



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية
عليه السلام

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



دروس خارج اصول سال ۳۵-۳۴
حضرت آیت الله مخدوم اعلیٰ راضی

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ هادی آل راضی ۳۴-۳۵

کاتب:

آیت الله شیخ هادی آل راضی

نشرت فی الطباعة:

سایت مدرسه فقاہت

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

٥	الفهرس
١١	أرشيو دروس خارج اصول آيت الله شيخ هادي آل راضي ٣٤-٣٥
١١	اشاره
١١	درس الأصول العمليه/ أدله البراءه الشرعيه/ الاستصحاب بحث الأصول
١٧	درس الأصول العمليه/ أدله البراءه الشرعيه/ الاستصحاب بحث الأصول
٢٤	درس الأصول العمليه/ أدله البراءه الشرعيه/ الاستصحاب بحث الأصول
٢٩	درس الأصول العمليه/ أدله البراءه الشرعيه/ الاستصحاب بحث الأصول
٣٤	درس الأصول العمليه/ أدله البراءه الشرعيه/ الاستصحاب بحث الأصول
٤٠	درس الأصول العمليه/ أدله البراءه الشرعيه/ الاستصحاب بحث الأصول
٤٥	درس الأصول العمليه/ الاحتياط/ الاحتياط العقلي بحث الأصول
٥١	درس الأصول العمليه/ الاحتياط/ الاحتياط العقلي بحث الأصول
٥٨	درس الأصول العمليه/ الاحتياط/ الاحتياط العقلي بحث الأصول
٦٤	درس الأصول العمليه/ الاحتياط/ الاحتياط العقلي بحث الأصول
٧١	درس الأصول العمليه/ الاحتياط/ الاحتياط العقلي بحث الأصول
٧٦	درس الأصول العمليه/ الاحتياط/ الاحتياط العقلي بحث الأصول
٨٢	درس الأصول العمليه/ الاحتياط/ الاحتياط العقلي بحث الأصول
٨٩	درس الأصول العمليه/ الاحتياط/ الاحتياط العقلي بحث الأصول
٩٤	درس الأصول العمليه/ الاحتياط/ الاحتياط الشرعي بحث الأصول
١٠١	درس الأصول العمليه/ الاحتياط/ الاحتياط الشرعي بحث الأصول
١٠٦	درس الأصول العمليه/ الاحتياط/ الاحتياط الشرعي بحث الأصول
١١٣	درس الأصول العمليه/ الاحتياط/ الاحتياط الشرعي بحث الأصول
١١٩	درس الأصول العمليه/ الاحتياط/ الاحتياط الشرعي بحث الأصول
١٢٦	درس الأصول العمليه/ الاحتياط/ الاحتياط الشرعي بحث الأصول
١٣٤	درس الأصول العمليه/ الاحتياط/ الاحتياط الشرعي بحث الأصول

٤٩٢	درس الأصول العملئه/ أصله التخبئر بهئ الأصول
٤٩٨	درس الأصول العملئه/ أصله التخبئر بهئ الأصول
٥٠٥	درس الأصول العملئه/ أصله التخبئر بهئ الأصول
٥١١	درس الأصول العملئه/ أصله التخبئر بهئ الأصول
٥١٧	درس الأصول العملئه/ أصله التخبئر بهئ الأصول
٥٢٤	درس الأصول العملئه/ أصله التخبئر بهئ الأصول
٥٣٠	درس الأصول العملئه/ أصله التخبئر بهئ الأصول
٥٣٦	درس الأصول العملئه/ أصله التخبئر بهئ الأصول
٥٤٣	درس الأصول العملئه/ أصله التخبئر بهئ الأصول
٥٤٧	درس الأصول العملئه/ أصله التخبئر بهئ الأصول
٥٥٤	درس الأصول العملئه/ أصله التخبئر بهئ الأصول
٥٦١	درس الأصول العملئه/ أصله التخبئر بهئ الأصول
٥٦٨	درس الأصول العملئه/ أصله التخبئر بهئ الأصول
٥٧٥	درس الأصول العملئه/ أصله التخبئر بهئ الأصول
٥٨١	درس الأصول العملئه/ أصله التخبئر بهئ الأصول
٥٨٩	درس الأصول العملئه/ أصله التخبئر بهئ الأصول
٥٩٦	درس الأصول العملئه/ أصله الاشنغال بهئ الأصول
٦٠٣	درس الأصول العملئه/ منجزه العلم الإجمالى بهئ الأصول
٦٠٨	درس الأصول العملئه/ منجزه العلم الإجمالى بهئ الأصول
٦١٦	درس الأصول العملئه/ منجزه العلم الإجمالى بهئ الأصول
٦٢٣	درس الأصول العملئه/ منجزه العلم الإجمالى بهئ الأصول
٦٣١	درس الأصول العملئه/ منجزه العلم الإجمالى بهئ الأصول
٦٣٥	درس الأصول العملئه/ منجزه العلم الإجمالى بهئ الأصول
٦٤٣	درس الأصول العملئه/ منجزه العلم الإجمالى بهئ الأصول
٦٥١	درس الأصول العملئه/ منجزه العلم الإجمالى بهئ الأصول
٦٥٧	درس الأصول العملئه/ منجزه العلم الإجمالى بهئ الأصول

- ٨٣٩ ----- درس الأصول العملئئه/ تنبئهات العلم الإجمالى بءء الأصول
- ٨٤٤ ----- درس الأصول العملئئه/ تنبئهات العلم الإجمالى بءء الأصول
- ٨٥٣ ----- درس الأصول العملئئه/ تنبئهات العلم الإجمالى بءء الأصول
- ٨٤٠ ----- درس الأصول العملئئه/ تنبئهات العلم الإجمالى بءء الأصول
- ٨٤٨ ----- درس الأصول العملئئه/ تنبئهات العلم الإجمالى بءء الأصول
- ٨٧٤ ----- درس الأصول العملئئه/ تنبئهات العلم الإجمالى بءء الأصول
- ٨٨١ ----- درس الأصول العملئئه/ تنبئهات العلم الإجمالى بءء الأصول
- ٨٨٩ ----- درس الأصول العملئئه/ تنبئهات العلم الإجمالى بءء الأصول
- ٨٩٥ ----- درس الأصول العملئئه/ تنبئهات العلم الإجمالى بءء الأصول
- ٩٠٢ ----- درس الأصول العملئئه/ تنبئهات العلم الإجمالى بءء الأصول
- ٩٠٨ ----- درس الأصول العملئئه/ تنبئهات العلم الإجمالى بءء الأصول
- ٩١٥ ----- درس الأصول العملئئه/ تنبئهات العلم الإجمالى/ الشبئهه ١بءء الأصول
- ٩٢٢ ----- درس الأصول العملئئه/ تنبئهات العلم الإجمالى/ الشبئهه ١بءء الأصول
- ٩٢٩ ----- درس الأصول العملئئه/ تنبئهات العلم الإجمالى/ الشبئهه ١بءء الأصول
- ٩٣٤ ----- درس الأصول العملئئه/ تنبئهات العلم الإجمالى/ الشبئهه ١بءء الأصول
- ٩٤٣ ----- تعرف مءءء

سرشناسه: آل راضي، هادي

عنوان و نام پديدآور: آرشيو دروس خارج اصول آيت الله شيخ هادي آل راضي ٣٥-٣٤/ هادي آل راضي.

به همراه صوت دروس

منبع الكترونيكي : سايت مدرسه فقاها

مشخصات نشر دييجتالي: اصفهان: مركز تحقيقات رايانه اي قائميه اصفهان، ١٣٩٦.

مشخصات ظاهري: نرم افزار تلفن همراه و رايانه

موضوع: خارج اصول

درس الأصول العمليه / أدله البراءه الشرعيه / الاستصحاب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / أدله البراءه الشرعيه / الاستصحاب

تكلّمنا قبل التعطيل عن الاستدلال على البراءه بالاستصحاب، ولم نكمل هذا الموضوع، ذكرنا سابقاً أنّ الاستدلال على البراءه بالاستصحاب له ثلاثه تقريبات:

التقريب الأول: أنّ نجري الاستصحاب بلحاظ ما قبل البلوغ؛ إذ لا إشكال في أنّه هناك يمكن استصحاب عدم الجعل وعدم الحرمة؛ لأنّها متيقنه سابقاً قبل البلوغ، فإذا شكّ في ثبوتها بعد البلوغ يمكن إجراء استصحاب عدم الحرمة وعدم الجعل.

التقريب الثاني: أنّ نجري الاستصحاب بلحاظ ما قبل الشريعه؛ إذ لا- إشكال في عدم الجعل وعدم الحرمة، أو عدم الحكم المشكوك قبل ثبوت الشريعه، فإذا شككنا في الجعل بعد الشريعه؛ فحينئذٍ نجري استصحاب عدم الجعل، وعدم الحكم المشكوك.

التقريب الثالث: أنّ نجري الاستصحاب بلحاظ ما قبل تحقق موضوع التكليف وقيوده، يعني شرائط التكليف الخاصّه، كالاستطاعه في باب وجوب الحج ----- مثلاً ----- فقبل الاستطاعه لم يكن التكليف ثابتاً، وبعد أنّ تتحقق، شيء نشكّ على ضوء تحقّقه ----- مثلاً ----- بانتفاء التكليف، أو بقاءه، فيمكن إجراء استصحاب عدم التكليف الثابت قطعاً قبل تحقق هذا الشرط؛ لأنّ هذا الشرط سواء كان معتبراً، أو لم يكن معتبراً، قبل تحقّقه لم يكن هناك تكليف، وإنّما نشكّ في ثبوت التكليف على تقدير

تحققه، فنستصحب عدم التكليف المتيقن قبل تحقق الاستطاعه؛ وحينئذٍ هذا يثبت البراءه، ويثبت التأمين، وهذا هو المطلوب في المقام.

ص: ١

وقد تقدّم الكلام في توضيح هذه التقريبات، فلا نعيد. وتقدّم الكلام أيضاً عن التقريب الأول، يعنى إجراء الاستصحاب بلحاظ ما قبل البلوغ، والاعتراضات الواردة عليه، وما يرتبط بهذه الاعتراضات.

ثم تكلمنا عن الاعتراضات الخاصه على التقريب الثاني، وهو إجراء الاستصحاب بلحاظ ما قبل الشريعة، وذكرنا الاعتراض الأول على هذا التقريب، على التمسك باستصحاب عدم الجعل، أو عدم الحرمة المشكوكه، وعدم الوجوب المشكوك بلحاظ ما قبل الشارع والشريعة. يطلب في المقام إجراء استصحاب عدم الجعل الآن، يعنى بعد ثبوت الشريعة، وطبعاً إذا جرى الاستصحاب سوف يثبت به البراءه والتأمين، وهذا هو المقصود بالاستدلال على البراءه بالاستصحاب بهذا التقريب.

اعترض على هذا التقريب باعتراضات:

الاعتراض الأول: وحاصله: أنّ استصحاب عدم الجعل في محل الكلام؛ بل استصحاب الجعل في غير محل الكلام هو أصل مثبت، فلا يكون معتبراً، ولا يكون صحيحاً، فلا يصح إجراء الاستصحاب، باعتبار أنّ الأثر الذي يُراد إثباته في المقام لا يترتب على نفس الجعل، وإنّما يترتب على الفعلية والمجموع، ومن الواضح أنّ المجموع يتحقق بتحقيق الموضوع، فعندما يتحقق الموضوع يكون الحكم فعلياً، وهو الذي يُعتبر عنه بالمجموع، ولذلك لا أثر ----- كما يقول المعترض ----- لجعل وجوب الحج على المستطيع بالنسبه للمكلف الذي ليس مستطيعاً، وإنّما يكون له أثر إذا تحققت الاستطاعه بالنسبه إليه، وتحقق الموضوع؛ فحينئذٍ يصبح لهذا المجموع أثر، فالأثر ليس لجعل التكليف، وإنّما للتكليف الفعلي الذي لا يكون فعلياً، إلا بعد تحقق الموضوع، فالجعل ليس له أثر، وإنّما تمام الأثر هو للمجموع ولفعلية التكليف؛ حينئذٍ يقول المعترض: إذا أُريد باستصحاب الجعل في غير المقام ----- لأنّ اعتراض المعترض هو على استصحاب الجعل ثبوتاً وعدمًا ----- أو استصحاب عدم الجعل كما في محل الكلام، إذا أُريد به مجرد إثبات الجعل من دون أن نثبت المجموع، أو أُريد به مجرد نفي الجعل من دون أن ننفي المجموع؛ فحينئذٍ هذا ليس له أثر حتّى يجرى الاستصحاب بلحاظه، الجعل ليس أثراً، فلا معنى لإجراء الاستصحاب لإثبات شيء لا- أثر له، ونفى الجعل ليس له أثر؛ لأنّ الأثر هو للمجموع وللفعليه، أمّا نفس الجعل، فليس له أثر، فإن كان المقصود بالاستصحاب الجارى في الجعل نفيًا، أو إثباتاً هو إثبات مجرد الجعل، أو نفي مجرد الجعل، فهذا لا يجرى فيه الاستصحاب؛ لأنّه لا يترتب عليه أثر، وأمّا إذا أُريد باستصحاب الجعل، أو استصحاب عدم الجعل كما في محل الكلام، إثبات المجموع في الأول، أو نفي المجموع في الثاني؛ فحينئذٍ سوف يكون الاستصحاب أصلاً مثبتاً؛ لأنّ لانزوم بقاء الجعل مع فرض تحقق الموضوع هو ثبوت المجموع، هذا لانزوم عقلي، فإثبات المجموع باستصحاب الجعل أو نفي المجموع باستصحاب عدم الجعل يجعل الاستصحاب من الأصول المثبتة؛ لأنّ إثبات المجموع باستصحاب الجعل هو من لوازم بقاء الجعل مع فرض تحقق الموضوع يصبح المجموع فعلياً، فيثبت المجموع، لكن هذا لانزوم، ولا يمكن أن نثبت المجموع بمجرد استصحاب الجعل مع الشكّ فيه. كما أنّه لا- يمكن نفي المجموع باستصحاب عدم الجعل؛ لأنّ استصحاب عدم الجعل لا- يثبت نفي المجموع إلا باعتبار الملازمه العقلية بين نفي الجعل وبين نفي المجموع.

هذا المطلب الذى يذكره المعترض مطلبٌ عام، ذكره المحقق النائنى (قدس سرّه) (١) وبه دفع إشكال المعارضه المعروف بين استصحاب عدم الجعل وبين استصحاب المجعول فى الشبهات الحكميه. وهناك مسأله معروفه، وهى أنّه فى الشبهات الحكميه ومثالها الذى يذكره هو ما إذا شكّ فى حرمة الوطء بعد النقاء وقبل الغسل، فيراد فى المقام إجراء الاستصحاب فى الشبهه الحكميه، فيقال أنّه لا- إشكال فى حرمة الوطء قبل النقاء، فإذا شك بعد النقاء وقبل الغسل فى بقاء الحرمة، أو ارتفاعها، فيستصحب الحرمة التى كانت ثابتة قبل النقاء، وهذا استصحاب حكمى، هنا اعترض على هذا الاستصحاب باعتراض معروف، وهو أنّ استصحاب بقاء المجعول معارض باستصحاب عدم الجعل الزائد، بمعنى أنّنا إذا لاحظنا ناحيه الجعل، ليس لدينا علم بجعل الحرمة بعد النقاء وقبل الغسل، وإنّما لدينا علم بجعل الحرمة قبل النقاء، لكن هل جعلت الحرمة شرعاً بعد النقاء أيضاً وقبل الغسل، أو لا؟ ليس لدينا علم بهذا الجعل، فيجرى استصحاب عدم هذا الجعل الزائد، فما معنى جعل الحرمة بعد النقاء وقبل الغسل؟ هذا يكون معارضاً لاستصحاب الحرمة المتيقنه بعد النقاء وقبل الغسل، استصحابان متعارضان، الأوّل يثبت الحرمة، والثانى ينفى الحرمة؛ لأنّه يقول لا- جعل للحرمة بعد النقاء وقبل الغسل، الاستصحاب يقول ذلك؛ لأنّ أركان الاستصحاب متوفّره، قبل النقاء هناك علم بالجعل، لكن ما أعلمه من الجعل هو جعل الحرمة قبل النقاء، حيث قبل النقاء قطعاً الحرمة مجعوله، لكن هل جعل الله الحرمة بعد النقاء أيضاً وقبل الغسل، أو لا؟ لا أعلم بذلك، والمتيقن سابقاً ولو قبل الشريعة هو عدم الجعل، فيستصحب عدم جعل الحرمة الزائد على القدر المتيقن، ويكون معارضاً لاستصحاب المجعول، أى الحرمة المتيقنه قبل النقاء.

ص: ٣

مرّه نعتنى بهذا التعارض ونتممه، كما هو رأى السيد الخوئى (قدّس سرّه) يقول: (استصحاب بقاء المجعول يعارضه باستصحاب عدم الجعل فى المقدار الزائد على المتيقن). (1) فيتعارضان ويتساقطان، فلا يمكن إجراء استصحاب المجعول، وبذلك نفى صحه إجراء الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه، واختار هذا التفصيل المعروف الذى هو جريان الاستصحاب فى الشبهات الموضوعيه، وعدم جريانه فى الشبهات الحكيمه؛ لأنّه دائماً استصحاب الحكم، الذى نُعبّر عنه باستصحاب المجعول يكون مُعارضاً لاستصحاب عدم الجعل الزائد.

أمّا المحقق النائينى (قدّس سرّه)، فلا يرضى بذلك، يقول: (إنّ إشكال المعارضه يندفع بما ذكره من الاعتراض، وهو أنّ استصحاب عدم الجعل لا يجرى أساساً حتّى يكون معارضاً لاستصحاب المجعول؛ وذلك لأنّه أصل مثبت). لأنّه إذا كان الغرض من استصحاب عدم الجعل هو فقط نفى الجعل؟ فهذا لا أثر له. وإن كان الغرض منه نفى الجعل استطرافاً إلى نفى المجعول، فهذا يجعل الاستصحاب أصلاً مثبتاً؛ لأنّ نفى المجعول باستصحاب عدم الجعل هو من اللوازم العقليه التى لا تثبت بالاستصحاب؛ ولذا دفع المحقق النائينى (قدّس سرّه) إشكال المعارضه بهذا الاعتراض الذى ذكرناه، وهو أنّ الأصول الجاريه فى الجعل نفيّاً، أو إثباتاً هى أصول مثبتة.

الجواب عن هذا الاعتراض: ما هو الأثر الذى يُراد إثباته عندما نجرى الاستصحاب فى الجعل نفيّاً أو إثباتاً؟ لنرى أنّ هذا الأثر هل هو أثر للمجعول، أو هو أثر للجعل نفيّاً أو إثباتاً؟ فى محل الكلام عندما يُطرح هذا التقريب لإجراء الاستصحاب بلحاظ ما قبل الشريعه باستصحاب عدم الجعل، عدم جعل الحرمة المشكوكه ---- مثلاً ---- الأثر الذى يُراد إثباته هو عبارته عن التأمين، نريد إثبات التأمين لهذا المكلف الشاك، أنت فى أمان إذا تركت هذا الفعل الذى تشكّك فى وجوبه، أو فعلت الفعل الذى تشكّك فى حرمة. هذا التأمين هل يتوقف على إثبات المجعول؟ تقدّم فى أبحاث سابقه أنّه يكفى فى إثبات التأمين وإثبات التنجيز وصول الجعل، أو نفيه، فإذا فرضنا أنّ الجعل وصل للمكلف، بأى طريق من الطرق، علم بالجعل، أو ثبت عنده تعديداً، وضمّ إلى ذلك تحقق الموضوع هذا يكفى فى إثبات التنجيز، كما أنّ عدم الجعل إذا وصل إلى المكلف بالعلم الوجدانى، أو بالعلم التعديدي كما إذا قام عليه الاستصحاب، فإنّه يترتب عليه التأمين، ولا يتوقف ترتب التأمين على نفى المجعول، كما أنّ التنجيز لا يتوقف على إثبات المجعول، التنجيز يترتب على وصول الجعل إلى المكلف مع تحقق الموضوع، إذا علم المكلف بجرمه شرب الخمر، وتحقق الموضوع خارجاً؛ فحينئذ يكون منجزاً عليه، وتكون المنجزية ثابتة بالعلم بالجعل، أو وصول الجعل مع فرض تحقق الموضوع، ويكفى فى التأمين ---- الذى هو محل كلامنا ---- وصول عدم الجعل إلى المكلف، من يعلم بعدم الجعل ---- العلم الأعم من العلم الوجدانى، أو التعديدي ---- يكون مؤمناً، إذا علم بعدم الجعل ولو تعديداً هذا يترتب عليه التأمين، التأمين والمعدّريه والبراءه لا تتوقف على نفى المجعول حتّى نقول أنّ نفى المجعول باستصحاب عدم الجعل يكون من الأصول المثبتة؛ بل يكفى فى إثبات التأمين والبراءه وصول عدم الجعل ولو كان وصوله عن طريق التعبد الاستصحابي. فالاشتباه كان فى أنّه فرض أنّ الأثر ليس هو التأمين، وإنّما هو الاثار الأخرى التى تترتب على المجعول، وفعلية التكليف، فيرد هذا الإشكال، أمّا إذا قلنا أنّ الأثر هو إثبات التأمين، فمن الواضح أنّ غرضنا فى محل الكلام هو إثبات البراءه والتأمين، وهذا شىء يترتب على نفى الجعل، أى على وصول عدم الجعل، فإذا أجرى المكلف الاستصحاب فى عدم الجعل، فهذا يعنى أنّه وصل إليه عدم الجعل، أى أصبح عالمّاً تعديداً بعدم الجعل، ومع عدم الجعل هناك تأمين بلا إشكال، عندما يثبت شرعاً، ويقال للمكلف لم يجعل الشارع الحرمة فى هذا الظرف، ويثبت هذا شرعاً، فهذا معناه أنّه يترتب على ذلك التأمين، فالأثر الذى يُراد

إثباته هو عبارته عن المعذريه والتأمين، وهذه لا تتوقف على نفي المجعول في محل الكلام، وإنما يكفي فيها نفي الجعل، فإذا وصل نفي الجعل، فإنه يكفي في إثبات التأمين بلا- مثبتيه؛ لأننا لا- نريد أن نثبت لازم عدم الجعل، ونفي الجعل، أي نفي المجعول؛ بل نكتفي بنفي الجعل نفسه، وتترتب عليه المعذريه والتأمين والبراءه.

ص: ٤

١- (٢) دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٤، ص ٦٥.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / أدله البراءة الشرعية / الاستصحاب

الاعتراض الثانى على استصحاب عدم الجعل: مذکور فى أجود التقريرات (١) وفى الدراسات، (٢) وحاصله: أن عدم الجعل المتيقن فى السابق الذى يُراد استصحابه هو عدم أزلى غير مستند إلى الشارع، وهو الذى يُعبر عنه بالعدم المحمولى، فى حين أن عدم المشكوك الذى يُراد إثباته بالاستصحاب هو عبارة عن العدم النعتى، أى العدم بعد الشريعة وبعد إمكان الجعل، يعنى العدم المنسوب إلى الشارع؛ حينئذ يُفهم من كلام المحقق النائنى (قدس سرّه) أن هناك جهتين للإشكال.

بعد أن اتضحت هذه المقدمه، أن العدم المتيقن سابقاً هو العدم المحمولى، بينما العدم الذى يُراد إثباته بالاستصحاب هو عدم نعتى؛ حينئذ يُبين جهتين للإشكال:

الجهة الأولى: أن الاستصحاب لا يجرى لأن العدم المتيقن سابقاً لا يُحتَمَل بقاءه؛ بل هو مقطوع الارتفاع الآن بعد مجيئ الشريعة، فلا يجرى فيه الاستصحاب؛ لأن من شروط الاستصحاب وأركانه الشك فى البقاء، يعنى أن يشك فى بقاء ما كان متيقناً له سابقاً، وفى المقام لا شك فى البقاء؛ بل هناك قطع بالارتفاع، فلا يجرى الاستصحاب لأجل ذلك، أى لا يمكن استصحاب عدم الجعل؛ لأنه مقطوع الارتفاع بعد الشريعة، وسببه واضح؛ لأن العدم المتحقق بعد الشريعة هو عدم نعتى، وليس عدماً محمولياً، العدم المحمولى ينتهى بمجرد مجيئ الشريعة، فأن العدم المحمولى هو العدم قبل الشارع والشريعة، وقبل إمكان الجعل، وينتهى بمجرد مجيئ الشريعة؛ لأنه أى عدم يُفرض بعد مجيئ الشريعة، فهو عدم نعتى، وليس عدماً محمولياً.

ص: ٥

١- (١) أجود التقريرات، تقرير بحث النائنى للسيد الخوئى، ج ٢، ص ١٩٠.

٢- (٢) دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٢٦٩.

إذن: العدم المتيقن سابقاً، وهو العدم المحمولى غير محتمل البقاء، ويُقطع بارتفاعه، فلا معنى لاستصحابه؛ لاختلال هذا الركن المقوم للاستصحاب.

الجهة الثانية: أن هذا مبنى على التنزل على الإشكال الأوّل، بمعنى أننا لو أغمضنا النظر عن الإشكال الأوّل، وسلمنا جريان استصحاب العدم المحمولى المتيقن سابقاً فى محل الكلام؛ فحينئذ يأتى الإشكال الثانى، والذى يقول: أن هذا الاستصحاب من الأصول المثبتة؛ وذلك لأن المقصود فى محل كلامنا هو إثبات العدم النعتى، أى إثبات عدم جعل الشارع للحرمة المشكوكه، وهذا هو المقصود بالاستصحاب، أن نثبت أن الشارع لم يجعل الحرمة إذا شكنا فى الحرمة، ولم يجعل الوجوب إذا شكنا فى الوجوب، فالغرض من الاستصحاب هو إثبات عدم الجعل الشرعى المستلزم للإباحه والبراءه والتأمين، وعدم الجعل من قبل الشارع عدم نعتى، يقول: أن إثبات العدم النعتى باستصحاب العدم المحمولى يجعل الاستصحاب أصلاً مثبتاً. لو سلمنا جريان

الاستصحاب فى العدم المحمولى، فإثبات العدم النعتى باستصحاب العدم المحمولى غير صحيح؛ لأنَّ استصحاب العدم المحمولى يكون مثبتاً، والسّر هو أنّه ليس غرضنا إثبات العدم المحمولى الآن، وإنّما غرضنا هو إثبات عدم جعل الشارع للتكليف المشكوك، يعنى إثبات العدم النعتى، والحال أنّنا لا نستصحب العدم النعتى، وإنّما نستصحب العدم المحمولى، وباستصحاب العدم المحمولى لا يمكن إثبات العدم النعتى، فالإشكال الثانى هو أنّ هذا الاستصحاب هو أصل مثبت.

من خلال هذا التوضيح يتبين أنّ الإشكال الثانى مترتب على الإشكال الأوّل، بمعنى أنّ الإشكال الأوّل هو إشكال فى أصل جريان الاستصحاب، وبقطع النظر عن ترتب الآثار عليه وإشكال المثبتيه، أصل الاستصحاب لا يجرى؛ لأنّه لا شك فى البقاء. لو تنزلنا وسلمنا بوجود الشكّ فى البقاء؛ فحينئذٍ يرد إشكال المثبتيه، وهو الإشكال الثانى.

