، وبيان وجهه، فنقول ومن الله الاستعانه:

إنّ المانع عن الجريان ليس إلّا- وجود العلم الإجمالى بالتكليف، حيث يكون مقتضاه هو الفراغ اليقيني عنه، كما ترى ذلك في المتباينين، وإذا فسحنا عنه بالانحلال، فلا وجه للتوقّف في شمول حديث الرفع والحجب بإطلاقه لما نحن فيه، المُسمّى بالشبهات البدويّة الحكميّة، وقد ظهر لك ممّا مضى انحلال هذا العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى بوجوب الأقلّ وشكّ بدوى للجزء المشكوك والأكثر، فيصير حال الجزء المشكوك حال الشبهه البدويّة، فيشمله حديث الرفع، ويحكم بأنّ الجزء المشكوك ليس بواجب ظاهراً وتعيّداً، كما أنّه لو ترك لا عقوبه ولا مؤاخذه عليه لقبح العقاب بلا بيان، هذا المقدار من البحث ثابتٌ عند كلّ من ذهب

إلى انحلال العلم الإجمالي .

نعم، يبقى الكلام والبحث عند من لم يقل بالانحلال، فهل له الذهاب إلى ما قلنا في البراءة الشرعيّة أم لا، كما سيأتي ؟

الأمر الثاني: والبحث فيه عن أنه هل يجوز التفكيك بين البرائتين أم لا؟ فيه خلافٌ بين الأعلام، فقد ذهب إلى جوازه المحقق الخراساني والمحقق النائيني على ما نسب ذلك إليهما المحقق الخوئي فيمصباحه، خلافاً للسيد الخوئي وأستاذنا المحقق الخميني والمحقق الحائري، وإن مال إليه في آخر كلامه، والخراساني على ما في تعليقه، فلا بأس بذكر كلام من أجاز التفكيك، ثم ملاحظه دليل من خالفهم فيه، فنعرض في ذلك كلام صاحب «الكفايه» أولاً والمحقق النائيني ثانياً.

قال المحقق الخراساني: بأنّ عموم حديث الرفع قاضٍ برفع جزئيه ما شكّ في جزئيه، فبمثله يرتفع الإجمال والتردد عمّا تردّد أمره بين الأقلّ والأكثر ويعنيه في الأوّل .

قال المحقق الخوئي: أنّ مفاد حديث الرفع ونحوه عدم التقييد في مرحله الظاهر، فيثبت به الإطلاق ظاهراً؛ لأنّ عدم التقييد هو عين الإطلاق باعتبار أنّ التقابل بينهما هو تقابل العدم والملكه، فالإطلاق عدم التقييد في موردٍ كان صالحاً للتقييد، فبضميمه مثل حديث الرفع إلى أدلّه الأجزاء والشرائط يثبت الإطلاق في مرحله الظاهر.

هذا على حسب ما نقله المحقق الخوئي عنهما في مصباحه (١).

قال المحقق الخوئي: في معرض المناقشه معهما:

بأنّ التحقيق عدم التفكيك بينهما، وأنّه على تقدير عدم جريان البراءه العقليه، فلا تجرى الشرعيّه أيضاً؛ لأنّ عمدّه ما توهم كونه مانعاً عن جريان العقليه أمران:

الأول: لزوم تحصيل الغرض المرّد ترتبه على الأقلّ والأكثر.

الثاني: أنّ الأقلّ المعلوم وجوبه على كلّ تقدير هو الطبيعه المرّدّه بين الإطلاق والتقييد، وكلاهما مشكوك، فلا ينحلّ العلم الإجمالي، لتوقفه على إثبات الإطلاق، وعليه يكون الشكّ في سقوط التكليف بإتيان الأقلّ لا في ثبوته، فيكون مجرى لقاعده الإشكال دون البراءه.

ومن الظاهر أنّ هذين الوجهين لو تمّ كان مانعاً عن الرجوع إلى البراءه الشرعيّه أيضاً .

أمّا الوجه الأوّل: لأنّ الغرض الواصل بالعلم الإجمالي لو لزم تحصيله على كلّ تقدير، كما هو المفروض، فلا ينفع الرجوع إلى مثل حديث الرفع في ظرف الشكّ في حصول الغرض بإتيان الأقلّ، لأنّ غايه الحديث هو رفع الجزئيه عن المشكوك ظاهراً، وهو لا يثبت كون الغرض مترتباً على الأقلّ إلاّ بالأصل المثبت، فحديث الرفع يثبت عدم العقاب بترك الجزء المشكوك لا رفع العقاب المترتب بترك تحصيل الغرض .

نعم ، لو كان مفاد دليل الرفع عن الجزئيه من الأمارات الناظره إلى الواقع ، لترتب عليه لوازمه العقليه، فيحكم بترتب الغرض على الأقلّ، لحججه مثبتاتها دون الأصول .

كما أنّه لو كان دليل البراءه الشرعيّه وارداً في خصوص دوران الأمر بين

الأقل والأكثر، لزم الحكم بكفايه الأقل وترتب الغرض عليه، صوتاً لكلام الحكيم عن اللغويّ، وحيث لم يكن شيئاً منهما، فلا بدّ من القول بالاشتغال بعد حكم العقل بوجوب تحصيل الغرض وعدم العلم بترتبه على الأقلّ .

وأما الوجه الثاني: فلأنّ جريان البراءة عن الأكثر؛ أي عن تقييد الأقلّ بانضمام المشكوك لا يثبت تعلّق التكليف بالأقلّ على نحو الإطلاق، إلّا على القول بالأصل المثبت؛ لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد ثبوتاً هو التضادّ، فلا يمكن إثبات الإطلاق بنفس التقييد، ومعه لا ينحلّ العلم الإجماليّ المقتضى لوجوب الاحتياط، فلا تجرى البراءة الفعلية، كما لا تجرى البراءة العقلية.

نعم ومع الانحلال لا يحتاج إلى إثبات الإطلاق، بل يكفيه جريان الأصل في أحد الطرفين بلا معارض، إذ جرت البراءة الفعلية والعقلية بملاك واحد) انتهى ملخّص كلامه (١).

أقول: ولكن يمكن أن يرد على كلامه:

بأنه ربما يُدعى أنّ المانع عن جريان البراءة العقلية ليس منحصراً بالأمرين اللّذين ذكرهما: من لزوم تحصيل الغرض، وعدم انحلال العلم لمثبتيه الأصل في إثبات الوجوب للأقلّ بواسطة أصله عدم التقييد، بل يمكن أن يكون وجه المانع هو وجود خصوصيته في الأقلّ والأكثر الارتباطي كما ادّعاه صاحب «الفصول»، أو حسب ما قرّره المحقّق النائيني، فلو كان المانع هذا فهو لا يصلح للمانع عن جريان البراءة الشرعيّة بواسطة حديث الرفع، حيث يرفع جزئيّه المشكوك، .

فينحصر في وجوب الأقل، هذا مع غمض النظر عن بعض ما قاله المحقق فيما يرد عليه حيث نتركه رعايه للاختصار.

فالأولى أن يقال في وجه عدم التفكيك: بأنه إذا عرفت عدم تماميه شيء من الوجوه في إثبات الاشتغال، كما ذكرنا في الإشكالات التسعه، قلنا بجواز جريان البراءه العقلية فيه، فعموم حديث الرفع يبقى على حاله، ولا يخص بحكم العقل كما قد خصص في موارد عدم انحلال العلم الإجمالي كما في المتباينين.

وعليه يثبت أن الحق مع الشيخ رحمه الله ومن تبعه من عدم التفكيك بين البرائتين، فإذا قلنا بجريان البراءه العقلية فالشرعيه جاريه بلا إشكال بواسطه عموم حديث الرفع والحجب، والعمده في البحث هو الأمر الثالث حيث نبحت فيه عن حقيقه ما يثبت بحديث الرفع، وعن حقيقه المرفوع به، وأنه الحكم التكليفي أو الوضعي، وهل يثبت بذلك ما هو المأمور به الواقعي في البين من الأقل أم لا يثبت بحديث الرفع ذلك، كما وقع حوله الخلاف فيه بين الأعلام.

الأمر الثالث: في أنه هل يمكن إجراء حديث الرفع في الأقل والأكثر الارتباطي أم لا ؟

فعلى القول بعدم انحلال العلم الإجمالي، يشكل جريان حديث الرفع، سواء قلنا بأن الأجزاء واجبات عقلية من باب المقدمه، أو شرعيه كذلك، أو شرعيه بالوجوب الضمني، لأن رفع الوجوب النفسى عن الأكثر معارض برفع الوجوب النفسى عن الأقل، ورفع جزئيه الجزء لا- معنى له على مسلكهم إلا- برفع منشأه، فإن الجزء غير مجعول إلا- بالعرض، ومعنى المجعوليه العرضيه كون المركب هو المأمور به أولاً، ثم ينتسب إليه الجعل ثانياً بالعرض والمجاز، وإلا فلا جعل إلا

للوجوب المتعلق بالمركب.

وأما كون المركب مأموراً به، والأجزاء أجزاء لهذا المركب، وكون المتكلم أمراً والمكلف مأموراً أو غير ذلك من الأمور، فإن جميعها أمور انتزاعية غير متعلقة بالجعل أصلاً، ومثل هذا المجعول المجازي غير قابل للرفع إلا برفع ما هو مجعول حقيقةً، وهو ليس إلا الوجوب المتعلق بالأكثر، وهو معارضٌ بمثل الوجوب المتعلق بالدليل.

وأما رفع وجوب الجزء :

فإنه بناءً على وجوبه العقلي فلا معنى لرفعه.

وأما بناءً على وجوبه الشرعي المقدمي، فحيث كان وجوبه وجوب المقدمه ولو شرعاً للملازمه العقليّه بين وجوب الشيء ووجوب ما يتوقف عليه، لا يكون جريان الحديث في السبب رافعاً للشك في المسبب إلا بالأصل المثبت، وبناءً عليه يكون جريان الحديث بالنظر إلى الوجوب النفسى فى الأكثر والوجوب النفسى فى الأقل والغيرى للجزء فى عرض واحد فيتعارض.

مضافاً إلى أن رفع الوجوب عن الجزء مما لا ينحل به العلم الإجمالى المتعلق بالأقل والأكثر، ولا يثبت به رفع الوجوب عن الأكثر حتى ينحل العلم.

أقول: وبما ذكرنا ظهر عدم صحه ما سلكه المحقق الخراسانى من القول بعدم الانحلال وتمسكه بحديث الرفع.

وأما على القول بالانحلال، فلا مانع من جريان حديث الرفع والحجب إذا شككنا فى جزئيه جزء أو شرطيه شرط.

توضيح ذلك: إن شأن الحديث ليس إلا رفع الجزئيه والشرطيّه برفع منشأ

انتزاعه بالرفع التبعدي، أى البناء على عدم كون الجزء المشكوك فيه جزءاً للمركب، فالآتى بسائر الأجزاء المعلومه إنما يأتى بها بداعويّه الأمر المتعلق بالمركب، الداعى إلى أجزائه، فيعمل بالجزء المشكوك مع حديث الرفع عمل من لا يرى كونه جزءً، فيكتفى فى الإتيان بسائر الأجزاء، من غير حاجه إلى إثبات كون الأجزاء تمام المأمور به، أو كونه مصداقاً له، فبواسطه إتيان ما هو المعلوم، وترك ما هو المشكوك، يقطع المكلف بكونه مأموناً من العقاب، وأمّا إثبات كون المأمور به واقعاً هو سائر الأجزاء، فهو أمرٌ خارجٌ عن شأن حديث الرفع، لأنه لا يُخصّص الأحكام الواقعيه حتى يدلّ على تعيين ما هو المأمور به واقعاً، كما لا يتعبّد كون الباقي هو المأمور به؛ لأنّ مفاده ليس إلاّ نفى الجزئيه عنه والتعبّد بذلك من دون زياده ونقصان، وهذا معنى جريان حديث الرفع فى المقام إذا قلنا بانحلال العلم الإجمالى .

إشكال المحقق الخراسانى على جريان حديث الرفع

إشكال المحقق الخراسانى على جريان حديث الرفع

ثمّ إنّ صاحب «الكفايه» بعدما أجاب فى رفع الجزئيه بأنّه كان بواسطه رفع منشأ انتزاعه وهو الأمر المتعلق بالمركب، استشكل بقوله:

(لا يقال: إنّما يكون ارتفاع الأمر الانتزاعى برفع منشأ انتزاعه، وهو الأمر الأوّل، ولا دليل آخر على أمر آخر بالخالى عنه.

لأنّه يقال: نعم وإن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه، إلاّ أنّ نسبه حديث الرفع الناظر إلى الأدله الداله على بيان الأجزاء إليها، نسبه الاستثناء، وهو معها يكون داله على جزئيتها، إلاّ مع نسيانها (الجهل بها) كما لا يخفى)، انتهى كلامه (١).

وفيه: ما ذكره لا يخلو عن إشكال، لأنّ لسان الحديث قد عرفت أنّه غير ناظر إلى الأدلّه والأوامر الواقعيّه، حتّى تكون نسبته إليها نسبة الاستثناء، ليثبت الجزئيّه والمأمور به للباقي، كما يظهر ذلك من كلامهم، بل لسان حديث الرفع ليس إلّا رفع الجزئيّه ظاهراً؛ أى البناء التعبدي بعدم كونه جزءاً، وأنّ الإتيان بدون المشكوك لا عقوبه فيه قطعاً. وأمّا كون الباقي هو المأمور به بتمامه أو مصداقاً له فهو غير مستفاد من الحديث.

أقول: ظهر من جميع ما ذكرنا ورود إشكالين على كلام المحقّق الخراساني قدس سره، وأنّ وجه وجوب بقيّه الأجزاء كان للعلم بوجوبها تفصيلاً، من العلم بوجوب الصلاه، غايه الأمر إذا أتى المكلف بسائر الأجزاء بداعيّه أمرها مع ترك الجزء المشكوك بواسطه حديث الرفع والحجب، يقطع بسقوط تكليفه، وأنّه مأمونٌ عن العقوبه. وأمّا إثبات كون المأمور به حينئذٍ هو الباقي، فهو ممّا لا دليل عليه، لإمكان خطائه، وكون المركّب المأمور به هو الأقلّ.

اللّهمّ أن يوجّه كلامه وإن كان بعيداً بأنّ مقصوده بحسب الظاهر والبناء التعبدي حينئذٍ أنّه ليس له إلّا الإتيان بالبقية لا بعنوان أنّها مأموره بها واقعاً.

وأما وجه التبعّد: فلأنّ هذا التوجيه متوقّف على الالتزام بأنّ استثناء الحديث ناظرٌ إلى الأدلّه الدالّه على جزئيّه الأجزاء، مع أنّه ليس بناظر لها أصلاً.

إذا عرفت هذا في مثل حديث الرفع، فإنّه لا يبعد أن يكون حكم الرفع في الاضطراب والنسيان والإكراه أيضاً من هذا القبيل، إن سلّمنا كون الرفع في مثل هذه الأمور أيضاً كان في الظاهر، ولم يكن الرفع بلحاظ الواقع، وإلّا لكان الإشكال الذي قيل في كلام الخراساني متوجّهاً إلى هذه الأمور لا مثل حديث الرفع.

فعلية ليس الجواب بأن يقال: إنَّ المستفاد من الحديث مع ضميمه الأدلَّة الأوَّليَّة، كون الباقي واجباً، لوضوح أنَّ حديث الرفع ليس له لسان بالنسبة إلى سائر الأجزاء، ولا بدَّ لها من دليل آخر يدلُّ على وجوب البقيَّة، إذا ارتفع الدليل الأوَّل بواسطة الاضطرار والنسيان والإكراه، فلا بدَّ الاستفاده من مثل حديث لا- يترك الصلاة بحال أو بقاعده الميسور والاستطاعة لو تَمَّت دلالتها من حيث الصغرى والكبرى، وإلا لولا ذلك لما أمكن الحكم بصحِّه الإتيان بالباقي في الواجبات الارتباطية كالصوم، إذا اضطرَّ إلى عدم الإمساك لساعه، وكالوضوء إذا أصبح مضطراً لعدم كفايه الماء لتمام الأعضاء، حيث إنَّه يرتفع الحكم بواسطة اضطرار مقدار من الأجزاء أو الزمان.

فإن قلت: ليس التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل التضادِّ حتَّى يوجب إثبات أحد الضدَّين برفع الآخر من الأصل المثبت، ويقال إنَّه غير حجَّه، بل التقابل هو من قسم العدم والملكه، فإذا انتفى التقييد ورفع بواسطة حديث الرفع، يثبت به الإطلاق، فيكون الباقي واجباً ومأموراً به، فلا حاجة إلى إثبات دليل آخر، لأنَّ حديث الرفع بمدلوله المطابقي يدلُّ على إطلاق الأمر بالأقلِّ وعدم قيديِّه الزائد.

هذا هو خلاصه ما استدللَّ به المحقِّق النائيني رحمه الله لإثبات وجوب الباقي فيالمقام.

أقول: استدلاله مخدوشٌ :

أولاً: بما قد عرفت منَّا سابقاً أنَّ المقام ليس من قبيل الإطلاق والتقييد، بل الواجب عبارته عن وجوب نفس الأجزاء بكن بواسطة وجوب المركَّب المرادِّ بين كونه تسعة أجزاء أو عشرة، لا بأن يكون التردد في كون التسعة واجبه مطلقاً أو مقتيده بالعاشر.

وثانياً: أنك قد عرفت أنّ مدلول المطابقى للحديث ليس إلا نفي الجزئية ورفعها، سواء كان الباقي واجباً مأموراً به أم لا، فإثبات كونه مأموراً به خارج عن مفاد الحديث، فياليت يدعى بأن مقتضى كون المركب مأموراً به ليس إلا كون عين الاجزاء كذلك، فذاك الدليل يحكم بوجوب الباقي منضمّاً إلى حديث الرفع بالنسبة إلى الجزء العاشر.

فثبت بذلك ما ذكرناه آنفاً، وبه يرتفع الإشكال بكون إثبات وجوب الباقي برفع المشكوك أصلاً مثبتاً.

أما المحقق الحائري: فقد أجاب عن هذا الإشكال في دُرره حيث قال أولاً:

(ولكن يمكن المناقشه فيه أيضاً بأنّ مجرد نفي الوجوب الغيرى عن الجزء المشكوك لا يثبت كون الواجب هو الأقلّ إلا بالأصل المثبت الذى لا نقول به).

ثمّ أحقه بقوله:

(اللَّهُمَّ إِلَّا- أن يدعى أنّ رفع الوجوب عن جزء المركب بعد فرض وجوب الباقي، يفهم منه عرفاً أنّ الباقي واجب نفسى، ويؤيد ذلك قول الإمام عليه السلام فى خبر عبد الأعلى: «يُعرف هذا وأشباهه من كتاب الله «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» امسح عليه» (١) أى على المراره». حيث إنّ الإمام عليه السلام دلّنا على أنّ المدلول العرفى للقضيّه رفع ما يكون حرجاً، وهو مباشره اليد الماسحه للبشره الممسوحه، وإثبات الباقي وهو أصل المسح.

وهنا نقول أيضاً: بأنّ المجهول مرفوعٌ، والتكليف ثابت فى الباقي بمدلول قضيّه .

رفع ما لا يعلمون وحديث الحَجْب... إلى آخره(١).

أقول: ويرد عليه أولاً: بأنَّ المستفاد من آية الحرج وتنبية الإمام عليه السلام من قوله: «هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله»، ليس إلاّ- أنّ المسح على البشره في تلك الحال يكون حرجياً، وهو مرفوع، والرفع كما يحصل برفع أصل الوضوء حيث يرفع بواسطته وجوب المسح، كذلك يحصل برفع خصوص مسح الرجل المخصوص، أو برفع المسح على البشره، فالمحتمل فيه ثلاثه ولا يمكن تعيين أحدها إلاّ بدليل آخر، كما تصدّى الإمام عليه السلام بقوله: (امسح على المراره) ولكن لعلّ وجه تعينه هو كونه أقلّ مراتب الرفع، فبالنظر إلى ذلك يكون ذلك ارتكازيّه المطابقه بقاعده الميسور كما ادّعى؛ لأنّ مع مكان الرفع لخصوص المباشره مع حفظ سائر الخصوصيات لا وجه لانهدام باقى الواجبات مثل مسح الرّجل وأصل الوضوء، فبهذا التقريب الذى ذكرنا يظهر وجه كلام الإمام عليه السلام بأنّ هذا وأشباهه يُعرف من كتاب الله؛ وبيان أنّه لو تأمل الفقيه في كلامه عليه السلام لتمكّن من الوقوف على ما قلناه، وأنّ الواجب إذا ارتفع بعض خصوصياته لأجل الحرج، لا- يوجب ذلك سقوط تمام خصوصياته، فالمتكفّل لأصل الوجوب ولو مع الخصوصيات هو أصل الدليل، إلاّ أنّ المرفوع فى جميع ذلك ليس إلاّ خصوصيّة المباشره التى كانت واجبه لولا الحرج بدليلها، فذلك لا يوجبُ سقوط بقيه الواجبات، فإثبات الوجوب لأصل المسح عليه هو الدليل المثبت لوجوب أصل الوضوء ومطلق المسح، فلا يكون ثبوت الوجوب على الباقي من دليل نفى الحرج، وهكذا يكون .

الحكم فى المقام حيث إنَّ الوجوب باقٍ فى الأقلِّ، وليس من مفاد حديث الرفع، لأنَّه لا يفيد إلا نفي جزئيه السوره والاستعاذه مثلاً، إلا أنَّ وجوب بقيه الأجزاء ثابتٌ بالدليل السابق، غايه الأمر يقع البحث عن أنَّه هل تمام المأمور به حيثيه لا يستفاد منه غايته مع انضمام حديث الرفع، بحيث يوجب سقوط التكليف والأمن من العقاب لو صادف الخلاف، ولعلَّ مقصود المحقق المذكور هو ما ذكرنا، لا إثبات كون تمام المأمور به هو الباقي حتَّى يرد عليه ما قيل أو قلنا.

وبالجملة: ومما ذكرنا ظهر صحَّه دعوى أنَّ المسح على المراره هو الميسور قبل مسح الرجل يعدّ ارتكازاً عرفياً بواسطة التحليل الذى ذكرناه من أنَّه أقلُّ مراتب رفع الحرج، فرفع أزيد من ذلك يحتاج إلى دليل وهو مفقود، فيساعد ذلك مع قاعده الميسور ودعوى كونها ارتكازيه صحَّحه ردّاً على أستاذنا الخمينى قدس سره حيث أنكر ذلك فى كتابه المسمّى بـ «أنوار الهدايه»، بقوله: (وليس المسح على المراره ميسورُ المسح على البشره حتَّى يدعى أنَّ قاعده الميسور ارتكازيه).

وبالجملة: ليس قوله تعالى: «امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ» من الأحكام الانحلايه عرفاً من أصل المسح ومباشره الماسح للممسوح، حتَّى يرفع أحدهما ويبقى الآخر)، انتهى محلَّ الحاجه (١).

وجه الظهور: أننا لا نحتاج فى إثبات المدعى إلى فرض انحلال آيه المسح المذكوره آنفاً إلى وجوب المسح والمباشره عرفاً، بل السؤال يدور حول المباشره وهل هى واجبه أم لا، فإن كان الجواب بنعم فهو مع وجوب أصل المسح مستلزم .

للحرج، فيرفع ما هو المستلزم لذلك بأقل مراتب ترك الواجب من الأمور، وهو ليس إلا المسح على المراه، فأمر الإمام عليه السلام بلزوم المسح على المراه، أمر ارتكازي عرفي يساعده العرف بأدنى تأمل ويقبله الذوق السليم.

وأورد عليه ثانياً: بما لا- يرد عليه، وهو أنه لو سُيِّمَ أن العرف يفهم ذلك، لكن لا- يفهم أن الوجوب المتعلق بالباقي نفسى إلا بالملازمة العقلية، فإن كون بقيه الأجزاء واجبه أمر، وكونها تمام المكلف به ومصدقه أمر آخر، لا يمكن إثباته بحديث الرفع.

وجه عدم ورود: أنه لم يدع كون تمام المأمور به هو الباقي، بل ادعى أن الواجب ثابت في الباقي، ومثل هذه الدعوى صحيحة.

نعم، يرد عليه بالمسامحة فيتعبيره حيث قال: (بمدلول قضيه رفع ما لا يعلمون) إذ الصحيح أن يقول: بمقتضى مدلول دليل آخر يثبت الوجوب للأجزاء، لما فرض من كون الأقل واجباً تفصيلاً كما لا يخفى .

الأمر الرابع: المستفاد من ظاهر كلام المحقق الخراساني رحمه الله أنه يرى لزوم الحكم بنفى جزئيه المشكوك بمقتضى البراءة الشرعيه.

لكن قد أورد عليه أولاً: بأن حديث الرفع لا- عموم فيه حتى يشمل الحكم الوضعي، فكان ينبغي أن يجعل وجوب الجزء المشكوك أو وجوب الأكثر محلاً للبراءة دون الجزئيه، فكيف عدل رحمه الله عن الحكم التكليفي إلى الحكم الوضعي.

قيل في وجه عدوله: توهم عدم إمكان جريان البراءة الشرعيه في الحكم التكليفي هنا كما ظهر ذلك من كلام بعض المعاصرين للشيخ الأنصاري وقيل هو صاحب «الفصول» من أن اختيار تقدّم وحكومته دليل الاحتياط على حديث

الرفع والحجب، لأنّ المفروض وجود العلم الإجمالى بوجوب الأقلّ أو الأكثر، فلذلك عدل إلى الحكم الوضعى.

أقول: ولكن لا يخفى ما فى وجه العدول، لوضوح أنّه :

لو قلنا بأنّ المراد من العلم الإجمالى هنا ليس إلاّ- ظاهرياً، لانحلاله إلى العلم التفصيلى والشكّ البدوى، فأى حكمه لتلك الأخبار الدالّة على وجوب الاحتياط على أخبار البراءة.

ولو قلنا بعدم الانحلال وعدم جريان البراءة العقلية، وفرضنا العلم الإجمالى مقتضياً للاحتياط، فكما لا يمكن إجراء البراءة الشرعيه عن الحكم التكليفي، كذلك لا- يمكن إجراء البراءة فى نفي الحكم الوضعى أيضاً، وهو نفي الجزئيه، لأنّه ليس إلاّ منتزعاً عن وجود التكليف للأكثر، فإذا كان العلم الإجمالى مانعاً عن جريان البراءة عن وجوب الأكثر، وكان العلم مقتضياً لوجوبه، فتثبت الجزئيه للمشكوك قهراً، ولا يمكن رفعه، لأنّ الشكّ فى الجزئيه مسبّب عن الشكّ فى وجوب الأكثر، فإذا اقتضى العلم وجوب الأكثر، اقتضى ذلك إحراز جزئيه الجزء المشكوك.

ثمّ أورد عليه ثانياً: بأنّ الجزئيه ليس بنفسه حكماً مجعولاً، ولا أثراً لموضوع ذى حكم، فكيف يمكن رفعه مع أنّ حديث الرفع إنّما يرد على موضوع كان رفعه ووضع بيد الشارع، والجزئيه ليست كذلك؟

أجيب عنه: بأنّه لا فرق فى إمكان شمول حديث الرفع بين ما يكون بنفسه مجعولاً أو بواسطه منشأ انتزاعه، ومن الواضح أنّ المقام يعدّ من قبيل القسم الثانى حيث يمكن رفع الجزئيه بواسطه رفع منشأ انتزاعه، وهو وجوب الأكثر.

هذا كلّ ما جاء فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله .

أقول: أما على مختارنا فإنه لا حاجة إلى ارتكاب مثل هذه التكاليف، لأنَّ محطَّ البراءة يصحَّ أن يكون وجوب الأكثر والمركب المشتمل عليه، كما يصحَّ جعل محطَّه نفس وجوب الجزء المشكوك، كما يصحَّ جعل محطَّه جزئيه، حيث يرجع ذلك إلى نفى منشأ انتزاعه، وفي جميع ذلك يكون العلم الإجمالي حكماً ظاهرياً منحللاً إلى العلم التفصيلي والشك البدوي، ولا يقتضى إجراء البراءة في الأ-كثر إثبات كون الأقل هو تمام المأمور به، أو المصدق له، بل لازمه سقوط التكليف بإتيانه، وهو كاف في إثبات المطلوب.

هذا كله تمام الكلام في البراءة العقلية والشرعية في الأقل والأكثر الارتباطيين.

البحث عن جريان الاستصحاب في الجزء من الأقل والأكثر الارتباطى

البحث عن جريان الاستصحاب في الجزء من الأقل والأكثر الارتباطى

أقول: لا يخفى أنه قد استدلل على الاستصحاب في ناحية الاشتغال والبراءة، فأثبت جماعه الاشتغال عن طريق جريان الاستصحاب، وأثبت آخرون البراءة عن طريق جريانه، لكن ناقش جماعه ثالثه في جريانه، وقالوا بأنه لا يثبت به الاشتغال ولا البراءة، فالأقوال فيه ثلاثه.

أما الطائفة الأولى: التى تمسكوا بالاستصحاب لإثبات الاشتغال قربوا دعواهم بأن التكليف أمره مردد بين الأقل والأكثر، فالواجب مردد بين ما هو مقطوع البقاء إن كان التكليف متعلقاً بالأكثر وأتى بالأقل، ومقطوع الارتفاع إن كان متعلقاً بالأقل، فإذا أتى بالأقل يشك في سقوط التكليف المتيقن ثبوته قبل الإتيان، فيستصحب بقائه على نحو القسم الثانى من استصحاب الكلّى، فيحكم ببقاء التكليف، فالعقل يحكم بإتيان الأكثر للعلم بالفراغ، فلا نحتاج إلى إثبات وجوب الأكثر به حتى يقال إنه مثبت، بل يكفى في وجوب الإتيان بالأكثر حكم العقل بذلك، لأن الشغل اليقيني يحتاج إلى الفراغ اليقيني، هذا.

يرد عليه أولاً: بأن جريان هذا القسم من استصحاب الكلّى إنما يكون فيما إذا كان الحادث أمره مردداً بين المرتفع والواقع، لأجل تعارض الأصل في طرفيه، كما إذا تردد الحدث بين الأصغر والأكبر، فإن أصله عدم تحقق كل واحدٍ منهما يعارض مع أصله عدم الآخر، فبعد تحصيل الموضوع نشك في ارتفاع الحدث المتيقن حدوثه، لكونه مردداً بين كونه مرفوعاً قطعاً لو كان هو الأصغر، وبين ما كان باقياً لو كان هو الأكبر فيستصحب الحدث الكلّى.

هذا بخلاف ما نحن فيه، حيث لا معارضة بين الأصلين هنا، لأنه نحرز حال الفرد بضميمة الأصل إلى الوجدان نقطع بكون الأقل واجباً قطعاً، والأكثر مشكوك، فالأصل عدمه، فيكون حال المقام مثل ما لو كان الشخص محدثاً بالحدث الأصغر، ثم احتتمل عروض الجنابه له بخروج بللٍ يحتمل كونه متياً، ففي مثل ذلك لا ينبغي الرجوع إلى استصحاب الكلّي بعد الوضوء، لأنّ الحدث الأصغر كان متيقناً وانقلابه إلى الأكبر مشكوك، فالأصل عدمه، وهكذا يكون الأمر في المقام إذ وجوب الأقل متيقنٌ والأكثر مشكوك، فالأصل عدمه، فإذا أتى بالأقل لا يجوز له الرجوع إلى استصحاب كلّي التكليف كما لا يخفى .

وقد أجاب عنه المحقق الخوئي رحمه الله ثانياً^(١): بما لا يخلو عن إشكال، وهو أنّ الاستصحاب المذكور وهو استصحاب بقاء التكليف معارضٌ باستصحاب عدم تعلق جعل التكليف بالأكثر، لو لم نقل بكونه محكوماً، فيسقط بالمعارضة، أو لكونه محكوماً.

وجه الإشكال: إن سلّمنا عدم كون الأقل متيقن الوجوب فلا إشكال في وقوع المعارضة بين الأصلين بين الأقل والأكثر؛ والحكم بأنّ الأصل عدم وجوب كلّ منهما، والمرجع حينئذٍ إلى مقتضى العلم الإجمالي الموجب للاشتغال من دون حاجه إلى استصحاب بقاء التكليف، وإن قلنا بكون الأقل واجباً قطعاً، فأصل عدم تعلق الجعل بالأكثر لا يعارض مع استصحاب بقاء التكليف لو سلّمنا كونه استصحاباً كلياً، كما لا يعارض عدم كون الحيوان في الدار فيلاً، مع استصحاب .

الكلى ببقاء الحيوان فى الدار، لأن الأثر المترتب ثابت للكلى لا لخصوص الفرد حتى يقال بعدمه ويتعارضان.

وعليه ، فالأولى فى الجواب هو الأول لعدم كون استصحاب المقام من تلك الاستصحابات ، هذا .

وأما الطائفة الثانية: هم الذين تمسكوا باستصحاب البراءة بواحد من التقاريب الثلاثة:

التقريب الأول: استصحاب عدم لحاظ الأكثر حين جعل التكليف.

وفيه أولاً: إنَّ عدم اللّحاظ ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعى، فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه.

وثانياً: إنَّ الأمر فى المقام دائر بين لحاظ الأقل بشرط شىء، الذى هو عبارته عن لحاظ الأكثر، وبين لحاظ الأقل بنحو اللابشرط، وحيث كان كل منهما مسبقاً بعدم ومشكوك الحدوث، فجريان الاستصحاب فى كل منهما معارض بجريانه فى الآخر.

التقريب الثانى: هو استصحاب عدم الجزئيه لما هو مشكوك الجزئيه، وحيث أن الجزئيه أمرٌ انتزاعى يكون منتزعاً عن الأمر بالمركب باستصحاب عدم الجزئيه.

التقريب الثالث: عند الشك فى الجزء المشكوك يكون المرجع إلى استصحاب عدم تعلق الأمر بالمركب من هذا الجزء المشكوك، وهذا الاستصحاب بتقريبه الثانى والثالث معارض بمثله كما أشير إليه آنفاً، فلا يصح التمسك بالاستصحاب هاهنا للبراءة أصلاً.

هذا كما فى «مصباح الأصول»(١).

أمّا المحقق النائيني قدس سره : فقد ناقش في جريان هذا الاستصحاب بأكثر ما ناقش فيه تلميذه من ذلك، فلا بأس بنقل كلامه على ما في «فوائد الأصول»(١):

قال رحمه الله : (فتحصّل من جميع ما ذكرنا فساد التمسّك لإثبات وجوب الأقلّ فقط بأصالة عدم وجوب الأكثر، فإنّ أصالة العدم لا تجرى على جميع التقادير، سواء أريد من العدم السابق على لحاظ المأمور به، أو أريد منه العدم السابق على جعل الأحكام وإنشائها، أو أريد اليوم السابق على الوقت المضروب شرعاً للعمل، أو أريد منه العدم السابق على البلوغ).

أمّا الوجه الأوّل: فلأنّ عدم لحاظ الأكثر لا أثر له، إلّا إذا أريد من ذلك عدم مجعوليته وجوب الأكثر، وذلك مثبتٌ بواسطتين؛ واسطه اللّحاظ السابق على الجعل، وواسطه الجعل السابق على المجعول، مضافاً إلى أنّه معارض بأصالة عدم لحاظ الأقلّ بحده.

وأمّا الوجه الثاني: فإنّه يرد عليه ما يرد على الوجه الأوّل، سوى أنّ مثبتيته تكون بواسطه واحده.

وأمّا الوجه الثالث: فإنّه يرد عليه إشكال المعارضه، ولا يرد عليه شيء آخر.

وأمّا الوجه الرابع: فلأنّه وإن لم يرد عليه إشكال المعارضه أيضاً للعلم بانتقاض اللاّحر جيّه في طرف الأقلّ، فلا يجرى فيه الأصل حتّى يعارض بالأصل الجارى في طرف الأكثر، إلّا أنّه يرد عليه أنّ عدم التكليف بالأكثر قبل البلوغ ليس بنفسه من المجعولات الشرعيّه، ولا يترتب عليه أثر شرعيّ، وأثر عدم استحقاق العقاب .

على ترك الأكثر، فنحرز بالوجدان بنفس الشك في وجوب الأكثر.

هذا كله إذا كان المستصحب عدم وجوب جملة الأكثر.

وإن كان المستصحب عدم وجوب الجزء الزائد المشكوك فيه، فقد عرفت أن عدمه النعتي لم يتعلق اليقين به في وقتٍ، وعدمه المحمول يكون من الأصل المثبت.

فظهر أن نفى وجوب الأ-كثر لا يمكن إلا بمثل حديث الرفع ونحوه من أدله البراءة الشرعية، فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيّداً) انتهى كلامه .

أقول: ولكن يرد على كلام الأستاذ وتلميذه: بأننا إذا حققنا في المسألة السابقة والتزمنا بأن الأقل واجب قطعاً بوجوب تفصيلي، انحصر الشك في الجزء المشكوك والأ-كثر، فالأصل يكون جارياً في الأكثر فقط دون الأقل، فلا معارضة هنا لذلك الأصل، فأصالة عدم وجوب الأكثر جارٍ من دون وجود حاجه إلى أصل عدم لحاظ الأكثر، حتى يوجب المثبتين بواسطتين كما في كلام الأستاذ، ولا أصالة عدم الجعل حتى يوجب المثبتيه بواسطه واحده؛ لأنّ المجعول وهو الوجوب متأخر عن اللّحاظ بمرتبتين، وعن الجعل بمرتبه واحده؛ لأنّ جريان أصالة عدم المجعول وهو الوجوب يثبت الحكم من دون لزوم المثبتيه، ومن دون معارضة مع أصالة عدم وجوب الأقل، لما عرفت من وجوبه قطعاً.

نعم، يصحّ هذا على مسلكهم، وقد ظهر لك بطلانه، وأنّ هذا الأصل العدمي يعدّ أصلاً عديمياً أزلياً عند من يجوز جريانه في الأعدام الأزليه، كما سيأتى تفصيله في باب الاستصحاب، وهذا الأصل العدمي كان بعدم محمولي لا نعتي حتى يقال بأنّه ليس بمسبوق بالعدم اليقيني، لأنّه لم يكن في زمان قد جعل أمر المركّب ولم يكن معه الأكثر حتى يستصحب وجوده إلى الآن، بل العدم هنا عدم محمولي، وركنيه

من اليقين السابق والشكّ اللاحق تامان فيه، سواء كان المراد من هذا العدم هو عدم اللّحاظ، أو عدم الجعل، أو عدم الوجوب الذى كان فى ما قبل الوقت المضروب، أو عدم الوجوب الواقع فيما قبل البلوغ؛ لأنّ تمام هذه الأعدام بأزليتها تكون على نحو العدم المحمولى، أى بمفاد ليس التامه دون النعتى، وعليه فمفاد ليس الناقصه تكون جاريه بلا إشكال .

وأما دعواه: عدم كون عدم اللّحاظ وعدم الجعل من الاستصحاب، لعدم كونه حكماً شرعياً، ولا أثراً لموضوع ذى حكم.

فإنه يرد عليها أولاً: بأننا لا نحتاج فى إثبات الحكم إلى مثل هذين الأصلين؛ لأنّ أصل عدم الوجوب وعدم الجزئيه للأكثر، أو عدم وجوب الجزء المشكوك بنفسه، يكفى فى إثبات المقصود، فالأصلان لو جريا كانا مؤيدين لذلك الأصل .

وثانياً: بإمكان الجواب بما قاله المحقق العراقى بأنّ عدم الجعل للوجوب واقعياً كان أو ظاهرياً مستتبّع لعدم الوجوب كذلك، ومثله غير مرتبط بالأصول المثبتة، لأنّ عدم الوجوب الظاهري يعدّ من لوازم عدم الجعل الذى هو الاستصحاب، لا من لوازم المستصحب واقعاً، فإذا كان الجعل أمره بيد الشارع رفعاً ووضعاً ويكتفى به فى الأثر الشرعى فى باب الاستصحاب، فلا قصور فى جريانه (١).

وهذا الجواب برغم أنّه لا يخلو عن إشكال، لكنّه كافٍ فى الجواب.

وثالثاً: إنّ الاستصحاب كما يمكن إثبات حجّيته بالأخبار، كذلك يصحّ إثبات حجّيته ببناء العقلاء، كما سيأتى إن شاء الله تعالى، فعليه يجرى الاستصحاب من .

دون حاجة إلى كون الأثر شرعياً، ولذلك نجرى الاستصحاب في الأحكام الكليّة إذا علم بعدمها في الشرائع السابقة، وشككنا بثبوتها في شريعتنا، وتفصيله موكولٌ إلى محلّه .

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا والتزمنا به عدم اختصاص الدليل في الأقلّ والأكثر الارتباطى بالبراءة فقط، بل يجرى فيه استصحاب البراءة أيضاً كما عليه المحقّق العراقي رحمه الله .

هذا تمام الكلام في الأقلّ والأكثر الارتباطى، إذا كان الشكّ في الأجزاء.

البحث عن جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطى عند الشك في ما عدا الاجزاء

البحث عن جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطى عند الشك في

ما عدا الاجزاء

يدور البحث في المقام في المورد الثانى من الأقل والأكثر الارتباطيين، وهو فيما لو كان الشك فيما عدا الجزء المشكوك، بل كان في الشرط والمشروط والمطلق والمقيّد والعام والخاص والجنس والنوع، فلا بأس بتفصيل الكلام فيه وبيان أقسامه وأحكامه في المركبات الاعتبارية، فنقول ومن الله الاستعانة:

القسم الأول: من المركب الاعتبارى ما يكون من قبيل الشرط والمشروط، بحيث يكون الشرط له وجوداً مستقلاً في الخارج، غايه الأمر يحتمل تقييد الأمور به، بأن يكون تقييده بجزء ذهني داخلاً في الأمور به، لا بجزء خارجي، وهو كالطهاره والتستر بالنسبه إلى الصلاه، فهل يجرى فيه البراءة العقلية والنقلية مطلقاً؟ أم لا مطلقاً؟ أو يفصل بين الأولى بعدم الجريان والثانية بالجريان؟ فيه خلاف.

القول الأول: للمحقق الخراسانى حيث ذهب إلى التفصيل في البراءة النقلية دون العقلية، بناءً على مسلكه من عدم جريان البراءة العقلية في جميع أقسام المركبات الاعتبارية، بل ادعى بأن عدم جريانها هنا أظهر من عدم جريانها في الأجزاء؛ لأن الانحلال المتوهم هناك بتقريب كون الأقل بما علم وجوبه تفصيلاً إما نفسياً أو مقدّمياً لا يكاد يتوهم في المقام، فإن الجزء الخارجى مما يمكن فيه دعوى اتصافه بالوجوب الغيرى المقدمى، إذ لكل جزء خارجى وجوداً آخر مستقلاً غير وجود الآخر، وإن كان العرف يرى للمجموع وجوداً واحداً، بخلاف الجزء التحليلى كالمقيّد والتقيّد، والجنس والفصل، فلا وجود له خارجاً غير وجود

المجموع الواجب بالوجوب النفسى الاستقلالى، ولذلك اعتقد رحمه الله فى باب التبعدى والتوصيلى بأن الجزء التحليلى العقلى لا يتّصف بالوجوب حتّى بالوجوب النفسى الضمنى، هذا هو الوجه الذى ذكره فى الكفايه.

وأما البراءه النقليه: فذهب إلى جريانها بمقتضى حديث الرفع حيث يدلّ على عدم شرطيه ما شكّ فى شرطيته فى هذا القسم فقط، لا- فى مثل العام والخاص أو الجنس والنوع الذى كان عند العرف بمنزله المتباينين لا الأقلّ والأكثر، فإنّه لا يجرى فيه البراءه من العقليه والنقليه، بل لابدّ من الاحتياط والإتيان بالخاص والنوع حتّى يحصل القطع بالفراغ، هذا.

القول الثانى: وهو القول الذى ذهب إليه المحقّق القمى والنائينى والعراقى ومن تبعهم كالفيروزآبادى فى «عنايه الأصول» من الحكم بجريان البراءه العقليه والنقليه فى القسم الأوّل بخلاف القسم الثانى، وهو ما إذا كان القيد متّحداً مع المأمور به ولم يكن مستقلاً، ولم يكن من مقوماته الدخيله فى حقيقته، بل كانت نسبته إليه نسبه الصفه إلى الموصوف، والعارض إلى المعروض؛ كالإيمان بالنسبه إلى الرقبه حيث كان متّحداً معه من حيث وجوده الخارجى، إلاّ أنّه ليس من قوام الرقبه، هذا.

بل وهكذا القسم الثالث، كما لو كان القيد من قوامه ومقوماته الدخيله، كالإنسان بالنسبه إلى الحيوان وغير ذلك من الفصل والجنس.

القول الثالث: الحكم بجريان البراءه العقليه والنقليه فى جميع الأقسام، وهو الذى نسب إلى الشيخ الأنصارى ووافقه المحقّق الخمينى، بل الخوئى فى بعض أقسامه، وإن كان الشيخ رحمه الله قد تردّد فى إلحاق الشرط بالجزء، إلاّ أنّه قال بعد

ذلك: (فالأقوى في الشرط هو الإلحاق ويستقر إشكاله في البراءة عقلاً ونقلاً في الشك في التعيين والتخير)، وهذا ما سنشير إليه لاحقاً، وهو يعدّ قسماً رابعاً في المسألة.

أقول: بعد الوقوف على هذه الأقوال، نعود إلى البحث عن جريان البراءة العقلية في جميع أقسام التقييد العقلية، فضلاً عن النقلية؛ لأن العلم التفصيلي بوجود ذات المقيّد في ما إذا كان منشأ انتزاع الشرطية خارجاً عن المقيّد ظاهرٌ لأنّ دعوته الأمر إلى ذات المقيّد وهي الصلاة مسلّم، سواء تعلّق الأمر بها من غير اشتراط، أو تعلّق بها مشروطاً، وهو مثل ما لو شكّ في شرطية الطهاره لصلاه الميت، فالمشكوك هو التقيّد والاشتراط أو القيد والشرط مشكوك فيه، فالتكليف والحجّه بالنسبه إلى الزائد ليس تاماً، فيجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا- بيان، كما يجرى فيه حديث الرفع والحجب؛ لأنّ تكليف هذا الزائد مشكوكٌ وغير معلوم، والشارع رفع حكم غير المعلوم.

وهكذا يكون الكلام فيما إذا كان منشأ الانتزاع أمراً متّحداً مع المقيّد كالإيمان بالنسبه إلى الرقبه.

ولكن قد يُقال فيه: كما عرفت ذلك عمّن ذهب إلى وجوب الاحتياط فيه وعدم جريان البراءة العقلية فيه برجوع الدوران بين المطلق والمقيّد فيه إلى المتباينين إلى لا- الأقل والأ-كثر، ولعلّ أبلغ من قرّر هذا الأمر وأيّده سيّدنا المحقّق الخميني في «أنوار الهدايه» وتقريره مبنيّ على مقدّمتين:

الأولى: أنّ المناط في الانحلال هو صيروره بعض الأطراف واجباً معلوماً تفصيلاً، وبعض آخر مشكوكاً فيه بالشك البدوي، فلا بدّ أن يقال هنا بأنّ المطلوب

تسليماً مطلق الرقبه حتّى فى ضمن الكافره، والشكّ فى اعتبار كونها مؤمنه ولو لم يرجع إلى الانحلال لما أمكن البراءه، مع أنّه لا انحلال فى المطلق والمقيّد.

الثانيه: أنّ التحقيق فى باب الكلّي الطبيعى كما عليه أهله أنّه فى الخارج إنّما يتحقّق بنعت الكثره والتباين، بمعنى أنّه ليس للأفراد جامعٌ فى الخارج، وإنّما الجامع أمرٌ عقلى ذهنى لا الخارجى، وإلّا لزم صحّه قول الرجل الهمدانى المصادف للشيخ الرئيس فى همدان من كون الكلّي ببعث الوحده موجوداً فى الخارج فالرقبه فيما نحن فيه فى ضمن الرقبه الكافره، مباينه لها فى ضمن الرقبه المؤمنه فى الخارج .

إذا عرفت ذلك يتّضح لك عدم الانحلال؛ فإنّ الرقبه المطلقه بما أنّها جامعه بين الطرفين، لم تتحقّق فى الخارج، وإنّما المتحقّق فى الخارج الرقبه المؤمنه خاصّه والرقبه الكافره، وهما متباينان، فالأمر دائر بين المتباينين فيجب الاحتياط(١).

وهذا غايه ما قرّر فى وجه وجوب الاحتياط، حيث أجاب عنه سيّدنا الأستاذ بجواب جيّد.

أقول: لكنّه مندفع بوقوع الخلط فى المقدّمه الثانيه، فإنّ التحقيق فى باب الكلّي الطبيعى أنّه موجودٌ فى الخارج بنفس ذاته، ولكن بنعت الكثره لا- التباين؛ لأنّ الطبيعى عبارته عن نفس الماهيّة، وهى موجوده فى الخارج بتبع الوجود فى الخارج، حيث أنّ الماهيّة بحسب ذاتها لا- تكون واحده ولا- كثيره، ولا- كليّه ولا- جزئيه، بل تكون هذه الأوصاف بلحاظ وجودها الخارجى، فتكون مع الواحد .

واحده ومع الكثير كثيره، فيكون الطبيعي موجوداً مع كل فردٍ بتمام ذاته، ويكون متكثرًا بتكثر الأفراد، فزيدُ إنسانٍ وعمرو إنسانٌ آخر وبكثرة إنسانٍ ثالث لا تدلّ على أنّها متباينات من حيث الإنسانيّة، إذ الحقيقه الإنسانيّه تتكثر بتكثر الأفراد، كما ولا تدلّ على أنّها متباينه كما التزم به القائل في المقدمه الثانيه، ولا أنّها واحده بالوحده العدديّه، كما تخيله الرجل الهمداني، وعليه فالطبيعي في الخارج موجودٌ بنفس ذاته ، مع كل فردٍ ، والكثرة والوحده في الخارج والعقل خارجان عن ذاته .

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الرقبه المؤمنه في الخارج ينطبق عليها عنوانان: أحدهما طبيعي الرقبه، وثانيهما طبيعي المؤمنه، فهي مصداق لمفهومين، كما أنّ الرقبه الكافره مصداق لمفهومين، طبيعي الرقبه وطبيعي الكافره، فهما في مصداقيتهما للرقبه لا-اقتران بينهما، فالرقبه المؤمنه مصداق الرقبه، وكذا الكافره أيضاً مصداقها، وليستا متباينتين مع كونهما رقبتين، وإنّما افتراقهما من جهات أخرى من المصداقيه للمؤمنه والأخرى للكافره، وفيالتشخصات حيث يكون كلّ مشخّص بشخص غير الآخر، وأمّا مصداقيتهما لطبيعي الرقبه فلا-افتراق فيهما، فإذا أمر المولى بعتق مردّد بين طبيعي الرقبه والرقبه المؤمنه، يكون معناه بين الطبيعي مع قيد زائد فيكون طبيعي الرقبه موضوعاً للأمر قطعاً، والأمر داعياً إليه، غايته أنّه إذا كان المأمور به بحسب الواقع هو الرقبه المؤمنه، لا ينطبق على الرقبه الكافره، نظير الأمر في الأقلّ والأكثر، فتجري البراءه فيما لم يتمّ فيه الحجّه كما لا يخفى.