السيد الخوئي (قدس سرّه) بعد أن ذكر هذا الاعتراض في تقارير بحثه في الدراسات والمصباح أجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: (١) هذا الجواب إذا تم، فإنه يرفع الإشكال من أساسه، يقول: من قال بأنّ العدم المتيقن الذي يُراد استصحابه هو عدم محمولي، نحن ندعى أنّ العدم المتيقن الذي يُراد استصحابه هو عدم نعتي، يعني عدم جعل الحكم بعد الشريعة، باعتبار أنّ من الأمور المسلّمه أنّ الأحكام تدريجيّه، ولم تُبين دفعه واحده، وبعد صدور الشريعة مضى زمان لم يُجعل فيه هذا الحكم المشكوك قطعاً، فإذا شككنا في حرمة لحم الأرنب ----- مثلاً ----- نحن نقطع بأنّ الشارع بعد الشريعة لم يجعل الحرمة لأكل لحم الأرنب، وقطعنا بعدم جعل الشارع للحرمة المشكوكه بعد الشريعة يدخله في باب العدم النعتي؛ وحينئذٍ نستصحبه، ولا يرد الاعتراض السابق بكلا جهتيه:

أمّا الجبهه الأولى: فواضح؛ لأنّه هناك شك في بقاءه، ولا يوجد قطع بارتفاع هذا العدم؛ حيث كانت الجبهه الأولى من الإشكال هي أننا نقطع بارتفاع هذا المتيقن، فكيف يجري استصحابه؟ هذا إذا كان المقصود بالعدم هو العدم المحمولى، فنقطع بارتفاعه بمجيبى الشريعة، أمّا إذا كان المقصود به العدم النعتي، أى العدم المتيقن في صدر الشريعة، عدم جعل الحرمة المشكوكه في صدر الشريعة، واقعاً أنا أشكّ في بقاء هذا العدم؛ لأننى احتمل أنّ الشارع جعل الحرمة بعد ذلك للشئ المشكوك، فإذن: هذا العدم محتمل البقاء، وليس هناك قطع بانتفائه وارتفاعه حتى يُستشكل في جريان هذا الاستصحاب من هذه الجبهه.

كما أنّ الجبهه الثانيه من الإشكال أيضاً ترتفع بهذا البيان؛ وذلك باعتبار أنّه ليس هناك مثبتيه، فالمثبتيه إنّما تلزم عندما نريد استصحاب إثبات شئ غير المستصحب؛ بل هو يلازمه، كما إذا استصحبنا العدم المحمولى وأردنا إثبات العدم النعتي؛ حينئذٍ يلزم إشكال المثبتيه، أمّا إذا كان المستصحب هو نفس العدم النعتي، وما نريد إثباته بالاستصحاب هو نفس العدم النعتي، أى عدم جعل الشارع لهذه الحرمة؛ فحينئذٍ لا يرد إشكال المثبتيه، فما نريد إثباته هو نفس المستصحب، لا لازمه حتى يلزم من ذلك أنّ يكون الاستصحاب أصلاً مثبتاً.

ص: ٧

هذا الجواب إذا تمّ فأنه يدفع الاعتراض من أساسه؛ لأنّ أساس الاعتراض كان مبيّناً على افتراض أنّ المستصحب هو العدم المحمولى، فترد هذه الاعتراضات.

هذا هو الجواب الأول، وهو جواب تام، فنحن لا نريد استصحاب عدم الجعل المحمولى الأزلى، وإنّما المقصود هو الأحكام التى نشكّك بها والتي نريد إثبات التأمين فيها تمسكاً بالاستصحاب، نستصحب فيها عدم جعل ذلك الحكم المشكوك، وهذا متيقن بعد الشريعة، لما أشار إليه من أنّ الأحكام تدريجيّة الحصول، ولم تنزل دفعه واحده؛ فحينئذٍ يستطيع الإنسان أن يلتفت إلى صدر الشريعة ويقول أنا أقطع بأنّ أكل لحم الأرنب المشكوك لم يجعل الشارع له الحرمة، قطعاً لم تجعل له الحرمة، إذا جعلت الحرمة، فهى إنّما جعلت فى زمانٍ متأخّر عن ذلك، فيستصحب المتيقن السابق ويثبت عدم جعل الحرمة الآن، وهذا يكفى لإثبات التأمين.

الجواب الثانى: (1) حتى لو فرضنا أنّ العدم المتيقن والمستصحب هو العدم المحمولى الأزلى الغير المنتسب إلى الشارع، لكن لا يلزم من هذا أنّ يكون الاستصحاب أصلاً مثبتاً؛ لأنّ الانتساب إلى الشارع يثبت بنفس الاستصحاب، وهذا لا يجعل الاستصحاب مثبتاً، بناءً على ما هو واضح، وما سيأتى مفصّلاً فى مباحث الاستصحاب (إن شاء الله تعالى) من أنّ اللوازم التى لا تثبت بالاستصحاب هى اللوازم المترتبة على المستصحب، هذه هى اللوازم التى لا تثبت بالاستصحاب، ويعجز الاستصحاب عن إثباتها؛ لأنّه يكون أصيلاً مثبتاً بلحاظها، وأمّا اللوازم المترتبة على نفس الاستصحاب، أى اللوازم العقلية المترتبة على التبعيد الاستصحابى، فلا أحد يقول بأنّ الاستصحاب بلحاظها يكون أصيلاً مثبتاً؛ لأنّها هى مفاد الاستصحاب، ومفاد الاستصحاب يثبت على القاعده وتثبت لوازمه؛ لأنّ مفاد الاستصحاب هو مفاد إماره، وليس مفاد أصل عملى، فالتبعيد الاستصحابى مفاد روايه زاراه، وروايه زاراه من الإمارات التى يثبت بها لوازمها، ومثبتات الإمارات حجّه، لكن مثبتات الأصول العمليه ليست حجّه. التبعيد الاستصحابى إذا كان له لازم عقلى كالتنجيز والتعذير، التبعيد الاستصحابى بالحكم الشرعى لازمه التنجيز، والتبعيد الاستصحابى بعدم الحكم الشرعى لازمه التعذير، ولا أحد يقول أنّ الاستصحاب لا يثبت المعذريه لأنّه يكون أصيلاً مثبتاً، باعتبار أنّها لوازم للاستصحاب، يعنى لمفاد روايات زاراه التى هى إماره، والإماره كما تكون حجّه فى مدلولها المطابقى، تكون حجّه فى مداليلها الالتزاميه. هو يقول: ما نحن فيه من هذا القبيل، فلا يُستشكّل علينا بالمشبته، بأنّ يقال: أنّنا نستصحب العدم المحمولى غير المنتسب إلى الشارع، ونريد أنّ نثبت العدم النعتى، يعنى العدم المنتسب إلى الشارع، فيكون هذا اصلياً مثبتاً. كلاً هذا ليس أصيلاً مثبتاً؛ لأنّ هذا الانتساب والإضافه إلى الشارع تثبت بنفس الاستصحاب؛ لأنّها من لوازمه، لا من لوازم المستصحب، ليس من لوازم عدم جعل الحرمة بنحو العدم المحمولى، وإنّما الانتساب هو من لوازم التبعيد الاستصحابى، فأنّ التبعيد الاستصحابى إذا ثبت؛ حينئذٍ يثبت الانتساب إلى الشارع قهراً؛ فحينئذٍ لا مشكله فى استصحاب العدم المحمولى، وإثبات الانتساب إلى الشارع من دون أنّ يلزم من ذلك إشكال المثبته؛ لأنّ الإشكال مبنى على افتراض أنّ الانتساب يثبت باعتباره لازم للمستصحب الذى هو عدم الجعل، بينما الانتساب ليس من آثار المستصحب، وإنّما هو من آثار نفس التبعيد الاستصحابى، ولا إشكال فى ثبوت لوازم التبعيد الاستصحابى باعتباره مدلول إماره.

ص: ٨

هذا الجواب إذا تم، فهو يدفع الإشكال من الجبهة الثانية، أى لا تكون هناك مثبته، لكنّه لا يدفع الإشكال من الجبهة الأولى، التى هى عدم وجود الشكّ فى بقاء المستصحب؛ بل هناك قطع بارتفاع المستصحب؛ لأنّ المفروض أنّ المستصحب هو عدم المحمولى، والعدم المحمولى يرتفع قطعاً بمجرد مجيئ الشريعة، وأى عدم يفرض هو عدم نعتى، فلا يمكن أن نجيب عن إشكال القطع بارتفاع المتيقن وعدم الشكّ فى بقاءه، بجواب أنّ الانتساب يثبت بالاستصحاب، هذا شيء آخر. فإذن: هو لا يدفع الإشكال من كلا جهتيه، وإنما يدفعه من الجبهة الأولى

الصحيح فى مقام الجواب عن أصل الاعتراض هو الجواب الأوّل الذى ذكره السيّد الخوئى (قدّس سرّه)، والذى هو أنّنا لا نستصحب عدم الجعل لعدم محمولى، وإنما نستصحبه لعدم نعتى؛ لأننا نتيقن بأنّ الشارع فى بدايه الشريعة لم يجعل هذه التكاليف المشكوكه، فنقطع بعدم ثبوتها، وهذا عدم نعتى، وكما قلنا هذا الجواب يدفع الإشكال من كلتا الجهتين.

مع التنزّل عن هذا الجواب الصحيح، ولم نقل بأنّ الأحكام تدريجيّه، أو ليس هناك قطع بعدم جعل التكليف المشكوك فى بدايه الشريعة حتّى يكون عدم المستصحب عدم نعتى؛ حينئذٍ الجواب الصحيح عن هذا الاعتراض هو أن يقال: أنّ هذا الاعتراض بكلا وجهيه مبنى على افتراض تعدّد العدم، ووجود عدمين، واحد نسميه عدم محمولى، والآخر نسميه عدم نعتى، واحد من عدمين هو العدم غير المنتسب إلى الشارع، والآخر هو العدم المنتسب إلى الشارع؛ حينئذٍ يرد الإشكال السابق بكلا جهتيه، أنّ هناك يقين بارتفاع العدم المحمولى غير المنتسب، وليس هناك شكّ فى بقاءه، وإشكال المثبته أيضاً يرد؛ لأننا نريد أن نثبت عدماً منتسباً باستصحاب عدم غير منتسب. وأما إذا أنكرنا هذا التعدّد، وقلنا بأنّ هذا الافتراض غير صحيح، وليس هناك تعدّد فى العدم، وقد تقدّم سابقاً فى بحث قريب أنّ العدم يتعدّد بتعدّد ما يضاف إليه، أمّا بتعدّد ملاكات العدم، وبتعدّد صفاته، وبتعدّد الزمان لا يتعدّد العدم، إذا تعدّد ما يضاف إليه العدم يتعدّد العدم، ويكون هناك عدمان متغيران، عدم زيد ---- مثلاً ---- وعدم الدار، أمّا إذا فرضنا تعدّد ملاك العدم، العدم يبقى واحد ولا يتعدّد، وإنما اختلف ملاكه، أو فى محل كلامنا ما هو المتعدّد؟ وما هو الفرق بين العدم المحمولى والعدم النعتى؟ لا فرق بينهما إلّا أنّ هذا عدم يصدر فى زمان ما قبل الشريعة، وهذا عدم يصدر فى زمان ما بعد الشريعة، فهل تعدّد الزمان هذا يعنى تعدّد العدم؟ وهل لدينا عدمان متغيران حتّى يرد هذا الاعتراض؟ أو أنّ ما لدينا هو عدم واحد فى زمانين؟ أى أنّه عدم واحد وجد فى زمان ثمّ استمر إلى ما بعد صدور الشريعة، هو بالنظر العرفى نشير إليه، وبكل وضوح، لو فرضنا أنّ عدم جعل الحرمة كان باقياً بعد الشريعة، نقول هذا هو بقاء للعدم السابق، يعنى نفس العدم السابق استمر وبقي، غايه الأمر أنّه بقى فى زمان، نسمى هذا العدم بلحاظه عدم نعتى، أو عدم منتسب إلى الشارع، أى عدم مع إمكان الجعل من قبل الشارع، وليس أنّه عدم آخر مغاير للعدم الأوّل، وإنما هو نفس العدم السابق، من قبيل عدم التكليف بالنسبه إلى الصبى قبل البلوغ، وبالنسبه إليه بعد البلوغ، نقول أنّ العدم لو ثبت للصبى بعد البلوغ فهو نفس العدم السابق وليس غيره، وإنما الذى اختلف هو ملاكه، سابقاً كان يثبت عدم التكليف بملاكة الصبا، وعدم البلوغ، والآن عدم التكليف يثبت بملاكة آخر، تعدّد الملاكات، وتعدّد الزمان، وتعدّد الصفات لا يوجب تعدّد العدم، وإنما الذى يوجب تعدّد العدم هو تعدّد ما يضاف إليه العدم، فى محل الكلام لا يوجد تعدّد فى العدم، هو عدم واحد ثبت فى زمان ويُراد استصحابه إلى زمان آخر؛ فحينئذٍ لا يرد الاعتراض بكلا جهتيه؛ لأنّ الاعتراض كان مبنيّاً على تعدّد العدم، أنّ هناك عدمين متغيرين، فيرد الإشكال السابق، أمّا إذا قلنا أنّه عدم واحد تبدّل مع تبدّل الزمان؛ فحينئذٍ لا يرد الإشكال الأوّل الذى هو عدم وجود الشكّ فى البقاء، ولا يرد الإشكال الثانى الذى هو دعوى الأصل المثبت؛ لأنّه شيء واحد لا نريد أن نثبت باستصحابه شيئاً آخر.

ومن هنا يظهر أنه لا مشكله في الأحكام التي تقطع بعدم جعل الشارع لها في بدايه الشريعة؛ لأننا نستصحب عدم النعتي، فلا يرد الاعتراض حينئذٍ، وهذا موجود في معظم الأحكام، إن لم نقل كلها، يقطع المكلف بأنه بعد نزول الشريعة هذه الأحكام لم يجعلها الشارع، لو فرضنا أننا شككنا في حكم أنه مجعول أو لا، وليس لدينا يقين بعدم جعله بعد نزول الشريعة؛ حينئذٍ يكون الجواب هو أنه ليس لدينا تعدد في عدم، وهناك عدم واحد اختلف الزمان فيه، وهذا يدفع الاعتراض السابق بكلتا الجهتين.

الاعتراض الثالث: ذكره السيد الخوئي (قدس سرّه) في الدراسات، (١) وفي المصباح، (٢) وحاصله: أن استصحاب عدم جعل الإلزام في الشبهات الحكميه معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص، فلا يجرى استصحاب عدم جعل الحرمة؛ لأنه معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص؛ للعلم الإجمالي بثبوت أحد الأمرين في الشيء المشكوك، إمّا الحرمة ----- مثلاً ----- إذا شككنا في الحرمة، وإذا كانت الشبهه تحريميه، وإمّا الحليّه، فاستصحاب عدم جعل الحرمة معارض باستصحاب عدم جعل الحليّه، ولا يمكن أن يجرى كلا الاستصحابين؛ للعلم الإجمالي بثبوت أحدهما، أكل لحم الأرنب ----- مثلاً ----- إمّا حرام، أو حلال، هذا هو معنى الشبهه التحريميه، يدور أمره بين أن يكون حراماً، وبين أن يكون حلالاً، فهو إمّا حرام، وإمّا حلال، وهذا علم إجمالي، ولا نستطيع أن ننفى الحرمة، وفي نفس الوقت ننفى الحليّه؛ لأنه مخالف للعلم الإجمالي، وهذا يوقع التعارض بين استصحاب عدم جعل الحرمة، وبين استصحاب عدم جعل الحليّه؛ لأنه كما أن الحرمة مشكوكه، الحليّه أيضاً مشكوكه، فإذا جرى الاستصحاب لنفى جعل الحرمة، يجرى الاستصحاب لنفى جعل الحليّه، ولا يمكن إجراءهما معاً للعلم الإجمالي بأن أحدهما ثابت في الشيء الذي أشكك به، حرمة وحليّه في الشبهات التحريميه، ووجوب وحليّه في الشبهات الوجوبيّه، فدائماً هو معارض، فلا يجرى لأنه معارض بعدم جعل الإباحه.

ص: ١٠

١- (٥) دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٢٧١.

٢- (٦) مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للبهسودي، ج ٢، ص ٢٩٠.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / أدلّة البراءة الشرعية / الاستصحاب

لازال الكلام في استصحاب عدم الجعل لإثبات التأمين والبراءة، وانتهى الكلام إلى الاعتراض الثالث على هذا الاستصحاب، وهو الذى أشار إليه السيد الخوئي (قدّس سرّه) فى تقريراته، وحاصله: أنّ استصحاب عدم جعل التكليف المشكوك مُعارض باستصحاب عدم جعل الترخيص والإباحة والحلّية. والوجه فى هذه المعارضه هو أنّنا نعلم إجمالاً بأنّ هذا الشىء الذى نشك فى حرمة وحلّيته فى الشبهات التحريمية، هو إمّا حرام وإمّا حلال، ولا يمكن نفي كلا الاحتمالين فيه بأنّ نجرى استصحاب عدم التحريم فننفي التحريم، ونجرى استصحاب عدم الحلّية فننفي الحلّية، لا- يمكن ذلك؛ لأنّنا نعلم إجمالاً بثبوت أحدهما، وهذا العلم الإجمالى بثبوت أحدهما يوجب وقوع المعارضه والتكاذب بين استصحاب عدم جعل التحريم، الذى هو المقصود إثباته فى المقام، وبين استصحاب عدم جعل الحلّية. إذن: لا يجرى استصحاب عدم جعل التحريم، وذلك بسبب المعارضه.

السيد الخوئي (قدّس سرّه) أجاب عن هذا الاعتراض بجوابين:

الجواب الأوّل: أنّ هذا الاعتراض إنّما يتم إذا كان المراد بالإباحة الواقعة طرفاً للعلم الإجمالى هى الإباحة الخاصه الثابته للشىء بعنوانه الأوّل، نظير التحريم المحتمل الطرف الآخر للعلم الإجمالى أيضاً يثبت للشىء بعنوانه الأوّل، الإباحة المحتمله إذا كانت ثابتة للشىء بعنوانه الأوّل، فحينئذ يتم هذا الاعتراض، فيقع التعارض بين استصحاب عدم جعل التحريم، واستصحاب عدم جعل الإباحة، والوجه فى تماميه الاعتراض هو لأنّ هذا الشىء، أكل لحم الأرنب ----- مثلاً ----- هو بعنوانه الأوّل إمّا حرام، وإمّا حلال، ولا يمكن نفيهما معاً، فيقع التعارض بين الاستصحابين.

وأما إذا فرضنا أنّ الإباحة الواقعة طرفاً للعلم الإجمالى هى إباحة ثابتة بملاك أنّه لم يرد فيه نهى، الإباحة المحتمله فى هذا الشىء ليست إباحه خاصه، وإنّما هى ثابتة بملاك أنّه لم يرد فيه نهى، يقول: إذا كانت الإباحه من هذا القبيل؛ فحينئذ نجيب عن إشكال الاعتراض بأنّ استصحاب عدم جعل التحريم يجرى ولا- يُعارض باستصحاب عدم جعل الترخيص والإباحة؛ لأنّ استصحاب عدم جعل التحريم حينئذ يكون حاكماً على استصحاب عدم جعل الإباحة؛ لأنّه أصل موضوعى بالنسبه إليه؛ لأنّ هذا الفرض معناه فى الحقيقه أنّ ملاك الحلّية وموضوعها هو الترخيص، وملاكه وموضوعه هو عدم جعل التحريم؛ لأنّه ثابت بملاك لم يرد فيه نهى، فموضوعها هو ما لم يرد فيه نهى، كل ما لم يرد فيه نهى فهو مباح، فإذا جاء استصحاب عدم جعل التحريم وأثبت عدم ورود النهى؛ فأنّه حينئذ يكون حاكماً على استصحاب عدم جعل الحلّية؛ لأنّه ينقح موضوع الحلّية الذى هو (لم يرد فيه نهى)، وهذا الاستصحاب يثبت عدم ورود النهى، وهو ينقح موضوع الحلّية، وبالتالي يثبت الحلّية، وبالتالي يرفع الشكّ الذى هو موضوع استصحاب عدم جعل الإباحه، فمن الواضح أنّ موضوع الاستصحاب هو الشكّ، وعندما تشكّ فى الإباحه وعدمها تستصحب عدم الإباحه، هذا الاستصحاب ----- استصحاب عدم التحريم ----- يرفع الشكّ تعبدّاً؛ لأنّه ينقح موضوع الترخيص والإباحه، فلا معنى لجريان استصحاب عدم الترخيص، واستصحاب عدم الإباحه؛ بل يكون استصحاب عدم جعل التحريم حاكماً على استصحاب عدم جعل الإباحه. فيقول: هذه المعارضه مبنيّه على افتراض أنّ تكون الإباحه المحتمله

إباحه خاصه، ثابتة بالعنوان الأولي للشيء، وإلا إذا كانت ثابتة بملاك أنه لم يرد فيه نهى، فلا معارضه بين الاستصحابين؛ لأن استصحاب عدم جعل التحريم ينقح موضوع الإباحه ويثبتها، وإذا أثبت الإباحه تعديداً؛ فحينئذ لا شك حتى يجرى استصحاب عدم الإباحه.

ص: ١١

هذا الجواب كما هو قال أيضاً، مبني على هذا الافتراض، لكنّه في الواقع، وفيما نشكّ فيه، الإباحه المحتمل له ليست من هذا القبيل، الإباحه المحتمل له هي إباحه خاصه ثابتة في هذا الشيء بعنوانه الأولي، ومثلنا بأكل لحم الأرنب وأنه يحتمل فيه التحريم وتحتّميل فيه الإباحه، كما أنّ التحريم المحتمل ثابت لأكل لحم الأرنب بعنوانه الأولي كذلك الإباحه المحتمل ثابتة لأكل لحم الأرنب بعنوانه الأولي، وليست ثابتة له بعنوان أنه (لم يرد فيه نهى) هذا يحتاج إلى دليل، وهو ذكر بعض الأدله، لكنّها كلّها ليست ناهضه لإثبات ذلك، وإنما ما نشكّ فيه في الخارج، أكل لحم الأرنب، أو شرب التتن أو غيرها من الشبهات الحكميه التي تُذكر كأمثله للشبهات الحكميه، الإباحه المحتمل فيها إباحه خاصه ثابتة لأكل لحم الأرنب بعنوان أنه (أكل لحم الأرنب)، وليس بعنوان أنه (لم يرد فيه نهى) حتى تثبت الحكمه ويندفع الإشكال كما ذكر.

إذن: الجواب الأول عن الاعتراض الثالث ليس تاماً.

الجواب الثاني: من قال أنّ الاستصحابين متعارضان؟ لا- مانع من إجراء كلا الاستصحابين لعدم أدائهما إلى المخالفه العمليه القطعيه للتكليف الإلزامي، فلو أجرينا استصحاب عدم التحريم، وأجرينا استصحاب عدم الإباحه، هذا لا يؤدي إلى المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال، والسبب واضح، وهو أنّ علمنا الإجمالي المدعى في المقام هو ليس علماً بالتكليف على كل تقدير كما في الأمثله المعروفه، هل أنّ صلاه الظهر واجبه عليه، أو صلاه الجمعه؟ أو مثال من لا يعلم أنّ هذا الإناء فيه خمر، أو أن ذاك الإناء فيه خمر؟ فهنا يوجد علم بالتكليف على كلا التقديرين، فسواء كانت صلاه الظهر هي الواجبه عليه فهي تكليف، أو كانت الجمعه هي الواجبه عليه فهي أيضاً تكليف. وسواء كان هذا خمر يوجد تكليف، أو كان ذاك خمر فأيضاً يوجد تكليف. إذن: هناك علم إجمالي بالتكليف على كل تقدير، مثل هذا العلم الإجمالي لا يجوز إجراء الأصول النافيه والمؤمنه في أطرافه؛ لأنّ إجراء الأصول النافيه والمؤمنه يؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه للتكليف الإلزامي المعلوم بالإجمال، فلا تجرى الأصول في أطرافه. بينما في محل الكلام الأمر ليس كذلك؛ لأنّه في محل الكلام لا يوجد عندنا علم بالتكليف على كل تقدير، وإنما عندنا علم بالتكليف على تقدير، وأما على التقدير الآخر لا يوجد تكليف؛ لأنّ التقدير الآخر هو الترخيص والإباحه، وفي الترخيص والإباحه لا يوجد تكليف. إذن: هناك تكليف على أحد التقديرين لوضوح أنّ المحتمل في المقام أنّ الأمر دائر بين الحرمة والإباحه في الشبهات التحريميه، وبين الوجوب والإباحه في الشبهات الوجوبيه. إذن: على أحد التقديرين يوجد تكليف، وعلى التقدير الآخر أصلاً لا يجد تكليف.

ص: ١٢

يقول: مثل هذا العلم الإجمالي الذي لا يتحقق فيه العلم بالتكليف على كل تقدير لا يمنع من إجراء الأصول المؤمّنه في أطرافه، فلا محذور في إجراء كلا الاستصحابين، استصحاب عدم التحريم، واستصحاب عدم الإباحه. صحيح أنا أعلم بثبوت أحدهما، لكن لا محذور في جريان الأصلين معاً؛ لأنه لا يؤدي إلى المخالفه القطعيه للتكليف بالإلزام المعلوم، فإذا صحّ إجراء استصحاب عدم جعل التحريم ----- بحسب الفرض ----- كفى هذا الاستصحاب لإثبات التأمين والبراءه، وهو المقصود في المقام؛ لأنّ البراءه والتأمين يكفى فيها نفى التحريم، يكفى للتأمين من جهه أكل لحم الأرنب أن تقوم الحجّه على نفى التحريم، وهذا لا يتوقّف على إثبات الإباحه حتّى يقال أنّ استصحاب عدم التحريم لا يثبت الإباحه إلّا على القول بالأصل المثبت، لا نحتاج إلى إثبات الإباحه لإثبات التأمين؛ بل يكفى لإثبات التأمين نفى التحريم، استصحاب عدم جعل التحريم يتكفّل نفى التحريم ويترتب عليه إثبات التأمين والبراءه.

ويلاحظ على هذا الجواب: أنه لا- وجه للتنزّل وتسليم جريان الاستصحابين في المقام، حيث هناك مشكله في إجراء أحد الاستصحابين بقطع النظر عن الجواب الأوّل، قلنا أنّ الجواب الأوّل غير تام؛ لأنه مبني على افتراض أنّ الإباحه ثابتة بملاك عدم ورود النهي، وقلنا أنّ هذا خلاف الظاهر في الأمثله التي تُذكر في هذا المقام، لكن هناك شيء آخر يمنع من إجراء استصحاب عدم الترخيص، وهذا الشيء هو أنّ استصحاب عدم الترخيص لا اثر له، فلا يجرى لأنه لا يترتب عليه أثر، ومن الواضح أنّ من شروط جريان الاستصحاب هو أنّ يترتب عليه أثر، استصحاب عدم التحريم يترتب عليه أثر، فيجرى، وأثره هو التأمين والبراءه؛ لأنّنا قلنا أنّ البراءه والتأمين لا تتوقّف على إثبات الإباحه؛ بل يكفى فيها نفى التحريم، بينما استصحاب عدم الترخيص لا أثر له، ولا- يستطيع أن يثبت المنجزية؛ لأنّ المنجزية من آثار التحريم والمنع والنهي، ومن الواضح أنّ التحريم والمنع والنهي لا- يثبت باستصحاب عدم الإباحه، إلّا- بناءً على القول بالأصل المثبت؛ إذ لا يترتب على الإباحه ----- فرضاً ----- التحريم. إذن: استصحاب عدم الإباحه لا يستطيع أن يثبت المنجزية مباشرة حتّى يجرى بلحاظه؛ إذ لا يكفى في التنجيز عدم الإباحه، ولا يستطيع أن يثبت موضوع المنجزية الذي هو التحريم والمنع، إلّا بناءً على القول بالأصل المثبت، فالصحيح أنّ استصحاب عدم الإباحه لا يجرى في حدّ نفسه، لا أنّ نقول أنّه يجرى ويعارض استصحاب عدم جعل التحريم، لكن نقول لا مانع من جريانهما؛ لأنّ هذا لا يؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه والتكليف الإلزامي، في مرحله سابقه يوجد مانع يمنع من جريان استصحاب عدم الترخيص وعدم الإباحه.

هذا هو الجواب الصحيح عن الاعتراض الثالث. وبهذا يتم الكلام عن الصيغه الثانيه لتقريب الاستصحاب، الصيغه الأولى كانت هي إجراء الاستصحاب بلحاظ ما قبل البلوغ، وتكلمنا عنها كثيراً، والصيغه الثانيه هي إجراء الاستصحاب بلحاظ ما قبل الشرع والشريعة.

الصيغه الثالثه التي طرحناها في بدايه البحث هي أن يجرى الاستصحاب بلحاظ ما قبل تحقق بعض الأمور التي يُحتمل أنها شرائط في التكليف، هناك شيء معين، قبل تحققه قطعاً لا يوجد تكليف، وبعد تحققه نحتمل حدوث التكليف، فالتفت إلى فتره ما قبل تحقق ذلك الشيء، ونقول: قطعاً الحكم لم يكن ثابتاً، فنستصحب عدم الحكم الثابت قبل تحقق هذا الشيء. نفترض أننا شككنا أن الاستطاعه البذليه هل تحقق وجوب الحج؟ فنقول: هل يكفي في وجوب الحج الاستطاعه البذليه أو لا؟ يمكن ببساطه إجراء الاستصحاب بلحاظ ما قبل تحقق الاستطاعه البذليه، فنقول: هذا قبل تحقق البذل لم يجب عليه الحج قطعاً، والآن بعد تحقق البذل نشك في أنه وجب عليه الحج، أو لا؟ فنستصحب عدم وجوب الحج المتيقن قبل تحقق البذل. أو صلاه الجمعه --- مثلاً --- هي على تقدير وجوبها هي مشروطه بالزوال، وبعد الزوال نشك في أنه هل وجبت صلاه الجمعه في زمان الغيبه، أو لا؟ فيمكن إجراء استصحاب عدم الوجوب الثابت قبل الزوال.

هذا التقريب جيد، وكثير من الملاحظات السابقه لا ترد عليه. نعم يلاحظ عليه شيء واحد، وهو أنه في بعض الأحيان قد يكون هذا الأمر، وهذه الخصوصيه التي نحتمل أنها محققه للتكليف، قد تكون في بعض الأحيان مقومه للمستصحب، بحيث أن الأمر بعد حصولها هو غير الأمر قبل حصولها، نظير ما تقدم في الاستصحاب بلحاظ ما قبل البلوغ، حيث طرح هذا الإشكال هناك، وهو أن عدم الوجوب كان ثابتاً للشخص بعنوان أنه غير بالغ، بينما عدم الوجوب لو ثبت بعد البلوغ، فإنه يثبت بعنوان آخر، بعنوان أنه بالغ، فهنا أيضاً يطرح هذا الأمر، أنه قبل البذل لم يجب عليه الحج باعتبار عدم وجود الاستطاعه البذليه أصلاً، لكن بعد البذل تحقق شيء، وهذا الشيء قد يكون مقوماً للحاله، وموجباً لتعدد الموضوع، أو تعدد القضيه المتيقنه، والقضيه المشكوكه، وهذا لا بد من الالتفات إليه، فإن لم يكن كذلك، كما لعله في بعض الأمثله، الظاهر أنه لا مانع من إجراء هذا الاستصحاب.

وبهذا يتم الكلام عن التقريبات الثلاثة للاستصحاب، وما قيل من الاعتراض عليها، وأجوبه ذلك، وقد تبين من خلال هذا الاستعراض الطويل أنّ الظاهر أنه لا مانع من إجراء الاستصحاب، ولو ببعض تقريباته؛ لأننا قلنا أنّ الاعتراضات المطروحة غير وارده على استصحاب عدم الجعل، أمّا استصحاب عدم التكليف قبل البلوغ، فالظاهر أنّ الخصوصيه التي يُحتمل كونها موجبه لثبوت التكليف لا تمنع من إجرائه.

إذن: لا مانع من إجراء الاستصحاب ببعض تقريباته وإثبات البراءة، ولو عجزنا عن إثبات البراءة بالكتاب، والسِّيئة، والإجماع، والعقل ----- مثلاً كما ذكروا ----- يمكن إثبات البراءة استناداً إلى الاستصحاب.

بعد ذلك ندخل في بعض الأمور المتعلقة بهذا المطلب:

الأمر الأوّل: قد يقال: بأنّ التزامكم بجريان الاستصحاب لإثبات البراءة يلغى مورد البراءة، وأنّه في كل موردٍ من موارد البراءة يجرى فيه الاستصحاب، وهذا معناه عملاً إلغاء للبراءة، فلا يبقى للبراءة مورد تختصّ به بحيث لا يجرى فيه الاستصحاب. الإلغاء مبني على فكره أنّ الاستصحاب مقدّم على البراءة، وذكروا، وسيأتي أنّ تقديم الاستصحاب على البراءة بالحكومه، أو بالورود، أو بأيّ شيء كان لا يُفرّق فيه بين أنّ يكون مفاد الاستصحاب متفقاً مع البراءة، أو يكون مختلفاً معها، على كل حالٍ هو مقدّم على البراءة حتّى في صورته اتّحاد المفاد، كما في محل الكلام، حيث الاستصحاب في محل الكلام يثبت التأمين، وأدّله البراءة أيضاً تثبت التأمين، حتّى في هذه الحالة يقدّم الاستصحاب على البراءة، ويكون حاكماً عليها، ورافعاً لموضوعها، فلا يبقى للبراءة شيء، وفي كل مورد نريد أنّ نتمسّك بالبراءة يجرى فيه الاستصحاب، ويكون حاكماً على البراءة، ورافعاً لموضوعها؛ وحينئذٍ أي فائده في أدّله البراءة الكثيره الدالّه على البراءة، وبعبارة أخرى: سوف تبقى البراءة بلا مورد؛ لأنّ الاستصحاب يكون مقدّماً عليها، ويرفع موضوعها؛ وحينئذٍ لا بدّ من الإجابة عن هذا الإشكال.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / أدلة البراءة الشرعية / الاستصحاب

الكلام يقع في بعض الأمور التي ترتبط بالبحث السابق وهو إثبات البراءة بالاستصحاب:

الأمر الأوّل: ما أثّرناه في الدرس السابق من أنّ الالتزام بجريان الاستصحاب في المقام يؤدي بالنتيجة إلى إلغاء دليل البراءة، بمعنى أنّ دليل البراءة دائماً يجرى في موردٍ يجرى فيه الاستصحاب، ففي جميع الموارد التي تجرى فيها البراءة يجرى الاستصحاب، وهي عبارة عن جميع الشبهات الحكمية، ومع جريان الاستصحاب يكون الاستصحاب حاكماً على البراءة، ومقدماً عليها، وبالتالي يكون موجباً للإلغاء دليلها، فهل يلتزم بهذا؟ بمعنى أنّ دليل البراءة لا يبقى له مورد؛ إذ في كل موردٍ تجرى فيه البراءة يجرى فيه الاستصحاب، وهو مقدّم على البراءة، وحاكم عليها، ومانع من جريانها، فلا يبقى مورد للبراءة حتّى تكون الأدلة الدالة عليها، وهي كثيرة، منزّلة على تلك الموارد، فلا يبقى مورد للبراءة إطلاقاً.

أجاب السيّد الخوئي (قدّس سرّه) عن هذا الإشكال بجوابين: (1)

الجواب الأوّل: حاصل ما ذكره هو: ليس لأدلة البراءة عنوان يوجب اختصاصها بغير موارد الاستصحاب؛ بل يمكن أن تكون الحكمه في ثبوت الترخيص والبراءة في جملة من مواردها هو عدم جواز نقض حاله السابقه.

توضيح المراد: الظاهر أنّ مراده (قدّس سرّه) هو أنّ دليل البراءة من المحتمل أن تكون البراءة المجموعه فيه هي البراءة بملاك الاستصحاب، أي البراءة بملاك عدم نقض حاله السابقه، باعتبار أنّ دليل البراءة لم يؤخذ بشرط لا من حيث الاستصحاب، وليس فيه دلالة على ذلك؛ وحينئذٍ لا يوجد عندنا أصلاً متميزان منحازان أحدهما البراءة، والآخر الاستصحاب، وكل منهما يثبت بدليله، حتّى يقال إذا تم الاستصحاب، فلا يبقى مورد للبراءة، كلا، الأمر ليس هكذا، أو لا أقلّ من أنّ هذا هو الاحتمال المطروح في المقام، أنّ دليل البراءة لم يؤخذ بشرط لا من حيث الاستصحاب حتّى يكون هو أصل متميز عن الاستصحاب، هذا يثبت بدليله، وذاك يثبت بدليله، وهذا يثبت بملاك، وذاك يثبت بملاكٍ آخر، البراءة تثبت بملاك الشكّ في التكليف من دون لحاظ حاله السابقه، بينما الاستصحاب يثبت بملاك عدم نقض حاله السابقه. يقول: الأمر ليس هكذا، أو لا أقلّ من أنّنا نحتمل أن يكون الملاك في البراءة هو نفس عدم نقض حاله السابقه، وبناءً على هذا لا يكون عندنا أصلاً متميزان منحازان حتّى يقال: إذا جرى هذا الأصل لا يبقى مورداً للأصل الآخر، وإنّما من المحتمل أن تكون أصله البراءة راجعه بحسب الروح والجوهر إلى نفس الاستصحاب؛ فحينئذٍ لا يرد هذا الإشكال أنّه إذا التزمنا بجريان الاستصحاب لا يبقى مورد للبراءة، هذا مبني على افتراض أنّ هنا أصلاً متميزان، وكل منهما يثبت بملاكٍ ودليل، أمّا إذا أنكرنا ذلك، أو احتملنا عدمه؛ حينئذٍ لا يرد هذا الإشكال؛ إذ لا محذور في أن يثبت دليلان في موردٍ واحد، كلّ منهما يثبت بملاكٍ واحد، وهو عدم نقض حاله السابقه؛ حينئذٍ لا معنى لأن يقال: إذا جرى الاستصحاب يلغى البراءة؛ إذ البراءة ليست شيئاً آخر غير الاستصحاب؛ لأنّ البراءة ثابتة بنكته عدم نقض حاله السابقه.

١- (١) دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٢٧٢.

لكن يمكن أن يقال: أن هذا مجرد احتمال لا واقع له، ولا يفهم من ألسنه أدله البراءة، وإنما الذي يفهم من ألسنه أدله البراءة من قبيل (رُفِعَ ما لا يعلمون) ومن قبيل (الناس في سعه ما لم يعلموا) وأمثال هذه الأدله، أن ملاك البراءة هو الشك في التكليف، أو عدم العلم بالتكليف فقط من دون لحاظ الحاله السابقه، ومن دون لحاظ أن عدم التكليف له حاله سابقه، وإنما ملاك الشك في التكليف، وعدم العلم بالتكليف (رُفِعَ عن أمتي ما لا يعلمون) مجرد الشك بالتكليف، وعدم العلم بالتكليف هو ملاك جعل البراءة. هذا هو الذي يفهم من أدله البراءة، فلا معنى لأن يقال: أن البراءة المجعوله في أدلتها مجعوله بنكته عدم نقض الحاله السابقه، بنكته ملاحظه الحاله السابقه، يعنى بنكته أن الحاله السابقه هي عدم التكليف، فأدله البراءة تجعل البراءة باعتبار أن عدم التكليف متيقن في المرحله السابقه، ليس بهذا الشكل، وإنما الذي يفهم من أدله البراءة أن ملاك أدله البراءة هو عدم العلم بالتكليف، بينما الاستصحاب ليس ملاك عدم العلم بالتكليف، وإنما ملاك هو ملاحظه الحاله السابقه، وأن هناك حاله متيقنه سابقاً يُشكَّك في بقائها، فالاستصحاب يقول ابن على بقاء الحاله السابقه، فالملاك مختلف، والنكته مختلفه، والدليل مختلف. إذن: هما أصلان متميزان مختلفان، وكل منهما ثابت بنكته، تأتي أدله تثبت البراءة بملاك عدم العلم بالتكليف، وأدله تثبت البراءة بملاك عدم نقض الحاله السابقه، فيرجع الإشكال كما كان في السابق أنه في كل موردٍ تجرى فيه البراءة يجرى الاستصحاب، وإذا جرى الاستصحاب يلغى البراءة. إذن: في أي موردٍ تجرى البراءة؟ كل موارد جريان البراءة يجرى الاستصحاب فيها، ويكون حاكماً على البراءة، ورافعاً لموضوعها، وهذا هو معنى أن الالتزام بجريان الاستصحاب في المقام يؤدي إلى إلغاء دليل البراءة، بمعنى أن دليل البراءة يبقى بلا موردٍ، وهذا لا يمكن الالتزام به؛ لأن دليل البراءة ليس دليلاً واحداً، أو دليلين؛ بل هناك أدله كثيره على البراءة، ولا يمكن أن تبقى كلها بلا موردٍ، فالجواب الأول ليس تاماً؛ لأنه مبني على احتمال ثبوتى لا يمكن إثباته في مقام الإثبات؛ بل هو على خلاف ظاهر أدله البراءة.

الجواب الثاني: ذكر(قدّس سرّه) أنّ هناك موارد لدليل البراءة لا- يجرى فيها الاستصحاب، فلا يصحّ القول بأنّ جميع موارد البراءة يجرى فيها الاستصحاب، ويؤدى ذلك إلى إلغاء دليل البراءة؛ بل هناك موارد تجرى فيها البراءة ولا- يجرى فيها الاستصحاب.

ثمّ ذكر(قدّس سرّه) جملة من الموارد التي تجرى فيها البراءة ولا يجرى فيها الاستصحاب لتصحيح جعل البراءة في أدلتها، ولدفع الاعتراض السابق بأنّ الاستصحاب يلغى دليل البراءة، كإلا الاستصحاب لا يلغى دليل البراءة؛ لأنّ هناك موارد يتمّ فيها دليل البراءة، وتجرى فيها البراءة، ولا يجرى فيها الاستصحاب. ذكر(قدّس سرّه) ثلاثة موارد:

المورد الأوّل: موارد تعارض الاستصحابين، كما في موارد توارد الحالتين، كالطهاره والنجاسه، أو حدث وطهاره، لكن لا يعلم من هو المتقدّم، ومن هو المتأخّر؛ حينئذٍ استصحاب الأوّل يُعارضُ باستصحاب الآخر، فيتعارض الاستصحابان، وفي موردٍ من هذا القبيل لا يجرى الاستصحاب؛ للمعارضه، فتجرى البراءة؛ وحينئذٍ لا يجرى الاستصحاب حتّى يكون حاكماً على البراءة، فإذا كان الاستصحاب لا يجرى لأجل المعارضه؛ حينئذٍ يكون هذا من الموارد التي تجرى فيها البراءة من دون جريان الاستصحاب؛ وإذا ضمنا الموارد الأخرى إلى هذا المورد؛ فحينئذٍ نلتزم بجريان الاستصحاب، لكن لا يؤدى ذلك إلى إلغاء دليل البراءة؛ لأنّ دليل البراءة يبقى له موارد يجرى فيها الدليل، وتثبت فيها البراءة من دون أن يجرى فيها الاستصحاب.

المورد الثاني: ما إذا كان الأثر المطلوب والمراد إثباته مترتب على الإباحه بعنوانها؛ حينئذٍ لا بدّ من إجراء أصاله البراءة، عندئذٍ لا ينفعنا إجراء استصحاب عدم المنع، وعدم جعل التحريم لترتيب ذلك الأثر؛ لأنّ المفروض أنّ ذلك الأثر مترتب على الإباحه بعنوانها، ولا- يترتب على مجرد عدم المنع وعدم التحريم حتّى ترتب ذلك الأثر باستصحاب وعدم جعل التحريم؛ بل الأثر لا يترتب إلا على الإباحه والبراءه بعنوانها.

إذن: في هكذا حاله، لترتيب ذلك الأثر، لا بدّ من إجراء أصاله البراءه، ولا يجرى فيها الاستصحاب. نعم، إذا فرضنا أنّ الأثر الذي يُراد ترتيبه يكفي فيه عدم التحريم، وعدم المنع؛ حينئذٍ يجرى فيه استصحاب عدم المنع، واستصحاب عدم التحريم، ويترتب ذلك الأثر؛ وحينئذٍ يرد ذلك الإشكال.

المورد الثالث: موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، كما إذا شكّ في جزئيه شيء في المركب، أو في شرطيه شيء في المركب، هنا يدور الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، الصلاه واجب ارتباطي، ويدور الأمر بين أن يكون الواجب عشره أجزاء، أو تسعه أجزاء، مثلاً، إذا شككنا في وجوب السوره في الصلاه، عندنا تسعه أجزاء متيقنه، لكننا لا نعلم أن الجزء العاشر هل هو واجب أو لا؟ فيدور أمر الصلاه بين الأقل (تسعه أجزاء)، والأكثر (عشره أجزاء) الارتباطيين. هنا الرأي السائد، خصوصاً عند المتأخرين هو جريان البراءه لنفي الوجوب الزائد، أو قل لنفي وجوب الأ-كثر، وبالتالي يثبت بها جواز الاكتفاء بالأقل. هنا تجرى البراءه، كما هو الصحيح، ولا- يجرى الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب المتصوّر جريانه في المقام بعد العلم بالتكليف هو عباره عن استصحاب عدم التقييد؛ لأنّ المكلف في هذه الحاله يعلم بوجوب الأقل عليه جزماً، وعلى كل تقدير، فالتسعه أجزاء قطعاً هي واجبه عليه، وإّما شكّه في وجوب التسعه أجزاء هل هو مقيد بالجزء العاشر المشكوك الذي هو وجوب السوره في المثال، أو هو مطلق من ناحيته؟ إذا كان مقيداً بالسوره، فهذه الأجزاء التسعه تجب عليه ليس لوحدها، وإّما مقيداً بانضمام السوره، وهذا هو معنى وجوب الأ-كثر، أو أنّ وجوب التسعه أجزاء عليه مطلق من ناحيه السوره، وهذا معناه وجوب الأقل، ولا يُشترط في ذلك الإتيان بالسوره. إذن: هو أمره دائر بين أن تجب عليه السوره أو لا، يعني أنّ ما وجب عليه هل هو مقيد بالجزء الآخر المشكوك، أو هو مطلق؟ الاستصحاب الذي يجرى في المقام هو استصحاب عدم التقييد، ويثبت البراءه، والاكتفاء بالأقل التي هي نتيجة البراءه، حيث قلنا أنّ البراءه تجرى ويثبت بها الاكتفاء بالأقل، استصحاب عدم التقييد هذا معناه، ويثبت نفس النتيجة؛ لأنّ عدم التقييد يثبت أنّ التسعه الواجبه عليك حتماً ليست مقيداً بالجزء الآخر فيكفي الاتيان بالأقل. الاستصحاب المتصوّر جريانه في المقام لإثبات البراءه والاكتفاء بالأقل هو عباره عن استصحاب عدم التقييد. يقول السيد الخوئي (قدّس سرّه) أنّ هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم الإطلاق؛ لأنّي كما أشكّ في تقييد الواجب المتيقن الذي هو الأقل بالجزء العاشر، أشكّ أيضاً في إطلاقه من ناحيه الجزء العاشر، فكما يجرى استصحاب عدم التقييد، يجرى أيضاً استصحاب عدم الإطلاق، فيتعارض الاستصحابان، استصحاب عدم التقييد واستصحاب عدم الإطلاق فيتساقطان؛ وحينئذٍ تجرى البراءه من دون أن يجرى الاستصحاب في موردها، فيكون هذا من الموارد التي تجرى فيها البراءه من دون جريان الاستصحاب.

هذا هو الجواب الثاني، وهو عبارته عن محاولته للتفتيش عن موارد تجرى فيها البراءة من دون جريان الاستصحاب حتى يقال أن أدلة البراءة منزلة على هذه الموارد. فالالتزام بجريان الاستصحاب في موارد أخرى، وإلغاءه للبراءة، وحكومته عليها لا يوجب إلغاء دليل البراءة؛ لأنه هناك موارد تجرى فيها البراءة، ويمكن تنزيل دليل البراءة على تلك الموارد.

هذا الجواب يتم في بعض الموارد التي ذكرها، في المورد الأول، وهو مورد تعارض الاستصحابين كما في توارد الحالتين، تجرى البراءة ولا يجرى الاستصحاب، لكن في الموارد الأخرى لا تتم هذه الدعوى، أما المورد الثاني الذي ذكره، وهو مسأله ما إذا كان الأثر مترتباً على الإباحة بعنوانها، فقال: في هذا المورد لا نتمكن من إجراء الاستصحاب؛ لأن استصحاب عدم التحريم لا ينفع لإثبات ذلك الأثر؛ لأن المفروض أن الأثر يترتب على الإباحة بعنوانها، فلا بد من إجراء أصالة البراءة، وعدم إجراء الاستصحاب؛ لأنه لا أثر لهذا الاستصحاب. في هذا المورد الثاني، الأمر ليس هكذا، ويمكن إجراء الاستصحاب، لكن لا أجرى استصحاب عدم التحريم، وعدم المنع حتى يقال أن هذا الاستصحاب لا أثر له؛ لأن الأثر المطلوب مترتب على الإباحة بعنوانها، وعدم التحريم لا يثبت الإباحة إلا بناءً على الأصل المثبت، وإنما يمكن إجراء الاستصحاب في نفس الإباحة، باعتبارها متيقنه سابقاً، كما أن عدم المنع متيقن قبل البلوغ في التقريب الأول للاستصحاب، أو قبل الجعل في التقريب الثاني للاستصحاب، أو قبل تحقق الشرائط الخاصه للتكليف في التقريب الثالث للاستصحاب، كذلك الإباحة والبراءة أيضاً متيقنه، فيمكن إجراء استصحاب البراءة، واستصحاب الإباحة المتيقنه قبل البلوغ، أو قبل الجعل، أو قبل تحقق الشرط الخاص من شرائط الحكم المحتمل؛ وحينئذ يمكن ترتيب الأثر؛ لأن الأثر مترتب على الإباحة بعنوانها، ونحن استصحبنا الإباحة، الإشكال إنما يرد إذا أجرينا استصحاب عدم التحريم المتيقن قبل البلوغ، فيقال: كيف يترتب الأثر؟ لأن الأثر مترتب على الإباحة بعنوانها، واستصحاب عدم المنع لا يثبت الإباحة بعنوانها إلا بناءً على الأصل المثبت. نقول: نحن لا نجرى استصحاب عدم المنع؛ لأنه كما أن عدم المنع متيقن قبل البلوغ، كذلك الإباحة متيقنه قبل البلوغ، هذا الصبي قبل بلوغه قبل البلوغ كان يُباح له هذا الفعل، وكانت هناك براءة متيقنه قبل البلوغ، بمعنى أنه لو ارتكب هذا الفعل لا يؤاخذ، ولا يُعاقب، فهذه إباحة متيقنه قبل البلوغ، فاستصحب هذه الإباحة، وإذا استصحبت الإباحة؛ فحينئذ يمكن ترتيب الأثر بلا أن يلزم منه إشكال المثبته؛ لأن الاستصحاب جرى في نفس الإباحة المتيقنه، فيعود الإشكال، وهو أن هذا المورد الذي تجرى فيه البراءة جرى فيه الاستصحاب، والاستصحاب حاكم على البراءة، فلا يبقى مورد للبراءة.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / أدلّة البراءة الشرعية / الاستصحاب

كان الكلام في الجواب الثاني على الإشكال، وذكرنا أنّ الموارد التي ذكرها السيد الخوئي (قدّس سرّه) في هذا الجواب ليست كلّها ممّا لا- يجرى فيها الاستصحاب، بعضها لا يجرى فيه الاستصحاب، فتجرى فيه البراءة، ويصحّ ما ذكره، لكنّ الباقي ليس هكذا، قلنا أنّ المورد الثاني الذي ذكر فيه بأنّ في بعض الأحيان الأثر يترتب على الإباحة بعنوانها، هنا لا- فائده في إجراء الاستصحاب؛ لأنّ استصحاب عدم المنع لا يثبت الإباحة بعنوانها، إلّا بناءً على الأصل المثبت، وبالتالي لا يمكن ترتيب الأثر، وهنا تجرى أصالة البراءة ويترتب ذلك الأثر، فيختصّ المورد بجريان البراءة، ولا يجرى فيه الاستصحاب، فيُنزّل عليه دليل البراءة. قلنا أنّ هذا ليس تامّاً؛ لأنه بالإمكان إجراء الاستصحاب في نفس الإباحة، وعليه: فكما تجرى البراءة يجرى استصحاب البراءة؛ لأنّ البراءة متيقنه في الزمان السابق، سواء كان الزمان السابق هو زمان قبل البلوغ، أو كان زمان قبل الجعل، أو كان قبل تحقق شرائط الحكم الخاصّه. إذن: هنا كما تجرى البراءة يجرى استصحاب البراءة، ولا نجرى استصحاب عدم المنع حتّى يقال: هذا أصل مثبت، وإنّما يجرى الاستصحاب في نفس البراءة المتيقنه سابقاً.

وهكذا الحال في المورد الثالث الذي هو عبارته عن دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، هنا ذكر السيد الخوئي (قدّس سرّه) بأنّ هنا لا يجرى الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب الذي يُتوقع جريانه لكي يثبت البراءة، والاكتفاء بالأقل هو عبارته عن استصحاب عدم التقييد، أنّ الأقل الواجب على كل حال لم يُقيد بالجزء العاشر، فيكفي الإتيان بالأقل، وهذا هو عبارته عن نتيجة البراءة، فإنّ نتيجتها هي الاكتفاء بالأقل. قال: استصحاب عدم التقييد مُعارض باستصحاب عدم الإطلاق، فلا يجرى الاستصحاب، ولكي نثبت الاكتفاء بالأقل لا بدّ من إجراء أصالة البراءة.

ص: ٢١

هذا الكلام لا يتمّ بناءً على مبنى السيد الخوئي (قدّس سرّه) في أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل الضدّين؛ فحينئذٍ نقول أنّ كلامه لا يجرى؛ لأنّ استصحاب عدم الإطلاق أصلاً لا يجرى حتّى يكون معارضاً لاستصحاب عدم التقييد؛ لأنه ماذا يُراد بإجراء استصحاب عدم الإطلاق؟ هل يُراد به إثبات التقييد، ثمّ إثبات أثر التقييد، وهو عدم الاكتفاء بالأقل، ووجوب الإتيان بالزائد، هذا هو أثر التقييد، أنّ الأقلّ واجب مقيّد بالجزء العاشر، فيجب الإتيان بالجزء العاشر، هل المراد باستصحاب عدم الإطلاق إثبات التقييد، ثمّ إثبات أثره، أو المراد هو إثبات الأثر مباشرة؟ وكلّ منهما لا يمكن الالتزام به، أمّا إذا كان المقصود باستصحاب عدم الإطلاق إثبات التقييد، فهذا أصل مثبت، باعتبار أنّ التقييد لازم عقلي لعدم الإطلاق. وأمّا إذا أُريد باستصحاب عدم الإطلاق إثبات الأثر مباشرة، أي أنّنا نجرى استصحاب عدم الإطلاق لإثبات لزوم الإتيان بالأكثر، أي لزوم الإتيان بالجزء العاشر؛ فحينئذٍ نقول: أنّ هذا موضوع الأثر هو التقييد، وليس موضوعه عدم الإطلاق حتّى يترتب هذا الأثر على عدم الإطلاق الثابت بالاستصحاب؛ بل هذا الأثر موضوعه التقييد، ومالم نثبت التقييد، لا يكون هذا الأثر ثابتاً، وقد عرفت أنّ التقييد لا يمكن إثباته باستصحاب عدم الإطلاق.

إذن: استصحاب عدم الإطلاق لا يجرى في حدّ نفسه لعدم ترتّب الأثر عليه، بخلاف أصاله عدم التقييد، فأنها تنفى هذا الأثر،
يعنى تنفى وجوب الإتيان بالجزء العاشر؛ لأنّ وجوب الإتيان بالجزء العاشر موضوعه التقييد، فإذا نفينا التقييد بالأصل، فسوف
ينتفى أثره، فلا- يجب الإتيان بالجزء العاشر، فيثبت بأصاله عدم التقييد عدم وجوب الإتيان بالجزء العاشر، بينما أصاله عدم
الإطلاق لا يمكن أن تجرى لما ذكرناه.