وبالجملة: ممّا ذكرنا يظهر الحال في المركّبات التحليليّه مطلقاً، سواء كانت بسائط خارجيّه كالبياض والسواد والمنحلّين إلى اللّون المفترّق لنور البصر

والقابض له، أو لا كالإنسان المنحلّ عقلاً إلى الحيوان الناطق، فإنّهما لم يكونا من الأجزاء الخارجيّة للمحدود، بل هما من أجزاء الحدّ، وإن كان مأخذهما المادّة والصوره بوجهٍ على ما هو المقرّر في مواضعه .

وقريب منهما بعض الأصناف والأشخاص المنحلّين في العقل إلى الماهيّة والعوارض المصنّفه والماهيّة والشخصيّة، وسواء توقّف اعتبار الخصوصيّة الزائده المشكوك فيها على مؤونه زائده ثبوتاً وإثباتاً كبعض الألوان والروائح والطعوم التي لم يوضع بإزائها لفظ خاص، بل تعرف بإضافتها إلى أمر خارج كاللون الفستقي والطرنجي، ورائحه المسك والجلاب، أو لا كالبياض والسواد والإنسان، ففي جميعها تجرى البراءة عن الخصوصيّة الزائده إلى آخره ما قرره في الجواب، ونحن نوافقه .

مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا كون الدوران بين المطلق والمقيّد والجنس والنوع عند العرف نحو الدوران بين المتباينين، بما قد ذكره بأنّهم يفهمون بحسب ارتكازهم المباينه بين الحيوان والإنسان، فلو علم بوجود إطعام مردّد بين الإنسان أو الحيوان، قالوا لا بدّ من إطعام الإنسان، لأنّ نسبه حديث الرفع إلى كلّ منهما على حدّ سواء، فتعارض وتسقط أصل البراءة في كلّ منهما بالمعارضه، فيبقى العلم الإجمالي، فلا بدّ من الاحتياط بإطعام الإنسان لأنّه جمع بين الأمرين.

لكن نقول: إنّ الاحتياط حينئذٍ ليس بإطعام الإنسان، بل الإطعام لكلّ من الإنسان والحيوان قضيه للتباين، كما يقال كذلك في جميع موارد المتباينين، فالجمع بين قولهم إنّ الدوران هو التباين، وبين القول بالاحتياط في الإتيان بالمقيّد والإنسان لا يخلو عن تهافت، والعجب من بعض الأعظم كالمحقّق

النائني حيث جمع بينهما في المقام، راجع تقريراته (١).

أقول: إذا بلغ الكلام هنا لا بأس بالإشارة إلى قسم رابع عند المحقق النائني والعراقي في جعلهما من موارد المتباينين، لأجل كون الأمر دائراً فيه بين التعيين والتخير، وهما قد أخرجاه عن بحث الأقل والأكثر بيان واضح مذكور في كلام المحقق الأول عليه حسب ما نقله صاحب «مصباح الأصول» (٢) عن أستاذه النائني قدس سره .

وقال رحمه الله: (إنّ الجنس لا محصّل له في الخارج إلاّ في ضمن الفصل، فلا يعقل تعلق التكليف به إلاّ مع أخذه متميّزاً بفصل، فيدور أمر الجنس المتعلق للتكليف بين كونه متميّزاً بفصل معيّن، أو بفصل ما من فصوله، وعليه فيكون المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير لا من دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لأنّه لا معنى للقول بأنّ تعلق التكليف بالجنس متيقّن، إنّما الشكّ في تقييده بفصل، بل نقول تقييده بالفصل متيقّن، إنّما الشكّ في التريده في تقييده بفصل معيّن أو فصل من فصوله، لما ذكرناه من عدم معقوليه كون الجنس متعلقاً للتكليف إلاّ مع أخذه متميّزاً بفصل، فيدور الأمر بين التخير والتعيين والعقل يحكم بالتعيين، فلا مجال للرجوع إلى البراءة عن كلفه التعيين).

أقول: ظهر ممّا حقّقناه تبعاً لأستاذنا المحقق الخميني قدس سره عدم تماثيه كلامهما، لما قد عرفت من إمكان التحليل في الوجوب، كما عليه الشيخ رحمه الله وجعل الجنس بنفسه متيقّناً والقيّد الزائد وهو الفصل المقدم مشكوكاً، ليجرى فيه البراءة، وينحلّ به العلم الإجمالي، فلا يمكن إثبات وجوب الاحتياط . .

١- فوائد الأصول: ج ٤ / ٢٠٨ .

٢- مصباح الأصول: ج ٢ / ٤٤٨ .

مضافاً إلى ما عرفت أنه لو سئل ما ذكره، فلازمه الإتيان بكلا فرديه تحصيلاً للعلم الإجمالي، لا الفرد الجامع لكليهما كما حاولا تصوير ذلك .

وحيث وصل عنان الكلام إلى هذا البحث، لا بأس بذكر أقسامه وملاحظه أحكام كل واحد منها على حسب مختارهما، وقد نوافقهما في موارد، وقد نختلف معهما في بعض الموارد مع ذكر ما هو الموجب للاختلاف لكثرة الفائده في البحث عنها في استنباط الأحكام الشرعيه، فنقول ومن الله الاستعانه:

البحث عن دوران الأمر بين التعيين والتخير

البحث عن دوران الأمر بين التعيين والتخير

والدوران بينهما يتصوّر على أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخير فى مرحله الجعل فى الأحكام الواقعيّه، كما لو لم نعلم كيفيّة جعل صلاه الجمع فى عصر الغيبه، هل هى واجبه بنحو تعيينى أو تخيىرى؟

القسم الثانى: ما إذا دار الأمر بينهما فى مرحله الجعل فى الأحكام الظاهريّه، ومقام الحجيّه، كما إذا شكّ فى حكم العامى وأنّه العاجز عن الاحتياط، وأنّه هل يجب عليه تقليد الأعلم تعينياً، أو أنّه مخيّر بينه وبين تقليد غير الأعلم؟

القسم الثالث: ما إذا دار الأمر بينهما فى مقام الامتثال، لأجل التراحم بعد العلم فى الجعل بالتعيين، كما إذا غرق اثنان أحدهما زعيم عادل تتوقّف حياه المجتمع عليه، والآخر فاسق ظالم، وهو عاجز عن إنقاذهما، بل متمكّن من إنقاذ أحدهما، فيدور الأمر بين وجوب إنقاذه تعيناً أو تخييراً بينه وبين الآخر.

هذه هى الأقسام المتصوّره فى مقام الثبوت، فينبغى استعراضها وملاحظه أنّ البراءه والاحتياط تجريان فى جميعها أو فى بعضها، ولكن لا بدّ قبل بيان الأحكام من تقديم مقدّمتين:

المقدّمه الأولى: أنّ البحث والكلام فى هذا المقام يدور فيما إذا لم يكن فى السبب أصل لفظى من الإطلاق وغيره، ولا الاستصحاب الموضوعى لذييرتفع الشكّ بهما، مثل ما إذا علمنا وجوبه تعيناً، ثمّ عرض الشكّ فى انقلابه إلى التخيير، أو بعكس ذلك، فإنّه مع وجود الأمرين يرتفع الشكّ، فلا تصل النوبه إلى البراءه أو الاحتياط.

المقدّمه الثانيه: أنّ محلّ الكلام هو فيما إذا كان أصل الوجوب متيقناً، ودار أمره بين التعيين والتخير، كما في الأمثله التي مرّ ذكرها، وأمّا إذا لم يكن الوجوب متيقناً في الجملة، كما إذا دار الأمر بين كونه شيئاً واجباً تعينياً أو واجباً تخييرياً أو مباحاً، فلا ينبغي الشكّ في جواز الرجوع إلى البراءه.

إذا عرفت هذين الأمرين والمقدّمتين فنقول:

أمّا القسم الأوّل: فله صورٌ ثلاث:

الصوره الأولى: ما إذا علم وجوب كلّ من الفعلين في الجملة، ودار الأمر بين أن يكون الوجوب في كلّ منهما تعينياً لبحث الإتيان بهما معاً في صوره التمكّن، أو تخييرياً لبحث الإتيان بأحدهما، مثل ما لو علم وجوب كلّ من الصيام والإطعام في الجملة، إلّا- أنّ الشكّ كان في أنّ كلاهما واجبٌ تعينياً أو كان الآخر مثل الطعام مثلاً واجباً تخييرياً، وعَدلاً للصيام، فوجوبه منوطٌ بعدم إتيان الصيام، فالشكّ حينئذٍ يرجع إلى أنّ الإتيان بالصيام هل هو مسقطٌ لوجوب الصيام أم لا، بعد العلم بكون الواجب إمّا تعينياً أو تخييرياً؟

ففي هذه الصوره أيضاً يمكن أن يفرض له فرضان:

الفرض الأوّل: ما لو لم يتمكّن المكلف إلّا الإتيان بأحدهما، كما لو كان عاجزاً عن الصيام لكبر سنّه، أو عجز عن الإطعام لفقره، فحينئذٍ لا- إشكال في تعيين عدله الآخر، لأنّه إمّا وجبّ تعينياً بالذات لو كان كذلك في الواقع، أو متعيناً بالعرض لو كان في الواقع عدلاً لفردى الواجب التخييري، حيث يتعين الواجب فيه بتعدّد الآخر، ففي مثله لا أثر للشكّ، بل لا يبقى الشكّ بحاله بعد التعدّد، بل ينقلب علماً، غايه الأمر يكون شكّه في خصوصيته من التعيين لكونه ذاتياً أو عرضياً، ولا أثر

لمثله من حيث التكليف هنا، إلا أن يكون أحدهما أو كلاهما موضوعاً لحكم آخر مثل وجوب التصديق، فالأصل يقتضى العدم ولا يترتب الحكم إن لم يعارض بأصل مثله في الآخر، وإلا يتساقطان، فيرجع إلى مقتضى العلم الإجمالي إن لم يكن المورد من الأقل والأكثر، ولم ينحل العلم إلى الأقل تفصيلاً، وإلى الأكثر شكاً بدوياً، وإلا يؤخذ بالأقل ويجرى البراءة في الأكثر، مثل ما لو نذر أنه لو كان الواجب ذاتياً لتصديق بعشره دراهم، وفي العرَضِي بخمسه، فإن الخمسه قطعى الوجوب على كل تقدير، والزائد مشكوك، فالأصل عدمه، وإن كان المنذور خصوصاً واحداً منهما، ففي شكّه بكونه محققاً يجرى فيه البراءة.

فمراد سيدنا الخوئي رحمه الله من عدم الأثر للشكّ الحاصل إنّما هو بطبعه الأوّلى لا الثانوى، وما فيهما بأن يكون كلّ واحدٍ منهما مقدوراً، والشاهد على ذلك قوله رحمه الله في «مصباح الأصول»: (التحقيق هو الحكم بالتخير، وجواز الاكتفاء بأحدهما، لأنّ تعلق التكليف بالجامع بينهما متيقّن، وتعلقه بخصوص كلّ منهما مجهولٌ موردٌ لجريان البراءة بلا مانع)، انتهى (١).

ولكن يمكن أن يقال: إنّه يفرض بصورتين:

إحداهما: أنّ الجامع المتيقّن فيهما عَرَضِيّاً وعنوانياً كالمثال المفروض من حيث أنّ الصيام والإطعام منطبق عليه عنوان أحدهما وعنوان الكفّاره .

وثانيهما: ما يكون الجامع المتيقّن فيه ذاتياً، مثل التردد في الأماكن الأربعة بين القصر والإتمام، كما لو شكّ المسافر غير القاصد للإقامه في مكّه المشرفه، في .

التخيير بينهما أو تعين القصر، فإن الركعتين من صلاته تكون واجبه قطعاً ومتعيناً، إلا أن الشك في الركعتين الأخيرتين، فالأصل يجرى فيهما، ويحكم بعدم وجوبهما، فلازم ذلك الاقتصار على القصر.

نعم، يرد فيه الإشكال أولاً: بأن هذا القسم ليس من الصورة الأولى بأن يكون التردد فيوجوب العدل الآخر وهو الإتمام مثلاً بين كونه واجباً تعينياً أو تخييرياً، لوضوح أنه ليس إلا بواجب تخييرى، وإلا ليس بواجب أصلاً لا تعينياً ولا تخييرياً.

وثانياً: إن نفي الوجوب التخيري عن العدل الآخر يستلزم وجوب تعين القصر بالخصوص، ولعله باعتبار أنه يعدّ كلفه زائده على الوجوب التخيري، لأن معناه عدم جواز الاكتفاء بالأربع، بل لابد من الاقتصار على الاثنين فقط، مع أن التخير معناه اختيار أيهما شاء، فرفع مثل هذا الاختيار ليس فيه المنه، التي لابد من وجودها في شمول حديث الرفع له، لأنه ورد من الشرع بصورة الامتنان. فالأولى الاقتصار في المثال على هذه الصورة في المثال الأول.

هذا تمام الكلام في الصورة الأولى من القسم الأول.

دوران الأمر بين التخير وسقوط التكليف

دوران الأمر بين التخير وسقوط التكليف

وأما الصورة الثانية: وهي أن يعلم وجوب فعل في الجملة، ويعلم أيضاً سقوطه عند الإتيان بفعل آخر، وثم دار الأمر بين أن يكون الفعل الثاني عدلاً للواجب تخيراً بينه وبين الواجب الأول، أو مسقطاً له لاشتراط تكليف الأول بعدمه، وقد متلوا لها بالقراءة لواجهه في الصلاة المرده بين أن يكون وجوبها وجوباً تعينياً مشروطاً بعدم الايتمام، أو تخييرياً بين الايتمام وبين القراءة.

وتظهر الثمره بينهما فيما إذا عجز المكلف عن القراءة، فعلى فرض كونها واجبه تخييرياً يتعين عليه الايتمام، كما هو مقتضى الوجوب التخييري إذا تعذر أحد العَدْلين، وعلى تقدير كون عدم الايتمام شرطاً لا يجب عليه الايتمام عند العجز عن القراءة، فيأتي البحث عن أنّ مقتضى الأصل هنا هل هو التعيين أو التخيير.

وبعبارة أخرى: هل الأصل الجارى هو البراءة أو الاشتغال؟

قال المحقق الخوئي: الظاهر المستفاد من كلمات الأصحاب هو جريان أصل البراءة، ونتيجته وجوب التعيين دون التخيير، لأنّ الشكّ هنا راجع إلى عدم معلوميّته حال العدل الآخر مثل الايتمام في الفرض المزبور، لأنّه لا يعلم أنّه واجبٌ تخييري لكونه عدلاً له حتّى يجب الإتيان به عند تعذر الواجب الأوّل، أو لا- يكون واجباً بل عدمه شرط، فلا يجب عليه أداءه عند تعذر الآخر، فالأصل البراءة، ولازم هذا الأصل وجوب القراءة تعييناً، هذا كما في «مصباح الأصول»^(١).

ثمّ أورد رحمه الله عليه: بأنّ إثبات الوجوب التعيني للقراءة حال قدره على القراءة، بواسطة أصل عدم وجوب الايتمام، غير صحيح قطعاً، للعلم بأنّ الايتمام في تلك الحالة جائز ولا يجب عليه الإتيان التفرد بالصلاة، حتّى يحتاج إلى قراءة القراءة، وعلى فرض التّعذر عن القراءة، فأصالة عدم وجوب الايتمام وإن كان جارياً، لكنّه لا يثبت في هذه الحالة وجوب القراءة تعييناً، لأنّه تكليفٌ على المحال، لأنّه:

غير قادر عليها أوّلاً .

ولأنّه مثبت ثانياً .

ولأنه ساكتٌ عن حكم العَدْل الآخر ثالثاً، ولذلك يجوز بيان جعل العوض للقراءة، ولا يعارضه أصل البراءة، وعليه فالقول بأن مقتضى الأصل هو إثبات الوجوب التعييني للعَدْل الآخر ممّا لا يخلو عن مسامحة، بل غايته نفى وجوب التخيير عنه، فتأمل جيداً.

أقول: ثم إنّه قدس سره نقل عن أستاذه المحقق النائيني في كتابه المذكور:

أنّه استدللّ على كون وجوب القراءة تعييناً في خصوص هذه المسألة التي جعلوها مثلاً لهذه الصورة، بما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله: «إنّ سين بلال شين»، بتقريب أنّ الإيتمام لو كان عدلاً للقراءة لوجب عليه الإيتمام على تقدير التمكن منه، وعدم جواز الاكتفاء بالسين بدلاً عن الشين.

فأورد عليه رحمه الله في «مصباح الأصول» بما خلاصته:

(وفيه أولاً: أنّ الرواية ضعيفه بالإرسال، فلا يصح الاستدلال بها، لكن شهرته في الألسنة وكتب المواظ يكفينا(١)).

وثانياً: إنّ ما يتحمّله الإمام من القراءة في الإيتمام ليس فيه شين حتّى يتعيّن عليه الإيتمام بتعدّد الشين، فأمر بلال دائر بين ترك الصلاة رأساً أو إتيانه بالسين، فأمره صلى الله عليه وآله والثاني على تقدير صحّح الرواية لئلا يترك الصلاة، لعدم قدرته على غير ذلك، لأنّ تشهده كان بقرائته بلا فرق بين الفرادى والجماعة(٢).

وفيه: إنّ لم يقصد من ذلك تحمّل الإمام لحرف الشين، حتّى يرد عليه، بل .

١- أقول: فحصت كثيراً عن هذه الرواية في مواقعها من كتب الحديث والرجال ولم أقف على من نقلها سوى المحدث القمّي في «سفينه البحار» مادّه بلل نقلاً عن «عده الداعي».

٢- مصباح الأصول: ج ٢ / ٤٥١ .

مقصوده بيان قاعده كليّه تستفاد من هذه الروايه، وهى أنّه إذا كان المصلّى عاجزاً عن الأداء الصحيح صحّ بدليته لحنه عن صحيحه، فبذلك يستظهر أنّ من عجز عن قراءه الصحيح فى سورة الفاتحه مثلاً صحّ بدله وكفاه، مع أنّه لو كان الايتمام عدله، وجب أن يحكم بإتيانه لا أن يحكم بكفايه بدله الملحون، فيصحّ بذلك استدلال أستاذه رحمه الله من هذه الناحيه، ولا يرد عليه ما أورده فى ثانيه.

ثمّ قال رحمه الله بعده: وأشار إلى ما ذكرناه بقوله: (ولو كان الاستدلال المذكور مبيّناً على أنّ قوله: «إنّ سين بلال شين» يدلّ على أنّ التلّفظ بالحروف غلطا، يكفى عن التلّفظ بها صحيحاً عند التعدّر، حتّى فى القراءه، فلا يجب الايتمام، فيستكشف منه عدم كونه عدلاً للقراءه).

ثمّ ردّه بقوله: فيردّه أنّ هذا خروج عن مفاد النصّ، فإنّ مفاده الاكتفاء بالسين بدلاً عن الشين، لا الاكتفاء بكلّ لفظ عن الآخر).

أقول: وفيه ما لا يخفى، إذ أنّ مقصوده استفاده أمر كلّى من ذلك، لوضوح أنّ العرف لا يفهم من هذه الجملة خصوصيّة فى الشين والسين، والشاهد على ذلك أنّه لا يرى الإنسان فرقاً فى أنّه لو لم يقدر بلال بتبديل الشين بشيء آخر لما كان حكمه كذلك، ومن الواضح عند العرف أنّه يستفيد من أمثال هذه العبادات بيان إمضاء ما هو المقدور، لا بيان الخصوصيّة فى هذه الكلمه.

ثمّ أورد رحمه الله عليه ثالثاً: (بأنّ التمثيل بمثل هذه المسأله للقراءه والايتمام غير صحيح؛ لأنّه لا إشكال فى كون مقتضى القاعده فى أفراد الكلّى إذا كان الإنسان مخيّراً فيه، وتعذّر بعض أفراده، أنّه يتعيّن الآخر مثل الصلاه فى البيت والمسجد، حيث كان الإنسان فيه متخيّراً، فإذا تعذّر أحدهما يتعيّن الآخر، هكذا يكون فى

المقام حيث يتعين الايتمام بتعذر القراءه، إلا- أنه وردت النصوص الداله على كفايه البدليه بالملحون إذا تعذر جميع أفراد المختار.

ثم قال فى آخر كلامه: ولولا هذه النصوص لكان مقتضى القاعده هو وجوب الايتمام على من لم يتمكن من القراءه الصحيحه)، انتهى كلامه .

أقول: لا- يخفى عليك أن الفقهاء قد اختلفوا فى حكم هذه المسأله وبحثوا عن أنه هل يجب لمن عجز عن القراءه الصحيحه الايتمام أم لا؟

ذهب إلى الثانى صاحب «العروه» والمحقق الاصفهانى وكثير من أصحاب التعليق عليها، والترمنا نحن بوجوب الاحتياط بالايتام لو لم يستلزم ذلك العسر والحرَج تبعاً للمحقق السيد أحمد الخوانسارى والميلانى وغيرهما، ولكن المسأله متوقفه على ملاحظه لسان دليل البدليه، وأن مقتضاه بدليه الملحون عن الفصيح حتى مع إمكان إحصار بعض أفراد الاختيارى، أو محمول بما إذا لم يتيسر جميع أفرادها؟

فعلى الأول لا يكون الايتمام عذراً للقراءه الفصيحه بوجوب تخيير شرعى، بل لو كان تخييرياً لكان عقلياً، وهو غير متعذر، لإمكان القراءه عليه ولو بصوره الملحون.

هذا بخلاف الثانى، حيث يتعين عليه الايتمام بمجرد تعذر القراءه الصحيحه.

وأما فى صوره عدم الاستظهار من الدليل بأحد الوجهين جزماً والتردد فى مدلوله، يأتى البحث عن أن مقتضى الأصل هل هو وجوب الايتمام، أو عدمه بعد العلم بأن الصلاه لا تترك بحال، فيدور الأمر :

بين عدم الاشتغال بأن يأتى بالصلاه مع القراءه الملحونه والاكتفاء بها الموجب للشك فى السقوط فى التكليف الثابت.

وبين أن يأتى بالإتمام الموجب للقطع بالفراغ.

لا إشكال في رجحان الثاني، ما لم يستلزم إتيانه العسر والحرج الموجبان لرفعه بذلك الدليل، ولأجل ذلك حكمنا بالاحتياط فيه كما في «تعليقتنا على العروه» فارجع.

دوران الأمر بين الوجوب والشك في عدله

دوران الأمر بين الوجوب والشك في عدله

وأما الصورة الثالثة: من القسم الأول :

وهي أن يعلم وجوب فعل في الجملة، واحتمل كون الآخر عدلاً له وواجباً، ولكن لم يحرز وجوبه ولا كونه مُسقطاً، ومثلوا له بما علمنا وجوب الصيام في يوم، واحتملنا كون إطعام عشرة مساكين عدلاً له في تعلق الوجوب التخيري بهما، حيث وقع الخلاف في حكمه بين الأعلام في كون المرجح هو الامتثال والحكم بالتعيين، أو البراءة والحكم بالتخير:

ذهب إلى الأول جماعه من المحققين كما عن سيدنا الخوئي، واستدلوا على ذلك بوجوه لا بأس بذكرها:

الوجه الأول: ما ذكره صاحب «الكفايه» حيث فصل فيه بأن دوران الأمر بين التعيين والتخير إن كان من جهة احتمال أخذ شيء شرطاً للواجب، مثل عدم الإتيان بالإطعام مثلاً، كان شرطاً في وجوب صيام شهرين في كفاره تعمد الإفطار، ففي مثله يصح إجراء البراءة والحكم بالتخير، لأن الشرطيّة أمرٌ قابل للوضع والرفع، فيشملهما حديث الرفع عند الشك فيهما.

هذا بخلاف ما لو كان الدوران بينهما من جهة احتمال دخل خصوصيّة ذاتيه في الواجب، حيث أنّ الخصوصيّة ذاتيه منتزعه عن ذات الخاص، فلا تكون قابله

للوضع والرفع، فلا يشملها الحديث، فلا يمكن الرجوع إلى البراءة عند الشك، فلا مناص عن الحكم بالاشتغال والتعيين، هذا .

أقول: لكنّه مخدوش؛ لأنّ اعتبار هذه الخصوصيّة في المأمور به وعدمه كان أمره بيد الشارع وقابلاً للوضع والرفع، فبذلك يدخل في حديث الرفع، وإن كان أصل الخصوصيّة ذاتيه منتزعه عن ذات نفس الخاص، وغير قابل للوضع والرفع، ولا شك لنا في ذلك.

نعم لو شككنا في أصل ذلك، وأنّه هل هو أمر قابل للرفع والوضع أم لا، كان المرجع هو الاشتغال، لأنّ التمسك بعموم حديث الرفع فيه يصير من قبيل التمسك بعموم العام في الشبهه المصدقيه.