إذن: لا مانع من جريان استصحاب عدم التقييد، فيكون هذا من الموارد التي تجرى فيها البراءة والاستصحاب، فيعود الإشكال السابق، وهو أن الاستصحاب يكون حاكماً على البراءة، ورافعاً لموضوعها، وبالتالي يكون موجباً لإلغاء دليل البراءة.

الصحيح في الجواب هو أن يقال: أن الموارد التي لا يجرى فيها الاستصحاب، وتجرى فيها البراءة فقط موارد نادرة جداً ولا معنى لتزويل أدلة البراءة الكثيره جداً، وذات السعه جداً على هذه الموارد النادرة. مضافاً إلى أن ظاهر كلامه في الجواب الثاني هو الالتزام بالإشكال في غير هذه الموارد التي ذكرها، وهي عبارته عن معظم حالات الشك في التكليف، يعني لا بد أن يلتزم بأن معظم حالات الشك في التكليف لا تجرى البراءة الشرعية فيها، فهل يلتزم بذلك؟ في الحالات الاعتيادية غير هذه الحالات الأربعة، إذا سلمناها، كما لو شك في حرمه أكل لحم الأرنب، أو شك في حرمه شرب التن، فهل يلتزم هنا بعدم جريان البراءة الشرعية؟ كما هو ظاهر كلامه في الجواب الثاني، حيث تخلص من الإشكال في هذه الموارد التي تجرى فيها البراءة، ولا يجرى فيها الاستصحاب، كأنه الموارد الأخرى، وهي جل الموارد من الشك في التكليف يلتزم فيها بالإشكال، يعني يجرى الاستصحاب، ويلغى البراءة، ويرفع موضوعها، فهل يلتزم بعدم جريان البراءة الشرعية في هذه الموارد؟ لا أظنه يلتزم بذلك.

الصحيح في الجواب عن أصل الإشكال هو ما ذكره السيد الشهيد (قدس سرّه)، حيث أجاب عن أصل الإشكال بأجوبه عديده:

(١)

الجواب الأول: أننا حتى لو سلمنا أن دليل الاستصحاب حاكم على دليل البراءة، ورافع لموضوعه، حتى لو سلمنا بالحكومة التي ستأتي المناقشه فيها، لكن هذا لا يوجب إلغاء دليل البراءة؛ إذ يبقى دليل البراءة مؤثراً في حق من لم يصل إليه دليل الاستصحاب، ويكون له أثر، وفائده، ولا يمكن أن نقول أن دليل البراءة يُلغى؛ بل يجعل دليل البراءة ويكون مؤثراً في حق من لم يصل إليه دليل الاستصحاب. وبعبارة أخرى: يكون نظير الحكم الواقعي مع البراءة؛ إذ لا إشكال أن الحكم الواقعي إذا وصل إلى المكلف يرفع موضوع البراءة؛ لأن موضوع البراءة هو الشك في الحكم الواقعي، فإذا وصل الحكم الواقعي إلى المكلف يرتفع موضوع البراءة، لكن هذا لا يعني إلغاء دليل البراءة؛ بل يبقى دليل البراءة على حاله ويكون مؤثراً في حق من لم يصل إليه الحكم الواقعي، ويثبت له البراءة، لكن كون الحكم الواقعي بوصوله رافعاً لموضوع البراءة لا يعني إلغاء دليل البراءة. دليل الاستصحاب من هذا القبيل، دليل الاستصحاب لو سلمنا الحكومة، وأنه يرفع موضوع البراءة لا يوجب إلغاء دليل البراءة؛ لأن دليل البراءة يبقى مؤثراً في حق من لم يصل إليه دليل الاستصحاب، وما أكثر الناس الذين لم يصل إليهم دليل الاستصحاب، لا من العوام؛ بل من العلماء، وربما مرّ عليكم أن أول من استدلل على الاستصحاب بالأخبار هو والد الشيخ البهائي الشيخ حسين عبد الصمد، وقبله لم يكن قد وصل إليهم دليل الاستصحاب، فيكون دليل البراءة مؤثراً في حقهم، وكون دليل الاستصحاب إذا وصل حاكماً على دليل البراءة، ورافعاً لموضوعه لا يعني إلغاء دليل البراءة، وبقائه بلا فائده، وبلا مورد.

ص: ٢٣

الجواب الثاني: (١) أنّ الحكومه على تقدير تسليمها هي واقعاً ولياً وروحاً مرجعها إلى التخصيص، لكن اللسان هو لسان رفع الموضوع، وإلا- هي في الواقع تخصيص، يعنى إخراج من الحكم من دون الإخراج من الموضوع، لا- ترفع الموضوع، وإنما هي تخرج من الحكم. هذه النظرية يؤمن بها السيد الشهيد (قدس سرّه)، وقيم القرائن عليها، ويقول أنّ الحكومه إذا ثبتت في مواردنا فهي في روحها التخصيص، لا ربا بين الوالد والولد، صحيح هو ورد بلسان رفع الموضوع، أى بلسان (لا ربا)، لكن هو في الواقع إخراج من الحكم، يقول هذا الربا الواقع بين الوالد والولد ليس حراماً، وناظر إلى الآيه (حرّم الربا) فيقول هذا الربا الواقع بين الوالد والولد ليس حراماً، لكن يُبَيّن هذا الإخراج من الحكم بلسان رفع الموضوع. هذا إذا سلّمنا أنّ الحكومه في واقعها بحسب اللب والواقع هي تخصيص؛ حينئذٍ في المقام لا يمكن أن نقول أنّ دليل الاستصحاب حاكم على دليل البراءة؛ لأنّ التخصيص إنّما يمكن الالتزام به إذا كان بين الدليلين تنافٍ وتعارض، ولو بدوى، بين الدليل العام، وبين التخصيص يوجد تنافٍ، هذا يقول أكرم العلماء، وذاك يقول فسّاق العلماء، فهناك تنافٍ بينهما، فيأتى التخصيص ويقول هذا خارج من الحكم. أمّا غذا كان الدليلان متوافقين، ولا- تنافى ولا- تعارض بينهما إطلاقاً؛ فحينئذٍ لا معنى للتخصيص، أى لا معنى للحكومه، كما هو الحال في محل الكلام؛ إذ أنّه في محل الكلام لا- يوجد تنافٍ بين دليل البراءة ودليل الاستصحاب النافى للتكليف؛ لأنّنا نتكلّم عن استصحاب عدم التحريم، هذا يوافق بحسب النتيجة مع البراءة، فلماذا نلتزم بالتخصيص، والحال أنّه لا يوجد تنافٍ بين الدليلين؟ ويمكن أن نأخذ بكلٍ منهما كما لو قال (أكرم كل العلماء)، ثم قال (أكرم زيد العالم)، هنا لا- معنى لتخصيص العام؛ لأنّ التخصيص فرع التنافى والتعارض بين مدلولي الدليلين، ولو كان تعارضاً غير مستقرّ، أمّا حينما يتوافق الدليلان في مدلوليهما، لا معنى للتخصيص، وبالتالي لا معنى للحكومه؛ لأنّ الحكومه حسب هذا المبني مرجعها بحسب الحقيقة إلى التخصيص.

ص: ٢٤

إذن: الحكومه فى المقام غير صحيحه؛ لعدم التنافى بينهما.

الجواب الثالث: (١) وهو أيضاً مبنى على مبنى يؤمن به هو (قدس سرّه)، وحاصله: أنّ تقديم الأدله التى يقال أنّ فيها حكومه ليس قائماً على أساس الحكومه؛ بل هو قائم على نكته الأظهرية، أو الجمع العرفى بين الدليلين، حتى بين (لا- ربا بين الوالد والولد) وبين أدله تحريم الربا. وبعبارة أخرى: هو لا- يتعامل مع الدليل الحاكم والمحكوم معامله دليل حاكم ومحكوم، وإنما يتعامل معهما معامله الدليلين المتعارضين، فى موارد التنافى التعامل مع الدليلين يكون تعامل مع دليلين متعارضين، كأي دليلين متعارضين، فلا بدّ من تقديم الأقوى والأظهر، هو يرى، كما أثبت، واستدل على ذلك بقرائن أنّ دليل الاستصحاب فيه نكته الأظهرية، فيقدّم على دليل البراءة على أساس الأظهرية، وليس على أساس الحكومه ورفع الموضوع، ومن الواضح بناءً على هذا المعنى أنّ هذا التقديم على أساس الأظهرية، أو على أساس الجمع العرفى أيضاً فرع التنافى، كما فى (لا ربا بين الوالد والولد) حيث يوجد تنافٍ بينه وبين (حرّم الربا)، أمّا حيث لا يكون تنافى بين الدليلين، وكانا متوافقين بالنتيجة؛ فحينئذٍ لا معنى للتقديم؛ بل نلتزم بكلٍ منهما فى مورده، وأى ضمير فى أنّ تتكثّر التأمينات على المكلف، فهذا يثبت التأمين بملاك، وذاك أيضاً يثبت التأمين، ولكن بملاكٍ آخر، تعدّد الخطابات المثبتة للتأمينات بملاكات متعدّده لا محذور فيه، فليكن دليل البراءة المثبت للتأمين بملاك الشكّ فى التكليف، ودليل الاستصحاب مثبت للتأمين أيضاً بملاك اليقين بالحاله السابقه، وهذا لا ضمير فيه، فنأخذ بكلٍ منهما، أصلاً لا- يوجد فى المقام أنّ هذا رافع لموضوع ذاك، أو أنّه يلغى دليل الآخر، وإنما يوجد دليلان، وكلّ منهما مثبت للتأمين، ولا معنى لتقديم أحدهما على الآخر؛ لأنّ هذا التقديم، ولو بملاك الأظهرية، أو الجمع العرفى، إنّما يكون فى حالات التنافى والتعارض، وفى المقام ليس ثمة تنافٍ، أو تعارض؛ بل نأخذ بكلّ الدليلين. غايه الأمر أنّ التأمينات تكون متعدّده، لكن من دون أن يكون الأخذ بالاستصحاب لإثبات التأمين بملاك اليقين بالحاله السابقه يلغى موضوع البراءة؛ بل يبقى دليل البراءة على حاله، ويجرى، ونأخذ به، ونثبت تأمينا قائماً على أساس دليل البراءة، وبهذا نتخلص من أصل الإشكال؛ لأنّ فكره الإشكال قائمه على أساس الحكومه بمعنى إلغاء دليل الاستصحاب، ورفع لموضوع البراءة، فإذا رفع موضوع البراءة؛ فحينئذٍ تلغى البراءة، وتكون أدله البراءة بلا- فائده، حيث فى كلّ موردٍ تجرى فيه البراءة يجرى فيه الاستصحاب، وهو حاكم على البراءة، ورفع لموضوعها، فلا- يبقى موردٌ للبراءة. الإشكال قائم على هذه الفكره، وهذه الأوجه تجيب عن هذه الفكره على تقدير تسليم الحكومه، وعلى تقدير إنكار الحكومه بمعنى رفع الموضوع.

ص: ٢٥

السّر في إنكار السّيد الشهيد (قدّس سرّه) للحكومة، ودائماً يقول أنّ التقديم إنّما يكون في موارد التنافى، حيث أنّه في موارد عدم التنافى يقول أصلاً لا داعي للتقديم، وإنّما نعمل بكلا الدليلين كما في محل الكلام، فيكون خارجاً عن محل كلامنا، لكن في موارد التنافى بين الدليلين، السبب الذي جعله لا يقول بالحكومة، وإنّما يقول بأنّ التقديم قائم على أساس الأظهرية والجمع العرفي، السر هو أنّ حكومه دليل الاستصحاب على دليل البراءة مبتنيه على الفكرة المعروفة، والمسلك الذي يؤمن به المحقق النائيني (قدّس سرّه)، وهو مسلك الطريقيّ في باب الإمارات والأصول، بمعنى أنّ الإمارة تجعل الظنّ علماً، وتتم كشف الدليل الناقص، وتعتبره طريقاً تاماً، الشارع يعتبر الظنّ علماً، فإذا اعتبره علماً، في أدله البراءة لاحظنا أنّ البراءة مُغيّاه بالعلم (الناس في سعه حتّى يعلموا) وهذا قد لا يُصرّح به في بعض أدله البراءة، لكن هو مقصود بلا إشكال، فعند حصول العلم لا معنى للبراءة، وذلك لارتفاع موضوعها. إذن: البراءة مغيّاه بالعلم، وترتفع عند العلم بالحكم الواقعي، ودليل الاستصحاب يقول أنّ الاستصحاب علم، وبهذا يكون رافعاً لموضوع البراءة؛ لأنّ موضوع البراءة هو عدم العلم؛ لأنّها مغيّاه تنتهي عند حصول العلم، معناه أنّها تثبت عند عدم العلم، أي عند الشكّ، يعني موضوعها الشكّ أو عدم العلم، الاستصحاب، بناءً على مسلك جعل الطريقيّ، واعتبار الاستصحاب علماً، يكون بجعله الاستصحاب علماً رافعاً لموضوع البراءة؛ لأنّ موضوعه الشكّ، وعندما يعتبر الاستصحاب علماً، يعني يرفع موضوع البراءة تعييداً، وهو معنى الحكومة، لكنّ هذا مبني على مسلك جعل الطريقيّ في الإمارات والاستصحاب، لكنّه (قدّس سرّه) يرفض هذا المسلك؛ إذ لا يستفاد من أدله اعتبار الإمارة جعلها علماً، واعتبارها طريقاً تاماً. نعم، يُستفاد منها المعذريّة والمنجزية، والحجّية، لكن اعتبارها علماً، هذا لا يُستفاد منها في الإمارات، فضلاً عن الاستصحاب الذي هو محل كلامنا. على تقدير التسليم بالطريقيّ، فهي ناظره إلى تنزيل هذه الأمور منزله القطع الطريقيّ، وليست ناظره إلى تنزيل هذه الأمور منزله القطع الذي يقع موضوعاً للحكم الشرعيّ، والذي يُسمّى بالقطع الموضوعي، هي تقوم مقام القطع الطريقيّ، لا أنّها تقوم مقام القطع الموضوعي، فيما نحن فيه العلم الذي جعل الاستصحاب رافعاً لموضوع البراءة المقيّد بعدمه هو علم موضوعي، البراءة جعلت مقيّده بعدم العلم (الناس في سعه مالم يعلموا)، فالعلم أخذ قيدياً في هذا الحكم، فهو موضوع لهذا الحكم، عدم العلم موضوع للبراءة، فالعلم يكون علماً موضوعياً، حتّى لو آمننا بالطريقيّ، فالطريقيّ تُنزل على أنّ تقوم الإمارة أو الاستصحاب مقام القطع الطريقيّ في المنجزية والمعذريّة، كما أنّ القطع الطريقيّ منجز ومعذر، الاستصحاب أيضاً يكون منجزاً ومعزراً، أمّا إذا كان هناك حكم شرعيّ موضوعه العلم أيضاً دليل حجّية الإمارة أو الاستصحاب ينزل الاستصحاب أو الإمارة منزله العلم في ترتيب ذلك الحكم الشرعيّ بحيث يصبح موضوع ذلك الأثر الشرعيّ العلم والاستصحاب، كما أنّ العلم يحقق موضوع ذلك الأثر، الاستصحاب أيضاً يحقق موضوع ذلك الأثر، هذا لا يُستفاد من جعل الطريقيّ، ما يفهم من جعل الطريقيّ هو تنزيه منزله القطع الطريقيّ والعلم الطريقيّ لا تنزيه منزله العلم الموضوعي كما هو الحال في محل الكلام.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / أدلّه البراءه الشرعيه / الاستصحاب

قلنا أنّ الكلام يقع في بعض الأمور المرتبطه بالبحث السابق، وهو بحث الاستدلال على البراءه بالاستصحاب. وقد تكلمنا عن الأمر الأوّل وأنهينا الكلام عنه.

الأمر الثاني: هناك قضيه طرحها السيّد الخوئي (قدّس سرّه)، (١) وهي أنّ هذا الاستصحاب، بناءً على جريانه لإثبات البراءه في الشبهات الحكميه، كما تقدّم، هل يجرى في الشبهات الموضوعيه، أو لا؟ ما كنّا نتكلم عنه هو جريانه في الشبهات الحكميه، لو شككنا في حرمه أكل لحم الأرنب، هل يمكن إثبات البراءه بالاستصحاب بأحد تقريباته الثلاثه السابقه، أو لا؟

أمّا إذا كان الشكّ في شبهه موضوعيه حكميه، كما لو شككنا في أنّ هذا المايح المُعيّن، هل هو خمر، أو لا؟ فهل يمكن إثبات البراءه بالاستصحاب، أو لا؟ هذا هو محل الكلام.

أصل التوقّف، أو الإشكال في الاستصحاب في الشبهات الموضوعيه ناشئ من أنّ الاستصحاب الذي يُراد إجراءه، هو الاستصحاب بالتقريب الثاني المتقدّم، وهو استصحاب عدم الجعل، ومنشأ الإشكال هو أنّ استصحاب عدم الجعل لا يجرى في الشبهات الموضوعيه؛ لأنّ الجعل ليس مشكوكاً في الشبهات الموضوعيه، والمكلف ليس لديه شكّ فيما يرتبط بما يجعله الشارع، بخلاف الشكّ في حرمه أكل لحم الأرنب، فالمكلف يشكّ في أنّ الشارع جعل الحرمه، أو لا؟ بينما هنا عندما تشكّ في أنّ هذا المائع هل هو خمر، أو ماء؟ هنا لا يوجد عندى شكّ في الجعل، فيما يرتبط بالشارع أنا أعلم بأنّ الشارع جعل حرمه شرب الخمر، وجعل إباحه شرب الماء، ولا شكّ فيه، وإنّما الشكّ يكون في أنّ هذا المائع المُعيّن هل هو مصداق للخمر، حتّى تثبت له الحرمه؟ أو هو ماء حتّى لا تثبت له الحرمه، وتثبت له الإباحه؟ هذا هو الشكّ في شبهه الموضوعيه.

ص: ٢٧

١- (١) دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيّد الخوئي للسيّد الشاهرودي، جزء ٣، صفحہ ٢٧١.

إذن: ليس هناك شكّ في الجعل. وبعبارة أكثر وضوحاً: أنّ الحكم لشخص المشكوك ليس فيه جعل، على تقدير أنّ يكون هذا خمر، الشارع لا يجعل له حرمه بخصوصه، وإنّما يجعل الحرمه على طبعي الخمر، فإذن: هناك حرمه مجعوله على الطبيعي، وهناك حرمه تعلق بخصوص المشكوك، الحرمه المتعلقه بالطبعي لا شكّ فيها حتّى يجرى فيها الاستصحاب، الحرمه المتعلقه بخصوص هذا المورد المشكوك نقتطع بعدمها؛ لأنّ الشارع لا يجعل حرمه لخصوص هذا الفرد، فإذن: في أيّ شيء يجرى الاستصحاب؟ يجرى الاستصحاب بلحاظ الحرمه المتعلقه بالطبعي؟ لكنّنا قلنا أنّ هذه الحرمه لا شكّ فيها، لا يوجد هناك شكّ في الجعل في الشبهات الموضوعيه؛ فحينئذٍ لا مانع من استصحاب عدم الجعل في الشبهات الموضوعيه، بخلاف الشبهات الحكميه؛ لأنّ الشكّ هو في الجعل الزائد، لو كان أكل لحم الأرنب حرام، فهذا معناه أنّ هناك جعل للحرمه من قبل الشارع

أزيد ممّا نعلمه؛ وحينئذٍ حيث أنه مسبوق بالعدم يمكن إجراء استصحاب عدم جعل الحرمة في هذا، وهو المسمّى ب--- (استصحاب عدم الجعل) وهو يثبت البراءة. هذا هو الإشكال في إجراء الاستصحاب في الشبهات الموضوعية، وحاصله: أنّ الجعل ليس مشكوكاً في الشبهات الموضوعية، فلا معنى لإجراء الاستصحاب بلحاظ الجعل. هذا تقريب الإشكال.

السيد الخوئي (قدّس سرّه) عندما طرح هذا الإشكال في الدراسات أجاب عنه بهذا الجواب: قال بأنّ الأحكام مجعولة بنحو القضيّه الحقيقيه، وليس بنحو القضيّه الخارجيه، يفرض موضوع، ثمّ يُجَعَل الحكم على ذلك الموضوع المفترض الوجود، وعندما نفترض أنّ الأحكام مجعولة على نهج القضيّه الحقيقيه لازلّم ذلك الانحلال، بمعنى أنّ الحكم المجعول على نهج القضيّه الحقيقيه ينحلّ إلى أحكام متعدّده بعدد أفراد موضوعه، فكلمّا تحقّق فرد ومصدق من موضوعه في الخارج ثبت له الحكم، وإذا تحقّق مصداق آخر ثبت له الحكم أيضاً..... وهكذا. (الله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً) (1) هذه قضيّه حقيقيه، على تقدير الاستطاعه، وتوفر سائر الشروط الأخرى يجب الحج، هذا الحكم المجعول على نهج القضيّه الحقيقيه يتكثّر بتكثّر أفراد موضوعه في الخارج، فإذا وجد مستطيع يثبت له وجوب الحج، وإذا وجد مستطيع آخر يثبت له وجوب الحج أيضاً..... وهكذا. ويقول أنّ هذا هو مبنى جريان البراءة في الشبهات الموضوعيه، وجريان البراءة في الشبهات الموضوعيه هي قضيّه مسلّمه، ولكن عندما نفترض جريان البراءة في الشبهات الموضوعيه، فلا بدّ من فرض أنّ هناك شكّاً في التكليف؛ لأنّ مورد البراءة هو الشك في التكليف. إذن: لا بدّ أنّ يكون في الشبهه الموضوعيه تكليف مشكوك؛ ولذا تجرى فيه البراءة. ما هو التكليف المشكوك في الشبهه الموضوعيه؟ من الواضح أنّه ليس هو الجعل؛ لأنّ الجعل متيقن في الشبهه الموضوعيه، ولا يوجد شكّ فيه، التكليف المشكوك في الشبهه الموضوعيه والذي سمح لنا بإجراء البراءة في الشبهه الموضوعيه بلا إشكال هو مبنى على فكره الانحلال، أي أنّ الحكم المجعول على نهج القضيّه الحقيقيه ينحلّ إلى أحكام جزئيه متعدّده بعدد ما للموضوع من أفراد. إذن: هناك حكم جزئي متعلّق بهذا الفرد، فالحكم ينحل بعدد أفراد موضوعه، فإذا كان أفراد موضوعه مائه ينحلّ إلى مائه حكم، ثمّ يقول: فإذا شككنا في أنّ هذا فرد من الموضوع، أو لا ----- وهو معنى الشبهه الموضوعيه ----- فهذا عباره أخرى عن أنّنا نشك في حكمه الشخصي، هل ثبتت له حرمة شخصيه انحلاليه، باعتبار أنّ الحكم مجعول على نهج القضيّه الحقيقيه، أو لا؟ هذا هو معناه بالنتيجه، عندما أعلم أنّ هذا خمر، أعلم بثبوت حرمة له، لكن هذه الحرمة حرمة انحلاليه، هي التي نسميها بالمجعول، فتثبت حرمة لشخصه عندما أعلم بأنّه مصداق للموضوع، وعندما أشكّ بأنّه مصداق للموضوع يعني أشكّ في ثبوت هذه الحرمة له.

ص: ٢٨

إذن: يوجد شكٌ في التكليف حتّى في الشبهه الموضوعيّة؛ ولذا جرت البراءه كما قال، وعلى هذا الأساس نقول بأنّ الاستصحاب يجرى في المقام، استصحاب عدم الجعل في الشبهه الموضوعيّة؛ لأنّه من الواضح أنّ تكثّر الأفراد يعنى سعه الجعل، وقله الأفراد تعنى نقص الجعل، وعدم سعته، هذا الجعل على نهج القضيّه الحقيقيه هو يتكثّر وينقص بتكثّر ونقصان عدد أفراده، فإذا علمنا أنّ هذا الموضوع للحكم المجعول على نهج القضيّه الحقيقيه قطعاً له عشره مصاديق، وشككنا في مصاديقٍ آخر، وشككنا في الحقيقيه يرجع إلى الشكّ في أنّ الجعل هل له سعه بحيث ينحل ويشمل أحد عشر فرداً، أو ليست له هذه السعه، وإنّما هو ينحل إلى عشره أحكام تثبت لعشره أفراد. إذن: شكّ في سعه الجعل وضيّقه، فإذا أرجعناه إلى الشكّ في سعه الجعل وضيّقه، فمن الممكن إجراء الاستصحاب في الجعل، فيقال: أنّ جعل الحكم بنحوٍ يشمل هذا الفرد المشكوك متيقن العدم سابقاً، فنستصحب عدم الجعل.

وبهذا دفع الإشكال، وانتهى إلى هذه النتيجة، وهى أنّ الاستصحاب الذى ثبت به البراءه كما يجرى في الشبهات الحكميّة يجرى أيضاً في الشبهات الموضوعيّة بلا فرقٍ بينهما، مع كونه نفس الاستصحاب، لا نستصحب المجعول؛ بل نستصحب عدم الجعل، لكن بالبيان الذى ذكره. هذا أصل الإشكال وجوابه الذى ذكره السيّد الخوئي (قدّس سرّه).

لكنّ هذا الجواب فيه مشكله ترتبط برأى للسيّد الخوئي (قدّس سرّه) هو يتبناه، ونقلناه عنه سابقاً، وسيأتى تحقيقه في باب الاستصحاب، وهو أنّه لا يرى جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة؛ لأنّه مُعارض باستصحاب عدم الجعل. هذا إشكال معروف، ويمثّلون له بمسأله وطء المرأه بعد النقاء وقبل الغسل، الاستصحاب الحكمى الذى يجرى في المقام هو استصحاب الحرمة المتيقنه قبل النقاء، حيث قبل النقاء قطعاً كانت حرمة ----- هذا استصحاب المجعول، والحرمة بمعنى فعلية التكليف --- وبعد النقاء، وقبل الغسل نشكّ في أنّه هل ارتفعت الحرمة، أو لا؟ فنستصحب الحرمة المتيقنه سابقاً. هذا الاستصحاب في الشبهات الحكميّة في هذا المورد، وهكذا في غيره.

هو يقول بأن هذا الاستصحاب لا يجرى؛ لأنه مُعارض باستصحاب عدم الجعل؛ لأننا متيقنين بأن الشارع قد جعل حرمه قبل النقاء، لكن هل جعل الشارع حرمه تمتد إلى ما بعد النقاء؟ هذا مشكوك بالنسبة إلينا. إذن: شكنا هو في الجعل الزائد، وحيث أن هذا الجعل الزائد مسبوق بالعدم، فنستصحب عدمه، وهذا الاستصحاب ----- استصحاب عدم الجعل الزائد ----- يُعارض استصحاب المجعول، يعنى يعارض استصحاب الحرمة المتيقنه قبل النقاء؛ لأن مقتضى هذا الاستصحاب هو إثبات الحرمة والتنجز، بينما استصحاب عدم الجعل الزائد يقتضى التعذير، وعدم الحرمة بعد النقاء، فيكون معارضاً له؛ ولذا ذهب إلى عدم جريان استصحاب المجعول؛ لأنه معارض باستصحاب عدم الجعل الزائد.

هذا الكلام الذى يقوله (قدس سرّه) هنا فى مقام توجيه بيان استصحاب عدم الجعل فى الشبهات الموضوعية يوقعه فى هذا الإشكال: أنّ إشكال المعارضه المانع من إجراء استصحاب المجعول سوف يسرى من الشبهات الحكمية إلى الشبهات الموضوعية أيضاً؛ لأنه أيضاً يجرى استصحاب عدم الجعل الزائد، حيث أنه وجه جريان استصحاب عدم الجعل فى الشبهات الموضوعية، فإذا كان استصحاب عدم الجعل يجرى فى الشبهات الموضوعية؛ حينئذٍ يكون معارضاً لاستصحاب المجعول فى الشبهات الموضوعية. هذا المانع الذى أشك فى كونه خمراً، أو ماءً لنفترض أنّ حالته السابقه كانت هى الخمرية، فإذا كانت حالته السابقه هى الخمرية، فالمجعول الذى هو الحرمة الفعلية ثبت له. بعد ذلك شككت فى أنه هل هو حرام، أو لا؟ بنحو الشبهه الموضوعية، لا أعلم هل أنه خرج عن كونه خمراً وصار ماءً، أو لا زال خمراً، هنا يجرى استصحاب الحرمة المتيقنه سابقاً، وهذا نُعبّر عنه باستصحاب المجعول، الحرمة المتيقنه سابقاً قبل التحول الذى أوجب الشك، وهذا الاستصحاب يُعارض باستصحاب عدم الجعل الزائد؛ لأن استصحاب عدم الجعل على ضوء ما ذكره لا يختص بالشبهات الحكمية؛ بل يجرى حتى فى الشبهات الموضوعية، أنّ الشارع هل جعل الحرمة بنحوٍ تنحل حتى إلى هذا الفرد، أو لا-؟ الأصل عدمه، فيكون معارضاً باستصحاب عدم الجعل الزائد، وهذا يؤدي إلى أنّ يلتزم ----- ولا أظنه يلتزم بذلك ----- بأن استصحاب المجعول لا يجرى فى الشبهات الحكمية، ولا فى الشبهات الموضوعية، ومن المؤكد أنه لا يلتزم بهذا؛ لأن المتيقن من روايات الاستصحاب هو إجراء الاستصحاب فى الشبهات الموضوعية، والأمثلة التى ذكرت فى روايات زواره هى الشك فى الطهاره وأمثالها بنحو الشبهه الموضوعية، وهى القدر المتيقن من روايات زواره. بقطع النظر عن هذا الإشكال لا تواجهنا مشكله فى الشبهات الحكمية، حيث نخرجها من روايات زواره، ونقول أنّ روايات زواره مختصه بالشبهات الموضوعية، ويجرى استصحاب الحكم فى الشبهات الموضوعية، لكن بعد هذا لا بدّ أن نخرج منها أيضاً الشبهات الموضوعية، ولا اعتقد أنه يلتزم بذلك. هذا من جهه.

ومن جهة أخرى: اصل المطلب هو غير واضح، فكأنه يريد أن يفترض أن التكثر يكون بلحاظ عالم الجعل، وهذا الافتراض غير صحيح، حيث ليس لدينا تكثر بلحاظ عالم الجعل، الجعل لا يتكثر بتكثر أفراد موضوعه، الجعل أمر واقعي، وهو شيء واحد، وحاله خاصه قائمه في نفس الجاعل، ولا تتكثر بتحقق فرد، أو تنقص بعدم تحققه، يعني لا تعرض عليها الزيادة والنقيصه بحيث أن تحقق أفراد في الخارج يؤثر في زياده الجعل، وعدم تحققها يؤثر في نقيصه الجعل، أصلاً لا- معنى لأن نفترض أن يتكثر الجعل بتكثر أفراد موضوعه، وإنما هذا التكثر، والتعدد قائم في عالم المجعول، والفعليه، في المجعول يوجد تكثر بلا إشكال؛ يعني عندما يوجد فرد مستطيع يثبت له وجوب الحج فعلاً، والذي نعبر عنه بالمجعول، وهذا ليس معناه أن الشارع جعل فيه وجوباً خاصاً به، فإن الشارع قال: (لله على الناس حج البيت) وليس أكثر من هذا، ولا ينتظر بعد ذلك كلما تحقق موضوع في الخارج، فيجعل له حكماً ووجوباً، وإنما نحن بالتحليل نقول أن الحكم مجعول على نهج القضيه الحقيقيه كهذا المثال، عندما يتحقق مصداق لموضوعه يصبح الحكم فعلياً في حقه، هذه الفعليه ليست جعلاً، وهذه نقطه مهمه، وهي أن التكثر لا يرتبط بعالم الجعل، وإنما يرتبط بعالم المجعول، فالجعل شيء واحد ليس فيه تكثر، ولا يتعدد بتعدد أفراد موضوعه. هذا الجعل الواحد، الأمر الواقعي الواحد إذا كنا شاكين به؛ حينئذ تكون الشبهه حكميه، وقلنا أنه لا مشكله في إجراء البراءه، ولا مشكله في إجراء استصحاب عدم الجعل؛ لأننا شاكين في الجعل، والحاله السابقه هي العدم، فنستصحب عدم الجعل. أما إذا كنا عالمين بالجعل، ولا نشك فيه، وإنما نشك في المجعول، أي نشك في الأحكام التي عبر عنها هو ب---(الأحكام الجزئيه)، والتي تثبت لأفراد الموضوع عندما تتحقق، والتي نعبر عنها بالمجعول، الذي هو أمر تحليلي ليس له واقع، ما له واقع هو الجعل الصادر من المولى، شكنا إنما هو في المجعول، وليس في الجعل، الشك في كون هذا مصداق للموضوع لا يعني تكثر وتعدد في الجعل حتى نقول أن هذا الشك في التكثر مسبق بالعدم، فيجری استصحاب العدم، وإنما الشك في المجعول، وهذا يعني أن استصحاب عدم الجعل لا يجرى في الشبهات الموضوعيه لسبب بسيط وهو أنه بلحاظ الجعل لا يوجد تكثر، لا الأفراد التي نتيقن أنها داخله في الموضوع توجب تكثر في الجعل، ولا- الأفراد التي نشك في دخولها في الموضوع توجب الشك في سعه الجعل وضيقه، الجعل أمر واحد لا يتكثر، وإنما الذي يتكثر هو المجعول. وعليه: فاستصحاب عدم الجعل لا يجرى في الشبهات الموضوعيه، وإنما يجرى في الشبهات الحكميه، والذي يجرى في الشبهات الموضوعيه هو استصحاب المجعول عندما تتوفر أركانه، هذا الشيء كان حراماً سابقاً وأشك في بقاء الحرمة، أو أنه كان مباحاً سابقاً، وأشك في بقاء الإباحه، فاستصحب إباحته سابقاً، هذا استصحاب المجعول، ومن هنا لا يكون معارضاً باستصحاب عدم الجعل في الشبهات الموضوعيه، حتى لو تم إشكاله ----- إشكال المعارضه -----

- في الشبهات الحكميه، فهو لا يرد في الشبهات الموضوعيه.

وأما المسأله التي طرحها هو (قدس سره) من أنه لولا الشك في التكليف لما جرت البراءة في الشبهات الموضوعية، وهي جاريه بلا إشكال؛ لأنّ مبنى جريان البراءة في الشبهات الموضوعية هو أنّ هناك شكّ في التكليف. هذا مطلب صحيح، لكن الشكّ في التكليف لا- يعنى الشكّ في الجعل، وإنّما يعنى الشك في المجعل، ففي الشبهات الموضوعية يجري الاستصحاب، لكن الذي يجري فيه هو استصحاب المجعل، وتجرى البراءة؛ لأنّ الشك في المجعل، أى في التكليف الفعلي المتيقن سابقاً، فالبراءة تجرى في الشبهات الموضوعية، واستصحاب المجعل يجري في الشبهات الموضوعية، ولا يجري فيه استصحاب عدم الجعل؛ ولذا لا إشكال فيه من جهه المعارضه على ما ذكر.

درس الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط العقلي بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط العقلي

بما تقدّم نختم الكلام عن أصاله البراءة وأدلتها، وما يرتبط بهذه البحوث، وندخل بعد ذلك في الاحتياط وأدلتها، أدله الاحتياط التي استدلّ بها علماؤنا الأخباريون (رضوان الله عليهم)، نحن نتكلّم عن هذه الأدله وعن غيرها ممّا لم يستدلوا به، لكن قد يُستدلّ به على أصاله الاحتياط.

وما ننبه عليه كنتيجته لذلك البحث الطويل في البراءة هو أنه تبيّن تمامية بعض أدله البراءة بنحو تكون حاكمه على أدله الاحتياط لو تمّت، وما تمّ من أدله البراءة ليس هو فقط أدله البراءة بلسان قبح العقاب بلا بيان ممّا يكون معارضاً لأدله الاحتياط، وإنّما تمّ من الأدله ما يكون حاكماً على أدله الاحتياط لو تمّت أدلتها، فحتى لو تمّت أدله الاحتياط الآتية، عندنا من أدله البراءة ما يكون حاكماً عليها. أدله الاحتياط نتكلّم فيها على غرار ما تكلمنا عن أصاله البراءة، الكلام هناك كان يقع في مقامين، في البراءة العقلية، وفي البراءة النقلية الشرعية. هنا أيضاً الكلام يقع أولاً في الاحتياط العقلي الذي يدركه العقل ويحكم به، وثانياً يقع في الاحتياط النقلى الشرعى الثابت بالأدله الشرعية.

ص: ٣٢

أمّا المقام الأوّل في الاحتياط والاشتغال العقلي، فُرب وجوب الاحتياط عقلاً بعدّه تقريبات كما ذكرها الشيخ (قدس سره) في الرسائل، وصاحب الكفايه (قدس سره) أيضاً ذكرها، نقتصر على بعض هذه التقريبات المذكوره:

التقريب الأوّل: أنّ الأصل في الأشياء الحظر، ويُدعى أنّ هذا ممّا يستقل به العقل، حيث إذا لم يرد دليل من الشارع على الجواز والإباحه، وتجويز الارتكاب، فالعقل يستقل بأنّ الأصل في الأشياء هو الحظر. أصاله الحظر، أو أصاله التوقّف، كما اقترح الشيخ الطوسى (قدس سره) في العيّه، حيث كانت لديه مشكله في التعبير عن هذا بأصاله الحظر، كأنه يقول أنّ هذه تدخل في باب الفتوى من غير علم، كيف نلتزم بالحظر؟ والمفروض أنه لا دليل على الحظر، فأبدل تسميه هذه الأصاله، وسماها بأصاله التوقّف، أى التوقف عن التحريم المحتمل، وعن الإباحه، التوقّف عن كل منهما، عن التحريم، وعن الإباحه في الشبهه التحريميه، وعن الوجوب والإباحه في الشبهه الوجوبيه، لكن النتيجة واحده، يعنى كمن يقول بأصاله الحظر، يؤمن بأنّ الأصل في الأشياء إذا لم

يرد دليل على الإباحه، هو الامتناع وعدم الارتكاب، وهذا معناه احتياط.

إذن: أصاله الحظر، أو أصاله التوقّف التي تنتج الاحتياط، ولزوم التوقف وعدم الإقدام، فى الشبهات التحريميه تنتج لزوم الامتناع عن الفعل وفى الشبهات الوجوبيه تنتج لزوم الاتيان بالفعل، هذه الأصاله تُجعل تقريب أول للاحتياط العقلى، باعتبار أنّها من مدركات العقل العملى، العقل يستقلّ بذلك كما يُدعى؛ وحينئذٍ ينتج وجوب الاحتياط عقلاً على اساس هذا التقريب، وقلنا أنّ هذا الأصل قد آمن به المتقدّمون، يعنى ذكر فى كلمات المتقدّمين وأهمهم الشيخ الطوسى (قدّس سرّه)، فأنّه ذكر هذا المطلب فى كتاب (عُدّه الأصول) (١).

ص: ٣٣

١- (١) عُدّه الأصول، الشيخ الطوسى، ج ١، ص ١٥٢.

هناك بعض التعليقات لهذا المدرك العقلي قد لا تكون مقبولة، لكنّ هذا لا يعنى أنّ اصل المدرك، وأصل دعوى استقلال العقل بذاك أيضاً يكون غير مقبول. ذكر أنّ هذا باعتبار أنّ العبد ملكٌ لمولاه، فكل تصرفاته هي ملك للمولى (سبحانه وتعالى)، فإذا تصرف تصرفاً من دون إذن من قبل نفس المولى والمالك الحقيقي، فهذا يعتبر تصرف في سلطان المولى من دون إذنه، والعقل يدرك قبح هذا؛ لأنّه نوع من التعدي، والخروج عن زى العبوديّة، وتمرد على المولى والمالك الحقيقي (سبحانه وتعالى)، باعتباره هو مالك كل التصرفات، فأى تصرف يتصرفه العبد يحتاج إلى إذن من المولى، وإلا يكون تصرفاً في سلطان المولى من دون إذنه، وهذا أمر قبيح، والعقل يستقل بقبحه.

هذا الدليل الأوّل تعرّض له الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) في الرسائل، وتعرّض له الشيخ الآخوند (قدّس سرّه) في الكفايه وأجاب عنه بعدّه أجوبه:

أولاً: أصاله الحظر محل خلافٍ وكلام؛ لأنّ هناك من لم يذهب إلى أنّ الأصل في الأشياء هو الحظر؛ بل بالعكس ذهب إلى أنّ الأصل في الأشياء الإباحه، فمسأله الحظر هي محل خلافٍ ونقاشٍ، فلا معنى لجعلها دليلاً على لزوم الاحتياط في محل الكلام؛ لأنّها ليست أمراً مسلماً، وإنّما هي محل خلافٍ، إنّما يمكن جعل الشىء دليلاً في محل النزاع عندما يكون ذلك الشىء مسلّم بين الطرفين، فيجعل دليلاً على الاحتياط العقلي. أمّا إذا كان أصل الشىء هو محل كلامٍ وخلافٍ؛ فحينئذٍ لا يكون ملزماً للطرف الآخر المثبت لوجوب الاحتياط عقلاً على نحو يكون مفحماً للطرف المقابل.

ثانياً: الإباحه شرعاً ثبتت بالأدله المتقدمه؛ إذ لا إشكال كما قلنا أنّ بعض أدله البراه تمّ سنداً ودلاله، ومع وجود الإباحه الشرعيّه، مع الترخيص الشرعى في الإباحه والإقدام، وفي عدم الاحتياط؛ حينئذٍ هذا الدليل لا يكون تاماً، وحتى لو سلّمنا أصاله الحظر كما ذكر، لكن من الواضح أنّ أصاله الحظر منوطه ومعلقه على عدم ورود الترخيص الشرعى، العقل يحكم بلزوم الحظر، والتوقف؛ لأنّه تصرف في سلطان المولى. إذن: هو حكم جهتي، يعنى يحكم بلزوم الاحتياط مراعاة لمولويه المولى، ومن الواضح أنّ مثل هذا الحكم الاحترامى يكون منوطاً وموقوفاً على عدم إذن نفس المولى في المخالفه؛ إذ مع إذن المولى نفسه لا معنى لإصرار العقل على لزوم الاحتياط ومراعاة المولى، فيقول أنّ الإباحه ثبتت بالأدله المتقدمه؛ حينئذٍ ترتفع أصاله الحظر، ولا يبقى أى أثر له في محل الكلام.

ثالثاً: مسأله أصاله الحظر تختلف عن محل الكلام، والبناء على لزوم الاحتياط، أو التوقف فى مسأله أصاله الحظر لا يلازم ولا يعنى البناء على الاحتياط؛ بل هما مسألتان مختلفتان مدرَكاً وملاكاً، فالبناء على التوقف فى أحدهما لا يعنى لزوم البناء على التوقف والاحتياط فى الأخرى، ويستفاد من كلامه أنّ الفرق بينهما هو أنّ أصاله الحظر عند من قال بها هى مخصوصه بما قبل وجود الشارع، وعدم التمكن من بيان الأحكام الشرعيه؛ لأسباب لا ترتبط بالشارع نفسه، وإنّما ترتبط بالأوضاع العام، يعنى لأسباب خاصه الشارع لا يتمكن من بيان هذه المحرّمات، فى حاله عدم قابليه المكلف لأنّ تبين له الأحكام الشرعيه، هنا يقال بأنّ هذا المكلف الذى هو غير قابل لأنّ تبين له الأحكام الشرعيه إذا شكّ فى التكليف؛ حينئذٍ لا بدّ من التوقف والاحتياط والحظر؛ لأنّ الأصل هو الحظر، بينما فى محل كلامنا نحن نريد أنّ نثبت أنّ المكلف الذى يمكن أنّ يُبين له التشريع وهو قابل لأنّ يُبين له الأحكام الشرعيه، فإذا لم تُبين له الأحكام الشرعيه، فالاحتياط هناك لا يلازم الاحتياط هنا؛ لأنّه فى المقام يمكن أنّ يتمسك بقاعده قبح العقاب بلا بيان، حيث أنّ الشارع يمكنه البيان، والمكلف صالح لأنّ يُبين له التكليف، ومع ذلك الشارع لم يبيّن، هناك يحكم العقل بأنّه يقبح العقاب مع عدم البيان، ويكون هو المؤمن، ولا منجزيه حينئذٍ ولا احتياط، والاحتياط هناك حيث لا تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ المفروض أنّ المكلف غير صالح لأنّ يُبين له، والشارع غير متمكن من البيان، فلا معنى حينئذٍ لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فهو إنّما يقبح حيث يكون المولى متمكناً من البيان، ولا يُبين، فيقال بأنّ العقاب مع عدم البيان قبيح، أمّا حيث لا يمكنه البيان، ولو باعتبار عدم صلاحية المكلفين لبيان التكليف، ففى هذه حاله لا تجرى هذه القاعده، والاحتياط هناك لا يلازم الاحتياط فى محل الكلام، فلا معنى للاستدلال على الاحتياط فى محل الكلام الذى هو بعد فرض الشارع، وبعد فرض التمكن من البيان، وصلاحية المكلف لأنّ يُبين له التكليف؛ ولذا نزلت الشريعه، المسألتان مختلفتان، البناء على لزوم الاحتياط هناك لا يلازم البناء على لزوم الاحتياط هنا.

هذه مناقشات صاحب الكفايه (قدّس سرّه) في أصاله الحظر، ولمن تمسّك بها لإثبات وجوب الاحتياط عقلاً عند الشك في التكليف، ولنا تعليق على ما ذكره (قدّس سرّه): المفروض أننا نتكلّم عن أحكام كليّه مستقلّه يستقل بها العقل، والشىء الذى يُطرح هو: العقل تجاه التكليف المشكوكه والمحتمله مع عدم ورود تخصيص من قبل الشارع، هل يستقل بالعقل، أم يستقل بالبراءة؟ هذا هو محل البحث بين مسلكين معروفين من قديم الزمان، مسلك يؤمن بأنّ العقل يستقل بالبراءة، والذى يسمّى بقاعده قبح العقاب بلا بيان، ومسلك آخر يؤمن بأنّ العقل يستقل بالاحتياط، وهو المسلك الذى سمّاه السيّد الشهيد (قدّس سرّه) بمسلك (حق الطاعة) (1) والذى هو الاشتغال العقلى، وكلامنا هو في أنّ العقل بماذا يستقل؟ هل يستقل بالبراءة تجاه التكليف المحتمل والمشكوكه، أو أنّه يستقل بالاحتياط والاشتغال؟ المدّعى في هذا الدليل هو أنّه يستقل بالاحتياط وبالتوقّف، بمعنى أنّه يستقل بأنّه لا بدّ من إطاعه التكليف المحتمل والمشكوكه، فالتكليف المحتمل والمشكوكه بنظر أصحاب هذا المسلك هي كالتكليف المعلومه، كما أنّ العقل يستقل في التكليف المعلوم بلزوم إطاعته، كذلك يستقل في التكليف المحتمل والمشكوكه بلزوم إطاعته.

نعم، هذا الحكم العقلى عند من يقول به بلا إشكال هو مقيّد بعدم ورود الترخيص الشرعى؛ لما قلناه من أنّ هذا حكم يدركه العقل من باب إدراك مولويه المولى وعبوديه العبد، فهو حكم احترامى، ولا معنى للإصرار على هذا الاحترام حتّى إذا رخص نفس المولى في المخالفه لمصالح يراها، ورخص في عدم الاحتياط. فيأذن: حتماً هو حكم معلق على عدم ورود الترخيص الشرعى، وليس حكماً مطلقاً. فى الحقيقة هناك ملاحظات على بعض أجوبه صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، منها أنّ مسأله الحظر هي محل خلاف ونزاع، فلا معنى لجعلها دليلاً فى محل الكلام؛ لأنّ هذا لا يُفحم الخصم، ولا يوافق على أصل المبنى، هذا الإيراد لا يرد فى المقام؛ لأنّ كونها محل خلاف هذا أمر واضح، حيث أننا قلنا فى البدايه أنّ هناك مسلكين فيما نحن فيه، وهناك خلاف بين العلماء فى ذلك، لكن المشكله هي أنّ كلاً من أصحاب المسلكين ليس لديه برهان على إثبات مدّعه كما تقدّم بحث ذلك مفضّلاً فى بدايه مباحث البراءة، حيث قلنا هناك أنه ليس هناك برهان على البراءة كما أنّه ليس هناك برهان على مسلك حق الطاعة، لا توجد براهين فى المقام، وكل ما ذكر من صورته برهان هو فى الحقيقة غير ثابت وغير ناهض لإثبات هذا المسلك، أو ذاك المسلك، وهذا معناه أنّ الدعوى هي دعوى وجدانيه، من يقول بالحظر وبمسلك حق الطاعة ليس لديه غير وجدانه، فيقول: أنّ وجدانى يدرك أنّ المولى مولى حتّى فى تكاليفه المحتمل والمشكوكه، وصاحب مسلك قبح العقاب بلا بيان يقول: أنا أدرك بأنّ العقل يستقل بقبح العقاب بلا بيان، بمعنى أنّه يقبح من المولى أنّ يعاقب مع عدم البيان، وهذا مؤمن، فلا يجب الاحتياط. هي دعاوى وجدانيه، ولا تخرج عن كونها كذلك، وكل برهانٍ قيمه لإثبات أحدهما هو غير ناهض، وليس برهاناً.

ص: ٣٦

إذن: هي دعاوى وجدانيه، فلا معنى للمناقشه في هذا بأن نقول أن كلامك محل خلاف؛ لأن هناك من لا يرضى بكلامك، لا معنى لهذا؛ لأنه لا يستدل بشيء، وأصل أصاله الحظر التي يدعيها هي عباره عن مسلك حق الطاعه، وهي عباره عن الاحتياط العقلي، وهو لا يستدل عليه بشيء، إنما يدعيه كأمر وجداني، فيقول: أنا أدرك بعقلي أن الأصل في الأشياء هو الحظر، بينما الطرف المقابل يقول: أنا أدرك أن الأصل في الأشياء هو الإباحه والبراءه؛ حينئذ لا يمكن إلزام هذا بوجودان هذا، ولا يمكن إلزام هذا بوجودان هذا؛ بل يقيان مختلفين في إدراكهما الوجداني لهذه الأحكام العقليه. نحن سابقاً ذكرنا بأن الشيء الذي يمكن أن يتفوه به في هذا المقام هو تجميع مؤشرات ومنبهات على صحه أحد الوجدانيين، هذا ممكن، وقد ذكرنا هناك بأنه، إنصافاً أنه يمكن أن يُستفاد من بعض الآيات الشريفه صحه مسلك قبح العقاب بلا بيان، والمقصود بالآيات القرآنيه هي قوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً). (١) يُستفاد منها أن العذاب من دون بعث الرسول الذي هو كنايه عن بيان الأحكام الشرعيه، أن هذا شيء لا يليق بساحته (سبحانه وتعالى)، وهذا شيء لا ينبغي أن يصدر منه، يعني أنه أمر قبيح بالنسبه إليه (سبحانه وتعالى)، والتعبير ب--(ما كنا) يُستفاد منه أنه لا ينبغي أن يصدر منه ذلك، وليس مناسباً لشأنه (سبحانه وتعالى). وقوله تعالى: (وما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون). (٢) وقوله تعالى: (رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون على الله حجه بعد الرسل). (٣) ويستفاد منها أنه قبل الرسل تكون الحجه للناس على الله (سبحانه وتعالى)، وإنما هو أرسل الرسل مبشرين ومنذرين ليبينوا الأحكام لئلا يكون على الله حجه بعد الرسل.

ص: ٣٧

١- (٣) سورة الإسراء، آيه ١٥.

٢- (٤) توبه/سوره ٩، آيه ١١٥

٣- (٥) نساء/سوره ٤، آيه ١٦٥

إذن: يمكن أن نعتبر هذه الأدلة وغيرها متبهاً ومؤشرات على صحته مسلک قاعده قبح العقاب بلا بيان، بقطع النظر عن أنها أمور وجدانية كما قلنا، فلا يمكن إلزام أحد الطرفين بوجودان الطرف الآخر.

المناقشه فى الجواب الثالث الذى ذكره، وهو أنّ المنظور بهذا هو ما قبل الشرع، والمنظور بالثانى هو ما بعد الشرع، فى الحقيقه هذا تحجيم للمسأله، أفرض أنه فى كلماتهم كانوا يطرحون مسأله الحظر بلحاظ ما قبل الشرع، بالنتيجه هذا لا يُعفينا من أن نبحت، بلحاظ ما بعد الشرع هناك من يقول بلزوم الاحتياط، ولزوم التوقّف، وبمسلك حقّ الطاعه، هذا بحث بلحاظ ما بعد الشرع، لكن كيف نجيب عن دعوى بلحاظ ما بعد الشرع .؟

على كل حال، هذا هو التقريب الأول، ونسميه (مسلك حقّ الطاعه) ويُعتبر عنه ب---(أصالة الحظر)، أو (أصالة التوقّف) وأمثال هذه الأمور، وكلّها تنشأ من شىء واحد وهو استقلال العقل بلزوم الاحتياط عند التكليف المحتمل والمشكوكه.

التقريب الثانى: التمسك بالعلم الإجمالى على غرار ما تقدّم من التمسك بالعلم الإجمالى لإثبات حجّيه خبر الواحد، بمعنى وجوب العمل بالتكاليف التى يتضمّن خبر الثقه، والتى تنتج نتيجه الحجّيه؛ لأنّ خبر الثقه يكون حجّه؛ لأنّه يجب العمل بالتكاليف التى يتضمّن خبره؛ تمسكاً بالعلم الإجمالى.

درس الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط العقلى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط العقلى

ذكرنا فى الدرس السابق أنّ التقريب الثانى لوجوب الاحتياط عقلاً هو التمسك بالعلم الإجمالى، بأنّ يُدعى أنّنا نعلم إجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيره فى موارد الشكّ فى التكليف، فلا بدّ من الاحتياط فى أطراف هذا العلم الإجمالى التى هى جميع الشبهات، والشبهات فى كل مورد يُشكّ فيه فى التكليف، تكون طرفاً من أطراف العلم الإجمالى. إذا لاحظنا موضوع مجموع الشبهات وجميع موارد الشكّ فى التكليف الإلزامى نحن نعلم إجمالاً بثبوت تكاليف فى تلك الموارد، فيجب الاحتياط فى جميع الأطراف، أنّه كل شبهه نحتمل فيها التكليف الإلزامى هى طرف للعلم الإجمالى، يعنى يُحتَمَل أن يكون التكليف المعلوم بالإجمال ثابتاً فيها، وهذا هو الميزان فى طرفيه الطرف للعلم الإجمالى، ويترتب على ذلك أنّه لا بدّ من فعل كل ما يَحتمَل وجوبه، وترك كل ما يَحتمَل حرمة، ونصل إلى نتيجه معنى الاحتياط، فى كل شبهه وجوبه لا بدّ من الفعل، وفى كل شبهه تحريمه لا بدّ من الترك وهو معنى الاحتياط، فالعقل يحكم بالاحتياط فى موارد الشبهه لأجل هذا العلم الإجمالى.

ص: ٣٨

والجواب عنه: هو بادعاء الانحلال، أى أنّ العلم الإجمالى منحل، فلا مانع من إجراء الأصول فى موارد الشكّ فى التكليف، وهذا الانحلال للعلم الإجمالى تارةً يُبين بلسان الانحلال الحقيقى، وأخرى يُبين بلسان الانحلال الحكمى، وهو عبارته عن إلغاء منجزيه العلم الإجمالى، يعنى العلم الإجمالى لا يبقى منجزاً، وإن كان العلم الإجمالى باقياً على حاله، ولا ينحل، لكنّه ليس منجزاً،

فيستقط عن التأثير، ويسقط عن المنجزيه، وهذا يعبر عنه ب---(الانحلال الحكمي)، وسرّ تسميته بذلك واضح، باعتبار أنه في الواقع لا- يوجد انحلال، والعلم الإجمالي باقٍ على حاله، لكنّه لا- يكون منجزاً للأطراف، فيسقط عن الحكم؛ لأنّ حكم العلم الإجمالي هو التنجيز، العلم الإجمالي في موارد الانحلال الحكمي لا- يعود منجزاً، بينما الانحلال الحقيقي هو أنّ نفس العلم الإجمالي ينحل.