ولكن قد عرفت عدم الشك في قابليته بتقريب الذي ذكرنا، فالأصل هنا هو البراءة والتخير لا الاشتغال والتعيين.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أنّ مقتضى القاعده هنا الاشتغال، لأنّ الشك هنا شك في حصول الامتثال بعد العلم بثبوت التكليف؛ لأنّ الصيام كان مفرغاً للذمه قطعاً وقيناً، وأما الإطعام فسقوطه للتكليف المعلوم المتعلق بالصيام مشكوك فيه، فلا يجوز الاكتفاء به في مقام الامتثال بحكم العقل.

وأجاب عنه المحقق الخوئي بما هو حاصله: (بأنّ التخير المحتمل هنا إما عقلي إن كان متعلق التكليف يحتمل كونه هو الجامع الحقيقي بين أفرادها، أو متوجّهاً إلى حصّه خاصّه وفردٍ مخصوص وهو الصيام، فأصل تعلق التكليف بالجامع معلوم، والتقيّد بالخصوصيّة مشكوك، فالأصل يقتضى عدمه، ولا يعارضه عدم الإطلاق،

لأنه مبني على التوسعه، ولا يجرى فيه الأصل، فلا يبقى مجال للرجوع إلى الاشتغال في مرحله الامتثال.

ثم الحق التخيير المحتمل الشرعى إلى التخيير العقلى بوجود جامعٍ عنوانى بمثل أحد الشئيين أو الأشياء وهو المعلوم، وكذلك فى الإطلاق والتقييد، فالأصل عدم التقييد فيثبت التخيير)، انتهى كلامه (١).

أقول: إنَّ الحقَّ هنا هو الحكم بالتخيير الشرعى فى المثال المعروف الذى لا جامع ذاتى بين الأفراد، لتباين ماهيته كلَّ مع الآخر، فلا بدَّ فيه من جامعٍ عَرَضى وعنوانى، وهو أحد الشئيين أو الأشياء، وهذا هو المعلوم المتيقن تعلق التكليف به، فالشكَّ يكون فى أمر زائد عنه، وهو أنه هل يجب عليه مضافاً إلى ذلك إتيان خصوصيته التعيّن فى خصوص فرد الصيام، أو لا يكون كذلك، بل يكون من باب أحد الأفراد، فالتعيّن أمرٌ مشكوك زائدٌ عليه يرتفع بالبراءة، فهذا الأصل يرفع الشكَّ عن مقام الامتثال، لأنه معلومٌ لذلك، لأنَّ وجه الشكَّ فى مسقطيه الأحكام ليس إلا من جهة احتمال لزوم خصوصيته الصيام، فإذا حكم الأصل بعدم وجوبه فلا يبقى شكَّ فى مسقطيته، ومسأله الإطلاق والتقييد قد عرفت منّا سابقاً أنه غير مرتبط بالمقام، فالعلم الإجمالى هنا منحلٌّ بما ذكرنا بعلم تفصيلى بوجوب أحدهما والشكَّ البدوى بوجوب الخصوصية، فالأصل العدم.

الوجه الثالث: وهو المنقول عن المحقق النائينى رحمه الله أيضاً بأنَّ الوجوب التخييرى يحتاج إلى مؤونه زائده فى مقامى الثبوت والإثبات: .

أما الأول: فلاحتياجه إلى ملاحظه العدل، وتعليق التكليف بالجامع بينه وبين الطرف الآخر.

وأما الثاني: فلاحتياجه إلى ذكر العدل وبيانه.

فما لم تقم الحجّه على المؤونه الزائده يحكم بعدمها فيثبت الوجوب التعيني.

أقول: والعجب عن تلميذه حيث قبل ذلك في التخيير الشرعي في مقام الثبوت دون العقلي ولم يأت في مرحله الإثبات بما يوجب إثبات التخيير أيضاً، فلا بأس بذكر كلامه ولو بصوره التلخيص، حيث قال :

أولاً: إنّ التخيير الفعلي ليس فيه مؤونه زائده، لأنه لا بدّ فيه من ملاحظه الجامع بين الأفراد، كما لا بدّ في الواجب التعيني ملاحظه الفرد الخاص، فلا- تفاوت بينهما في مرحله الثبوت من حيث اللّحاظ، وأمّا الوجوب التخييري الشرعي ففيه مؤونه زائده، لأنّ الجامع فيه أحد الشئيين، ولا بدّ فيه من لحاظ الشئيين حتّى يلاحظ أحدهما وهو لحاظ زائد عن الواجب التعيني.

وثانياً: بأنّ مرجع ما ذكره إلى استصحاب عدم لحاظ العدل وإثبات الوجوب التعيني به متوقّف على القول بالأصل المثبت ولا نقول به، مضافاً إلى معارضته باستصحاب عدم لحاظ الطرف الآخر، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات يحتاج الوجوب التخييري إلى مؤونه زائده، إنّما يتمّ فيما إذا دلّ دليل لفظي على وجوب شيء من دون ذكر عدل له، فيتمسك بإطلاقه لإثبات كون الوجوب تعينياً.

وأما فيما إذا لم يكن هناك دليل لفظي ، كما هو المفروض في المقام، إذ محلّ

كلامنا عدم وجود دليل لفظي ، والبحث عن مقتضى الأصول العمليته ، فلا يترتب عليه الحكم بالوجوب التعيني في المقام، بل لا ارتباط له بمحلّ البحث أصلاً، انتهى كلامه (١).

أقول: لا- يخفى ما في كلام تلميذه المحقق رحمه الله من الإشكال، لقبول احتياج الوجوب التخيري الشرعي في مرحلة الثبوت إلى مؤونه زائده وتسليمه له، مع أنه مخدوشٌ بعدم كونه مؤونه زائده، لأنّ لحاظ الواحد من الشيء مسلّم، ولازم على كلا التقديرين، سواء كان الوجوب تعينياً أو تخييرياً، كما أنّ لحاظ آخر في كلّ منهما لازم أيضاً، وهو لحاظ الإتيان بخصوصيته شيء معيّن لا- غير في الوجوب التعيني، أو لحاظ إمكان فردٍ آخر في الوجوب التخيري، فكلاهما من حيث اللّحاظ كان متساوياً كما لا- يخفى، فحينئذٍ يدخل في ما قلنا بأنّ هذا الفرد وهو الصيام مطلوبٌ قطعاً، فيشكّ في أنّه هل معه وجوبٌ آخر وهو تعين فعله زائداً، فالأصل عدمه، ولا يعارضه أصله عدم لحاظ العدل الآخر، لأنّ لحاظ ذلك يحتاج أن يفرض مع عدم الإتيان بذلك لا مطلقاً، فوجوب العدل يثبت ذاتاً إذا أثبتنا عدم التعين للصيام، وهو المطلوب، هذا بالنظر إلى مقام الثبوت.

وأما في مرحلة الإثبات: فإنّ الشكّ في أنّه هل هو واجبٌ تعيني أو تخيري لا بدّ له من المنشأ في احتمال كون الإطعام عدلاً له، إمّا لأجل إجمال النص الموهوم لذلك، أو لأمرٍ آخر، وإلا- لا- يمكن تعيين العدل الآخر في أمثال هذه الموارد، فعند طريان الاشتباه، مقتضى الأصل هو التخير، لأنّ التعيين أمر زائد .

وكلفه على أصل الوجوب، والأصل ينفيه كما لا يخفى. ولا يعارضه أصاله عدم عدل الآخر، لأنه خلاف الامتنان فلا تجرى فيه البراءة .

الوجه الرابع: هو الحكم بلزوم التمسك بأصاله عدم وجوب ما يُحتمل كونه عدلاً لما علم وجوبه في الجملة .

أقول: ممّا ذكرنا في الوجه الثالث يظهر الجواب عن هذا الوجه أيضاً، لأنه:

إن أريد منه قبح العقاب بلا بيان ، فهو غير جارٍ ، لأننا نعلم بعدم العقاب في تركه بخصوصه.

وإن أريد منه ترك الجامع بينهما، فاستحقاق العقاب مع تركه معلوم، فلا معنى للرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان .

ومثله الكلام في البراءة الشرعيّة، لأنّ تعلق التكليف بالجامع مسلّم فلا يجرى فيه الأصل، وفي خصوص العدل الآخر غير محتمل كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الأصل هنا يقتضى التخيير الشرعي لا الوجوب النفسى.

هذا كلّ إذا كان كلّ من الطرفين تحت قدره المكلف في الإتيان.

وأما إذا لم يتمكّن إلا من أداء أحدهما غير المعين أو المعين:

فعلى الأوّل: لا بدّ له الإتيان بما يحتمل وجوبه تعيناً، لأنه لو أتى بالآخر لأوجب زوال قدره عمّا يحتمل تعينه، حيث إنّ التكليف بأحدهما صار منجزاً، فلا يجوز له إخراج قدره من يده بإتيان ما يوجب عدم التمكّن بإتيان ما يحتمل وجوبه تعيناً، لأنّ الشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، هذا بخلاف ما لو أتى بخصوص الصيام مثلاً فإنّه امتثال للتكليف قطعاً وواجب تعينى قطعاً بالذات أو بالعرض.

وأما الثاني: وهو ما لو كان المعين منهما غير مقدور، وفيه أيضاً قد يكون غير المقدور هو ما يحتمل وجوبه تعييناً أو يكون هو الآخر.

فإن كان الأول منهما: فحينئذٍ لا يجوز الحكم بالوجوب التخييري، لأنَّ الشكَّ في الوجوب هنا يرجع إلى الشكَّ في أصل التكليف، لأنه إن كان واجباً تخييرياً، فالوجوب يتعين في الآخر، وإن كان واجباً تعيينياً فالتكليف ساقطٌ بواسطة عدم قدره في إتيانه، فالشكَّ يكون في أصل وجود التكليف، والأصل عدمه بواسطة البراءة العقلية، لقبح العقاب بلا بيان وللبراءة الشرعية، لأنَّ التكليف في حقه مجهول فيرتفع وهو واضح.

وأما إن كان غير المقدور هو العَدْل الآخر، فالوجوب يتعين في الصيام الذي يحتمل كونه واجباً تعيينياً، لأنه قد عرفت حينئذٍ وجوبه بالتعيين إما بالذات لو كان هو واجباً في الواقع، أو بالعرض لو كان عَدْلًا للواجب التخييري الذي خرج عدله الآخر عن قدره.

هذا تمام الكلام في القسم الأول من دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

دوران الأمر بين قيام الحجّة وعدمه لإجمال النصّ

دوران الأمر بين قيام الحجّة وعدمه لإجمال النصّ

وأما القسم الثاني منه: وهو ما لو دار الأمر بينهما في الحجّية وجعل الأحكام الظاهريّة، مثل العامي العاجز عن العمل بالاحتياط من وجوب التقليد عن الأَعلم وجوباً تعيينياً أو عنه وعن غير الأَعلم بوجوب تخييري، فيرجع الشكَّ هنا إلى علم تفصيلي بحجّيته التقليدي عن الأَعلم، والشكَّ في حجّيته تقليدي غير الأَعلم، حيث أنّ العمل بالأَعلم مبرئ للذمّه قطعاً، بخلاف غير الأَعلم، حيث أنّ الشكَّ في الحجّية

فيه مساوq لعدم الحجّيه كما مضى تفصيل بحثه فى باب حجّيه الظنّ، ولا فرق فى عدم الحجّيه بين كون الشكّ فى الحجّيه فيه من جهه الشبهه فى الحكم أو فى الموضوع، والنتيجه هى وجوب التعيين، وهو المطلوب.

دوران الأمر بين الدليلين المتزاحمين

دوران الأمر بين الدليلين المتزاحمين

وأما القسم الثالث: وهو ما لو دار الأمر بينهما بواسطه عدم إمكان الجمع بينهما فى مقام الامتثال لأجل التزاحم، كما لو احتمل أنّ أحد الغريقين نبىّ وهو لا يقدر إلاّ على إنقاذ أحدهما، وكان ذلك الذى يحتمل كونه نبياً معلوماً فى الفردين، فمعنى ذلك أنّه: إمّا لا بدّ له من إنقاذه، لأجل كون وجوبه تعيناً لكونه نبياً باحتمال أهمّيه ملاكه، أو أنّه غير نبىّ فليس فيه الوجوب المذكور، ممّا ينتهى الأمر إلى أنّه مخير بينهما.

أقول: الظاهر أنّ الوجوب هنا تعينى، لأنّه لا إشكال فى سقوط أحد التكليفين عن الفعلية نتيجه عجزه عن الامتثال لها، برغم أنّ الملاك موجود فيها، فإحراز الملاك يكون فى الوجوب مثل إحراز نفس التكليف، فيتنبّز عليه التكليف قطعاً، غايه الأمر لو امتثل وأتى بما يحتمل أهمّيه ملاكه، أوجب ذلك سقوط التكليف، وبرأت ذمّته قطعاً، هذا بخلاف ما لو أتى بالآخر حيث إنّّه يحتمل كون الملاك الذى ثبت كان أهمّ ولا حجّيه عليه.

نعم، لو عصى وتخلّف عن إتيانه، وجب عليه الإتيان بالمهمّ والآخر من باب الترتّب، حيث أجزنا ذلك فيه فى باب التكليف بالصدّين إذا كان أحدهما أهمّ، هذا بخلاف ما لو كان الملاك فى الواجبين متساويين، حيث لا يعقل تعلق التكليف

بأحدهما بخصوصه، لأنه يصير من باب الترجيح بلا مرجح وهو غير جائز.

ولا- فرق في تقديم ما هو محتمل الأهم بين أن يكون عجز المكلف عن الجمع لأسباب تكوينية، كما لو لم يقدر على الجمع حقيقة، أو كان ذلك لأسباب تشريعية أى من جهة أن الشارع قد منع عن الجمع مع الآخر فى مورد بخصوصه، برغم وجود قدره على الجمع تكويناً، فتقديم المهم على الأهم فى كلا الموردین يكون من باب تفويت الملاك والغرض بالاختيار، وهو غير جائز.

لا- يقال: كيف يجب الإتيان بما هو محتمل الأهم هنا مع عدم وجود التكليف فى أحدهما، بل الموجود هو الملاك فيهما، وكيف يكون الملاك فى ناحيه ما هو المحتمل بالأهميه أقوى هنا من وجود احتمال التكليف التعيينى فى القسم الأول، مثل وجوب الصيام تعييناً مع عدم الالتزام بوجوبه، بل الحكم هو التخيير فيه، وعليه ألا يصبح الحكم بالتقديم هنا من باب تقدم الفرع على الأصل، لأن التنجز وصف أولاً وبالذات للتكليف، وثانياً وبالعرض للملاك، فلا يعقل تصوّر هذا النوع من الحكم؟

لأننا نقول: فرق بين الموردین، لأنّ التكليف هناك لم يثبت إلا- بأحدهما، غايه الأمر مردّد بين التعيين فى الصيام والتخيير بينه وبين الإطعام، وهذا بخلاف ما نحن فيه حيث إنّ التكليف فى كليهما ثابت وفعليّ فى الواقع، غايه الأمر لا يمكن التنجز فى حقّه إلا بأحدهما، فهنا شكّ فى السقوط لا فى الثبوت، فحينئذٍ قد يحتمل أن يكون التكليف الثابت الذى أراد امتثاله هو الأهم، فمن المعلوم إتيان الآخر لا يوجب رفع العقاب عنه لما هو الأهم، فلا بدّ له الإتيان به حتّى يوجب سقوط التكليف، لأنّ المفروض أنّ إتيان الآخر موجب لعدم إمكان تحصيل ما هو

الأهم، فلا يجوز له ذلك، ولذلك قلنا بأن نتيجة الدوران هنا هو التعيين خلافاً للقسم الأول، لأنّ الشغل اليقيني هنا يقتضى الفراغ اليقيني، بخلاف هناك كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى المورد الثانى، وهو الشرط والمشروط والجنس والنوع.

البحث عن دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأسباب والمحصّلات

البحث عن دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأسباب والمحصّلات

وأما الكلام في المورد الثالث:

فيما إذا كان الشكّ في الأقل والأكثر الارتباطيين في الأسباب والمحصّلات، شرعيّه كانت أو عقليّه أو عاديّه.

أمّا الكلام في الأسباب العقليّه: مثل ما لو أمر المولى بقتل زيد وشكّ في حصول قتله بضربه واحده قويّه على رأسه وموضع حتفه، أم لا بدّ من ضربتين؟

أمّا في الاسباب العاديّه: مثل ما لو أمر المولى بتنظيف البيت، وشكّ في أنّه هل يحصل بالكنس فقط أو لا بدّ من رشّ الماء عليه، فهل تجرى البراءة فيما شكّ في لزومه من الأجزاء أو الشرائط في السببيّه، أم لا بدّ فيه من الاحتياط؟

وقع فيه الخلاف بين الأعلام، حيث يظهر من المحقّق النائيني والخميني رحمهما الله عدم جريان البراءة فيها، بخلاف المحقّق العراقي حيث فصّل بين ما لو كان العلم الإجمالي مقتضياً للتنجيز فيجوز فيها البراءة، وبين ما يكون علّه تامّه للتنجيز، فلا يجزى فيها البراءة، وحيث كان التفصيل المذكور عن العراقي جارياً في كلّ من الأسباب العقليّه والعاديّه والشرعيّه، فندع بحثه هنا في تلك المسأله وهي بيان الأسباب الشرعيّه فنذكره وما يرد عليه، ولكن قبل ذلك ينبغي أن نتعرّض للاختلاف الواقع بين المحقّقين النائيني والخميني رحمه الله عليهما في أنّ المسبّب في الأسباب العقليّه والعاديّه، هل هو من المجعول الشرعي كما يستفاد من ظاهر كلام المحقّق النائيني؟

أم لا يعدّ من المجعول الشرعي كما عليه المحقّق الخميني قدس سره؟

قال النائني في «فوائد الأصول»: (والأقوى عدم جريان البراءة عن الأكثر مطلقاً في الأسباب العاديّة والعقليّة والشرعيّة:

أمّا في الأسباب العاديّة والعقليّة: فواضح، فإنّ المجعول الشرعي فيها ليس إلاّ المسبّب، ولا شكّ فيه، والمشكوك فيه ليس من المجعولات الشرعيّة، ولا تناله يد الوضع والرفع التشريعي، فلا يعمّه أدلّه البراءة، فالشكّ في جزئيّه شيءٍ للسبب أو شرطيته يرجع إلى الشكّ في حصول متعلّق التكليف وتحقّق الامتثال عند عدم الإتيان بالأكثر، والعقل مستقلّ بوجوب إحراز الامتثال والقطع بالخروج عن عهدته التكليف، ولا- يحصل ذلك إلاّ- بالإتيان بكلّ ما يحتمل دخله في السبب وذلك واضح)، انتهى موضع الحاجة (١).

أورد عليه المحقّق الخميني قدس سره في «أنوار الهدايه»: من أنّ كون المجعول الشرعي ليس فيها إلاّ- المسبّب كما وقع في تقريراته من ظهور فيه فإنّ المسبّبات العقليّة والعاديّة كأسبابها ليست تحت الجعل التشريعي. نعم، قد تعلق الأمر بتحصيلها كما أشرنا إليه، وكيف كان، فلا إشكال في وجوب الاحتياط فيها وعدم جريان البراءة شرعاً أو عقلاً، انتهى (٢).

أقول: لا يخفى بأنّ العلمين المذكورين رحمه الله عليهما متّفقان في المدّعي وهو عدم جريان البراءة، إلاّ أنّ اختلافهما في طريقه الاستدلال، والظاهر صحّحه كلام سيّدنا الأستاذ المحقّق الخميني قدس سره، لأنّنا نقول في توضيح ذلك:

إنّه ما المراد من الجعل التشريعي الواقع في كلام النائني رحمه الله ؟ .

١- فوائد الأصول: ج ٤ / ١٤٤ .

٢- أنوار الهدايه: ج ٢ / ٣١٨ .

إن أراد منه تعلق الأمر الشرعى به والحكم بتحصيله، فلا إشكال أنه حاصل، لأنه المفروض، إلا أنه بهذا المعنى تكون الأسباب أيضاً مأموره بها فى لسان الدليل، ففى مثل ذلك كيف له أن يقول إنه: (مما لا تناله يد الوضع والرفع من الشارع)، مضافاً إلى أنه خلاف اصطلاح الجعل التشريعى، لأن المقصود منه فى أمثال المقام هو الجعل بالحكم الوضعى، مثل جعل الطهاره والزوجيه والنجاسه ونظائرها، وهو يصح دعوى عدم كون الأسباب ممّا تنالها يد الوضع والرفع من الشارع، لكون المفروض أنها عقليه وعاديه، ففى مثلها كما لا تنال يد الوضع والرفع للأسباب لا تنال يده للمسببات لكونها عاديه أو عقليه، وبالجملة فدعوى كونها مجعول شرعى لا تخلو عن مسامحه.

هذا كله فى الأسباب والمسببات العقليه والعاديه.

وأما الأسباب والمسببات الشرعيه كالطهاره عن الحدث إذا كانت الغسلات والمسحات محصله للغسل والوضوء، وكان المأمور به هو الطهاره لا تلك الغسلات، وإنما هى قد تعلق الأمر بها لأجل تحصيل تلك المسببات، فهل يجرى فى المشكوك من أجزاء السبب أو شرائطه أصل البراءة أم لا يجرى بل يجب فيه الاحتياط؟

أما المحقق النائنى رحمه الله فى «فوائد الأصول»: فقد اختار الاحتياط، وجعل وجهه على القول بعدم مجعوليه السببيه بأن شمول أدله البراءة للمحصيات الشرعيه تتوقف على أن تكون الأسباب مجعولات شرعيه لا المسببات، مع أن الأمر ليس كذلك، لأن المجعول عباره عن نفس المسببات، وترتيبها على أسبابها مثل ترتب الطهاره على الغسلات الثلاث، والنقل والانتقال على البيع والشراء لا الأسباب،

لأنها خارجه عن دائره الجعل، ولا- تناله يد الوضع والرفع التشريعي، لأن جعل المسببات يُغنى عن جعل أسبابها، فالشك في جزئيه شيء للسبب أو الشرطيه يرجع إلى الشك في ترتب المسبب على الفاقد، فيكون شكاً في الامتثال، فلا بد من الاحتياط، لأنه لا يحصل العلم بالإتيان إلا بإتيان المشكوك، بل وهكذا مقتضى الأصل هو الاحتياط إن قلنا بمجوعئيه السببيه، ولم نقل بجعل الجزئيه والشرطيه جعلاً مستقلاً مغايراً لجعل السببيه، لأن الشك في جزئيه شيء للسبب يرجع إلى الشك في جعل الشارع الأقل سبباً لترتب المسبب مع القطع بسببيه الأ- كثر لذلك، فإجراء البراءه عن سببيه الأقل ورفعه يوجب عكس النتيجة المطلوبه، لأن مقتضى ذلك هو الحكم بالاحتياط، لأن معناه عدم ترتب المكلف به على الناقص، فلا بد الإتيان بالأكثر.

نعم، لو كان نفس الجزئيه والشرطيه مجعولاً مستقلاً، فشك في فردٍ وارتفع بدليل البراءه، ينتج المطلوب، ولكنه يستحيل جعل المستقل للأجزاء والشرائط بعد كون السببيه بنفسه مجعولاً، فلا محيص من القول بالاحتياط، عكس الشك في متعلقات التكليف في الأقل والأكثر، حيث يجرى فيه البراءه، لأن الأقل هناك مسلماً كان واجباً، فالشك في الجزء المشكوك وهو الأكثر، فالأصل البراءه، بخلاف المقام حيث إن السببيه للناقص إذا ارتفع ينتج خلاف المقصود وهو الاحتياط وهو سببيه الأكثر.

ثم قال رحمه الله في آخر كلامه: فتأمل. وجعل وجهه في ذيله، عدم الفرق بين الموردين بناءً على جعل السببيه، لأن تعلق التكليف بالأكثر وإن كان مشكوكاً، إلا أن تحقق الامتثال وحصول البراءه به كان معلوماً، وكذلك الأمر في الأسباب، فإن جعل

الأكثر سبباً وإن كان مشكوكاً، إلا أنّ ترتب المسبب عليه يكون معلوماً، وكذا الحال في طرف الأقل، فكما أنّ التكليف بالنسبه إليه معلومٌ كذلك دخل الأقل في ترتب المسبب عليه يكون معلوماً، فلا فرق بينها بين طرفي الأقل والأكثر، فحينئذٍ يتضح رفع الجزئيه المشكوك برفع منشأ انتزاعها، وهو جعل الأكثر سبباً كما في متعلقات التكليف، ولا يحتاج إلى جعل الجزئيه بجعل مغاير لجعل السبب.

ثم أمر بالتأمل هنا أيضاً، راجع تفصيل ذلك في تقريراته (١).

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر:

أولاً: إنّ قوله: (الأسباب لا- يمكن أن تكون مجعولات شرعيه إذا كانت المسببات كذلك) ممّا لا أصل له كما سنشير إليه تفصيلاً، لأنّ المجعول:

تارة: يكون كلّ من المسببات والأسباب في المسببات، والأسباب الجعليه الاختراعيه إذا كان مخترعها نفس الشارع، فدعوى أنّ مجعوليته المثبتات يُغنيها عن جعل الأسباب مطلقاً حتّى في المخترعات الشرعيه، غير مسموعه.

نعم، يصحّ هذا إذا كانت الأسباب من الأسباب العقلية أو العاديّه، والمسببات فقط مجعوله، كما هو الغالب في المجعولات الشرعيه في باب المعاملات.

وأخرى: على فرض تسليم قابليته جعل السببيّه، فإنّه لا- وجه لما ادّعى من استحاله جعل الجزئيه والشرطيّه، لأنّه إن أُريد منه الاستغناء عن جعله بواسطه جعل السببيّه، لأنّ عنوانهما منتزعه عن جعل منشأ انتزاعهما، وهو السببيّه المتعلقه على المركّب، قلنا لا ينحصر ذلك في السببيّه والمسببيّه فقط، بل يجري ذلك في .

جزئيه الشىء لمتعلق التكليف المتوجه على الأ-كثر فى التكاليف الأقل والأكثر، لوضوح أنه إذا تعلق الحكم على المركب الأكثر ينتزع منه عنوان الجزئيه لأجزائه وشرائطه ، فكيف تجرى البراءه فى تلك الأجزاء والشرائط ، فهكذا يكون الأمر فى المقام.

وإن أريد من وجه الاستحاله من جهه أخرى فلا بد له من البيان.

مع أنا ندعى الاحتياط حتى على القول بكون الجزئيه والشرطيه مجعولاً بجعل مستقل مغاير لجعل السبب، مع أن مقتضى كلامه هو البراءه فيه فى الشك فى المحصل والمحصّل.

والسرّ فيه: أن الأمر بحسب الواقع لم يتعلّق بالسبب حتى يوجب جريان البراءه فى الجزء المشكوك رفعه، بل الأمر قد تعلق بشىء معلوم متيقن وهو المحصّل، فلا بد من تحصيله، لأنّ الشغل اليقيني الذى يدعو إلى الفراغ اليقيني لا فرق فيه بين كون الجزئيه مجعولاً مستقلاً أم لا .

وثالثه: أن ما ادّعاه فى متن كلامه بأنّ الأكثر سببته مقطوع ومعلوم، والمشكوك هو سببته الأقل، فرفعه ينتج عكس المقصود، لا يخلو عن تسامح، لأنّ الأكثر ليس مقطوع السبب، بل يشتمل على القطع بحصول السبب، لأنه إما بنفسه سبب، أو كان مشتملاً على ما هو السبب وهو الأقل، فدعوى أنه سبب قطعاً بوصف السبب لا يخلو عن إبهام.

كما أن ما عبّر فى حاشيته بأنّ: (دخاله سببته الأقل فى المسبب أمر معلوم) لا يخلو عن وهم، لأنّ المقصود فى متن كلامه هو إثبات سببته الأقل بنفسه لا دخالته، لأنّ الثانى يجمع مع كونه جزء السبب بخلاف الأوّل .

أقول: وكيف كان، إنّ ما ذكره من الفرق بين المقام وبين الأقلّ والأكثر في التكليف ليس بفارق، بل الفارق هو مركزية الأمر حيث إنّ في الثاني عبارته عن نفس المركّب منه الأجزاء، بخلاف المقام لأنّ الأمر متعلّق على الشيء البسيط وتكون الأسباب محصّلة له، فالشكّ فيه شكّ في الفراغ والامتثال دون الأوّل.

وأيضاً: بالتأمّل فيما ذكرنا يظهر لك عدم الفرق في الحكم بالاشتغال بين كون الأمر البسيط دفعي الحصول والتحقّق، أو متدرّج الحصول من قبيل أجزاء محقّقه، كما لا فرق فيما ذكرنا بين كون العلم الإجمالي علّه تامّه للتجنّز، أو كان مقتضياً له، بحيث يجوز للشارع إصدار حكم الترخيص على خلافه.

نظريّة المحقّق العراقي في المقام

نظريّة المحقّق العراقي في المقام

أقول: ما مرّ تفصيله وبيانه يخالف ماسلكه المحقّق العراقي في نهايته، حيث ذهب إلى هذين التفصيلين، ولذلك لا بأس بذكره ولو بنحو الإجمال فقال ما هو حاصله:

(والتحقيق: هو التفصيل :

بين أن يكون العنوان البسيط المأمور به ذا مراتب متفاوتة، متدرّج الحصول والتحقّق من قبل أجزاء علته، بأن يكون كلّ جزء من أجزاء سببه مؤثراً في تحقّق مرتبه منه، إلى أن يتمّ المركّب، فيتحقق تلك المرتبة، نظير مرتبه خاصّه من النور الحاصله من عدّه شموع، والظاهر أنّه من هذا القبيل باب الطهاره كما يكشف عنه ظاهر بعض النصوص الوارده في غسل الجنابه :

من نحو قوله عليه السلام: «تحت كلّ شعره جنابه، فبلّوا الشعر وانقوا البشره».

وقوله في الصحيح: «كلّ ما جرى عليه الماء فقد طهر».

وقوله عليه السلام فى الصحيح الآخر: «وكَلَّ شَىْءٌ أَمْسَسْتَهُ الْمَاءَ فَقَدْ أَنْقَيْتَهُ».

ويعضده استدلال جمع منهم على ناقضيه الحدث الأصغر الواقع فى أثناء الغسل، بأن الحدث الأصغر ناقض للطهاره بكمالها فلابعاضها أولى.

وبين ما لا يكون كذلك، بأن كان العنوان البسيط غير مختلف المراتب ونفى الحصول والتحقق عند تماميه محققه.

فعلى الأول لا-قصور فى جريان أدله البراءه عند الشك فى المحقق، ودورانه بين الأقل والأكثر؛ لأن الشك فيه كان فى ازدياد سعه الأمر البسيط بازدياد أجزائه وضيقه، فيمثله يرجع الشك إلى الأقل والأكثر، فتجرى فيه البراءه عقليها ونقلها، من غير فرق بين كون الأسباب من الأسباب العقليه أو العاديه أو الشرعيه .

بخلاف الثانى لكون الأمر البسيط فيه دفعى الحصول عند تحقق الجزء الأخير من علته، فلايد فيه من الاحتياط، لأن التكليف قد تعلق بمفهوم مبيّن معلوم بالتفصيل بلا إبهام فيه، والشك إنما كان فى تحققه والفراغ منه بدونه، والعقل يستقلّ بوجوب الاحتياط تحصيلاً للجزم بالفراغ، ولازمه المنع عن جريان الأصول النافيه فيه أيضاً، بلا فرق بين كون الأسباب من أى قسم من الثلاثه.

نعم، بناءً على تعليقيته حكم العقل بالفراغ الجزمى على عدم مجيء الترخيص على الخلاف، كما هو أساس القول باقتضاء العلم الإجمالى لوجوب موافقه القطعيه، لا قصور فى جريان الأدله المرخصه حتى فى فرض كون الأسباب من العقليه والعاديه، فضلاً عن الشرعيه، فيجرى فيه البراءه.

إلى أن قال: ولكن التحقيق: فساد المبني، والصحيح هو تنجيزه حكم العقل عند اليقين بالاشتغال بوجوب تحصيل الجزم بالفراغ الأعم من الحقيقى والجعلى

على نحوٍ يأبى عن الترخيص على خلافه)، انتهى ما هو المطلوب من كلامه (١).

أقول: وفي كلامه مواضع من الإشكال :

أولاً: بأنّ المأمور به إذا كان أمراً بسيطاً ومسبباً عن عدّه أجزاء للسبب، فإنّه لا وجه لجعل المسبب أمراً ذا أجزاء حتّى تكون البراءة جاريه في بعض أجزائه المشكوك، لأنّه لا يجمع فرض بساطته مع كونه ذا أجزاء، فإذا لم يكن ذا أجزاء فلا وجه لإجراء البراءة فيه، بل لا يجرى فيه الشكّ من تلك الحيثية، بل حيثيه شكّه يدور بين الوجود والعدم لا الصّحّه والفساد الذين كانا من أوصاف الوجود، فالشكّ في المسبب يوجب الشكّ في تحقّق الامتثال وعدمه، فالأصل فيه حينئذٍ الاشتغال لا البراءة .

نعم، إن أمكن فرض كون المّثبت أمراً مركّباً ذا أجزاء والشرائط، وشككنا في جزءٍ من أجزائه أو شرطٍ من شرائطه ، فيصحّ حينئذٍ جريان البراءة فيه ، لكنّه خلاف للفرض .

فحينئذٍ نصرف عنان الكلام إلى الطهاره عن الحدّث في الغسل والوضوء، إن قلنا بأنّ المأمور به عباره عن نفس الغسّلات الثلاث في الغسل، والمسحّتين والغسلتين في الوضوء، فتجرى فيه البراءة، لكنّه ليس من قبيل السبب والمسبب المحصّل والمحصّل، وخارج عن الفرض، وإن جعلنا المأمور به والمتعلّق للأمر هو الطهاره، وقلنا بأنّها حاصله عن الغسّلات والغسلتين والمسحّتين، فالمسبب لا يحصل إلّا بعد وجود جميع أجزائه، سواء كانت أجزاء السبب حاصله دفعهً أو .

تدریجاً، لأنَّ وجود المسبب لا يحصل في كليهما بعد تحقّق جميع أجزائه، فحينئذٍ عند الشكّ في جزءٍ من أجزاء السبب، شكّ في تحقّق مسبب بذلك السبب الناقص، فالأصل عدمه، لأنَّ الشكّ هنا ليس في الأقلّ والأكثر، لأنَّ المسبب ليس إلاّ شيئاً واحداً، وتعدّد أجزاء السبب لا يؤثر فيما هو المقصود من البراءة لعدم كونه مأموراً به، ومن هنا ظهر لك الإشكال عليه .

ثانياً: بأنّه إذا لم يكن مورده من الأقلّ والأكثر، فلا وجه للقول بأنّ العلم الإجمالي هنا كان بصورة العليّه حتّى لا يجرى فيه البراءة، أو بصورة الاقتضاء حتّى تجرى فيه البراءة، لأنّ هذين الوجهين على فرض تسليم صحّتهما، كان فيما إذا كان مورده العلم الإجمالي، لا ما يكون المكلف به معلوماً تفصيلاً، والشكّ متعلقاً بأجزاء سببه كما في المقام .

هذا كلّ مع غمض النظر عمّا يرد عليه في كلامه في الطهارة من استظهاره من الأخبار، كونها بصورة تدریجی الحصول لا دفعياً، وعدم وضوح مراده من ذلك، ولكن تفصيل ذلك موكولٌ إلى محلّه وهو الفقه، ولسنا فعلاً في صدد بيان حقيقه المجعولات الشرعيّه.

البحث عن جريان البراءة في الأسباب والمسببات والمحصل والمحصل وعدمه

البحث عن جريان البراءة في الأسباب والمسببات والمحصل

والمحصل وعدمه

أقول: يدور البحث في هذا المقام عن أنه هل تجرى البراءة في الأسباب والمسببات والمحصل والمحصل أم لا ؟

وبيان أن المجعول هل الأسباب أو المسببات ، أو كليهما من الأسباب والمسببات الشرعيه؟

وتوضيح الأمر يتوقف على مقدمه وهي :

إن السببيه والمسببيه في الشرعيات والأمر الاعتباريه العقلانيه ليست بمعنى كون الأسباب مؤثرات حقيقته في المسببات، أي لا يكون المسبب موجوداً في عالم التكوين قبل وجود السبب وبعده وجدت، كما ليس معناه تأثر الأسباب في إيجاد المسببات في عالم الاعتبار لا اعتبار العقلاء ولا اعتبار نفس الموجد للسبب، لأنه لا يعقل أن يؤثر السبب الذي يوجد بواسطه موجد مؤثراً في اعتبار العقلاء، إذ الاعتبار أمر قائم بنفوس العقلاء، فلا يمكن أن يكون لفظ (بعث) أو (اشترت) موجباً لتحقيق اعتبار العقلاء ولا اعتبار نفسه، لأن الاعتبار بنفسه شيء لا يوجد إلا بأسباب خاصه، ومبادئ مخصوصه، وليس وراء وجود الحقيقى والاعتبارى شيء آخر يؤثر السبب فيه، بل معنى السببيه والمسببيه العقلانيه عباره أن الأسباب تعدّ موضوعاً لاعتبار العقلاء بعد ذكر الأسباب، مثلاً- إذا قال البائع: (بعث داري لزيد بكذا) وعلم العقلاء إرادته البائع لمعنى المنشأ لهذا اللفظ، يجعلون ذلك موضوعاً لاعتبار الملكيه لزيد عندهم وعند نفسه، فإذا علم البائع

هذا الاعتبار عندهم، لترتب عليه أثره من كونه ملكاً له، ولا يجوز لنفسه التصرف فيه من دون إذن زيد، وعليه فلا يكون اللفظ موجداً للمعنى الاعتبارى لعدم حقيقته للمعنى الاعتبارى مع قطع النظر عن اعتبار العقلاء، بل يصير هذا موضوعاً لا اعتبارهم واعتبار نفس المعنى الإنشائى الإيجادى المتحقق بهذا اللفظ .

فإذا عرفت المقدمه فى حقيقه السببىه والمسببىه الاعتباريه أو غيرها من المجعولات الشرعيه فى الأسباب والمسببات يجب أن نتعرض إلى بيان أقسامها:

القسم الأول: أن يكون المسبب عقلياً من الأسباب العقلية، فللشارع أن يردع عن تلك الأسباب ويجعل أسباب أخرى مكانها، مثل الطلاق والبيع بالمنازعه حيث أن العقلاء كانوا يمارسون طرق عديده لإبراز الطلاق سواء من الأقوال والأفعال كأخذ يد المرأه وإخراجها من البيت، أو وضع الخمار على رأسها للدلاله على الطلاق، وهكذا فى البيع حيث كانوا يعتبرون إلقاء الحصاه وإنباده وإصابته إلى جنسٍ ومتاعٍ سبباً لتحقق الملكيه له، ولكن الشارع ردع عنهما وجعل لتحقق الطلاق والبيع أسباباً خاصه مثل لفظ (هى طالق) أو (بعث واشترت)، فالمعتبر السببىه لذلك الأسباب وضع وصف السببىه عن ما جعله العقلاء سبباً لذلك.

القسم الثانى: الأسباب التى لم يردع عنها الشارع بل أمضاها، إلا أنه جعل له سبباً آخر فى عرض تلك الأسباب العقلية، كأعطاءه السببىه للفظ أو الفعل بحيث يوجب اتساع دائره الأسباب المحققه لتلك الحقيقه، مثل أن الشارع جعل ألفاظ البيع والشراء أسباباً لتحقق البيع فى عرض سببىه المعاطاه لذلك عند العقلاء، لأنهم كانوا يعاملون بصورة المعاطاه، ويجعلون التعاطيو المصافحه المصافقه ضرب اليد على اليد دليلاً على تحقق البيع، والشارع أمضى ذلك مضافاً إلى تلك الألفاظ.

القسم الثالث: ما لا يكون المسبب ولا السبب عقلياً، بل كان كل منهما اختراعياً جعلياً شرعياً، مثل ما قام به الشارع من جعل تحقّق الحدّ في ثلاث مرّات على المجرم والجاني سبباً لوجوب القتل في الثالث أو الرابع، فإنّ الأسباب وهي الحدود من إيقاع السياط بمأه أو ثمانين وغير ذلك إنّما هي من الأسباب المجعولة الشرعيّة، حيث لم تكن هذه الحدود موجودة عند العقلاء قبل جعل الشارع، كما أنّ المسبب وهو وجوب القتل عند تعدّد الواقعه بعد إقامه الحدود يعدّ أمراً مجعولاً شرعياً، فهو المسبب المجعول، ففي مثل ذلك لا بدّ من الشارع التصرّف في كلّ من السبب والمسبب، ولا يكفي جعل أحدهما عن جعل الآخر ولا يغنيه.

أقول: ممّا ذكرنا يظهر فساد كلام المحقّق النائيني القائل بأنّه إذا كانت الأسباب من المسببات المجعولة الشرعيّة، فلا يمكن جعل مسبباتها، لأنّ جعل أحدهما يغني عن جعل الآخر.

لأنّنا نقول: هذا يصحّ إذا كانت الأسباب والمسببات غير اختراعيّة، وأمّا إذا كان كلاهما من المخترعات الشرعيّة، فلا يغني أحدهما عن الآخر، بل لا بدّ من تعلق الجعل بكلّ واحدٍ منهما.

ثمّ لا يخفى عليك وجود الفرق في جعل السببيّة بين الجعل في عالم التكوين، والجعل في عالم التشريع، حيث إنّ الجعل في عالم التكوين يتعلّق بوجود السبب جعلاً بسيطاً، وسببيّة السبب حينئذٍ غير مجعولة إلّا بالعرّض، فالجاعل في عالم التكوين يجعل النار بنفسها ناراً ومؤثّره أو سبباً إذ الجعل يتوجّه إلى أصل وجوده لا بوصفيّته، وهذا بخلاف الجعل في الأسباب التشريعيّة، حيث إنّ الجعل فيها

يتعلق بوصف السبب لا بأصل وجود السبب؛ أى يجعل الشارع ما ليس بسبب سبباً ويعطيه وصف السبب، مثل ما لو قال الإنسان لزوجته: (ظهرك كظهر أمي)، فإن هذه الجملة قبل جعل الشارع لم يكن سبباً لتحقق الظهار، ولا توجب حرمه زوجته، بخلاف بعدما جعله الشارع سبباً للظهار، فإنه توجب نشر الحرمه بإيجاد هذا السبب، فهذه الألفاظ قبل الجعل التشريعي لم يكن إلا بمعناها اللغوي، من دون حصول الافتراق بين الزوجين، وأما بعد جعل وصف السبب تصبح سبباً للافتراق، فالمجوعول هي سببته تلك اللفظه بما لها من المعنى الإنشائي، لا ذات السبب، وهكذا الأمر في مطلق الأمور الاعتبارية العقلية والشرعية.

وعليه، فما اشتهر بين الألسن وقد صرح به المحقق النائيني في تقريراته «فوائد الأصول» في الأسباب الشرعية بأن الجعل متعلق بنفس السبب، ويكون وصف السبب انتزاعياً ليس إلا الخلط بين السبب في التكوين والسبب في عالم التشريع، مع أنه قد ثبت الفرق بينهما حيث إن الجعل في التكوين يتعلق بأصل وجود السبب، وفي الثاني بوصف السبب مع كون أصل وجوده ثابتاً.

فإذا ظهر لك معنى حقيقه السبب والمسبب في المجعولات، وبأن لك أقسام الأسباب والمسببات، نقول:

غايه ما يمكن أن يتوهم جريان البراهه الشرعيه فى السبب والمسبب الشرعيتين، هو أن يقال:

إن المسبب إذا كان مثل السبب مجعولاً، وقام الشك في كون معلق الأمر هو الأقل أو الأكثر، وأقدم المكلف على أداء الأقل، يصبح الشك في تحقق المسبب حينئذ ناشئاً عن الشك في دخاله الجزء أو الشرط المشكوك فيهما، فجريان حديث

الرفع فى السبب يرفع الشك عن المسبب، فيحكم بتحقيقه لوجود الأقل وجداناً، ورفع الزيادة بحديث الرفع، وليست السبب عقيته حتى يكون من الأصل المثبت.

لكنه مدفوع: بأن السبب وإن كانت شرعيه، إلا أن الشك فى تحقق المسبب ناش عن الشك فى كون الأقل تمام السبب أو جزئه، فرفع الزيادة بالأصل لا يثبت كون الأقل هو تمام السبب إلا بالأصل المثبت، هذا أولاً.

وثانياً: إن المسبب الذى كان هو المأمور به ليس أمراً مركباً حتى يدور أمره بين الأقل والأكثر، بل المسبب على الفرض أمر بسيط يدور أمره بين الوجود والعدم، ففى مثله لا يجرى فيه إلا الاشتغال لا البراءه، فمجرد كون الأسباب أو المسببات من الأمور المجموعه لا- يوجب جريان البراءه فيه، بل المدار فى جريان البراءه وعدمه ملاحظه حال المأمور به هل هو المسبب المحصل البسيط فمورده الاشتغال، أو أنه السبب والمحصل المركب بين الأقل والأكثر فمورده البراءه.

أقول: وأمّا البحث فيما يتبع الموارد الثلاث من الشبهه الموضوعيه فيالأقل والأكثر الارتباطى، ففى ذلك نرجع إلى كلام الشيخ الأعظم قدس سره فى فرائده حيث قال:

(المسأله الرابعه: فيما إذا شك فى جزئيه شىء للمأمور به من جهه الشبهه فى الموضوع الخارجى، كما إذا أمر بمفهوم مبيّن مردّد مصداقه بين الأقل والأكثر، ومنه ما إذا وجب صوم شهر هلالى هو ما بين الهالين، فشك فى أنه ثلاثون أو ناقص، ومثل ما أمر بالطهور لأجل الصلاه، أعنى الفعل الرفع للحدث أو الميخ للصلاه، فشك فى جزئيه شىء للوضوء أو الغسل الرفعين، واللازم فيه الاحتياط لأن المفروض تنجز التكليف بمفهوم مبيّن معلوم تفصيلاً، وإنما الشك فى تحقيقه بالأقل، فمقتضى أصاله عدم تحقيقه وبقاء الاشتغال عدم الاكتفاء به، ولزوم الإتيان

بالأكثر، ولا يجرى هنا ما تقدّم من الدليل العقلي والنقلي الدالّ على البراءة، لأنّ البيان الذي لابدّ منه في التكليف قد وصل من الشارع، فلا- يفسخ المؤاخذه على ترك ما بيّنه تفصيلاً، فإذا شكّ في تحقّقه في الخارج فالأصل عدمه، والعقل أيضاً يحكم بوجود القطع بإحراز ما علم وجوبه تفصيلاً؛ أعنى المفهوم المعين المأمور به، ألا- ترى أنّه لو شكّ في وجود باقى الأجزاء المعلومة، كأن لم يعلم أنّه أتى بها أم لا، كان مقتضى العقل والاستصحاب وجوب الإتيان بها(١).

ثمّ ذكر رحمه الله وجه الفرق بين المقام وبين الشبهه الحكميّة وحكم بأنّ التكليف في الثانى فى أصله مشكوك فيجرى البراءة، وهنا كان معلوماً تفصيلاً، والشكّ كان فى سقوطه، فمقتضى الأصل هنا الاحتياط.

وقد أورد عليه المحقّق النائنى: ونسب إليه الغفلة أو تخيّل عدم إمكان وقوع الشكّ فى نفس متعلّق التكليف بين الأقلّ والأكثر، لأجل الشبهه الموضوعيّة، لأنّه أرجع الشكّ فى الموضوع إلى الشكّ فى المحصّل فى الأقلّ والأكثر الارتباطى، مع أنّه كان ينبغى أن يجعل لباب الأقلّ والأكثر كباب المتباينين أربع مسائل ثلاثه فى الشبهات الحكميّة وواحدة فى الموضوعيّة كما فعل ذلك فى المتباينين.

ثمّ شرع رحمه الله ببيان إمكان هذا الفرض هنا .

أمّا المحقّق العراقى: فى نهايته وحاشيته على «فوائد الأصول» فقد ردّ على استدلال المحقّق النائنى رحمه الله ودافع عن مذهب الشيخ قدس سره بعدما نقل ما يمكن أن يفرض الشبهه الموضوعيّة فى الأقلّ والأكثر الارتباطى، وقال بأنّه رحمه الله لم يقصد .

بيان هذا القسم، وإلا فإنَّ شأنه أجلُّ من أن لا يتتبه إلى ذلك.

ولذلك أَلجئنا إلبيان القسم الالذ ذكره فى «فوائدالأصول» حتّى نلاحظ سبب عدم تعرّض الشلخ لذلك، وهذا يقتضى أن نعود إلى كلام المحقّق النائىنى فى فوائده.

استعراض كلام المحقّق النائىنى ومناقشته

استعراض كلام المحقّق النائىنى ومناقشته

قال رحمه الله : (والتحقيق أنّه يمكن فرض الشبهه الموضوعىة فى باب الأقلّ والأكثر الارتباطى، وذلك إنّما يكون فى التكاليف التى لها تعلّق بالموضوعات الخارجىة.

وتوضيح ذلك: هو أنّ التكليف بما يكون له تعلّق بالموضوع الخارجى كالتكليف بإكرام العالم وإهانته الفاسق، يختلف متعلّقه سعةً وضيقةً على حسب ما يفرض من أفراد الموضوع خارجاً، فإنّ دائره الإكرام تتسع بمقدار ما للعلماء من الأفراد خارجاً، لأنّ زياده أفراد العلماء فى الخارج توجب زياده فى الإكرام الواجب، فكلّما كثرت أفراد العلماء خارجاً اتّسعت دائره الإكرام، ومن المعلوم أنّ الشكّ فى عالمىة بعض الأفراد يستتبع الشكّ فى وجوب إكرامه، فلو علم بمقدار من أفراد العلماء خارجاً، وشكّ فى عالمىة بعض، فالإكرام الواجب يتردّد بين الأقلّ والأكثر، لأنّه يعلم بوجوب مقدار من الإكرام على حسب مقدار ما علم من أفراد العلماء، ويشكّ فى وجوب الإكرام الزائد للشكّ فى موضوعه.

وهذا من غير فرق بين لحاظ العلماء فى قوله: (أكرم العلماء) مجموعيّاً أو استغراقيّاً، فإنّه على كلا التقديرين يتردّد الإكرام الواجب بين الأقلّ والأكثر عند العلم بمقدار من أفراد العلماء والشكّ فى عالمىة بعض، غاية أنّه :

إن لوحظ العلماء على نحو العام الاستغراقى، يرجع الشكّ فى ذلك إلى الشكّ

بين الأقل والأكثر الغير الارتباطى، لأنّ وجوب إكرام ما شكّ فى كونه من أفراد العلماء واقعاً لا ربط له بوجوب إكرام ما علم من أفراد العلماء خارجاً، لانحلال التكليف إلى تكاليف متعدده حسب تعدد أفراد العلماء، ويكون لكلّ تكليفٍ إطاعه وعصيان يخصّه، كما هو الشأن فيكلّ عامّ استغراقى، فلا دخل لإكرام أحد الأفراد بإكرام الفرد الآخر.