أمّا الانحلال الحقيقي، فادّعى الدعوى المعروفة والمشهوره وهي، صحيح أنّنا نعلم إجمالاً بثبوت واجبات ومحرمات وتكاليف إلزاميه في ضمن جميع الشبهات، ومنشأ هذا العلم الإجمالي وسببه هو العلم بوجود شريعته، فكل من يعلم بوجود شريعته، فهو يعلم بوجود تشريعات في تلك الشريعته، وإلا لا معنى لتلك الشريعته من دون تشريعات، ومن دون واجبات ومحرمات، فالعلم بوجود شريعته يلزم العلم بوجود أحكام إلزاميه في تلك الشريعته على الإجمال، فهذا العلم الإجمالي وإن كان موجوداً، ودائرته هي عبارة عن جميع الشبهات، وكل الشبهات هي أطراف لهذا العلم الإجمالي، لكن هذا العلم الإجمالي في دائره الشبهات منحل إلى علم إجمالي أصغر منه في دائره الطرق والإمارات؛ بل ادّعى أنّ هناك علماً إجمالياً أصغر من هذا العلم الإجمالي الثاني، وهو العلم الإجمالي في دائره الإمارات المعتمده بالخصوص.

توضيح المطلوب: هناك يُدعى أنّ لدينا ثلاثه علوم إجماليه:

العلم الإجمالي الأوّل: هو العلم الإجمالي المُدعى أساساً، وهو العلم بثبوت واجبات ومحرمات فى الشريعة، وأطراف العلم الإجمالي هى جميع الشبهات، سواء قامت إماره فى تلك الشبهه، أو لم تقم، وسواء كانت الإمارة معتبره، أو لم تكن معتبره، كل شبهه حتى إذا لم تكن فيها إمارة إطلاقاً هى طرف فى هذا العلم الإجمالي، ومنشأ هذا العلم الإجمالي كما قلنا هو العلم بوجود شارع وشريعه، فأنه يستلزم العلم بوجود تشريعات، ووجود أحكام وواجبات ومحرمات فى تلك الشريعه.

العلم الإجمالي الثانى: هو عبارته عن العلم بوجود تكاليف إلزاميه فى دائره الطرق والإمارات، أعم من أن تكون معتبره، أو غير معتبره، بمعنى أننا إذا عزلنا موارد الطرق والإمارات والأصول أيضاً، إذا لاحظناها، فسوف نعلم بأن هناك أحكاماً واقعياً إلزاميه ثابتة فى هذه الموارد، ومدرك هذا العلم هو حساب الاحتمالات، أى أنّ هذه الطرق والإمارات لما كانت كثيره، وكثيره جداً، الأعم من المعتبره وغير المعتبره، ونحن لا نحتمل كذبها جميعاً، بأن تكون جميع هذه الطرق والإمارات كاذبه، وعدم احتمال كذب الجميع هو عبارته أخرى عن القطع بصدق البعض، والقطع بصدق البعض هو الذى يولد لنا علماً إجمالياً بأن بعض هذه الطرق والإمارات مصيبه للواقع يعنى أنّ ما تتضمنه من أحكام إلزاميه ثابت وموجود.

إذن: نحن نعلم بأن هناك تكاليفاً إلزاميه فى ضمن هذه الطرق والإمارات المعتبره وغير المعتبره؛ لأننا لا نحتمل كذب الجميع بحساب الاحتمالات، يعنى نقطع بصدق البعض، يعنى نعلم بثبوت أحكام إلزاميه فى ضمن هذه الطرق والإمارات المعتبره وغير المعتبره. هذا العلم الإجمالي الثانى دائرته أضيق من دائره العلم الإجمالي الأوّل؛ لأن أطراف العلم الإجمالي الثانى ليست كل شبهه، وإنما الشبهه التى تقوم على ثبوت التكليف فيها إمارة، أو طريق، ولو لم يكن معتبراً، فتكون دائرته أضيق من دائره العلم الإجمالي الأوّل.

العلم الإجمالي الثالث: وهو في خصوص الإمارات المعتمده؛ بل أدعى أنه في خصوص أخبار الثقات بنفس الملاك السابق، وهو أننا إذا التفتنا إلى الإمارات المعتمده، خبر الثقة، أو غيره إذا وجدت إماره معتمده، فسنجد أننا نعلم بأن بعض هذه الأخبار مصيب للواقع بحساب الاحتمالات أيضاً؛ لأننا لا- نحتمل أن جميع أخبار الثقات كاذبه وغير مطابقه للواقع، هذا احتمال منفي بحساب الاحتمالات، وهذا يوجب القطع بصحة بعض أخبار الثقات ومطابقتها للواقع، مما يعنى العلم الإجمالي بوجود أحكام إلزاميه في ضمن أخبار الثقات. وهذا العلم الإجمالي الثالث بطبيعته الحال تكون دائرته أضيق من العلمين السابقين؛ لأن دائرته هي عبارته عن الشبهات التي قام خبر الثقة على ثبوت التكليف فيها، أو قامت إماره أخرى معتمده على ثبوت التكليف فيها، فالشبهه التي يتم فيها خبر معتمده ليست طرفاً لهذا العلم الإجمالي، فضلاً عن الشبهه التي لم يتم فيها أى إماره.

إذن: لا يجوز لنا أن نقصر النظر على العلم الإجمالي الأول ونقول أنه يقتضى الاحتياط في جميع الشبهات، وبالتالي يثبت لنا لزوم الاحتياط عقلاً؛ لأن هذا العلم الإجمالي الأول منحل بعلم إجمالي أصغر منه، وهو العلم الإجمالي الثاني؛ بل الثاني أيضاً ينحل بعلم إجمالي أصغر منه، وهو العلم الإجمالي الثالث. ذكروا في محلّه وسيأتى إن شاء الله تعالى مفصلاً أن شرط الانحلال هو :

أولاً: أن تكون أطراف العلم الإجمالي الصغير هي بعض أطراف العلم الإجمالي الكبير، لا أن يكون علماً إجمالياً آخر لا علاقه له به

ثانياً: أن لا يزيد المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير على المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير، وإلا إذا زاد المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير على المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير لا- ينحل العلم الإجمالي، ومثاله المعروف هو مثال قطع الغنم، إذا علم الإنسان بوجود خمس شياه مغصوبه في هذا القطيع الكبير من الغنم، ثم علم بأن خمس من الشياه البيض من هذا القطيع مغصوبه أيضاً، فأصبح لديه علمان، وهنا توفرت شرائط الانحلال، حيث أن أطراف العلم الإجمالي الصغير هي بعض أطراف العلم الإجمالي الكبير، وهي الشياه البيض من القطيع، والمعلوم بالعلم الإجمالي الكبير لا- يزيد على المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير، هنا قهراً يتحقق الانحلال، بمعنى أن الإنسان يصبح عالماً بوجود خمس شياه محرّمه في ضمن البيض، إذا عزل البيض ليس لديه علم إجمالي بوجود شياه محرّمه، أمّا إذا فرضنا أنه علم بوجود ثلاثه شياه محرّمه مغصوبه في البيض من القطيع، فسوف لن ينحل العلم الإجمالي؛ لأن المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير أزيد من المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير؛ لأنه إذا عزل البيض فسوف يبقى لديه علم إجمالي بوجود شياه محرّمه في الباقي، فلا يُحل ذاك العلم الإجمالي، ويُحتم عليه أن يحتاط ليس فقط في البيض؛ بل حتى في السود.

هذان الشرطان متوفران في محل الكلام؛ لأن العلم الإجمالي الصغير، سواء كان الثاني أو الثالث أطرافه هي بعض أطراف العلم الإجمالي الكبير؛ لأن الشبهات حكمية، لكن هذه الشبهات الحكمية مَرَّة تقوم إماره على ثبوت الحكم فيها، ومَرَّة لا تقوم إماره، والشبهات التي تقوم الإماره على ثبوت التكليف فيها أيضاً تارة تكون الإماره معتبره، وأخرى تكون غير معتبره، فدائماً أطراف العلم الإجمالي الصغير هي بعض أطراف العلم الإجمالي الكبير. والشق الثاني متوفر، وهو أن ما نعلمه بالعلم الإجمالي الكبير لا يزيد على ما نعلمه بالعلم الإجمالي الصغير، بمعنى أن الإنسان بوجوده ----- هذه القضية وجدانيه لا يمكن إثباتها ببرهان --- إذا التفت إلى جميع الشبهات لا يعلم إجمالاً بوجود محرّمات أزيد ممّا يعلمه إذا التفت إلى خصوص أخبار الثقات، نظراً لكثرة أخبار الثقات، وأن معظم الأحكام الشرعيه ثابتة عن طريق أخبار الثقات، أهم إماره تثبت لنا الأحكام الشرعيه هي عباره عن خبر الثقة، فلا- يستطيع الإنسان أن يقول أنا أعلم بوجود تكاليف إزاميه بالعلم الإجمالي الكبير أزيد ممّا أعلمه بالعلم الإجمالي الصغير حتّى الثالث، ليس هناك يقين، نعم، الاحتمال موجود، لكن المناط ليس على الاحتمال، بحيث إذا عزلت أخبار الثقات تعلم بثبوت تكاليف أخرى غير ما أثبتته خبر الثقة، الاحتمال موجود، لكن لا يوجد علم، فتتوفر الأركان وشرائط الانحلال، فينحل العلم الإجمالي الأول بعلم إجمالي أصغر منه، هذا لا يثبت لنا المطلوب، بعد الانحلال العلم الإجمالي الصغير يُنجز أطرافه، لكن هذا لا- يثبت المطلوب الذي هو أن نقول للمكلف في الشبهه التي تعرض عليك، والتي لا- تقوم فيها الحُجّه على ثبوت التكليف، هذا هو كلامنا، وإلّا الشبهه التي تقوم الحُجّه على ثبوت التكليف فيها قد فرغنا منها سابقاً، وقلنا بأن الحُجّه معتبره، وتثبت التكليف ويجب حينئذٍ العمل بمقتضى هذا التكليف، كلامنا ليس في هذا، وإنما كلامنا في الشبهه التي ليس فيها إماره، والشبهه التي فيها إماره لكنّها غير معتبره، هنا هل يجب الاحتياط، أو لا يجب الاحتياط؟ بعد الانحلال لا يثبت وجوب الاحتياط في مثل هذه الشبهات. نعم، يجب العمل بالاحتياط في أطراف الشبهه في أطراف العلم الإجمالي الصغير، لكن هذا لا داعي لإثبات الاحتياط فيه؛ لقيام الحُجّه المعتبره شرعاً على ثبوت التكليف في تلك الموارد.

دعوى الانحلال هذه تقدّمت مفصلاً فى مسأله الاستدلال على حُجّيته خبر الواحد بالدليل العقلى؛ لأنّ هناك تقدّم أنّ خبر الواحد قد يُستدل عليه بالكتاب، والسُّنّه، والإجماع، والعقل، أحد البيانات المذكوره للاستدلال على حُجّيته خبر الواحد بالعقل هو أنّ يُدعى علم إجمالى فى دائره خبر الواحد؛ فحينئذٍ يجب العمل بخبر الواحد للعلم الإجمالى، فثبت نتيجة الحُجّيه الخاصه الثابته لخبر الواحد. تقدّم هذا مفصلاً، وتقدّم أنّ هناك مناقشات فى دعوى الانحلال فى محل الكلام، وإن كان السيد الخوئى (قدّس سرّه) تبعاً لأستاذه الميرزا (قدّس سرّه) يلتزمون بهذا الانحلال الحقيقى، لكن تقدّمت هناك مناقشات فى دعوى الانحلال الحقيقى فى محل الكلام لا داعى لإعادتها؛ لأنّها تقدّمت مفصلاً.

أصحاب الانحلال الحقيقى قالوا: إذا ناقشتم فى الانحلال الحقيقى ولم ترضوا به، فيمكن إدّعاء الانحلال الحكمى، أنّ هذا العلم الإجمالى المُدعى فى المقام، والذى نريد أنّ نثبت به وجوب الاحتياط فى الشبهات منحل حكماً لا حقيقه.

خلاصه الانحلال الحكمى: أنّ العلم الإجمالى يزول عن قابليه التنجيز، لا يصبح قابلاً لأنّ يُنجز الأطراف، يسقط عن قابليه التنجيز، وإن كان العلم الإجمالى باقٍ فى نفسه، لكنّه يسقط عن قابليه التنجيز، فيكون وجوده وعدمه سواء. وبعباره أخرى (كما سيأتى): هو لا-يمنع من إجراء الأصل المؤمن فى بعض أطرافه، لو كان منجزاً لكل الأطراف، فأنّه يمنع من إجراء الأصول المؤمنه فى أطرافه؛ لأنّ التأمين لا ينسجم مع التنجيز فى كل الأطراف.

هذا التقريب للانحلال الحكمى يختلف بيانه باختلاف المسالك المعروفه فى منجزيه العلم الإجمالى لوجه الموافقه القطعيه، يعنى الاحتياط. المعروف أنّ هناك مسلكين فى منجزيه العلم الإجمالى لوجوب الاحتياط، أو لوجوب الموافقه القطعيه، المسلك الأوّل هو مسلك الاقتضاء، والمسلك الثانى هو مسلك العليّه التامه، هناك رأى يقول بأنّ العلم الإجمالى مقتضى لوجوب الموافقه القطعيه، لكن فعليّه وجوب الموافقه القطعيه، والتنجيز مبنيّه على تعارض الأصول المؤمنه فى الأطراف، فالتنجيز ليس نتيجة لنفس العلم الإجمالى، وإنّما هو من نتائج تعارض الأصول المؤمنه فى الأطراف.

ويعباره أكثر وضوحاً: أصحاب مسلك الاقتضاء يقولون: لا مانع من إجراء الأصل المؤمن في أحد الطرفين، لا مانع من إجراء أصاله البراءة في حدّ نفسها في أحد الطرفين، وإِنما يمنع من إجرائها في هذا الطرف معارضتها بالأصل المؤمن في الطرف الآخر؛ لأنّ نسبه كلا الطرفين إلى دليل الأصل المؤمن نسبه واحده، وليس هناك خصوصيّة لأحد الطرفين بحيث يختصّ دليل الأصل المؤمن به دون صاحبه، وإجراء الأصل المؤمن في كلا- الطرفين غير ممكن؛ للعلم الإجمالي بثبوت التكليف، نعلم بنجاسه أحد الإناءين، فكيف نجري أصاله الطهاره في كلا- الطرفين؟! فلا يمكن إجراء الأصل المؤمن؛ لأنّه منافٍ للعلم الإجمالي، وإجراءه في أحد الطرفين بخصوصه دون الآخر ترجيح بلا مرجح بعد تساوى نسبه الطرفين إلى دليل الأصل المؤمن، وهذا ينتج تعارضاً الأصول في الطرفين، بمعنى أنّ شمول دليل المؤمن لهذا الطرف يُعارض بشموله للطرف الآخر، فتسقط الأصول المؤمنه في الأطراف؛ فحينئذٍ يُنجز العلم الإجمالي كلا- الطرفين. إذن: تنجز كلا الطرفين، ووجوب الاحتياط، ووجوب الموافقه القطعيّه هو من نتائج تعارض الأصول، لا- أنّ العلم الإجمالي لوحده يثبت وجوب الموافقه القطعيّه، العلم الإجمالي ليس فيه هكذا حاله، وإِنما هو فيه مجزٍ اقتضاء لوجوب الموافقه القطعيّه، وإذا اقترن بتعارض الأصول وعدم جريان الأصل المؤمن في الطرف؛ فعندئذٍ يُنجز وجوب الموافقه القطعيّه. أمّا إذا لم يقترن بتعارض الأصول، فلا مانع من إجراء الأصل المؤمن في هذا الطرف، لو فرضنا لسببٍ من الأسباب ----- كما سيأتى ----- عدم جريان الأصل المؤمن في ذاك الطرف؛ فحينئذٍ لا مانع من جريان الأصل المؤمن في هذا الطرف.

على مسلك الاقتضاء يُبيّن الانحلال الحكمي بهذا اللسان: أنّ الشبهات الحكميّة في غير موارد الإمارات المعتره تجرى فيها الأصول المؤمنه بلا- معارض؛ لأنّ الأصل المؤمن لا- يجرى في الشبهات الحكميه التي قامت عليها الإمارات المعتره المنجزه للتكليف في مواردّها، عندما تقوم إماره معتبره على أنّ هذا نجس، وهذا واجب، أو هذا حرام، فهنا لا تجرى البراءة؛ لأنّ الإماره المعتره حجّه حاكمه على البراءة، وممانعه من جريانها. إذن: الأصل المؤمن لا يجرى في الموارد التي تقوم الإماره المعتره على ثبوت التكليف فيها؛ وعندئذٍ لا مانع من جريانه في غير هذه الموارد بلا معارض، فيجرى في غير موارد الإمارات المعتره الذي هو محل كلامنا بلا- معارض؛ لأنّنا قلنا أنّنا لا نتكلم عن الموارد التي فيها إمارات معتبره؛ لثبوت التكليف فيها بلا إشكال، وإِنما كلامنا في الشبهات التي ليس فيها إماره، أو فيها إماره غير معتبره، هنا لا يجب الاحتياط على مسلك الاقتضاء؛ لأنّ الأصل المؤمن يجرى فيها بلا معارض، وبحسب الفرض على هذا المسلك لا مانع من إجراء الأصل المؤمن في أحد الطرفين؛ لأنّ هذا المسلك هو مسلك الاقتضاء، وليس العلّيه التامّه للتنجيز ولوجوب الموافقه القطعيّه، وإِنما يثبت وجوب الموافقه القطعيّه بعد افتراض التعارض، والمفروض لا تعارض في المقام؛ فحينئذٍ لا مانع من إجراء الأصل المؤمن في الشبهات في غير موارد الإمارات المعتره، وإذا جرت الأصول المؤمنه، فهذا معناه أنّه انحل العلم الإجمالي حكماً، يعني أصبح غير صالح لأنّ يُنجز كل الأطراف، ولو بضميمه تعارض الأصول المؤمنه، فالعلم الإجمالي باقى، ويبقى المكلف يعلم إجمالاً بأنّ هناك تكاليف في دائره الشبهات التي قامت عليها الإمارات المعتره وغير المعتره، أو في أوسع دائره، العلم الإجمالي الأوّل في جميع الشبهات أعلم إجمالاً بوجود تكاليف إلزاميه، لكن هذا العلم الإجمالي لا يثمر ثمره؛ لأنّه لا يوجب تنجيز كل الشبهات؛ لأنّه يمكن إجراء الأصول المؤمنه في الشبهات التي لم تقم عليها الإمارات المعتره. هذا بيان الانحلال بناءً على مسلك الاقتضاء.

الموضوع: الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط العقلي

كان الكلام في الدليل الثاني على وجوب الاحتياط عقلاً، وهو عبارته عن الاستدلال بالعلم الإجمالي، وأجيب عن هذا الدليل بالانحلال، أن هذا العلم الإجمالي منحل، ولا ينجز وجوب الاحتياط، ووجوب الموافقه القطعيه. الانحلال تارةً يبين بتقريب الانحلال الحقيقي وقد تقدم الكلام فيه. وأخرى يبين بتقريب الانحلال الحكمي، وقلنا أن الانحلال الحكمي يختلف باختلاف المسلك المتبنى في باب منجزيه العلم الإجمالي بوجوب الموافقه القطعيه، فإنه بناءً على مسلك الاقتضاء يبين الانحلال بهذا الشكل: أن الأصل يجري في الشبهات الحكميه في غير مورد الإمارات بلا معارض، والتنجز فرع المعارضه بين الأصول المؤمّنه في الأطراف بناءً على مسلك الاقتضاء، ولا يعارض بالأصل في مورد الإمارات؛ لأن أصله البراءه لا تجرى في موارد قيام الإماره المعتمره على ثبوت التكليف.

إذن: الأصل المؤمّن يجري في الشبهات الخاليه من الإمارات المعتمره بلا معارض، فلا يجب الاحتياط، في الشبهه التي يشتهب فيها في أكل لحم الأرنب لا توجد إماره معتمره على حرمه أكل لحم الأرنب، فتجرب في البراءه. وأمّا بناءً على مسلك العليّه، فلا بد أن يختلف التقريب؛ لأنه على مسلك العليّه لا يجوز إجراء الأصل المؤمّن في أحد الطرفين بقطع النظر عن المعارضه، ولا علاقته له بالمعارضه، فنفس العلم الإجمالي ينجز وجوب الموافقه القطعيه، هو علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه. إذن: هو يمنع من إجراء البراءه في الطرفين بقطع النظر عن المعارضه، بمعنى أنه حتى لو لم تجر الأصل المؤمّن في أحد الطرفين، العلم الإجمالي نفسه يمنع من إجرائه في الطرف الآخر، فتقريب الانحلال بناءً على مسلك العليّه لا بد أن يختلف عن تقريبه بناءً على مسلك الاقتضاء، وحاصل ما يقال في المقام: هناك مطلب مسلمّ عندهم، وهو أنه يُشترط في منجزيه العلم الإجمالي أن يكون صالحاً للتنجز على كل تقدير، كل علم إجمالي يكون صالحاً للتنجز على كل تقدير، وكل علم لا يكون صالحاً للتنجز إلا على أحد التقديرين دون الآخر في باب العلم الإجمالي لا يكون منجزاً، مثلاً في مثال الإناءين المعروف، العلم الإجمالي يكون منجزاً؛ لأنه صالح للتنجز على كلا التقديرين، أي سواء كان المعلوم بالإجمال في هذا الطرف، يتنجز، ولا مشكله في تنجزه، أو كان في الطرف الآخر أيضاً يتنجز، فهذا العلم الإجمالي يكون منجزاً لوجوب الموافقه القطعيه. وأمّا إذا كان العلم الإجمالي ليس صالحاً لتنجز أحد الطرفين؛ لأن أحد الطرفين هو منجز، أي يوجد فيه منجز للتكليف، فالعلم الإجمالي حينئذٍ لا ينجز التكليف؛ لأن المتنجز لا يتنجز مرّه أخرى، إذا كان أحد الطرفين قد تنجز التكليف فيه بمنجز ما، فهذا معناه أن العلم الإجمالي عندما يأتي لا يستطيع أن ينجز على كلا التقديرين، وإنما ينجز على أحد الطرفين قد تنجز التكليف فيه بمنجز ما، مثل هذا العلم الإجمالي لا يكون منجزاً، ولا يمنع من إجراء البراءه في الطرف الآخر. وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأن المفروض قيام الإماره في بعض الشبهات بمقدار المعلوم بالإجمال على ثبوت التكليف فيها، فيكون التكليف في موارد قيام الإماره قد تنجز بالإماره، بناءً على هذا الكلام يجري الأصل المؤمّن في غير موارد قيام الإماره؛ لأن هذا العلم الإجمالي لا يصلح للتنجز على كلا التقديرين، وإنما يصلح للتنجز على أحد التقديرين، على تقدير أن يكون المعلوم بالإجمال ثابتاً في موارد قيام الإمارات، فالعلم الإجمالي لا ينجز التكليف؛ لأن التكليف قد تنجز بالإماره المعتمره.

نعم، على تقدير أن يكون المعلوم بالإجمال ثابتاً في غير موارد قيام الإمارات يكون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف. إذن: هو ينجز التكليف على أحد التقديرين، لا على كل تقدير، مثل هذا العلم الإجمالي يسقط عن التنجيز، وينحل حكماً، بمعنى أنه لا ينجز الطرف الآخر، فلا- يجب الاحتياط في الطرف الآخر الذى هو عبارته عن الشبهات الغير خاليه عن الإماره المعبره، هذه لا تنتج، فيجوز إجراء البراءه فيها بعنوان الانحلال الحكمى. هذا تقريب الانحلال بناءً على مسلك العليّه.

إذن: الجواب هو أنه يُدعى الانحلال الحكمى على كلا المسلكين، مسلك الاقتضاء، ومسلك العليّه، وأن هذا العلم الإجمالي يسقط عن قابليه التنجيز، وإن كان باقياً بحسب الصورة والظاهر، العلم الإجمالي نفسه باقٍ، لكن لا يكون له أثر فى التنجيز.

ولكن اعترض على هذا الجواب: الظاهر أن هذا الاعتراض لا يختص بأحد المسلكين، والاعتراض هو أن الانحلال الحكمى إنما يتم إذا كانت الإماره المعبره على التكليف واصله إلى المكلف حين حصول العلم الإجمالي له، بأن كان هناك تقارن بين حصول العلم الإجمالي، وبين وصول الإماره المثبتة للتكليف فى بعض الشبهات، فإذا تقارنا، أو كانت الإماره واصله قبل حصول العلم الإجمالي؛ فحينئذ يتم هذا الجواب؛ لأنه عندما يحصل العلم الإجمالي سيجد أن بعض أطرافه قد تنجز بمنجز، وهو الإماره المعبره على ثبوت التكليف، فتجرى أصاله البراءه فى الطرف الآخر على مسلك الاقتضاء بلا معارض؛ لأن أصاله البراءه فى هذا المورد ---- قيام الإماره المعبره ---- لا- تجرى، أو نقول تجرى البراءه فى الطرف الآخر؛ لأن العلم الإجمالي سقط عن قابليه التنجيز؛ لأنه لا ينجز معلومه على كل تقدير، وإنما يُنجز معلومه على أحد التقديرين؛ لأن العلم الإجمالي لا ينجز معلومه على تقدير أن يكون موجوداً فى الشبهات التى قامت عليها الإماره المعبره؛ لأن المنتج لا ينتج مره أخرى، فيتم هذا الكلام.

وأما إذا فرضنا أنّ وصول الإماره القائمه على ثبوت التكليف كان متأخراً عن العلم الإجمالي، بأن حصل العلم الإجمالي للمكلف في زمانٍ، ثم بعد فتره طويله، أو قصيره وصلته الإمارات القائمه على التكليف في بعض الشبهات.

يقول المعترض: أنّ قيام الإمارات بهذا الشكل لا- يُسقط العلم الإجمالي عن التنجيز؛ بل يبقى منجزاً لكلا الطرفين، ويمنع من إجراء البراءه في هذا الطرف، باعتبار أنّ العلم الإجمالي حينما حصل لم يكن هناك شيء يمنع من تنجيزه لكلا الطرفين، لا على مسلك الاقتضاء، ولا على مسلك العليّه، عندما حصل العلم الإجمالي قبل وصول الإمارات المعبره على التكليف إلى المكلف، لم يكن هناك شيء يمنع من تنجيزه لكلا الطرفين، أما على مسلك الاقتضاء، فلأنّ أصاله البراءه في هذا الطرف مُعارضه بأصاله البراءه في الطرف الآخر، يعنى في الشبهات التي ستصل إلى المكلف بعد ذلك الإمارات المعبره المشبهه للتكليف فيها، لكن قبل وصول الإمارات هذا طرف وهذا طرف، هنا شبهات حكميه وهنا شبهات حكميه، فتكون البراءه في هذه الأطراف في غير موارد الإمارات التي ستقوم مُعارضه بأصاله البراءه في الشبهات التي ستقوم الإماره المعبره على ثبوت التكليف فيها، قبل قيام الإماره لا مانع من إجراء البراءه في هذه الشبهات، فتعارض البراءه في الشبهات الأخرى، فيتنبّز العلم الإجمالي على مسلك الاقتضاء؛ لأنّ منجزيه العلم الإجمالي على مسلك الاقتضاء ينجز معلومه؛ لأنّ هذا التقدير لم يتنجز بعد. إذن: هو ينجز معلومه على كل تقدير، وهذا هو شرط المنجزيه، فيكون العلم الإجمالي منجزاً لكلا الطرفين، ومانعاً من إجراء البراءه في هذا الطرف، فيجب الاحتياط.