وإن لوحظ على نحو المجموعى، يرجع الشكّ فى عالميه بعض إلى الشكّ بين الأقل والأكثر الارتباطى، فإنّه لم يتعلّق التكليف الاستقلالى بإكرام ما يشكّ فى كونه من أفراد العلماء، على تقدير أن يكون من أفراد العلماء واقعاً، لأنّه ليس هناك إلاّ تكليف واحد تعلّق بإكرام مجموع العلماء من حيث المجموع، فيكون إكرام كلّ فردٍ من العلماء بمنزله الجزء لإكرام سائر العلماء، كجزئيه السوره للصلاه، فإنّ الإخلال بإكرام أحد الأفراد يوجب الإخلال بإكرام الجميع، ويتحقّق عصيان التكليف بذلك، لأنّ معنى العام المجموعى هو لحاظ الأفراد المتباينه مرتبطه بعضها ببعض، يقوم بها ملاك واحد، فيكون كلّ فرد من أفراد العلماء بمنزله الجزء لسائر الأفراد، يتوقّف امتثال التكليف على إكرام الجميع، فالشكّ فى وجوب إكرام بعض الأفراد يكون كالشكّ فى وجوب السوره، ويرجع إلى الشكّ بين الأقل والأكثر الارتباطى، غايته أنّ التكليف بالسوره ليس له تعلّق بالموضوع الخارجى، فلا يمكن أن تتحقّق الشبهه الموضوعيه فيها، بل لا بدّ وأن تكون حكميه بخلاف الشكّ فى وجوب إكرام من يشكّ فى كونه من أفراد العلماء، فإنّ الشبهه فيه موضوعيه.

فظهر أنّ تردّد نفس تعلّق التكليف بين الأقل والأكثر فى الشبهه الموضوعيه أمرٌ بمكان من الإمكان وأمثله فى الفقه كثيره:

منها: ما إذا تردّد لباس المصلّي بين كونه من مأكول اللحم أو غيره، فإنّ مانعيه غير المأكول تختلف سعةً وضيقاً على حسب ما لغير المأكول من الأفراد خارجاً، ويكون كلّ فردٍ منه مانعاً برأسه، فإنّ الأصل في باب النواهي النفسية والغيرية هي الانحلالية، فكما أنّ النواهي النفسية كقوله: (لا- تشرب الخمر)، ينحلّ إلى النواهي المتعدّدة بعدد ما للخمر من الأفراد خارجاً، كذلك النواهي الغيرية كقوله: (لا- تصلّ فيما لا- يؤكل)، ينحلّ إلى نواهي متعدّدة بعدد ما لغير العدمية بمقدار ما للغير المأكول من الأفراد، ويكون قوله: (لا تصلّ فيما لا يؤكل)، بمنزله قوله: لا تصلّ في هذا الفرد، ولا تصلّ في ذلك الفرد وهكذا، فلو شكّ في اتّخاذ اللباس من غير المأكول يرجع الشكّ إلى الشكّ في مانعيه ذلك اللباس، وأخذ عدمه قيماً في الصلاة، فيؤول الأمر إلى الشكّ بين الأقلّ والأكثر في الشبه الموضوعية، للعلم بمانعيه ما علم اتّخاذه من غير المأكول، وتقييد الصلاة بعدم وقوعها فيه، والشكّ في مانعيه ما يشكّ في اتّخاذه من غير المأكول وتقييد الصلاة بعدم وقوعها فيه، والكلام فيه عين الكلام في الأجزاء والشرائط من حيث جريان البراءة الشرعية في القيدية الزائده المشكوكه، وعدم جريان البراءة العقلية فيها، إذ لا فرق بين الأجزاء والشرائط والموانع في مناط جريان البراءة.

نعم، في الأجزاء لا- يمكن أن تتحقّق الشبه الموضوعية، لأنّ التكليف بها ليس له تعلق بالموضوع الخارجي، وفي الشرائط وإن كان يمكن تحقّق الشبه الموضوعية فيها، إلاّ أنّه لا يرجع الشكّ فيها إلى الشكّ بين الأقلّ والأكثر، لأنّ الشرطية لا تنحلّ إلى شروط متعدّدة بمقدار ما للموضوع من الأفراد خارجاً، فإنّ التكليف في باب الشروط إنّما يتعلّق بالوجود، ولا يمكن التكليف بإيجاد المتعلّق

فى كلّ ما يفرض من أفراد الموضوع خارجاً، فلو فرض أنّ كون اللباس من مأكول اللحم شرط في الصلاة، لا أنّ غير المأكول مانع، فلا يمكن التكليف بإيجاد الصلاة فى كلّ فردٍ من أفراد اللباس المتخذ من مأكول اللحم، بل ليس هناك إلاّ تكليف واحد تعلق بإيجاد الصلاة فى فردٍ ما من اللباس المتخذ من مأكول اللحم، ولا بدّ من إحراز وقوع الصلاة فى ذلك، كما هو الشأن فى كلّ شرطٍ حيث إنّهُ يلزم إحرازه، فلا- تجوز الصلاة فيما شكّ فى كونه من مأكول اللحم بناءً على شرطية اللباس المتخذ من مأكول اللحم، ولا تجرى فى ذلك البراءة، لأنّه ليس هناك إلاّ تكليف واحدٌ يجب الخروج عن عهده، فالشبهه الموضوعية فى باب الشروط لا ترجع إلى الأقلّ والأكثر.

وهذا بخلاف الشبهه الموضوعية فى باب الموانع، فإنّها ترجع إلى الأقلّ والأكثر، لأنّ التكليف فيها إنّما يتعلّق بالعدم، ويمكن أن يكون عدم كلّ فردٍ من أفراد اللباس المتخذ من غير المأكول قيدا فى الصلاة، وأخذ وجوده مانعاً فيها، فتجوز الصلاة فى ما شكّ فى أخذه من غير المأكول)، انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: ويرد على كلامه من عدّه جهات:

الجهة الأولى: إنّ مراد الشيخ من الشبهه الموضوعية هو ما كان أصل الحكم من حيث الكبرى معلوماً دون الصغرى والموضوع مشكوكاً، وكان بلا واسطه، أى بأن لا يكون من قبيل المتعلّق للمتعلّق، فإنّ المثال الذى مثله الشيخ بالصوم لشهر هلالى المردّد موضوعه بين الثلاثين أو أقلّ كان الموضوع هنا بنفسه مشكوكاً لا .

أصل حكم وجوب الصوم، فحيث أنّ المتعلّق هنا هو عنوان الهلال وقد شكّك في حصوله بأقلّ من الثلاثين فحكّم بالاشتغال، وهذا بخلاف مثل: (أكرم العلماء) إذا لوحظ بنحو العام المجموعى، حيث إنّ الحكم هنا معلومٌ، لأنّ مفهوم العلماء الذى اعتبر موضوعاً للحكم معلوم، والمشكوك هو متعلّق المتعلّق، فهو وإن كان من حيث التسميه داخلاً تحت الشبهه الموضوعيه، إلا أنّ دخوله يكون بطريق أولى، ولكن لا ينافى ذلك أن يكون حكمه من حيث البراءه والاشتغال مختلفاً مع المثال الذى ذكره الشيخ قدس سره، كما هو الأمر كذلك، لأنّ رجوع معنى الشكّك فى عالميه فردٍ إلى الشكّك فى كونه داخلاً تحت الحكم وعدمه، والأصل عدمه، فلا ينافى ذلك مع الحكم بالاشتغال فى مثل وجوب الصوم لشهرٍ هلالى، لأجل كونه من قبيل الشكّك فى المحصّل كما قاله الشيخ رحمه الله .

الجهه الثانيه: أنّ ما ذكره بأنّ الشكّك فى جزئيه السوره من قبيل الشبهه الحكميه لا الموضوعيه، بإطلاقه غير صحيح، لإمكان أن يكون وجه الشكّك فى جزئيتها لأجل أنّه قد أمر بقراءه القرآن فى الصلاه، فيشكّك حينئذٍ هل السوره الفلانيه مثلاً هى جزءٌ من القرآن حتّى يصير جزءاً للصلاه أم لا، فيصير هذا من قبيل الشكّك فى الشبهه الموضوعيه لأجل الشكّك فى جزئيه السوره.

نعم، فى الشكّك فى جزئيتها الذى ذكره النائينى رحمه الله يكون شكّاً فى الشبهه الحكميه، فدعواه أنّ الأجزاء لا يمكن أن تتحقّق فيها الشبهه الموضوعيه لأنّ التكليف بها ليس له تعلق بالموضوع الخارجى، ليس على ما ينبغي.

الجهه الثالثه: إنّ التفكيك الذى التزم به بين الموانع والشروط، باعتبار أنّ الموانع أمرها عدمى فيصحّ دخولها فى الأقلّ والأكثر، لأنّ عدم كلّ قيدٍ من غير

المأكول أخذ قيداً للصلاه، فمرجع الشكّ في فردٍ يعود إلى الشكّ في كون عدمه مأخوذاً وعدمه، والأصل البراءة، وهذا بخلاف الشرائط حيث إنّ وجوده بفردٍ ما شرطٌ، وهو تكليفٌ واحد، فلا يدور أمره بين الأقلّ والأكثر.

ليس في محلّه، لأنّ المانع كما قد تعلق بعنوان أجزاء ما لا يؤكل لحمه، ويشكّ في فردٍ بعد معلوميّه أفراده، كذلك يكون في الشرطيّه إذا جعلنا عنوان أجزاء المأكول شرطاً، حيث إنّ هذا العنوان له فردان ما هو معلومٌ بأنّه مأكولٌ، وفرد مشكوك فيه. وعموم شرطيّه الصلاه إنّما هو على العموم البدلي، يعنى لابدّ الإتيان معه بأحد الأفراد، فالشكّ في الفرد يعود إلى الشكّ في كفايته في المعية، فمقتضى الجمع مع ملاحظه جميع الأفراد هو الشكّ في الأقلّ والأكثر في العموم البدلي، أى هذا أو هذا، نظير العموم الاستغراقي في الموانع، والاختلاف في كفيته نحو المجموع لا يؤثر في المطلوب من دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في أصل العنوان.

نعم، أصل الفرق في المانع والشرط إنّما كان من جهه كفيته أصلهما، حيث إنّ مقتضى أصل العدم في المانعيّه جواز الصلاه مع ذلك المشكوك، ومقتضى أصل العدم في الشرط هو عدم الجواز، لعدم إحراز الشرط مع الإتيان بالمشكوك، والافتراق في مقتضى كلّ ذلك لا يوجب خروج الشرط عن بحث الأقلّ والأكثر كما فرضه قدس سره .

وبالجملة: ظهر من جميع ما أوردنا عليه أنّ المسأله من جهه الأصل بأنّه هل هو البراءة أو الاشتغال فيالشبهه الموضوعيّه مختلفه، إنّ كان المورد من قبيل الشكّ في المحصّل والمحصّل، كما هو الأمر في الشروط أو في بعض الأجزاء إذا كان أصل المتعلق معلوماً ومحصّله مشكوكاً، نظير ما مثله الشيخ رحمه الله، فالأصل هو الاشتغال.

وأما إن لم يكن كذلك، بأن كان من قبيل الشكِّ في مصداق العام كما في الموانع أو في الأجزاء التي كانت متعلِّقاً للمتعلِّق، مثل ما في: (أكرم العلماء)، والشكِّ في فردٍ كونه فرداً أو في مانعٍ في كونه مانعاً، فالأصل البراءة لا الاشتغال، والله العالم.

البحث عن القسم الثالث من أقسام الشبهه الموضوعية

البحث عن القسم الثالث من أقسام الشبهه الموضوعية

أقول: بقى هنا قسماً ثالثاً للشبهه الموضوعية غير ما ذكر، وهو ما لو كان الشكِّ في مقام الامتثال والإسقاط، مثل ما لو علم أجزاء الصلاة وشرائطها وموانعها وقواطعها، وعلم أنّ السوره جزء، والاستقبال شرط، ولبس غير المأكول مانع، والحدّث قاطع، ولكن لم يعلم حال الصلاة الخارجيه التي قد أتى بها، أو هو مشغولٌ بإتيانها، هل هي واجده لجميع الأجزاء والشرائط، وفاقده لجميع الموانع والقواطع أم لا؟

فإنّ الظاهر يقتضى الشغل اليقيني المستلزم للفراغ اليقيني والاحتياط، فلا بدّ أن يتيقن بإتيان الأمور به بجميع أجزائه وشرائطه، وجوديه كانت أو عدميه، غايه الأمر يكفى في العلم بذلك أن يكون حاصلًا بواسطة العلم الوجداني أو إحرازه بعلمى أو بأصلٍ عملى، فكل موردٍ فيه قاعده الفراغ أو التجاوز أو الشكِّ بعد السلام والحيلولة يحكم فيه بالصحة، وفي كلّ موردٍ ليس فيه أحد هذه الأمور، لا بدّ له من الاحتياط، فهذا قسمٌ آخر للشكِّ في الشبهه الموضوعية في الأقلّ والأكثر الارتباطيين، والأصل الجارى فيه هو الاشتغال كما لا يخفى .

***تنبيهات متعلّقه بالجزء والشرط

تنبيهات متعلّقه بالجزء والشرط

أقول: وينبغي التنبيه على أمور متعلّقه بالجزء والشرط:

الأمر الأوّل: قد عقد الشيخ رحمه الله في فرائده لذلك ثلاث مسائل:

أحدها: في نقصان الجزء سهواً.

والثاني: في زياده الجزء عمداً.

والثالث: في زياده الجزء سهواً بعد معلوميّه بطلان الصلاه مثلاً لنقصان جزءها عمداً، لأنّها لو لم تكن كذلك لما كان جزءاً، وتبعه في ذلك صاحب «الكفايه» وقال:

(الثاني: أنّه لا يخفى أنّ الأصل فيما إذا شكّ في جزئيه شيء أو شرطيته في حال نسيانه عقلاً ونقلاً، ما ذكر في الشكّ في أصل الجزئيه والشرطيه.. إلى آخره).

مختار الشيخ رحمه الله بطلان العباده بالنقص سهواً، لعموم الدليل الدالّ على شمول جزئيه الجزء لحال النسيان والغفله، فحيث تركه سهواً يكون قد أتى بما ليس بمأمور به.

ثمّ أشكل على نفسه: بأنّ هذا العموم صحيحٌ لو ثبت جزئيه الجزء بدليل لفظي، مثل: «لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب»، بخلاف ما لو ثبت بدليل لُبي لا إطلاق له مثل ما لو قام الإجماع على جزئيه شيء للصلاه، واحتمل اختصاصها بحال الذكر فقط، فحينئذٍ لو شكّ فيه يرجع الشكّ إلى الشكّ في الجزئيه حال النسيان، والمرجع فيه إلى البراءه أو الاحتياط على الخلاف المتقدم في الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

ثمّ أجاب عن إشكاله: (بأنّه إن كان المراد من عدم جزئيه ما ثبت جزئيته وارتفاعها بحديث الرفع في حقّ الناسي، إيجاب العباده الخاليه عن ذلك الجزء

المنسى عليه، وهو غير صحيح، لعدم قابليته الناسى لتوجيه الخطاب إليه، لأنه بالتوجه إليه بالخطاب يخرج عن كونه ناسياً، ويتذكر وينقلب الموضوع.

وإن أُريد منه إمضاء الخالى عنه فى حال النسيان، بدلاً عن العباده الواقعيه، فهو حسنٌ، ولكن الأصل عدمه بالاتفاق، فيصير معنى بطلان العباده الفاقده للجزء فى حال النسيان معلوماً، فظهر أنه لا طريق لنا فى إثبات صحه العباده فيه فى حال النسيان، انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: بعد الوقوف على كلام الشيخ رحمه الله وعلى الإشكال المذكور حول أنّ عله عدم صحه عباده فاقد الجزء لأجل النسيان، هو احتمال جزئيه الجزء حال نسيانه، فلا بد حينئذٍ من الحكم بالصحه فى مقام الإثبات على إثبات أمرين:

أحدهما: إثبات أنه هل يمكن ثبوتاً الحكم بصحّه عملٍ قد نقص أحد أجزائه؟

والثانى: بعد القبول والفراغ عن إمكان الثبوت، يقع البحث عن أنه هل يكون لنا دليلٌ فى مقام الإثبات يقتضى التكليف بالمأتى به فى حال نسيان الجزء من دليلٍ اجتهادى أو أصلٍ عملى، أو أنه ليس لنا فى مقام الإثبات ما يقتضى ذلك، بل لا يمكن إثبات دليلٍ على التكليف بالنسبه إلى الأجزاء الباقية من النسيان لوجود المحاذير كما ستعرف إن شاء الله تعالى؟

فحينئذٍ يأتى الكلام فى الجبهه الثالثه: وهو أنه على فرض عدم إمكان كون الباقي مأموراً به ثبوتاً، أو عدم إمكان ذلك فى مقام الإثبات، فهل لنا دليل اجتهادى أو أصل عملى يقتضى الاجتراء بالمأتى به فى حال النسيان، وكونه .

مُجْزِئاً عَنِ الْوَاقِعِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَأْمُوراً بِهِ، أَوْ لَيْسَ لَنَا دَلِيلٌ عَلَى ذَلِكَ ؟

ثُمَّ يَأْتِي الْكَلَامُ فِي أَنَّهُ عِنْدَ الشُّكِّ فِي جُزْئِيَةِ الشَّيْءِ بِصُورِهِ الْإِطْلَاقِ أَوْ لِخُصُوصِ الذَّاكِرِ، هَلْ لَنَا أَصْلٌ يَعْينُ أَحَدَهُمَا أَمْ لَا؟

أَمَّا الْكَلَامُ فِي الْجِهَةِ الْأُولَى: فَقَدْ يُقَالُ إِنَّهُ لَا إِشْكَالَ فِي أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ وَلَا يُعْقَلُ ثَبُوتُ التَّكْلِيفِ لِلْجُزْءِ الْمُنْسَى فِي حَالِ النِّسْيَانِ، لِعَدَمِ قُدْرَةِ الْمَكْلُوفِ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ الْحَالِ، وَلَا يُعْقَلُ تَوْجِيهُ الْخُطَابِ وَالتَّكْلِيفِ بِهِ فِي حَالِ النِّسْيَانِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْجُزْءِ الْمُنْسَى.

وَأَمَّا التَّكْلِيفُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا عَدَا الْجُزْءَ الْمُنْسَى مِنَ الْأَجْزَاءِ، فَغَيْرُ مَعْقُولٍ لَوْ أُرِيدَ الْأَخْذُ بِالْعُنْوَانِ فِي مَتَعَلِّقِ الْمَكْلُوفِ بِالنَّاسِ عُنْوَاناً لِلْمَكْلُوفِ، وَيَخَاطَبُ بِذَلِكَ، بِدَاهِهِ أَنَّ النَّاسِيَّ لَا يَرَى نَفْسَهُ وَاجِداً لِهَذَا الْعُنْوَانِ، وَلَا يَلْتَفِتُ إِلَى نَسْيَانِهِ، لِأَنَّهُ بِمَجْرَدِ الْإِلتِفَاتِ إِلَى نَسْيَانِهِ يَخْرُجُ عَنِ النَّاسِيِّ، وَيَدْخُلُ فِي الذَّاكِرِ، فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْخُطَابُ بِعُنْوَانِ النَّاسِيِّ مُحَرِّكاً لِعَضَلَاتِ الْمَكْلُوفِ، وَالْإِلتِفَاتِ إِلَى مَا أَخَذَ عُنْوَاناً لِابْتِدَائِهِ فِي تَحَقُّقِ الْإِنْبِعَاثِ وَانْقِدَاحِ الْإِرَادَةِ، فَالْمُسْتَطِيعُ مَا دَامَ لَمْ يَجِدْ نَفْسَهُ مُسْتَطِيعاً لَمْ يَكُدْ يَتَحَرَّكُ إِلَى إِرَادَتِهِ وَتَحْصِيلِهِ، وَهَكَذَا يَكُونُ النَّاسِيُّ، فَمَا لَمْ يَتَوَجَّهْ إِلَى كَوْنِهِ نَاسِياً وَفَاقِداً لِلْجُزْءِ، لَمْ يَتَحَرَّكْ إِلَى إِتْيَانِهِ، وَلَوْ تَوَجَّهَ خَرَجَ عَنِ حَالِ النِّسْيَانِ وَأَصْبَحَ ذَاكِراً.

وَعَلَيْهِ، فَيَقَعُ الْبَحْثُ فِي أَنَّهُ كَيْفَ يُمْكِنُ تَوْجُّهُ الْخُطَابِ إِلَى النَّاسِيِّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا عَدَا الْجُزْءَ الْمُنْسَى بِحَيْثُ يَكُونُ هُوَ الْمَأْمُورُ بِهِ ؟

وَمَا قِيلَ أَوْ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ فِي تَصْوِيرِ الْعُنْوَانِ الَّذِي يُمْكِنُ أَنْ يَتَوَجَّهَ إِلَى النَّاسِيِّ،

هو الخطاب بالنسبة إلى ما عدا الجزء المنسَى، عبارته عن أحد الوجوه التاليه:

أحدها: ما حكاه المحقق النائيني عن تقارير بعض الأجله لبحث الشيخ قدس سره في مسائل الخلل من قوله: (وسمعتُ علي ما يبالي أنه كان الميرزا الشيرازي قدس سره).

وحاصل كلامه: يرجع إلى إمكان أخذ الناسى عنواناً للمكلف، وتكليفه بما عدا الجزء المنسَى، بتقريب أن المانع من ذلك ليس إلا- توهم كون الناسى لا- يلتفت إلى نسيانه في ذلك الحال، فلا يمكنه امتثال الأمر المتوجه إليه، لأن امتثال الأمر فرع الالتفات إلى ما أخذ عنواناً للمكلف.

ولكن يضعف ذلك: بأن امتثال الأمر لا يتوقف على أن يكون المكلف ملتفتاً إلى ما أخذ عنواناً له بخصوصه، بل يمكن الامتثال بالالتفات إلى ما ينطبق عليه من العنوان ولو كان من الخطاء في التطبيق، فيقصد الأمر المتوجه إليه من العنوان الذي يعتقد أنه واجد له وإن أخطأ في اعتقاده، والناسى للجزء حيث لم يلتفت إلى نسيانه، بل يرى نفسه ذاكراً فيقصد الأمر المتوجه، إليه بتخييل أنه أمر المذكور، فيؤول إلى الخطأ في التطبيق، نظير قصد الأمر بالأداء والقضاء في مكان الآخر، فأخذ الناسى عنواناً للمكلف أمرٌ بمكان من الإمكان، ولا مانع عنه لا في عالم الجعل والثبوت، ولا في عالم الطاعة والامتثال.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بوجود الفرق بين ما نحن فيه وبين الأمر بالأداء والقضاء، لأن انبعاث المكلف عن كل واحدٍ منهما بواسطة الأمر المتعلق بكل واحدٍ منهما ممكن، غاية الأمر أن المكلف يسهو ويخطئ في التطبيق، ويزعم أن الأمر المحرك له كان هو الأداء، مع أنه لم يكن كذلك، أو يزعم أنه الأمر بالقضاء مع

أنه لم يكن كذلك، فوجود الأمر لكل منهما ممكن ولا محذور فيه ولا استهجان، هذا بخلاف المقام؛ لأن الأمر المحرّك له :

إن كان هو الأمر المتعلّق للذاكر، فهو غير شامل له، لأجل عدم قدره لتحريكه بالإتيان بجميع الأجزاء مع فرض وجود النسيان للسورة، وتحريك الأمر لا يمكن إلاّ فيما يمكن الانبعاث فيه، وفيما لا انبعاث فيه لا بعث فيه.

وإن أريد الانبعاث من الأمر المتعلّق للناسي الشامل لتسعه أجزاء مثلاً، المفروض أنه معذورٌ لأجل عدم التفاته إلى نسيانه حتّى يدخل تحت ذلك العنوان، ويحرّكه وما لا يحركه فيه أصلاً، فلا وجه لوجوده ومستهجن.

وإن أريد محرّكه تخيّل أمر الذاكر لنفسه، حيث إنّه يرى نفسه ذاكرةً فإنّه محرّك له، ويأتى بالعمل، إلاّ أنّه مجرد تخيّل أمر لا حقيقه، فالانبعاث لم يتحقّق عن حقيقه الأمر، بخلاف المُشبه به حيث إنّه انبعاث عن حقيقه الأمر، فالقياس يكون قياساً مع الفارق، فلا يكون هذا وجهاً لذلك .

ثانيهما: هو ما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره من أنّ اختصاص الناسي بخطابٍ يخصّه بالنسبه إلى ما عدا الجزء المنسى، لا يُلازم ثبوتاً أخذ الناسي عنواناً للمكلّف حتّى يرد عليه المحذور المتقدّم، بل يمكن أن يؤخذ عنواناً آخر يلازم عنوان الناسي ممّا يمكن الالتفات إليه، كما لو فرض أن بلغمى المزاج يلازم في الواقع نسيان السورة في الصلاة، فيؤخذ بلغمى المزاج عنواناً للمكلّف ويخاطب بهذا العنوان، والمفروض أنّ المكلّف يمكن أن يلتفت إلى كونه بلغمى المزاج وإن لم يلتفت إلى ما يلازمه من نسيان السورة، فإنّ التفكيك في الالتفات بين

المتلازمين بمكانٍ من الإمكان، فيقصد الناسى للسوره الأمر المتوجّه إلى ما يلازم نسيان السوره من العنوان الذى يرى نفسه واجداً له، هذا.

فأجيب عنه أولاً: كما فى «فوائد الأصول» (أنه مجرد فرض لا واقع له، إذ ليس لنا عنوانٌ يلازم نسيان الجزء دائماً، بحيث لا يقع التفكيك بينهما، خصوصاً مع تبادل النسيان فى الأجزاء، لا سيما مع ملاحظه عناوين متعدده كلّ عنوانٍ يلازم مع نسيان جزء دون جزء من الأمور البعيده.

وثانياً: إنّ العنوان الملازم للنسيان إنّما أخذ معرّفًا لما هو العنوان الحقيقى وهو الناسى، والذى لا بدّ منه فى صحّحه التكليف هو الثانى لا الأوّل، فالالتفات إلى المعرّف لا فائده فيه وإلى الثانى يعود المحذور، كما لا يخفى (١).

ثالثها: هو ما أفاده الخراسانى قدس سره وارتضاه المحقّق النائينى قدس سره وخلاصتها:

إنّ المكلف به فى الواقع هو غير الجزء المنسى من بقيه الأجزاء للذاكر والناسى، ويختصّ الذّكر بالخطاب لخصوص الجزء المنسى، ولا محذور فى تخصيصه بالذّكر والخطاب بخلاف الناسى، حيث لا يمكن.

والإشكال: بأنّه يستلزم أن يكون الخطاب لخصوص الجزء المنسى، المستلزم لاستقلاله الوجوب، ولا يكون مرتبطاً بقيه الأجزاء، فيصير من قبيل الواجب فى واجب بأن يكون ظرف امتثاله ظرف امتثال سائر الأجزاء من دون أن يكون بينه وبينها ما يقتضى الارتباطيه.

مندفع: بأنّ ملاك الارتباطيه وعدمها ليس وحده الخطاب وتعدّده، بل المناط .

فيهما هو وحده الملاك وتعدّده، وإلا يلزم النقص في كثير من الواجبات الركيته، حيث قد يظهر من بعض الأخبار بأن التكليف بالصلاه كان بخطابين خطاباً من الله تعالى، وخطاباً من النبي صلى الله عليه وآله المسمّى الأوّل بفرض الله ولا يدخله النسيان، والثاني بفرض النبي يدخله النسيان ولا يوجب البطلان، واستظهار كون الملاك واحداً أو متعدداً كان بواسطة الإجماع ونحوه.

نعم، لا يبعد كون الأصل في تعدّد الخطاب هو تعدّد المكلف به على وجه الاستقلال، لكنّه في غير الخطابات الواردة في باب المركّبات، فإنّ المسوق منها هو البيان للأجزاء والشرائط.

فدعوى اختصاص الخطاب بالجزء يستلزم الاستقلال وعدم الارتباط ممّا لا يقبل الالتفات إليه، انتهى ملخصه (١).

أورد عليه المحقّق العراقي رحمه الله في حاشيته بقوله:

(أقول: ما المراد من الأمر ببقية الأجزاء بعد اختلافها حسب اختلاف نسيانه؟ فإن كان عنوان المأمور به عنوان بقية الأجزاء، فالناسي غير ملتفت إلى هذا العنوان.

وإن كان المراد الأمر بأجزاء معيّنه بمقدار منه للجميع بأيّ جزء يوجد، فالمأمور به يمكن أن يكون هو المنسي، فتدبر، انتهى كلامه.

ونحن نقول يرد عليه أولاً: كيف يمكن القول بأنّ المكلف به في الواقع هو بقية الأجزاء مع اختلاف المكلفين في نسيان الأجزاء، حيث قد ينسى أحدهما السوره والآخ الفاتحه، والثالث الذّكر في الركوع، والرابع السجده الواحده، والخامس .

التشهُد وهكذا، فكيف يمكن جعل الخطاب الأولى على نوع يشمل للبقية غير المعلومة خارجاً وإن كان عند الله معلوماً، فيستلزم أن يكون الخطابات متعدداً بحسب حال الأشخاص، وخطاباتٍ شخصيه في الأزمنة المختلفه من الذكر والنسيان، والالتزام بمثل هذه الأمور يحتاج إلى دليل يثبتته، والمفروض فقدانه.

مع أن الأدله الواردة في بيان الأجزاء والشرائط ليس إلا عمومات تشمل جميع المكلفين بنسبٍ واحد، ويعم الذكور والناسي والعالم والجاهل، وهو واضح.

مع أن القول باختصاص الذكور للإتيان بالأجزاء والشرائط لا بملاحظه الخطابات الخاصه له، كما يشهد بذلك الارتكاز والذوق السليم.

وثانياً: إن ما ادّعاء من تعدد الخطاب المستفاد من بعض الروايات من جهه ذكر فرض الله تعالى وفرض النبي صلى الله عليه وآله، وفسيّر فرض الله بالأركان الموجب نسيانها البطلان دون فرض النبي صلى الله عليه وآله وهو سائر الأجزاء، حيث لا يوجب النسيان بطلانه، لعله أراد من بعض الروايات هو الأخبار الواردة في كون الركعتين الأولتين من فرض الله ولا يسرى فيهما الوهم، بخلاف الركعتين الأخيرتين كما ورد التصريح بذلك في الخبر الذي رواه زراره بن أعين بسندٍ صحيح، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«كان الذي فرض الله على العباد عشر ركعات وفيهنّ القراءه، وليس فيهنّ وهمٌ يعنى سهو، فزاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبعاً وفيهنّ الوهم، وليس فيهنّ قراءه، فمن شكّ في الأولتين أعاد حتى يحفظ ويكون عليقين، ومن شكّ في الأخيرتين عمل بالوهم» (١). ١.

١- وسائل الشيعة: ج ٥ الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ١.

وغيره من الروايات الواردة بهذا المضمون في هذا الباب.

لكنه مخدوش أولاً: إنه ليس المراد من الوهم والسهو إلا الشك، كما صرح بذلك في أخباره الأخرى لا النسيان الذي ذكره.

وثانياً: أن ما ادّعه لا يجمع مع مضمون تلك الأخبار، لأن ما يبطل بالنسيان والسهو هو الأركان، وهو أعم من كونه فرض الله تعالى، لوضوح أن الركوع في الركعة الثالثة والرابعة يكون ركناً وتركه سهواً ونسياناً موجب للبطلان، مع أنه ليس بفرض الله في هاتين الركعتين، كما أن الركعتين الأخيرتين لو نسيهما أو لم يأت بأحدهما يوجب البطلان، مع أنهما كانا من فرض النبي صلى الله عليه وآله .

والحاصل: أنه ليس كل ما يكون ركناً يكون من فرض الله، بل قد يفرق كما عرفت.

هذا كله على فرض تسليم كون الخطاب من الله تعالى غير الخطاب من النبي صلى الله عليه وآله، وكان متعدداً، مع أنه أول الكلام، لإمكان أن يكون فيه وحده الخطاب، غاية الأمر في جانب من الصلاة كان الخطاب صادراً من النبي صلى الله عليه وآله بواسطة حق الله، وأخرى كان الخطاب صادراً من النبي صلى الله عليه وآله لنفسه، كما هو الظاهر من الأخبار، غاية الأمر ما كان بإذن الله تعالى يصدر عنه الخطاب، ويحتمل أن يكون كلهما عن النبي صلى الله عليه وآله، غاية الأمر كان الحق متفاوتاً .

والحاصل: أن ما ذكره وارتضاه في الحكم بصحة ما أتى به من الصلاة التي قد نسي بعض أجزائها بما قد قرره الخراساني، لا يسلم عن الإشكال .

رابعها: ما قرره المحقق الحائري في درره وهو :

(الالتزام بعدم الخطاب أصلاً حين الغفلة، لا- بالتأم المغفول عنه، ولا- بالناقص المأتى به، لأنه غير قادر على التأم وغير قابل للخطاب بالناقص، فتوجه الخطاب إليه لغو، هذا حال الخطاب.

وأما مجرد الاقتضاء والملاك فبالنسبة إلى التأم والناقص سواء، فعلى هذا إننا نشكك بعد ارتفاع العذر أن الغافل صار مكلفاً بغير المركب الناقص الذى أتى به، والأصل عدمه، وثبوت الاقتضاء بالنسبة إلى الجزء الفائت لا دليل عليه، والأصل البراءة عنه، كما هو الشأن في الأقل والأكثر، انتهى كلامه على ما فى «أنوار الهداية» (١).

ويرد عليه أولاً: أما كونه غير مخاطبٍ بخطابٍ أصلاً، فسيأتى عدم صحته، إذ الخطابات العامة يشمل الساهى والغافل أيضاً .

وثانياً: أنه بعد الاعتراف بأن الاقتضاء والملاك بالنسبة إلى التأم والناقص سواء، لا وجه لدعواه بأن ثبوت الاقتضاء للجزء الفائت لا- دليل عليه، بل لو شكك فالأصل العدم، لأن وجود الاقتضاء والملاك فى أصل الناقص كما فى التأم، كان يكفى فى لزوم الإتيان به، فلا- نحتاج إلى ثبوت الاقتضاء فى خصوص الجزء الفائت حتى نرجع إلى الأصل عند الشك، فالتكليف بالنسبة إلى المركب غير الناقص كان بحاله لوجود أصل اقتضائه فى حقه، إلا أن يرد دليل يدل على الإجزاء والكفايه، فهو أمر آخر.

وعليه، فهذا الوجه أيضاً مما لا يُعنى ولا يُسمِن من جوع، وإن قبله المحقق الخمينى غير ما يرد عليه بالإشكال الأول الذى ذكرناه.

خامسها: هو الذى ذكره المحقق الخمينى قدس سره ، وملخصه:

جبران البراءه لا- يتوقف على اختصاص الغافل بالخطاب لأنه لغو، لأن الخطاب ليس إلا لأجل التحريك نحو المطلوب، فلو فرض أن نفس الخطابات الباعثه للعالم العاقد نحو المركب التام هو الباعثه للغافل نحو المركب الناقص، بلا افتراق بينهما من هذه الجبهه، يكون اختصاصها بالخطاب لغواً، والأمر كذلك، ضروره أن الساهى عن جزء من المركب الغافل عنه لا يكون تحركه وباعثه نحو المركب الناقص إلا قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُوا بِهَا الشَّمْسُ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (١)، كما أن العالم العاقد يتحرك منه، فإذا فرض أن المركب التام ذو ملائكة واقتضاء بالنسبه إلى العاقد، والمركب الناقص ذو ملائكة واقتضاء بالنسبه إلى الساهي الغافل، ويكون باعثهما نحو ما هو المطلوب منهما هو الخطابات المتعلقة بالطباع، فلامعنى لاختصاص كل منهما بخطاب .

إلى أن قال: فإذا أتى الساهى بالمركب الناقص، ثم تبه وشك في أن الجزء المنسى هل كان له اقتضاء بالنسبه إليه في حال النسيان حتى تكون صلاته تامه أو لا- حتى تحتاج إلى الإعادة، يمكن جريان البراءه في حقه، لعين ما ذكرنا في باب الأقل والأكثر، من غير فرق بين النسيان المستوعب لجميع الوقت وغيره... إلى آخره)، انتهى محل الحاجة (٢).

١- سورة الإسراء: آيه ٧٨ .

٢- أنوار الهدايه: ج ٢ / ٣٣٦ .

أقسام الخطابات

أقسام الخطابات

الخطابات على قسمين:

قسمٌ منها خطابات شخصيّه، وأخرى كليّه قانونيه.

ففى القسم الأول منها لا إشكال فى عدم إمكان توجيه الخطاب إلى الناسى، كما لا يمكن توجيه الخطاب إلى الجاهل بالحكم، فإذا لم يمكن الانبعاث من الخطاب المتوجه إليهما، فلا- وجه للحكم بكونهما مأموراً به فى الخطابات الشخصيه، إذ لا فعلية للتكليف فيها بالنسبه إلى الناسى والعاجز والجاهل.

وأما الخطابات الكليه القانونيه، حيث إن المخاطب فيها ليس شخصاً خاصاً بل يكون عامّه الناس، ففى مثل ذلك لا مانع أن يقال بأن التكليف والخطاب متوجه إلى عموم الأشخاص من العامد والغافل، والعالم والجاهل، والقادر والعاجز، إلا أن منجز التكليف لا- يكون إلا- للعامدين والذاكرين والعالمين، وأما غيرهم من الناس والعاجز والجاهل معذورين فى تخلفهم عن مفاد التكليف، فالخطاب بحسب حال عمومته شامل لجميعهم، والتكليف فعلى فى حقهم، إلا أن تنجزه ليس إلا لغيرهم.

وعليه، فالأمر بحسب حكم الواقع لم يتعلّق إلا بالصلاه التامه الأجزاء والشرائط، وما فيها من المصلحه والاقتضاء والملاك ليس إلا الصلاه الجامعه لجميع الخصوصيات، فالتكليف فى الحقيقه ليس إلا متعلقاً بها، والمحرّك للناسى ليس إلا ذاك الأمر المتعلّق بالتأم، إلا أن المكلف تخيل بأن أمره عباره عمّا يأتى به، ولم

يتوجّه بأنّ ما أتى به ليس مطابقاً للمأمور به، فبحسب الحكم الأولى في مقام الثبوت وإن كان له أمر بالتأمّ، ولم يلتفت إليه وكان معذوراً فيه، ولا- عقوبه عليه، إلا- أنّه لم يأت بما فيه المصلحه والملا-ك، لأنّ المفروض أنّ ما أتى به لولا دليل آخر دالّ على صحّته لا يكون مطابقاً للمأمور به، فالعمل الذى فيه الملاك والمصلحه لم يأت به إلى الآن، كما أنّ المأمور به الواقعى فى حقّه لم يتحقّق له الامتثال، فإذا ورد دليلٌ مثل حديث لا تعاد وأمثال ذلك، وثبت الحكم بالصّحّه بترك بعض الأجزاء غير الركّتيه، يفهم منه بأنّ الناقص أيضاً متضمّنٌ للملاك الموجود فى الكامل للذاكر، فيحكم بسقوط الأمر فى حقّه، إذ سقوط الأمر لا ينحصر فيالامتثال فقط، بل قد يكون السقوط بالامتثال تارةً، وبالعصيان أخرى، وثالثه باستيفاء الملاك مع العذر الراجع عنه العقوبه كما فى المقام.

وعليه، فدعوى استواء الملاك والافتضاء للتأمّ والناقص بواسطه الأمر الأولى، ممّا لا يمكن المساعده عليه، وإن يصحّ ذلك بالنظر إلى الدليل الآ-خر، إلا- أنّه ليس لأجل تحقّق الامتثال واختصاص الخطاب للذاكر، كما التزم بذلك بعض الأعلام مثل المحقّق الخوئى والنائينى رحمهما الله، بل كان لدلاله الدليل على كفايه ذلك الناقص عن الكامل فى حقّهم، ويشهد لذلك الحكم بوجود الإعاده فى نسيان الركن بمقتضى الدليل الأولى، لولا وجود دليل آخر يدلّ عليه.

وبالجملة: فما ادّعاه الشيخ قدس سره من الحكم بالبطلان فى حقّ الناسى، بواسطه إطلاقه دليل الجزء للمركّب فى حال النسيان وغيره، أمرٌ غير مستنكر.

أقول: بناءً على ما قرّناه، يظهر بأنّ ما مرّ من بيان الشكّ فى أنّ الجزء الفائت

هل له اقتضاء الإعادة أم لا- كما ترى ذلك في كلام المحقق الخميني والحائري وغيرهما ممّا لا يمكن المساعدة عليه لما قد عرفت بأنّ الملاك والاقتضاء في الحكم الأولى كان للتأمّ فقط دون غيره، فبعد ورود الدليل الدالّ عليه أى الكفايه لا يبقى إشكال وشكّ وإن فرض حصول الشكّ لأجل جهه من الجهات في مفاد الدليل الثانى، وعليه فمقتضى الدليل الأولى هو الحكم بالاحتياط والإعادة دون البراءه وذلك لا لأجل عدم جريان البراءه فى الأقلّ والأكثر الارتباطى، بل لأجل الخصوصيه الموجوده فى المقام كما عرفت، والله العالم بحقائق الأمور .

هذا كلّه تمام الكلام فى الجهه الأولى من ملاحظه إمكان تعلّق الخطاب بالناسى فى عالم الثبوت، من الحكم بوجوب الإعادة، أو الحكم بوجوب الإتيان بقيته الأجزاء كما قرره القوم.

الجهه الثانيه: فى أنّه بعد الفراغ عن الحكم فى عالم الثبوت، والقول بإمكان تعلّق الخطاب بالصوره الكليه والعموم بالنحو الذى يشمل الناسى والجاهل، فإنّه لو فرض أنّ المكلف لم يأت بما هو المأمور به فى الواقع المركّب من عشره أجزاء، لأنّه قد نسى جزءاً منها، ففى هذه الحاله يكون التكليف المأمور به غير مأتى به وغير ممثّل، وحينئذٍ يأتى السؤال عن أنّه هل لنا دليل آخر يدلّ على عدم وجوب الإعادة فى حال النسيان، وكفايه ما أتى به من الناقص عمّا هو المأمور به التامّ، أم ليس لنا دليلٌ عليه، ولا مناص إلاّ العمل بمقتضى القاعده ؟

أقول: من الواضح أنّ التكليف الثابت فى ذمّته بوجوب بقيته الأجزاء دون الجزء

المنسى يحتاج إلى دليلٍ آخر غير الأدلّه المتكفّله لبيان الأجزاء، وللمحقّق النائينى رحمه الله فى المقام كلامٌ لا بأس بالتعرّض إليه، يقول:

(إنّ وجوب الإعادة إنّما يكون فيما إذا كان لدليل الجزء إطلاق يعمّ حال النسيان، وإن لم يكن لدليل الجزء إطلاقاً، واحتمل أن يكون جزئيه مقصوره بحال الذكر، فالمرجع عند الشكّ فى الجزئيه وعدمها فى حال النسيان، هو أصاله البراءه، أو الاشتغال، على الخلاف فى باب دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، لأنّ الشكّ فى ذلك يندرج فى الشكّ بين الأقلّ والأكثر، ولعلّه إلى ذلك يرجع ما ذكره الشيخ قدس سره بقوله:

(إن قلت: عموم جزئيه الجزء لحال النسيان يتمّ فيما لو ثبت الجزئيه بمثل قوله: «لا صلاه إلاّ بفاتحه الكتاب...»).

ثمّ نقل حاصل ما أفاده المستشكل: وهو أنّ دليل اعتبار الجزئيه :

تارة: يكون مثل قوله: «لا صلاه إلاّ بفاتحه الكتاب».

وأخرى: يكون الدليل الإجماع.

وثالثه: يكون هو الحكم التكليفى المتعلّق بالجزء، مثل ما ورد: «اركع وتشهد واسجد» ونحو ذلك.

والقول بثبوت الجزئيه فى حال النسيان إنّما يصحّ إذا كان الدليل هو الأوّل ممّا يفيد نفي الصلاه عن الفاقد للجزء. وأمّا الآخران فلا يتمّ القول بالثبوت، لأنّ المتيقّن بالإجماع هو حال الذكر، والحكم التكليفى لا يمكن أن يعمّ حال النسيان والغفله، بل يختصّ بحال الذكر، وأمّا فى حال النسيان فيختصّ التكليف ببقية الأجزاء،

وتجرى البراءة في الجزء المنسَى على تقدير الشكِّ في جزئيه حال النسيان.

ثمَّ لا يخفى عليك أنَّ المراد من الحكم التكليفي في كلام المستشكل، ليس هو الحكم التكليفي النفسى، وإن كان يوهمه ظاهر العبارة، لوضوح أنَّ التكليف الاستقلالى لا- يمكن أن ينتزع منه الجزئيه والشرطيّه، فإنَّ أقصى ما يقتضيه التكليف النفسى هو وجوب المتعلِّق، وأمّا كونه جزءاً أو شرطاً فمما لا يكاد أن يدلَّ عليه الحكم النفسى.

نعم، قد تنتزع المانعِ من النهى النفسى كما فى باب النهى عن العباده، وفى باب اجتماع الأمر والنهى، بناءً على الامتناع وتغليب جانب النهى، وأمّا الجزئيه والشرطيّه فلا يمكن انتزاعهما من الأمر النفسى، وتصريح الشيخ قدس سره فى المقام بصحّه انتزاع الشرطيّه من التكليف النفسى، ليس على ما ينبغى، ولا يبعد أن يكون مراده من الشرطيّه عدم المانع، كما ربما يشهد لذلك التمثيل بالحريز، وإلّا فالشرطيّه الوجوديه ممّا لا مجال لتوهم صحّه انتزاعها من التكليف النفسى... إلى آخر ما ذكره بتفصيله(١).

أقول: وفيه ما لا- يخفى فإنَّ الجزئيه والشرطيّه كما أنه قد يستفاد من قوله عليه السلام: «لا صلاح إلا بفاتحه الكتاب»، أو «إلّا بطهور»، وأيضاً يستفاد من الأوامر الغيريّه المتعلّقه بكلِّ جزءٍ جزءٍ، أو بكلِّ شرطٍ شرطٍ، كذلك قد يستفاد من الأمر المتعلّق بالكلِّ الملحوظ فيه الأجزاء والشرائط، لوضوح أنَّ تعلّق الأوامر على هذا القسم أمرٌ متداول ومتعارف بين العرف، والقائل به ولو لم يكن أكثر استعمالاً لما كان أقلّ .

قطعاً. فما يوهمه ظاهر كلام المستشكل والشيخ قدس سره هو الحق.

وعليه، فالبحث في إطلاق الدليل وعدمه كما يجرى في مثل قوله: «اركع أو اسجد» وغيرهما، كذلك يجرى في مثل الأمر المتعلق بالمركب ذى الأجزاء إذا نسي بعض أجزائه أو شرائطه، فدعوى الانحصار لخصوص الدليل غير المتكفل للجزء أو الشرط كما ادّعاه ممّا لا وجه له .

نظريّه الوحيد البهبهاني في الفرق بين الأجزاء والشرائط

نظريّه الوحيد البهبهاني في الفرق بين الأجزاء والشرائط

ثمّ نقل المحقّق النائيني: بأنّ المستشكل قد اقتبس هذا التفصيل عن الوحيد البهبهاني رحمه الله من الفرق في الأجزاء والشرائط، المنتزع عن مثل: «لا صلاه» والمتخذ عن الأوامر الغيريّه بعدم اختصاصهما بحال الذكر في الأوّل دون الثاني، كما قال بذلك التفصيل الوحيد قدس سره في التمكن والعجز من الإطلاق في مثل الأوّل، والاختصاص بحال التمكن في الثاني، كما ذكر هذا التفصيل المحقّق القميّ قدس سره في العلم والجهل من الإطلاق في الأوّل والاختصاص بالعلم في مثل الثاني، فيصير المورد لهذا التفصيل مع كلام المستشكل في ثلاث موارد من التمكن والعجز، والعلم والجهل، والذكر والنسيان.

ثمّ أورد المحقّق النائيني عليه: بعدم الفرق بين الدليلين في وجود الإطلاق الشامل لكلّ من حالتى العلم والجهل، والعجز والقدرة، والذكر والنسيان، حتّى في مثل الأوامر الغيريّه، إذا كان لدليل الجزء إطلاقاً يشمل حال النسيان، ومع الشكّ في صوره عدم الإطلاق يرجع إلى الأصول العلميّه، وهى تقتضى اختصاص

الجزئيه بحال القدره والذكر؛ لأنّ الشكّ فيه يرجع إلى الشكّ في أنّ المكلف به في حقّ الناسى هل هو الطبيعه الواجده للجزء المنسى، أو الخاليه عنه، فيكون من صغريات الشكّ بين الأقلّ والأكثر، وقد عرفت أنّ الأقوى جريان البراءه عن جزئيه المنسى في حال النسيان، فيصير الجزء من الأجزاء غير الركيته، فلا يوجب تركه البطلان.

نعم، هذا إذا لم يتذكّر في تمام الوقت.

وأما إذا تذكّر في أثنايه بمقدارٍ يمكنه إيجاد الطبيعه بتمام ما لها من الأجزاء، فهذا الأصل لا يقتضى عدم وجوب الفرد التام في ظرف التذكّر، بل مقتضى إطلاق الدليل وجوبه إذ يكفي في تنجزيته التمكن ولو في بعض الوقت حال التذكّر، كما في سائر الأعذار، فمع عدم استيعاب العذر لتمام الوقت، لا بدّ من الإعادة حتّى مع الشكّ يقتضى ذلك الاشتغال بخلاف ما لو لم يتذكّر أصلاً، أو تذكّر بعد الوقت، حيث إنّ الأصل هو عدم الإعادة، كما أنّه لو تذكّر بالتكليف في أوّل الوقت، ثمّ عرض له النسيان في الأثناء، فلا بدّ من الإعادة لأجل استصحاب التكليف الثابت عليه في أوّل الوقت، للشكّ في سقوط التكليف بسبب النسيان الطارئ الزائل في الوقت)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال:

أولاً: لما قد عرفت بأنّ حال الجزئيه والشرطيّه في المركبات على حسب حال الخطابات الكليه، سواء كانت بنحو الأمر النفسى المتعلّق بالأجزاء والشرايط، أو .