إذن: الانحلال الحكمي إنّما يتم في غير هذه الصوره، أمّا في هذه الصوره، فلا يتم الانحلال الحكمي؛ لأنّ العلم الإجمالي عندما يحصل لا- يمنع من تنجيزه لجميع الأطراف أي مانع في صوره تأخر وصول الإمارات المشبهه للتكليف عن زمان حصول العلم الإجمالي.

ويقال حينئذٍ: في مقام تطبيق الجواب عن الانحلال في محل الكلام، أنّ محل كلامنا هو من قبيل هذه الصورة، بمعنى أنه في محل كلامنا وصول الإمارات المثبتة للتكليف متأخر زماناً عن حصول العلم الإجمالي؛ لأنّ العلم الإجمالي يحصل للمكلف من حين بلوغه، والتفاته إلى وجود شرع وشريعته، يحصل له علم إجمالي بثبوت واجبات ومحرمات في هذه الشريعة، وهو مسئول عن تطبيقها، فمن حين البلوغ يحصل له العلم الإجمالي، لكن الإمارات المعتبرة على ثبوت التكليف في شبهات حكميّة تصله بعد ذلك تبعاً. إذن: وصول الإمارات المعتبرة إلى المكلف متأخر زماناً عن حصول العلم الإجمالي، فيأتي هذا الاعتراض على الانحلال، هنا لا يوجد انحلال؛ بل يبقى العلم الإجمالي منجزاً لكلا الطرفين، ومجرد أنّ بعض أطراف هذا العلم الإجمالي ورد فيه منجز بعد ذلك، لا يرفع منجزية العلم الإجمالي لكلا الطرفين. وهذا مطلب يذكره، وسيأتي مفصلاً، لو فرضنا أنّه حصل عنده علم إجمالي ثمّ خرج أحد الطرفين عن كونه مورد ابتلاء، أو تلف أحد الطرفين، أو أريق هذا الماء في أحد الإناءين الذي أعلم بأنّ أحدهما نجس، هذا لا يمنع من منجزية العلم الإجمالي للطرف الباقي؛ بل يبقى العلم الإجمالي منجزاً للطرف الباقي بالرغم من خروج أحد الطرفين عن محل الابتلاء، أو تلف، أو أريق، بالرغم من هذا يبقى العلم الإجمالي منجزاً للطرف الآخر. قيام الإيماره في زمان متأخر على ثبوت التكليف في بعض الشبهات هو من هذا القبيل، هذا يُخرج هذا عن كونه مورداً للبراءة بعد حصول العلم الإجمالي، بعد منجزية العلم الإجمالي لكلا الطرفين، وهذا من قبيل ما إذا تلف، فيخرج عن كونه مورداً للبراءة، ولا معنى لإجراء البراءة في التالف، أو خرج عن كونه مورداً للابتلاء، أيضاً لا معنى لإجراء البراءة في الطرف الخارج عن الابتلاء، لكن هذا الخروج عن المورد للبراءة لَمَّا كان في زمان متأخر عن العلم الإجمالي، فأنّه لا يمنع من منجزية العلم الإجمالي للطرف الباقي، فيبقى العلم الإجمالي منجزاً للطرف الباقي بالرغم من خروج هذا عن كونه مورداً للبراءة. ما نحن فيه من هذا القبيل، فالشبهات التي تنجزت بالعلم الإجمالي سابقاً بقيام الإمارات المعتبرة على ثبوت التكليف فيها ورد فيها منجز، فخرجت عن كونها مورداً للبراءة، هذا الخروج لا يمنع من منجزية العلم الإجمالي للأطراف الأخرى، فتبقى الأطراف الأخرى ينجز العلم الإجمالي فيها الاحتياط، ولا يجوز إجراء البراءة فيها.

إذن: الانحلال في محل الكلام لا يصح؛ لأن محل الكلام لم يُقارن وصول الإمارة حصول العلم الإجمالي، ولم يتقدم عليه؛ بل هو متأخر عنه، وقد عرفت أنه في صورته تأخر قيام الإمارة يكون حاله حال ما إذا تنجز أحد الأطراف بمنجز متأخر زماناً عن حصول العلم الإجمالي فأن هذا لا يمنع من منجزه العلم الإجمالي.

هذا الجواب عن الانحلال الحكمي مبتنى على فكره أن الإمارات منجزه بوصولها، وحيث أن وصول الإمارة في محل كلامنا --- بحسب الفرض ----- متأخر زماناً عن حصول العلم الإجمالي، فالإمارات لا تنجز بوجوداتها الواقعية، وإنما تنجز بوصولها إلى المكلف، ومن الواضح أن وصول الإمارات إلى المكلف متأخر زماناً عن حصول العلم الإجمالي، وقلنا أن هذا المتأخر لا يمنع من منجزه العلم الإجمالي لجميع الأطراف. نعم، خصوص هذا الطرف الذي قامت عليه الإمارة هذا تنجز بمنجز وهو الإمارة، لكن الطرف الآخر يبقى العلم الإجمالي ينجز التكليف فيه ويمنع من إجراء البراءة فيه.

المحقق النائيني (قدس سره) (1) تعرّض إلى هذا الانحلال الحكمي، وأجاب عنه جواباً مبنائياً، وحاصله أن هذا الاعتراض إنما يرد إذا قلنا أن المجعول في باب الإمارات هو المنجزية والمعدّرية، وقد اعترف بورود الاعتراض بناءً على ذلك، وأما بناءً على مسلكه القائل بأن المجعول في باب الإمارات هو الطريقيه والمحرزیه، والشارع يجعل الإمارة محرزه للواقع، بناءً على هذا المسلك لا يرد هذا الاعتراض، باعتبار أن قيام الإمارة ----- بناءً على هذا المسلك ----- يوجب العلم بالواقع تعبدًا؛ حينئذ يكون من قامت عنده الإمارة كمن علم بالواقع وجدانًا؛ حينئذ يقول: كما أن من يعلم بالواقع وجدانًا ينحل عنده العلم الإجمالي بهذا العلم الوجداني بالواقع التفصيلي في بعض الأطراف، كذلك من يعلم بالواقع تعبدًا؛ لأن الإمارة مُنزله منزله العلم الوجداني، جعلت فيها المحرزيه والطريقيه، فإذا علم بالواقع وجدانًا، فعلمه بالواقع وجدانًا، تفصيلًا يوجب انحلال العلم الإجمالي، وليست مسأله منجزية؛ بل هو علم وجدانًا بأن المائه تكليف التي يعلمها اجمالاً بالعلم الإجمالي، حتى إذا كان متقدمًا، أن هناك مائه تكليف موجوده في الشبهات هذه، نفس العدد المعلوم بالإجمال هي موجوده هنا، وقد علمها تفصيلًا، وهذا ليس علمًا إجماليًا صغيرًا؛ بل هو علمها تفصيلًا بمقدار المعلوم بالعلم الإجمالي، أن هذه الشبهه فيها تكليف، وهذه الشبهه أيضًا فيها تكليف، بلا إشكال ينحل العلم الإجمالي، سواء هذا العلم الإجمالي التفصيلي كان مقارنًا للعلم الإجمالي، أو متأخرًا عنه. يقول الميرزا (قدس سره): أن قيام الإمارة هو بمثابة العلم الوجداني؛ لأن قيام الإمارة هو علم تعبدی بالواقع تفصيلًا، وكما أن العلم الوجداني التفصيلي ينحل به العلم الإجمالي، كذلك العلم التعبدی التفصيلي ينحل به العلم الإجمالي حتى لو كان متأخرًا عن حصول العلم الإجمالي، فيقول: بناءً على هذا المبني لا يرد هذا الاعتراض؛ بل يثبت الانحلال الحكمي. نعم، بناءً على أن المجعول في باب الإمارات هو المنجزية والمعدّرية من دون تنزيل الإمارة منزله العلم الوجداني، ومن دون جعل الطريقيه والمحرزیه، وإنما يجعل الإمارة منجزه إذا قامت على التكليف، ومعدّره إذا قامت على نفى التكليف، هنا الاعتراض يكون واردًا، والانحلال الحكمي يكون في غايه الإشكال، وعلل ذلك بما نصّه تقريباً بأن حكم الشارع بمنجزه الإمارة في أحد طرفي العلم الإجمالي ----- التي هي هذا المقدار من الشبهات الذي قامت به الإمارة ----- من دون الحكم بكونها محرزه للواقع، ومن دون تنزيلها منزله العلم لا يترتب عليه الانحلال؛ بل العلم الإجمالي باقٍ على حاله بعد قيام الإمارة أيضًا. هذا الكلام احتمال قوي أن يكون ناظرًا إلى ما ذكرناه من أن التنجز بالإمارة المتأخر عن العلم الإجمالي لا يوجب الانحلال؛ لأن الإمارة إنما تكون منجزه بوصولها لا بوجودها الواقعي، وحيث أن وصول الإمارة متأخر عن العلم الإجمالي، وفرضنا أن المحرزيه والطريقيه غير مجعوله؛ لأننا بنينا على المسلك الآخر، ومجرد أن الإمارة منجزه هذا لا يوجب انحلال العلم الإجمالي، قام في أحد الطرفين منجز، لكن متأخر عن

حصول العلم الإجمالي، هنا لا- يوجب انحلال العلم الإجمالي؛ بل يبقى العلم الإجمالي على منجزيته للطرفين، فالطرف الآخر الذي لم تقم فيه الإماره، العلم الإجمالي فيه منجز، ولا يجوز إجراء البراءه فيه.

ص: ٤٩

١- (١) اجود التقريرات، تقرير بحث النائني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ١٩٣.

السيد الخوئي (قدّس سرّه) (1) أجاب عن الاعتراض على الانحلال بإنكار المبني الذي يبتنى عليه الاعتراض، بإنكار أن يكون منجزه الإمارة لمؤدّاهها موقوف على الوصول؛ بل أنّها تنجز في مرتبه سابقه على الوصول، هي قبل وصولها تنجز، والاعتراض مبني على أنّ الإمارة تكون منجزه بوصولها، بحيث أنّ وصولها متأخراً لا يمنع من تنجيز العلم الإجمالي، فلا انحلال. هو يقول أنّ الإمارة تنجز قبل وصولها، ويكفي في منجزه الإمارة لمؤدّاهها كون الإمارة في معرض الوصول، ولو لم تصل إلى المكلف. والإمارة التي تقوم لدى المكلف بعد ذلك لا إشكال في أنّها تكشف عن أنّ الإمارة في معرض الوصول من حين حصول العلم الإجمالي، هذه المعرضية للوصول موجوده من حين حصول العلم الإجمالي، بمعنى أنّ المكلف من حين بلوغه، لو فحص عن الإمارة لعثر عليها، بدليل أنّها وصلت إليه بعد فتره. إذن: هي إمارة موجوده في معرض الوصول، ولو بحث عنها لعثر عليها. إذن: هي إمارة في معرض الوصول، فإذا اكتفينا في التنجيز بكون الإمارة في معرض الوصول، كونها في معرض الوصول مقارن للعلم الإجمالي، فإذا كان مقارناً للعلم الإجمالي، ومنجز، فهذا يمنع من منجزه العلم الإجمالي.

درس الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط العقلي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط العقلي

ذكرنا في الدرس السابق أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) أجاب عن الاعتراض على الانحلال الحكمي بجوابٍ مبني، لكنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) أجاب عن الاعتراض بإنكار الأصل الموضوعي الذي يبتنى عليه الاعتراض وهو مسأله أنّ تنجيز الإمارات يكون بوصولها، هذا هو المبني الذي بُني عليه الاعتراض؛ لأنّه يعني التفكيك بين زمان حصول العلم الإجمالي وبين ثبوت المنجز، فيكون المتنجّز متأخراً عن زمان حصول العلم الإجمالي، وهذا يؤدي إلى عدم انحلال العلم الإجمالي. هو يقول: أنّ منجزية الإمارات لا تكون بوصولها، فالوصول ليس شرطاً في تنجز الإمارة؛ بل كونها في معرض الوصول هو الذي يكون معتبراً في التنجيز، وكل إمارة تكون في معرض الوصول، وإن لم تصل إلى المكلف هي تنجز مؤدّاهها ومضمونها؛ لأنّه يجب عليه الفحص، والشبهه حينئذ تكون شبهه قبل الفحص، ولا إشكال عندهم في أنّ الشبهه قبل الفحص تكون منجزه ولا تجرى فيها الأصول المؤتمنه، وكون الإمارة في معرض الوصول هذا يحصل من حين حصول العلم الإجمالي، ومن حين البلوغ تكون الإمارة في معرض الوصول، بدليل أنّها وصلت إليه بعد ذلك، وهذا معناه أنّه لو فحص عنها لعثر عليها، فإذن هي في معرض الوصول من حين حصول العلم الإجمالي.

ص: ٥٠

١- (٢) دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٢٨٦.

وعليه: لا- يرد هذا الاعتراض؛ بل ينحل العلم الإجمالي حكماً على كلا المسلكين السابقين، مسلك الاقتضاء، ومسلك العليّه، باعتبار التعارض على مسلك الاقتضاء؛ لأنّه عندما حصل العلم الإجمالي كان هناك منجز لبعض أطرافه، فهذا الطرف الذي ورد فيه المنجز وهي الإمارة التي هي في معرض الوصول، لا- تجرى فيه البراءه، فتجربى البراءه في الطرف الآخر بلا- معارض، وبهذا

يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز حكماً، وهو معنى الانحلال الحكمي. أو على مسلك العليّه، أنّ هذا العلم الإجمالي لا ينجز معلومه على كلاً- التقديرين؛ بل ينجزه على أحد التقديرين دون التقدير الآخر، هذا أيضاً يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه، فيتم الاعتراض بناءً على هذا الكلام الذي ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه).

هذا هو الاعتراض على الانحلال الحكمي، وهذا هو جوابه، وهو جواب صحيح، والمسلك الصحيح من المسلكين المتقدمين الذي بنا عليه تقريباً مشهور المتأخرين هو مسلك الاقتضاء، وأنّ منجزيه العلم الإجمالي من آثار تعارض الأصول المؤمّنه في الأطراف، فإذا لم يجرى أصل مؤمّن في أحد الطرفين، جرى الأصل الآخر في الطرف الآخر بلا معارض، وبذلك يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز، وهو معنى الانحلال الحكمي.

إذن: الجواب عن التقريب الثاني لوجوب الاحتياط عقلاً الذي يُستدل عليه بالعلم الإجمالي بوجود أحكام إلزاميه في الشريعه، الجواب هو أنّ هذا العلم الإجمالي منحلّ حكماً؛ لأنّ الانحلال الحقيقي في الجواب الأوّل فيه مناقشات كما أشرنا إليه في بحث تقدّم، لكن الانحلال الحكمي تام، فلا أثر لهذا العلم الإجمالي في التنجيز، فهو لا يمنع من إجراء الأصول المؤمّنه في الشبهات الحكميه التي لم ترد فيها إماره معتبره، وهذا هو المطلوب في المقام، حيث أنّنا نريد أن نثبت أنّه عندما يشكّ المكلف بنحو الشبهه الحكميه في وجوب شيءٍ، أو حرمة شيءٍ، ولم تقم عنده إماره معتبره تدل على الوجوب، فيمكنه أن يجرى البراءه؛ لأنّ البراءه في هذه الشبهه وأمثالها ليست معارضه بالبراءه في الشبهات التي وردت فيها الإماره المعتره.

التقريب الثالث: لوجوب الاحتياط العقلي هو دعوى أنّ ارتكاب الشبهه فيه احتمال الوقوع في الضرر، والعقل يستقل بلزوم دفع الضرر المحتمل. يتألف هذا التقريب من صغرى وكبرى:

أمّا الصغرى فهي أنّ مخالفه التكليف المحتمل فيه احتمال الضرر، وهي صغرى واضحه، باعتبار أنّ مخالفه التكليف الشرعيه توجب احتمال العقاب الأخرى، واحتمال الوقوع في المفسده، المعبر عنه بالضرر الدنيوى. إذن: العلم بالتكليف يستلزم العلم بالضرر الدنيوى والأخرى، ويستلزم الوقوع في العقاب، والمفسده عند المخالفه، والظن بالتكليف يستلزم الظن بهما، واحتمال التكليف يستلزم احتمالهما، وكل درجات التصديق إذا ثبتت في أحد المتلازمين تثبت بنفس الدرجه فيما يلازمه؛ للملازمه الواقعيه الثابته بين نفس التكليف، وبين ترتب العقاب على مخالفته، والوقوع في المفسده عند مخالفته، هذه ملازمه واقعيه ثابته بينهما، فالعلم بأحدهما يستلزم العلم بالآخر، فإذا ظنّ المكلف بالتكليف ظناً غير معتبر، إذا كان ظناً معتبراً فلا مشكله، وليس هو محل كلامنا، وإنما نحن نريد أن نجري البراءه، أو الاحتياط في الظنّ بالتكليف الذى يقيم دليل على اعتباره، الذى حكمه حكم احتمال التكليف، وحكم الشكّ في التكليف، فإذا ظنّ بالتكليف ظناً غير معتبر، هذا الظنّ بالتكليف يلازم الظن بالضرر، والظن بالوقوع في المفسده، وإذا احتمل التكليف، فهذا الاحتمال يلازم احتمال الضرر الأخرى، واحتمال الضرر الدنيوى.

وأما الكبرى: فهي ممّا يحكم بها العقل ويستقل بها العقل على ما قالوا، وذكر في الكفايه (١) بأنّ هذه الكبرى مسلّمه ويستقلّ بها العقل بقطع النظر عن مسأله التحسين والتقييح العقليين؛ ولذا يؤمن باستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، أو المظنون حتّى من ينكر التحسين والتقييح العقليين كالأشاعره، وسرّه هو أنّه حكم عقلي فطري جيلّي غير مبتنى على مسأله التحسين والتقييح العقليين، فيستقلّ العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل أو المظنون، فتتم الكبرى والصغرى، وإذا تمت الكبرى والصغرى؛ فحينئذٍ العقل يلزم المكلف عندما يحتمل التكليف، أو يشكّ فيه، أو يظنّ به ظناً غير معتبر يلزم العقل المكلف بأنّ يحتاط، فإذا كانت شبهه تحريميه فأنّه يلزمه بالترك، وإذا كانت شبهه وجوبيه يلزمه بالفعل؛ لأنّه بذلك يتخلّص من الضرر المحتمل، والضرر المحتمل يجب دفعه بحكم العقل، ودفعه لا يكون إلا عن طريق الاحتياط. فيكون الاحتياط واجباً عقلاً.

ص: ٥٢

الجواب المعروف عن هذا التقريب، هو: تقدّم في بحث الانسداد أنّ أحد الأدلّه على حجّيته مطلق الظن هو هذا الدليل، والجواب عنه هو، ما هو المقصود بالضرر في هذا الدليل؟ هل المراد به الضرر الأخرى، أو المراد به الضرر الدنيوى؟ إذا كان المراد بالضرر هو الضرر الأخرى، فالكبرى مسلّمه؛ إذ لا إشكال في وجوب دفع الضرر الأخرى المحتمل، أو المظنون، والعقل يحكم بوجود دفع العقاب الإلهى حتّى لو كان محتملاً، أو مظنوناً، فيجب دفعه، لكنّ الكلام في الصغرى، وهى أنّ الظن بالتكليف هل يلازم الظنّ بالعقاب الأخرى، والضرر الأخرى؟ هذه الصغرى محلّ كلام ومناقشه، باعتبار أنّ هذه الصغرى مبنيّة على دعوى الملازمه الواقعيه بين التكليف الواقعي، وبين استحقاق العقاب على مخالفته حتّى يكون الظنّ بالتكليف مستلزماً للظنّ باستحقاق العقاب على مخالفته، وللظنّ بالضرر الأخرى، واحتمال التكليف يكون ملازماً لاحتمال الضرر الأخرى، ودعوى الملازمه هذه غير تامّه.

وأجيب عنها:

أولاً: بما ذكره من أنّ افتراض الملازمه يقتضى البناء على وجوب الاحتياط في الشبهات البدويه، كما هو الحال في الشبهات الحكميّة حتّى بعد الفحص، باعتبار أنّ التكليف فيها محتمل، والفحص يورث العلم بعدم ثبوت التكليف، فيبقى التكليف محتملاً، فإذا بقي التكليف محتملاً، والمفروض أنّ الملازمه ثابتة بين التكليف الواقعي، وبين استحقاق العقاب على مخالفته، فاحتمال التكليف يستلزم احتمال الضرر الأخرى، ولا- إشكال في أنّ العقل مستقل بلزوم دفع الضرر الأخرى. إذن: يجب الاحتياط حتّى في الشبهات البدويه بعد الفحص.

وبعبارة أخرى: أنّ الاحتياط لا يختص بالشبهات البدويه قبل الفحص؛ بل حتّى بعد الفحص أيضاً يجب الاحتياط فيها، وهذا ممّا لا- يمكن الالتزام به، وإنّما يمكن الالتزام بوجوب الاحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، أو الشبهات البدويه قبل الفحص، لكن بعد الفحص وعدم العثور على ما يثبت التكليف في تلك الشبهه، مقتضى هذا الدليل أنّ نلتزم بوجوب الاحتياط حتّى في هذا المورد، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به.

ص: ٥٣

ثانياً: أن أصل الملازمه بين التكليف الواقعي وبين استحقاق العقاب على المخالفه غير ثابت، وإنما الملازمه التي ندر كها هي ملازمه بين التكليف المنجز وبين استحقاق العقاب على المخالفه، وليس كل تكليف مطلقاً، وإن لم يكن منجزاً يلازم استحقاق العقاب على المخالفه، فاستحقاق العقاب على المخالفه من لوازم تنجز التكليف، فالتكليف إذا تنجز بأى منجز كان، يلازم استحقاق العقاب على المخالفه، واستحقاق العقاب على المخالفه هو من لوازم مرتبه خاصه من التكليف، وهو أن يصل التكليف إلى مرتبه المنجزيه، تنجز التكليف يلازمه استحقاق العقاب على المخالفه. إذن: الملازمه ليست بين ذات التكليف الواقعي، ولو لم يكن منجزاً، وبين استحقاق العقاب على المخالفه، وإنما الملازمه التي نؤمن بها هي ملازمه بين التكليف المنجز، وبين استحقاق العقاب على المخالفه، وحيث أننا نتكلم عن شبهه بدويه لم يتنجز فيها التكليف بأى منجز، فلا نستطيع أن نقول أن احتمال التكليف يلازم احتمال الضرر الأخرى حتى نتمم الصغرى، أو أن الظن بالتكليف يلازم الظن بالضرر الأخرى؛ لأن هذا مبنى على افتراض الملازمه بين التكليف الواقعي، وبين استحقاق العقاب على المخالفه، وقد عرفت أنه لا ملازمه بينهما.

هذا الجواب الثانى الذى ذكر عن تماميه الصغرى، بناءً على أن يكون المقصود بالضرر هو الضرر الأخرى، والكبرى تامه، لكن الصغرى غير تامه؛ لهذين الوجهين.

وأما إذا كان المقصود بالضرر فى الدليل هو الضرر الدينوى، أى أن احتمال التكليف يلازم احتمال الضرر الدينوى عند المخالفه، والظن بالتكليف يلازم الظن بالوقوع فى الضرر الدينوى عند المخالفه، ويُعبر عنه بالوقوع فى المفسده؛ حينئذ قالوا: أن كلتا المقدمتين، الصغرى والكبرى ممنوعتان على تقدير، والكبرى ممنوعه فقط على تقدير آخر.

توضيح ذلك: قالوا بأن الشبهه تارة تكون شبهه وجوبيه، وأخرى تكون شبهه تحريميه، والشبهه التحريميه تارة ينشأ التحريم فيها من مفساد نوعيه كليته راجعه إلى اختلال النظام من قبيل حرمه قتل النفس المحترمه، فهذا التحريم لا ينشأ من ضرر يلحق شخص المرتكب عندما يُقدم على هذا العمل، وإنما ينشأ من مفسده نوعيه ترجع إلى حفظ النظام، وعدم جواز الإخلال به، فتوضع جمله من التشريعات لأجل حفظ النظام وعدم الإخلال به، وإلا القاتل لا يلحقه ضرر شخصى ومفسده شخصيه تعود إليه، ولعله من هذا الباب الغضب أيضاً. إذن: هذا نوع من التحريمات لم ينشأ من ضرر شخصى يلحق المرتكب عند ارتكابه، وإنما ينشأ من مفساد نوعيه كليته تؤثر فى حفظ النظام وتوجب اختلاله. وأخرى تنشأ من ضرر شخصى، ومفسده شخصيه موجوده فى نفس من يرتكبه، هو إذا ارتكب هذا الفعل الحرام سوف يتضرر، ومن هذا القبيل شرب الخمر، هناك مفسده شخصيه فيه، هو يتضرر ويصيبه ----- مثلاً ----- الداء الفلانى، وأكل السم أيضاً مفسده شخصيه وضرر شخصى يلحق ويعود إلى شخص المرتكب.

قالوا: لأنَّ الشبهات الوجوبية عندما نشكَّ في وجوب شيء، لا- معنى لأنَّ نقول أنَّ في مخالفتها يترتب الضرر الدنيوي، ففي مخالفته التكاليف الوجوبية فوات مصلحه؛ لأنَّ الأحكام تابعه للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، والتحرير في بعض الأحيان كما عرفت ينشأ من مفسده في المتعلق، والوجوب ينشأ من مصلحه في المتعلق، فلا- نستطيع أن نقول أنَّ مخالفته الوجوب توجب الوقوع في الضرر الدنيوي، وإنَّما هي توجب فوات المصلحه وفوات الملاك على المكلف، وهناك فرق بين أن تفوت المصلحه على المكلف عند المخالفه، وبين أن يقع في الضرر عند المخالفه، في التكاليف الوجوبية لا يُتصوّر معني للوقوع في الضرر عند مخالفتها، وإنَّما المتصوّر هو أن المصالح تفوت، والملاك يفوت عندما يخالف التكاليف الوجوبية، وفوات المصلحه غير الوقوع في الضرر. إذن: هذا الدليل لا يمكن تطبيقه في محل الكلام، فهو غير تام صغرى وكبرى في الشبهات الوجوبية.

أمّا عدم تماميته صغرى؛ فلأنَّ احتمال الوجوب لا- يلزم احتمال الوقوع في الضرر الدنيوي، وإنَّما يلزم فوات المصلحه والملاك، وفوات المصلحه والملاك ليس ضرراً.

وأما الكبرى: فواضح؛ لأنَّ الأضرار الدنيوية لا يستقل العقل بوجوب دفعها، خصوصاً إذا كانت من قبيل فوات المصلحه، وسوف نقول أنَّها إذا كانت من قبيل الأضرار الشخصيه التي تلحق المكلف لا دليل على وجوب دفعها عقلاً، فما ظنك إذا كان المقصود بالضرر هو فوات المصلحه؟ لا يستقل العقل هنا بأنَّه يجب على المكلف تحصيل المصلحه، ويحرم عليه تفويت تلك المصلحه. ونفس الكلام يقال إذا كانت الشبهه تحريميه وكان التحريم ناشئ من مفسده نوعيه ترجع إلى لزوم حفظ النظام، وعدم الإخلال به، من قبيل تحريم القتل، أيضاً يقال نفس الشيء، كلتا المقدمتين ممنوعتان، أمّا الصغرى؛ فلأنَّ الظنَّ بحرمه فعل، إذا كانت حرمة من هذا القبيل، أو تنشأ من مفسده نوعيه، لا- من مفسده تعود إلى شخص المرتكب، أن الظنَّ بالتحريم لا يلزم الظنَّ بالضرر الدنيوي؛ بل بالعكس في بعض الأحيان قد يكون نفعاً دنيوياً بالنسبه له، هذا الذي يغضب مال الغير ينتفع دنيوياً، ولا يلحقه ضرر دنيوي عندما يرتكب ذلك الشيء، وإنَّما هناك مفسد نوعيه لاحظها الشارع عند التحريم، فلا نستطيع أن نقول أنَّ الظنَّ بتحريم من هذا القبيل يلزم الظنَّ بالضرر الدنيوي، أو أنَّ احتمال من هذا القبيل يلزم احتمال الضرر الدنيوي، فهنا الصغرى غير تامه، والكبرى أيضاً غير تامه، فلا يستقل العقل بلزوم دفع الضرر بهذا المعنى، يعني لا يستقل العقل بلزوم تحصيل تلك المصالح النوعيه، وأنَّه يجب تحصيلها، فلا بدّ من الاحتياط.