بنحو الأوامر الغيريّة للأجزاء والشرائط، لوضوح أنّ الخطاب لم يكن متوجّهاً إلى شخص حتّى يقال بعدم إمكانه، بل متوجّه إلى العموم، فيساوى فيه العالم والجاهل، والقادر والعاجز، والذاكر والناسي، فمقتضى الدليل الأوّلى المستظهر للملاك، هو لزوم الإتيان بالأجزاء والشرائط، بلا فرقٍ فيه بين الحالات، فإذا ترك أحدها بأيّ وجهٍ كان، كان مقتضى دليّله وجوب الإعادة، ما لم يدلّ دليلٌ على خلافه، بلا- فرق بين كونه ناسياً في جميع الوقت، أو تذكّر في أثناءه، وبين أن لم يتذكّر أصلاً، أو تذكّر بعد خروج الوقت، غايه الأمر أنّه إن لم يتذكّر أصلاً كان معذوراً ولا عقوبه عليه، لعدم تنجّز التكليف في حقّ الناسي كما لا يخفى .

فمع هذا التقرير لا- مجال للشكّ في الإطلاق وعدمه، حتّى يكون المرجع إلى الأصل العملي، ومع ذلك لو فرض إمكان وقوع الشكّ، ولم يكن لنا دليلٌ آخر اجتهادي يدلّ على وجوب الإعادة وعدمه، ولم يحكم العقل أيضاً بوجوب الإعادة، فحينئذٍ يدخل المورد في صغريات الشكّ في الأقلّ والأكثر، ولكن لا يبعد القول هنا بالاشتغال بالخصوص، ولو لم نقل في غيره، لأجل احتمال وجود الملاك في الإتيان بالعبادة مع جميع أجزائه وشرائطه، إلّا أن يدلّ دليلٌ على خلاف ذلك، كما لا يبعد أن يكون كذلك، كما هو الحال بالنسبة إلى وجود حديث لا تعاد وأمثاله، فتأمّل جيّداً.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا عدم الإطلاق للدليل، سواء كان هو الأمر النفسى أو الغيرى، وعرض لنا الشكّ في جزئيّه المنسىّ بعد حال النسيان، فلا وجه للقول حينئذٍ بوجوب الإعادة بعد التذكّر في الوقت، لأنّ إجراء البراءة بمقتضى الشكّ في

جزئيه الجزء ليس مخصوصاً بحال وجود النسيان، يعنى ليس الأمر كذلك بأن يعلم أنّ الجزء المنسىّ فى حال الإتيان والالتفات إليه بعده، كان جزئيه الجزء مسلماً واقعاً، ولا- شكّ فى عدم سقوطه حتّى نلتزم بمقالته، بل الشكّ كان من جهة أنّ حدوث النسيان للجزء حال الإتيان إلى أن يخرج عن محلّ التدارك هل يوجب سقوطه عن الجزئيه أم لا-؟ فالأصل هو البراءة على مسلكه، والمفروض وجود هذا النسيان هنا. فالقدره على الإتيان بالطبيعه الواجده فى الوقت لا يوجب الحكم بوجوب الإعادة لأجل التمسك بالإطلاق، كما تمسك به رحمه الله ، لأنّ المفروض عدم وجود الإطلاق القابل للشمول لحال عروض النسيان، حتّى لما عرض له الالتفات بعد العمل، وإلاّ إن كان الإطلاق على نحو يدلّ عليه، فلا إشكال فى وجوب الإعادة، لكنّه خلافٌ للفرض.

وثالثاً: يرد عليه بما ذكره فى صورته تذكّره فى أوّل الوقت، ونسيانه بعده، من التمسك بالاستصحاب لإثبات الوجوب، للشكّ فيالسقوط بسبب النسيان الطارئ الزائل فى الوقت :

أولاً: بأنّ التذكّر بالوجوب الفعلى على العمل التام لا يوجب تنجز التكليف لحال النسيان، فإذا لم ينجز فالشكّ فى الجزئيه نتيجه حدوث النسيان يجرى فيه، فاستصحاب الوجوب مقطوع العدم فى حال النسيان بالنظر إلى وجوبه، كما أنّه بالنظر إلى جزئيته بدون الوجوب مشكوكٌ، فالأصل البراءة .

وإن أريد استصحاب بقاء الجزئيه بحسب الملاك الثابت فى أوّل الوقت، فحينئذٍ لا فرق فى وجود هذا الملاك بين التذكّر فى أوّل الوقت وعدمه، لأنه يثبت بتحقيق

أصل التكليف المتوجّه للمكلفين ومنه الناسى، غايه الأمر أنّه معذورٌ لطرؤ النسيان، فيرجع حينئذٍ إلى ما قلنا.

ثانياً: لا فرق بين كون النسيان زائلاً بعد العمل أم لم يكن زائلاً، فجعل الاستصحاب الجارى فى النسيان الزائل فى الوقت ممّا لا وجه له، لأنّه إن ثبت الاستصحاب للتكليف بالتذكّر فى أوّل الوقت، وجب عليه الإعادة إمّا فى الوقت إن تذكّر فيه، والقضاء فى خارجه إن تذكّر بعده بلا فرق فى ذلك بين مسلكه ومسلكنا، لوجود الملاك حينئذٍ بالتذكّر فى أوّل الوقت.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه لا فرق فى وجوب الإعادة عند ترك جزءٍ نسياناً، بين كون ثبوت جزئيه الجزء للمركّب بدليل وضعى مثل قوله: «لا- صلاة إلاّ- بفاتحه الكتاب»، و «لا صلاة إلاّ بطهور»، أو كان ثبوت الحكم من جهه الأمر الغيرى مثل: أمره ب- اسجد واركع وتشهد، بناءً على أنّ الأمر فيها إرشاد إلى الجزئيه والشرطيّه، أو كان الدليل بنحو الأمر النفسى المتعلّق بالمركّب، فإنّ اقتضاء إطلاق جميع هذه الأدلّه هو إثبات الجزئيه لكلّ من حالتى الذكر والنسيان، وقد عرفت أنّه بحسب مسلكنا نلتزم بتحقيق الإطلاق فى الدليل بالنظر إلى التكليف، بحيث يشمل الذاكر والناسى بناءً على أنّ الخطابات صادرة على نحو الكليّه والقانونيه.

مع أنّه لو تنزّلنا وسلّمنا عدم حجّيه ظهور إطلاق الخطابات بالنسبه إلى الناسى والغافل، لأجل عدم إمكان توجّه الخطاب إليهما، وسلّمنا قبحه عقلاً- حتّى فى الخطابات الكليّه القانونيه، ولكن لا- نُسلّم حكم العقل بالقبح لحجّيه الإطلاق بالنسبه إلى الحكم الوضعى، أى الجزئيه المطلقه، بإثباتها لحال النسيان، لوضوح

أنه لا- مانع عقلاً من ثبوت الإطلاق بالنظر إلى الجزئية، الشامل لكل من حالى الذكر والنسيان، بخلاف التكليف حيث لا يكون شاملاً إلا لحال الذكر فقط .

اللَّهُمَّ إِلَّا- أن يُدعى تبعيه الحكم الوضعى للحكم التكليفى فى الإطلاق وعدمه، فإذا لم يثبت الإطلاق من حيث التكليف لأجل حكم العقل بالقبح فى الإطلاق لحال النسيان، فلا وجه لإثبات الإطلاق للحكم الوضعى.

ولكنه ممنوعٌ أولاً: إنه لم يثبت التبعيه فى جميع الخصوصيات، لأن الظهورات حجه، فما لم يردع العقل عنه فالإطلاق لكل واحدٍ من التكليف والوضع مستقلٌ، ولا مانع من القول بعدم الإطلاق فى أحدهما دون الآخر حكم العقل على خلافه فى أحدهما دون الآخر.

وثانياً: لو سلمنا ذلك والترمنا بقيام التبعيه المطلقه، فتمسك حينئذٍ بإطلاق الماده لإثبات الملاك والمصلحه للجزء مطلقاً، سواء كان فيحال الذكر أو النسيان، وهو المطلوب، ولازم ذلك هو البطلان أيضاً لولا قيام دليل آخر على الصحه، وعدم الحاجه إلى الإيعاده.

هذا كله إذا كان الدليل الدال على الجزئية إحدى الأدله الثلاثه المتقدمه.

وأما إذا كان الدليل المثبت لجزئيه الجزء أو لشرطيه الشرط هو الإجماع، المعدود من الأدله اللبئيه الذى يكتفى فيه بالقدر المتيقن، فلا مجال حينئذٍ للحكم بوجوب الإيعاده، لاختصاص الجزء بخصوص حال الذكر كما لا يخفى.

هذا كله تمام الكلام فى الجبهه الثانيه فى مقتضى الأصل الأولى والدليل الاجتهادى.

مقتضى الأدلة الخارجيه فى الواجبات الناقصه

مقتضى الأدله الخارجيه فى الواجبات الناقصه

وأما الجبهه الثالثه: ويدور البحث فيها عما يقتضى الدليل الخارجى من صحه ما أتى به ناقصاً سهواً، فهو قد يكون أصلاً وقد يكون دليلاً اجتهادياً، والبحث حينئذٍ عن فرض وجود الأصل الثانوى فى المقام وعدمه ؟

قد يُقال بوجوده وأنه حديث الرفع، لأننا نشكّ فى أنّ الجزء المنسى هل هو جزءٌ حتّى فى حال النسيان أو لا، فمقتضى الحديث عدم جزئيته فى تلك الحاله، ولازمه الحكم بعدم وجوب الإعاده، وإن كان مقتضى الأصل الأولى هو الإعاده، لأنّ بإجراء هذا الحديث يفهم أنّ المأمور به ليس إلاّ المأتى به من الأجزاء، هذا.

ولكن التحقيق أن يقال: إنّ التمسك بهذا الحديث لإثبات الحكم المذكور يكون على وجهين:

تاراً: يُراد من التمسك به تطبيق عنوان ما لا يُعلم.

وأخرى: يراد به ويستدلّ عليه لجبهه تطبيق عنوان النسيان .

أقول: توضيح الكلام وتنقيحه يحتاج إلى تمهيد أمور :

الأمر الأول: لا- شبهه فى أنّ مورد تطبيق عنوان لا- يعلم إنّما يكون عند فقد الإطلاق الدالّ على الجزئيه والشرطيّه، سواء كان الإطلاق متعلقاً لدليل نفس الجزء والشرط من التكليف أو الوضع، أو متعلقاً للأمر المتعلق بالمركب، لأنّه مع وجود الإطلاق لأحدهما يكون هو المتبّع، وهو يرفع الشكّ ويخرجنا عن عنوان ما لا نعلم، فلا يجرى فيه الحديث من هذه الجبهه، هذا بخلاف ما لو كان المقصود

من الاستدلال بالحديث تحقّق عنوان النسيان، حيث إنّ إجراءاته عليه إنّما يكون في صورته وجود دليل مطلق يدلّ على الجزء أو الشرط حتّى يصحّ التمسّك بحديث الرفع فيحال النسيان إذا ترك الجزء نسياناً، وإلّا فمع عدم وجود الإطلاق لا وجه لجريان حديث الرفع، إذ لا يكون حينئذٍ أمر ثابت في حال النسيان حتّى يتمسّك لرفعه بحديث الرفع.

الأمر الثاني: ويدور البحث فيه عن أنّ رفع الجزئية والشرطيّة في أيّ عنوانٍ من العنوانين، هل كان بعد الخروج عن النسيان والدخول في التذكّر والالتفات، أو كان تطبيق أحدهما مطلقاً حتّى في غير حال التذكّر والالتفات؟

قد يقال: بأنّ التطبيق لابدّ وأن يكون بعد الالتفات والتذكّر، لا حال الغفلة والنسيان، لأنّ في ظرف النسيان لا يكون الناسى ملتفتاً للعنوان المزبور، فلا يعقل أن يتوجّه إليه الخطاب ليرفع الجزئية عن المنسى.

ولكن يمكن أن يقال في جوابه: لو فرضنا جريان حديث الرفع في حقّه ورفع الجزئية عنه فإنّ الرفع المذكور شمل حالتي الغفلة والنسيان، لأنّه كان جارياً في حقّه في الواقع بحسب مقام الجعل والتشريع لعروض الجهل أو النسيان، غاية الأمر لا يكون لذلك أثرٌ في عالم الامتثال، إلّا بعد رفع غفلته ونسيانه وتذكّره، ومن ثمّ محاولته الإعادة لأجل تركه، فإذا التفت إلى تركه له، تتبّه إلى أنّ هناك قاعده مشرّعه في حقّه وهي حديث الرفع الدال على عدم الإعادة عليه، وعليه فعالم التشريع والواقع لا ربط له بالفتاته وعدمه.

وأما مسأله عدم إمكان توجّه الخطاب إليه في حال الغفلة والنسيان، فقد

عرفت جوابه فيما سبق، بأنّ التذكّر شرطاً في الخطابات الشخصيّة دون الخطابات الكليّة والقانونيّة، فمثل هذا لا يكون مانعاً في المسأله كما لا يخفى.

الأمر الثالث: إنّ الحديث ورد في مقام الامتنان؛ أي يجري فيما إذا كان رفعه منّهُ على العباد وتوسّعهُ لهم، فإذا كان رفعه في مقام لا يقتضى التوسّع المذكوره، بل أوجب الضيق، أو إذا لم يكن في جريانه فيه سعه ولا ضيقاً، لما كان الحديث جارياً، فإجراء الحديث في رفع النسيان إن قلنا بأنّ معناه خصوص إيجاب الإعادته مثلاً، بأن يقال فرضنا بأنّ رفع النسيان ليس معناه إلاّ أنّه كالترك عن عمدٍ وعلم، أي كأن لم يكن المكلف ناسياً، فإنّ الأثر المذكور يكون مترتباً، وهو ليس إلاّ البطلان ولزوم الإعادته، وعليه فهذا التقرير يوجب المنع عن جريان الحديث، لاستلزامه خلاف الامتنان وهو التضييق بالإعادته.

كما أنّه لا- قدره لحديث الرفع على رفع الحكم الواقعي ؛ لأنّ رفعه وإثباته لا تأثير لهما في حقّ المكلف ، لأنّ الأحكام الواقعيّه التي لا- يمكن الوصول إليها إلاّ- بالأدله التي يمكن أن نصل إليها ويمكن أن لا نصل إليها لا أثر لها على المكلف، حتّى يجري فيها الحديث ، إذ جريانه لا يوجب التوسّع على المكلف ، حتّى يكون امتناناً.

هذا، وقد قرّر المحقّق العراقي رحمه الله في «نهايه الأفكار» عدم الجريان بوجه لا يخلو عن إشكال حيث صرح بعد ذكر هذا الشرط، بأنّه:

(ولأجل ذلك قلنا في مبحث البراءه عند التعرّض لمفاد الحديث، إنّهُ لا يجوز التمسك به فيما لا يعلمون لرفع الحكم الواقعي الثابت في المرتبه السابقه على

الشك، لعدم كونه بوجوده الواقعي ممّا فيه الضيق على المكلف حتّى يقتضى الامتنان رفعه)، انتهى.

أقول: هذه العبارة صحيحة لا غبار عليها، إلاّ أنّه ذكر قبلها فرض كونه ممّا في رفعه التوسعه على المكلف، مع أنّه من الواضح أنّ رفع الحكم الواقعي كما لا ضيق في وضعه لا سعه في رفعه، لعدم التكليف عليتحصيله كما أشرنا إليه، والأمر سهل.

الأمر الرابع: أن يكون المرفوع من الأمور التي كان وضعها ورفعها بيد الشارع، إمّا بنفسها، أو بمنشأ انتزاعها، فالآثار التي ليست كذلك، لا يمكن شمول الحديث لها كالأثار العقلية والعادية.

وبالجملة: هذه الأمور الأربعة لا بدّ من وجودها لكي يصحّ جريان الحديث، ولكن أضافوا لهذه الأربعة أمرين آخرين ممّا لا يمكن مساعدته معهما تتعرّض لأحدهما، وهو الذي ذكره المحقّق العراقي في نهايته، حيث قال:

(الأمر الخامس: الظاهر اختصاص الرفع برفع ما لولاه يكون قابلاً للثبوت، تكليفاً كان أو وضعاً، فما لا يكون كذلك لا يشمل الحديث، وبذلك يختصّ المرفوع في عنوان النسيان بمثل إيجاب التحفّظ دون التكليف المتعلقة بنفس المنسى، فإنّها مرتفعه بقبح التكليف بما لا يطاق)، انتهى (١).

وفيه أولاً: إنّ شرطيه ذلك لا معنى له، لأنّه إن لم يكن قابلاً للثبوت تكليفاً أو وضعاً لولاه لما معنى لرفعها، لأنّ الرفع إنّما يصحّ فيما يصحّ وضعه، فيدخل ذلك في الشرط الرابع، وليس شيء مستقلّ..

وثانياً: إنّنا لا نسلّم كون المراد من رفع النسيان هو نفي إيجاب التحفّظ، بل سيأتى إن شاء الله تعالى بأنّ رفع النسيان كان نفسياً لنفسه بلحاظ ما يصحّ نفيه، الموجب لنفي وجوب الإعادة، وعليه فهذا الشرط لا يمكن المساعدة معه.

هذا آخر ما أردنا إيراده، وكان ختامه يوم الاثنين الثاني والعشرين من شهر رجب المرجّب، من سنه خمس وعشر وأربعمائة بعد الألف من الهجرة النبويّة الشريفه، كتبه أقلّ خدّمه أهل العلم، المشتاق إلى رحمه ربّه وعفوه السيّد محمّد على ابن المرحوم آيه الله الحاج السيّد السّجاد العلوى الكرّگاني عفى الله عنهما.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله الطيّبين الطاهرين المعصومين.

الفهرس

الفهرس

البحث عن كفته جريان البراءه فى الوجود التخييرى ... ٥

أقسام الواجب التخييرى ... ٥

التخيير الناشئ عن تراحم الحكمين ... ٨

التخيير الناشئ عن تعارض الدليلين ... ١٠

البحث عن أقسام شرط التكليف ... ١٢

شرط جريان حديث الرفع ... ١٤

صور الشك فى التعيين والتخيير ... ١٥

حكم الواجبين المتراحمين المشكوكين ... ٣٤

البحث عن كفته جريان الأصل فى المرّد بين العينى والكفائى ... ٣٦

لزوم مراعاة الاحتياط فى الشبهات ... ٣٩

البحث عن أصاله التخيير ... ٤٣

البحث عن دوران الأمر بين المحذورين فى التوصلات ... ٤٨

مناقشه المحقق الخمينى ... ٦٢

البحث عن دوران الأمر بين المحذورين مع وجود المزيه فى أحدهما ... ٦٧

حكم دوران الأمر بين المحذورين فى التعبدات ... ٧٢

حكم دوران الأمر بين الشرطيه والمانعيه ... ٧٥

دوران الأمر بين المحذورين عند تعدد الواقعه ... ٨١

دوران الأمر بين المحذورين مع تعدّد الواقعه ... ٨٦

قاعده الاشتغال ... ٩٣

نظريّه المحقّق الخوئي حول جريان الأصول في الأطراف ... ١٠٧

- البحث عن إمكان جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي في مقام الثبوت ... ١٢٠
- البحث عن إمكان جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي في مقام الإثبات ... ١٢٤
- البحث عن صور تعلّق الأماره بأطراف العلم الإجمالي ... ١٢٩
- الكلام في الأصول بحسب مقام الإثبات ... ١٣٢
- البحث عن وجوب الموافقه القطعيّه في أطراف العلم الإجمالي ... ١٤٦
- البحث عن إمكان جريان الأصول المجوّزه في أطراف العلم الإجمالي وعدمه ... ١٥٢
- الوجوه الدالّه على جواز جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي ... ١٥٦
- نظريّه المحقّق حول نفى التخيير ... ١٦٣
- نظريّه الشيخ رحمه الله حول الترخيص في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي ... ١٧١
- اشتراط تنجّز العلم الإجمالي بوحده العنوان وعدمه ... ١٧٩
- اشتراط تنجّز التكليف بالمتعلّق الفعلي وعدمه ... ١٨٣
- شرط جريان الأصل النافي للتكليف في أحد الأطراف ... ١٨٧
- جريان الأصل النافي للتكليف في المتناسخين ... ١٩٢
- جريان الأصل النافي للتكليف في المتغايرين ... ١٩٤
- البحث عن قيام الملازمه بين وجوب الموافقه وحرمة المخالفه وعدمه ... ٢٠٢
- البحث عن جريان الأصل في الواجب المرّدّ بين الأمرين أو الأمور ... ٢٠٩
- البحث عن شرط التكليف المنجّز بالعلم الإجمالي ... ٢١٢
- البحث عن منجزيه العلم الإجمالي المرّدّ بين الأطراف مطلقاً ... ٢١٥
- البحث عن تأثير الاضطرار في انحلال العلم الإجمالي ... ٢١٩

البحث عن حكم الاضطرار إلى بعض الأطراف ... ٢٣٧

حقيقه ترخيص الاضطرار إلى فعل غير المعين ... ٢٤٣

مدخلية دخول بعض الأطراف وخروجه عن الابتلاء ... ٢٤٦

البحث عن إمكان جريان البراءة في الشبهات الوجوبية ... ٢٥١

جريان البراءه فيما شكّ في الابتلاء به وعدمه ... ٢٥٨

جريان البراءه في الطرف المشكوك أنّه من المحصور أو غير المحصور ... ٢٧١

بيان تحديد الشبهه غير المحصوره ... ٢٧٤

البحث عن حكم الشبهه غير المحصوره ... ٢٨٠

حكم ارتكاب جميع الأطراف في الشبهه غير المحصوره ... ٢٩٢

البحث عن شبهه الكثير في الكثير ... ٢٩٩

منجزيه العلم الإجمالي في الشبهات الوجوبيه وعدمها ... ٣٠١

الشبهه المتردده بين المحصور وعدمه ... ٣٠٢

حكم تعارض الأصول في الشبهه المحصوره ... ٣٠٧

حكم ملاقي المشتبه لأطراف العلم الإجمالي ... ٣٢٠

الدفاع عن رأى الشيخ الأنصارى رحمه الله ... ٣٣٢

حكم ملاقي المشتبه لأطراف العلم الإجمالي بعد العلم ... ٣٣٥

أدله السيد ابن زهره على نجاسه الملقى ... ٣٣٧

الاستدلال بالأخبار الداله على التنجيس ... ٣٣٨

حكم الملاقاه المتأخر عنها العلم الإجمالي ... ٣٥٤

استعراض رأى المحقق الخوئي ومناقشته ... ٣٥٥

التحقيق حول موضوع الملقى ... ٣٦٠

حكم الملقى بعد العلم الإجمالي بالنجاسه ... ٣٦٢

مناقشه رأى المحقق الخراسانى ... ٣٦٧

بحث عن تفصيل المحقق العراقي ... ٣٧٠

البحث عن صور الشك في حكم الملاقاه ... ٣٧٢

الجواب عما قد يتوهم بالنسبه إلى حكم الشبهه الوجوبيه ... ٣٨٠

تنبيهات باب البراءه ... ٣٨٣

البحث عن الشكّ بين الأقلّ والأكثر ... ٣٨٩

المناقشه في توجيه المحقّق العراقي ... ٣٩٢

البحث عن جريان البراءه في الأقلّ والأكثر الاستقلالي ... ٣٩٥

البحث عن جريان البراءه في الأقلّ والأكثر الارتباطي ... ٤٠٠

رأى المحقّق الاصفهاني حول وجوب الجزء المشكوك ... ٤١٢

الإشكال الثاني على جريان البراءه في الجزء المشكوك ... ٤١٧

التوجيه الثالث لوجوب الاحتياط وأداء الأكثر ... ٤١٨

نظريّه المحقّق النائيني حول عدم جريان البراءه ... ٤٢٣

مناقشه تقريب المحقّق النائيني رحمه الله ... ٤٢٦

تقرير إشكال آخر على دعوى جريان البراءه في الأكثر ... ٤٢٨

نظريّه المحقّق الخراساني حول حكم الأكثر المشكوك ... ٤٣٠

نظريّه الشيخ الأنصاري بالاحتياط في الجزء المشكوك ... ٤٣٣

حكم جريان البراءه في أجزاء الواجبات التعبدية المشكوكه وعدمه ... ٤٤٠

رأى صاحب الفصول حول جريان البراءه في الأجزاء المشكوكه ... ٤٤٣

البحث عن جريان البراءه الشرعيه في الأقلّ والأكثر الارتباطي ... ٤٤٥

إشكال المحقّق الخراساني على جريان حديث الرفع ... ٤٥١

البحث عن جريان الاستصحاب في الجزء من الأقلّ والأكثر الارتباطي ... ٤٦٠

البحث عن جريان البراءه في الأقلّ والأكثر الارتباطي عند الشكّ فيما عدا الأجزاء ... ٤٦٧

البحث عن دوران الأمر بين التعيين والتخير ... ٤٧٥

دوران الأمر بين التخيير وسقوط التكليف ... ٤٧٨

دوران الأمر بين الوجوب والشكّ في عدله ... ٤٨٣

دوران الأمر بين قيام الحجّه وعدمه لإجمال النصّ ... ٤٨٩

دوران الأمر بين الدليلين المتزاحمين ... ٤٩٠

البحث عن دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأسباب والمحصلات ... ٤٩٣

نظريه المحقق العراقي في المقام ... ٤٩٩

البحث عن جريان البراهه فيالأسباب والمسببات والمحصل والمحصل وعدمه ... ٥٠٣

استعراض كلام المحقق النائيني ومناقشته ... ٥٠٩

البحث عن القسم الثالث من أقسام الشبهه الموضوعيه ... ٥١٥

تنبيهات متعلقه بالجزء والشرط ... ٥١٥

أقسام الخطابات ... ٥٢٦

نظريه الوحيد البهبهاني في الفرق بين الأجزاء والشرائط ... ٥٣٢

مقتضى الأدله الخارجيه في الواجبات الناقصه ... ٥٣٨

الفهرس ... ٥٤٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصهبان
الغمامة

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