نعم، فيما إذا كان التحريم في الشبهه التحريميه ناشئ من ضررٍ شخصي من قبيل شرب الخمر، إذا كان ناشئاً من ضررٍ شخصي، هنا الصغرى تكون تامه؛ لأنّ الظنّ بتحريم من هذا القبيل يلازم الظنّ بالوقوع في الضرر الدنيوي، والمفسده الدنيويه، احتمال التحريم من هذا القبيل أيضاً يلازم احتمال الوقوع في الضرر الدنيوي، لكنّ الكبرى غير مسلّمه؛ إذ لا دليل على وجوب دفع الضرر الدنيوي المظنون، فضلاً عن المحتمل؛ بل قالوا أنّه لا دليل على تحريم ارتكاب ما فيه ضرر دنيوي حتّى لو كان مقطوعاً به، فضلاً عمّا إذا كان مظنوناً أو محتملاً، العقل لا يحكم بذلك. نعم، العقل قد يمنع عن الإقدام على ما فيه ضرر كبير جداً بحيث يصدق عليه إلقاء النفس في التهلكه، وإهلاك النفس وأمثاله، أمّا الأضرار الدنيويه الأخرى كحمى يوم مثلاً، أو يصيبه الزكام، وأضرار من هذا القبيل إذا كانت أضراراً، العقل لا يستقلّ بلزوم دفعها، وحرمة الإقدام على ما فيه ضرر من هذا القبيل. نعم، قلنا إذا وصل إلى مرحله إهلاك النفس، أو إلقاء النفس في التهلكه، هناك أدلّه تدل على حرمة، أمّا إذا لم يصل إلى هذه المرحله، فلا دليل على حرمة ذلك. قالوا: ثبت في موارد خاصّه الإقدام على ما فيه ضرر، من قبيل الانتحار، دلّ دليل على حرمة الإقدام على هذا الضرر، في موارد خاصّه أيضاً ثبت حرمة ارتكاب ما يُخاف ضرره في موارد خاصّه كالصوم، والوضوء، والغسل، إذا كان فيها ضرر، قالوا ورد حرمة ارتكاب ما يُخاف ضرره في هذه الموارد، لكنّه يُقتصر عليها ولا نستفيد منها قاعده عامه بحيث نعمّ هذا الحكم، ونقول: كل ما يُخاف فيه الضرر لا يجوز ارتكابه.

هذا غاية ما يقال في مناقشه التقريب الثالث لإثبات وجوب الاحتياط عقلاً.

درس الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط العقلي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط العقلي

كان الكلام في التقريب الثالث على وجوب الاحتياط عقلاً وذكرنا الجواب عن هذا التقريب المذكور في كلماتهم، هناك ملاحظات على هذا الجواب:

الملاحظه الأولى: أنّ إنكار الصغرى، بناءً على إرادته الضرر الأخرى، حيث ذكر في الجواب بأنه إذا كان المراد بالضرر هو الضرر الأخرى والعقاب، فالكبرى مسلّمه؛ إذ يجب دفع الضرر الأخرى المظنون والمحتمل بلا إشكال، لكن الصغرى ممنوعه، بمعنى أنّ الظنّ بالتكليف لا يستلزم الظنّ بالضرر الأخرى، كما أنّ احتمال التكليف لا يستلزم احتمال الضرر الأخرى.

أقول: إنّ إنكار الصغرى بناءً على إرادته الضرر الأخرى مبنى على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ إذ يمكن بناءً عليه أن يكون هذا الكلام تامّاً؛ لأنّ الظنّ بالتكليف، فضلاً عن احتمال، إذا لم يكن معتبراً ومنجزاً لا يوجب الظنّ بالعقاب، ولا احتمال العقاب؛ بل العقاب مقطوع بعدمه استناداً إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان، فقاعده قبح العقاب بلا بيان تقول مع عدم البيان للتكليف يقبح العقاب، فلو ظنّ المكلف بالتكليف، فهذا الظنّ بالتكليف لا يكون ملازماً للظنّ بالعقاب؛ بل العقاب يكون مؤمناً عنه بقاعده قبح العقاب بلا بيان، فهو ليس مظنوناً ولا محتملاً، بمعنى أنّ المكلف الذى يتمسك بقاعده قبح العقاب بلا بيان يقطع بعدمه حتى مع الظنّ بالتكليف، أو احتمال، فيتم هذا الجواب، وهو إنكار الصغرى بناءً على إرادته الضرر الأخرى بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان، هذا شيء صحيح.

وأما إذا بنينا على المسلك الآخر الذى ينكر قبح العقاب بلا بيان، وينكر حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ويؤمن بمسلك حق الطاعه الذى هو عبارته عن منجزيه الاحتمال، بمعنى أنّ احتمال التكليف يكون منجزاً، فضلاً عن الظنّ بالتكليف، وأنّه فى هذه المرحله لا يحكم العقل بقبح العقاب؛ بل يحكم العقل بلزوم الطاعه، ولزوم الإتيان بالتكليف المحتمل، فضلاً عن التكليف المظنون، وبناءً على ذلك لا وجه لإنكار الصغرى؛ لأنّ الظنّ بالتكليف يلازم الظنّ بالعقاب، واحتمال التكليف يلازم احتمال العقاب، ولا مؤمن من ناحيه العقاب حتى يقطع بعدمه، ويقال أنّ الظنّ بالتكليف لا يلازم الظنّ بالعقاب؛ بل على العكس، فأصحاب هذا المسلك يرون أنّ احتمال التكليف منجز، فمع احتمال التكليف، والظنّ به يتنجز التكليف على المكلف بحكم العقل، فلا معنى لأنّ يقال لا ظنّ بالعقاب؛ بل هناك ظنّ بالعقاب، والعقل يرى أنه لا مانع من العقاب؛ لأنه لا يراه قبيحاً ----- بحسب الفرض ----- بناءً على هذا المسلك، اصحاب مسلك قبح العقاب بلا بيان يرونه قبيحاً فيقطع بعدمه، فلا يكون الظنّ بالتكليف ملازماً للظنّ بالعقاب؛ بل هو مقطوع بعدمه. أما القائل بمسلك حق الطاعه، فلا يرى أنّ هناك مؤمناً من ناحيه العقاب، فيكون الظنّ بالتكليف ملازماً للظنّ بالعقاب، واحتمال التكليف ملازماً لاحتمال العقاب، وبناءً على هذا المسلك تكون الصغرى تامّه.

إذن: هذا الجواب هو جواب مبناي مبني على قاعده قبح العقاب بلا بيان.

بعبارة أخرى: أن صاحب مسلک قبح العقاب بلا بيان يؤمن أيضاً أن استحقاق العقاب من لوازم تنجز التكليف كما يقول الطرف المقابل أن استحقاق العقاب ليس من لوازم التكاليف الواقعيه بوجوداتها الواقعيه؛ بل هو من لوازم تنجز التكليف، لكنّه يرى أن التكليف بالاحتمال منجز، ولا يتوقف تنجز التكليف على العلم، أو الإيماره المعتبره، كما يقول صاحب مسلک قبح العقاب بلا بيان؛ بل يرى أن التكليف يتنجز بالاحتمال، وهذا المسلک مرجعه في الحقيقة إلى منجزيه الاحتمال، أن احتمال التكليف منجز، فاستحقاق العقاب يكون ثابتاً؛ لأن استحقاق العقاب من لوازم تنجز التكليف، وهو يرى أن احتمال التكليف يكون منجزاً، ولا يتوقف تنجز التكليف على العلم والعلمى، فإذا كان احتمال التكليف منجزاً؛ فحينئذ لا يمكن إنكار الصغرى، والقول بأن احتمال التكليف لا يلزم احتمال العقاب، أو الظن بالتكليف لا يلزم الظن بالعقاب؛ بل هو قطعاً يلزم بالظن بالعقاب.

الملاحظه الثانيه: أن التكاليف الوجوبيه التي ذكرت في الجواب في الدرس السابق، لأن المصلحه التي تفوت بمخالفتها هي مصلحه شخصيه في المتعلق، ولا يصدق الضرر على فوات المصلحه، فالظن بالوجوب لا يلزم الضرر على تقدير مخالفه التكليف، وإنما تفوته المصلحه، وفوات النفع غير الوقوع في الضرر.

يظهر من الجواب أنه دائماً يفترض أن المصلحه التي تنشأ منها الأحكام التكليفيه الوجوبيه هي مصلحه شخصيه ثابتة في المتعلق، وأنها تفوت بمخالفه الوجوب. والملاحظه هي أنه لا يجب في المصلحه الداعيه إلى الوجوب أن تكون مصلحه قائمه في المتعلق؛ بل قد تكون المصلحه موجوده في نفس الجعل؛ بل يظهر من الأدله أن المصلحه التي ينشأ منها الوجوب، ويجعل الوجوب على أساسها قد تكون مصلحه قائمه في نفس الجعل، بقطع النظر عن المتعلق، قد لا يكون في المتعلق مصلحه؛ بل قد تكون فيه مفسده، لكن حيث أن جعل الوجوب تترتب عليه المصلحه، جعل الوجوب. الذي أريد أن أقوله هو: أن الوجوب لا يجب دائماً أن ينشأ من مصلحه في الملاك والمتعلق؛ بل قد ينشأ من مصلحه وملاك في نفس الجعل بقطع النظر عن المتعلق، وهذا موجود حتى في التحريمات، فقد ينشأ التحريم من مصلحه في نفس جعله، لا من مفسده في متعلقه، قد لا يكون في المتعلق مفسده؛ بل قد تكون فيه مصلحه، ومع ذلك يحرم؛ لأن هناك مصلحه تترتب على جعل التحريم لاحظها الشارع عندما جعل وشرع التحريم، ولعلّه يرشد إلى ذلك قوله تعالى: (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم) (١) هي طيبات حلال لهم؛ ولأنهم ظلموا حرمناها عليهم، وكان التحريم نوع من أنواع العقوبه، هذا ليس ناشئاً من مفسده في المتعلق، وإنما ناشئ من مصلحه في جعل التحريم لاحظها الشارع فجعل التحريم، وليس له علاقه بوجود مفسده في نفس المتعلق. الذي أريد أن أقوله هو: أن هذه الأحكام لا يجب أن تنشأ من ملاكات في متعلقاتها، قد تنشأ من ذلك، وقد تنشأ من ملاكات قائمه في نفس الجعل، أو مصلح، أو مفسد لاحظها الشارع لا ربط لها بالملاكات والمصلح والمفسد في نفس المتعلق.

الملاحظه الثالثه: ذكر في الجواب أنه ورد حرمه ارتكاب ما يُخاف ضرره في بعض الموارد، ومثل لذلك بالصوم، والوضوء، والغسل، أنه في هذه الموارد ورد ما يدل على حرمه ارتكاب ما يُخاف ضرره، الصوم إذا خيف ضرره يكون حراماً، وإذا خيف ضرره يكون حراماً.

هذا ليس واضحاً؛ لأن الأدلة الواردة في هذه الموارد ليس فيها دلالة على حرمه الفعل تكليفاً بحيث يكون الفعل حراماً، ليست ناظره إلى هذا إطلاقاً، وإنما هي تدل على عدم صحّة الفعل لو جاء به المكلف، هي ناظره إلى بطلان الغسل لو خاف معه الضرر على نفسه، لا- يصح منه الغسل، وفي الصوم لا- يصحّ منه الصوم، أي أنّ صومه باطل يجب عليه قضاؤه، أمّا أنه لو فعله يرتكب حراماً، ويقع في الإثم، ويستحق العقاب، هذا ليس واضحاً من الأدلة. الذي يُستفاد من الأدلة ----- مثلاً ----- في باب الصوم أنّ الخلو من المرض ----- لأنهم اعتبروا المرض من جهة أنه مُضر ----- هو شرط في وجوب الصوم وفي صحّته، فإذا كان مريضاً، أو كان هناك ضرر لا يجب عليه الصوم، لا أنه لا يجوز له الصوم كما هو المُدعى، لا يصحّ منه الصوم لو جاء به، فالخلو من المرض شرط في وجوب الصوم وفي صحّته، فمع المرض، ومع الضرر لا يجب الصوم، ولا يصحّ منه لو جاء به، وأين هذا من عدم جوازه، كما هو المُدعى؟! أنه ورد ما يدلّ على حرمه ارتكاب ما يُحتمل فيه الضرر، لا يستفاد ذلك من الأدلة، أو لا أقل أنه محلّ تشكيك.

على كل حال، التقريب الثالث حتّى لو تمّ على بعض المسالك، كمسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان، فهو لا يثبت به إلا مفاد مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان، يعنى الاحتياط العقلي، ومن الواضح أنّ الاحتياط العقلي محكوم بأدلة البراءه المتقدّمه. حتّى القائل بمسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان، عندما تأتي أدلة البراءه الشرعيه، فأنّه يرفع يده عن الاحتياط العقلي، غايه ما يثبت بهذا الدليل هو مفاد الاحتياط العقلي، بمعنى أنّ العقل يحكم بلزوم دفع الضرر المحتمل، أو المظنون، لكن مالم يرد ترخيص من الشارع يؤمن من ناحيه العقاب، والأدلة الشرعيه الدالّه على البراءه تكون حاكمه على الاحتياط العقلي، وعلى هذا التقريب الذي ذكر. فإذن: الاحتياط يثبت، لكنّه لا ينفع شيئاً؛ لأننا فرغنا عن ثبوت أدلّه تدلّ على البراءه الشرعيه، وتكون تلك الأدلة حاكمه على هذا الاحتياط العقلي.

هذا كله في المقام الأول، حيث قلنا أنّ الكلام في أدلّه الاحتياط تارة يكون في أدلّه الاحتياط العقلي، وله تقريبات ثلاثة على ما تقدّم، وقد فرغنا منه، والمقام الثاني في ما يدلّ على وجوب الاحتياط شرعاً.

المقام الثاني: في ما يدلّ على وجوب الاحتياط شرعاً، يعني في الأدلّه الشرعيه على وجوب الاحتياط في الشبهه. وقد أُستدلّ على وجوب الاحتياط في الشبهات بالكتاب والسنة:

من الكتاب: أُستدلّ بعده آيات، قيل أنّ مفادها ومدلولها هو وجوب الاحتياط في الشبهات.

الآية الأولى: قوله تعالى: (ولا تقف ما ليس لك به علم). (١)

تقريب الاستدلال بها على وجوب الاحتياط هو أنّ يقال أنّ صريح الآية هو حرمة القول بغير علم، وعليه: ففي الفعل المشتبه، وفي الشبهه الحكميه لا- يجوز للأصوليين أنّ يحكموا بالإباحه، أو يحكموا بالترخيص والبراءه؛ لأنّ الحكم بالترخيص والإباحه حكم بغير علم، والآيه الشريفه تنهى عن القول بغير علم. فالمستدل يقول: أنّ الأصوليين يحكمون في الشبهه الحكميه، وبالخصوص الشبهه الحكميه التحريميه الذي هو مورد النزاع، يحكمون بالإباحه والترخيص، بينما هي شبهه تحريميه، يعني يُحتَمَل فيها الحرمة، ويُحتَمَل فيها الإباحه، فالحكم بالإباحه هو حكم بدون علم، والآيه الشريفه تنهى عن القول بغير علم. الأخباريون يقولون: هذا لا- يرد علينا؛ لأنّنا لا- نحكم بالاحتياط، ولا نفتى به، وإنّما نلتزم بترك المشكوك في الشبهات الحكميه التحريميه، وهذا الالتزام بالترك لا يعني الفتوى بالإباحه والترخيص، ولا الفتوى بالاحتياط، وإنّما نلتزم بترك الفعل الذي يُشتبه أنّه حرام، ويُشتبه أنّه حلال من دون أنّ نقول أنّ الشارع ألزم بتركه، أو أنّ الشارع أمرنا بالاحتياط فيه حتّى يكون هذا قولاً بغير علم، هناك فرق بين الأصولي وبين الأخباري، الأصولي يجوز الارتكاب، بينما نحن نتوقّف، ونترك المشتبه، وهناك فرق بين ارتكاب الفعل المشتبه، وبين تركه، ارتكاب الفعل المشتبه لا يكون إلّا مع الترخيص، كيف يجوز للمكلّف أن يرتكب الفعل المشتبه؟ لا بدّ أن يفتى له بالترخيص وعدم المنع، ومن هنا كان الأصولي مضطراً إلى أن يُسند شيئاً إلى الشارع كالترخيص وعدم المنع، وهذا قول بغير علم، فننطبق عليه الآية التي تنهى عن القول بغير علم، بينما يقول الأخباري أنا لا أفتى بشيء، ولا أجوز الارتكاب، وإنّما أنا امتنع من فعل المشتبه، وأقول للمكلّف أترك الفعل المشتبه، هذا الترك لا يحتاج إلى الفتوى بالاحتياط، وإلى الفتوى بالتحريم، فلا يوجد هنا أسناد من غير علم، فلا يكون مشمولاً للآيه الشريفه. هذا تقريب الاستدلال بالآيه الشريفه.

ص: ٦٠

من الواضح أنّ الأصوليين يعترفون بأنّ القول بالترخيص والإباحة من دون أنّ يكون هناك مستند للقول بالترخيص والإباحة هو قول بغير علم، وهو تشريع محرّم بلا إشكال، الجميع يعترف بهذا، الأخباريون والأصوليون، لكنّ الأصولي يدّعي أنّ لديه علم ومستند يدلّ على الترخيص وعدم المنع، وهو أدلّه البراءة الشرعيّة المتقدّمة، فهي دليل على الترخيص الشرعي في الإقدام على المُشْتَبِه، فعندما يُفتى مجتهد بالترخيص، واستند في فتواه بالترخيص وعدم المنع إلى دليل شرعي، فلا يكون قولاً من غير علم، فلا يكون مشمولاً للآية الشريفة، حتّى من يُفتى بالترخيص العقلي هو استند أيضاً إلى دليل، وهو قاعده قبح العقاب بلا بيان، فعند من يؤمن بها ويُفتى بالترخيص العقلي هو يستند إلى دليل، وهو قاعده قبح العقاب بلا بيان، ومن يُفتى بالترخيص الشرعي هو أيضاً يستند إلى دليل وهو أدلّه البراءة الشرعيّة المتقدّمة.

وبعبارة أخرى: أنّ مضمون الآية الشريفة هو النهي عن التشريع المحرم، والقول من غير علم هو تشريع محرّم بالأدلة الأربعة، فمفاد الآية هو حرمة التشريع، أنّ تسند شيئاً إلى الشارع من دون أنّ تعلم بأنّه قاله، هذا هو مفاد الآية. الأصولي عندما يثبت الترخيص وعدم المنع، فهذا ليس تشريعاً؛ لأنّه يستند في إثبات الترخيص وعدم المنع إلى أدلّه شرعيّة دلت على الترخيص وعدم المنع، فلا يكون قوله قولاً بغير علم، ولا يكون تشريعاً محرّماً، فلا تشمله الآية، بالضبط كالأخباري، فالأخباري أيضاً عندما يلتزم بالاحتياط، فهو يستند إلى أدلّه، والأصولي أيضاً عندما يُفتى بالترخيص وعدم المنع هو أيضاً يستند إلى أدلّه.

ويمكن أنّ يُصاغ الجواب بهذا الشكل: الأصولي لا يُثبت الإباحة الواقعيّة إطلاقاً، ولو أثبت الإباحة الواقعيّة لورد عليه هذا الإشكال؛ لأنّه يكون قولاً من غير علم؛ لأنّ المفروض أنّه يشكّ في الإباحة كما يشكّ في التحريم، لا الإباحة الواقعيّة وصلت إليه، ولا التحريم الواقعي وصل إليه، فإذا كان المنظور هو الفتوى بالترخيص الواقعي، فالأصولي لا يُفتى بالترخيص الواقعي حتّى يكون قولاً من غير علم، الأصولي لا يُسند الترخيص الواقعي إلى الشارع ليقول أنّ هذا المُشْتَبِه حكمه الواقعي هو الإباحة، هو لا يقول ذلك، وإنّ كان المقصود هو الترخيص الظاهري، فالأصولي يُفتى بالترخيص، لكن استناداً إلى أدلّه البراءة، أو استناداً إلى حكم العقل القائل بقبح العقاب بلا بيان. إذن: على أحد التقديرين هو لا يُفتى بالإباحة الواقعيّة، وعلى التقدير الآخر هو يُفتى بالإباحة الظاهريّة والترخيص الظاهري، لكنّ هذا ليس تشريعاً محرّماً؛ بل هو حكم مستند فيه إلى الدليل، وهو عبارة عن الأدلّه السابقة.

إذن: لا يصح الاستدلال بهذه الآية الشريفة على وجوب الاحتياط، وعلى بطلان ما ذهب إليه الأصوليون من البراءة وعدم المنع.

الآية الثانية: قوله تعالى: (ولا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) (١)، وتقريب الاستدلال بهذه الآية الشريفة هو أنّ هذه الآية الشريفة تنهى عن إلقاء النفس، والافتحام في التهلكة، ويقال بأن ارتكاب ما يُحتمل أن يكون مخالفه للمولى (سبحانه وتعالى) هو اقتحام في التهلكة، فيكون محرماً بمقتضى إطلاق الآية؛ لأنّ الآية مطلقه من هذه الجهة، فكأنّ اقتحام المشتهة وارتكابه، هو كأنّ الإنسان يُلقى بنفسه في ما يحتمل أن فيه مخالفه لله (سبحانه وتعالى)، وهذا إلقاء للنفس في التهلكة. هذا غايه ما يُمكن أن يُبين به تقريب الاستدلال بالآية الشريفة.

درس الأصول العملية / الاحتياط / الاحتياط العقلي بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العملية / الاحتياط / الاحتياط العقلي

الكلام في الآية الثانية التي استدلّ بها على وجوب الاحتياط شرعاً، وهي قوله تعالى: (ولا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) (٢)، وتقريب الاستدلال بهذه الآية الشريفة هو أنّ الاستفادة من الآية الشريفة هو أنّها تنهى عن إلقاء النفس في التهلكة، وأنّ تعريض الإنسان نفسه للهلاك منهى عنه بمقتضى الآية الشريفة، ومن الواضح أنّ اقتحام الشبهات ومحتمل الحرمة فيه تعريض للنفس للهلاك والعقاب، والآية الشريفة تنهى عن تعريض النفس لذلك، وتنتهى عن الاقتحام في الشبهة، وهذا هو مقصود الأخباريين، أنّ الشبهات لا بدّ من التوقّف وعدم الاقتحام فيها، خلافاً للأصوليين الذين يجوزون اقتحام الشبهة.

ويلاحظ على هذا الاستدلال:

الملاحظة الأولى: ذكروا بأنّه إذا كان المقصود بالتهلكة في الآية الشريفة هي التهلكة الدنيوية، فمن الواضح أنّه ليس في ارتكاب الشبهة ومحتمل التحريم احتمال التهلكة، فضلاً عن القطع بها، لا يوجد احتمال التهلكة في ارتكاب محتمل التحريم حتّى تكون الآية الشريفة ناهية عن الاقتحام في الشبهة التحريمية، وارتكاب محتمل الحرمة، ليس فيها احتمال التهلكة إطلاقاً، وإنّما الذي يمكن أن يقال أنّ المحتمل هو الضرر الدنيوي، ومن الواضح أنّه ليس كل ضرر دنيوي يقال له تهلكة، فالتهلكة يُراد بها الضرر الواصل إلى حدّ الموت، ومن الواضح أنّ اقتحام محتمل الحرمة ليس فيه تهلكة، وإنّما فيه احتمال الضرر الدنيوي، وهذا نسلم به، لكن لا نسلم أنّ فيه احتمال التهلكة، بمعنى احتمال الموت، فإذا كان المقصود بالتهلكة في الآية الشريفة هو التهلكة الدنيوية، فجوابه هو أنّ في ارتكاب محتمل التحريم لا يوجد احتمال التهلكة الدنيوية، فضلاً عن القطع بها، فلا تكون الآية الشريفة شاملة لذلك؛ لعدم وجود التهلكة، وإنّما الموجود هو الضرر الدنيوي، بمعنى أنّ يترتب على ارتكاب هذا الفعل، على تقدير أن يكون حراماً، الضرر الدنيوي، لكن ليس كل ضرر دنيوي يُعدّ من التهلكة حتّى تكون الآية الشريفة شاملة لمحل الكلام.

ص: ٦٢

وأما إذا أريد بالتهلكه الأخرى، يعنى العقاب الأخرى؛ حينئذ قالوا: صحيح أنّ هذا محتمل فى ارتكاب محتمل الحرمة، أى أنه يحتمل أنّ هذا حرام، وبالتالي يقع فى العقاب الأخرى، والتهلكه الأخرى، لكنّ هذا الاحتمال منفيّ بأدلة البراءة المتقدّمة، فإنّ أدلة البراءة المتقدّمة تكون رافعه لموضوع هذه الآية؛ لأنّ موضوع هذه الآية الشريفه هو أنّ المكلف يُعرض نفسه للعذاب الأخرى إذا ارتكب الشبهه، وأدله البراءة تقول: هذا ليس فيه تعريض النفس للعذاب الأخرى، فهى تنفى العذاب الأخرى؛ بل تقول أنّ العذاب قبيح ولا يصدر من الشارع، فتكون رافعه لموضوع هذه الآية، فكيف تشمل محل الكلام؟ إذ فى الشبهات يوجد مؤمن يؤمن من العذاب الأخرى، ومع وجود المؤمن لا معنى لأنّ يقال لا يجوز الارتكاب باعتبار هذه الآية الشريفه.

لكن يمكن أن يقال شىء آخر: وهو، أنّ الآية الشريفه ظاهره فى افتراض ثبوت الهلكه فى مرتبه سابقه على الآية، الآية تفترض وجود هلكه، وخطر وتأمّر بحرمة إلقاء النفس فى التهلكه وفى هذا الخطر. إذن: مفاد الآية هو أنّ التهلكه الثابته بقطع النظر عن الآية هى تنهى عن إلقاء النفس فيها. بعبارة أخرى: أنّ مفاد الآية هو أنّ هذا الشىء الذى يكون فى اقتحامه تهلكه وخطر، لا يجوز إلقاء النفس فيه، فهى لا تشمل إلا الموارد التى ثبت وجود التهلكه والخطر فيها بقطع النظر عن الآية، وفى مرتبه أسبق من الآية، وهذا لا يكون إلا فى موارد التنجيز، إذا كانت الشبهه منجزه بمنجز، مهما كان هذا المنجز، سواء كان علماً، أو علمياً، أو شبهه قبل الفحص، أو شبهه مقرونه بالعلم الإجمالى، المهم أنّ تكون الشبهه منجزه فى حدّ نفسها بقطع النظر عن الآية؛ حينئذ يقال: هناك تهلكه؛ لأنّ هذه الشبهه تنجزت بحيث أنّ المكلف إذا خالفها يستحق العقاب؛ حينئذ تأتى الآية الشريفه، ولسان الإرشاد، وليس بلسان المولويه، وتقول لا تلقى نفسك فى التهلكه. وأما إذا فرضنا أنّ الشبهه لم تنتجز بمنجز سابق، كما هو فى محل الكلام؛ لأننا نتكلم عن الشبهه غير المقرونه بالعلم الإجمالى، وبعد الفحص وليس قبله، ولا يوجد فيها علم يثبت التكليف، ولا إماره معتبره، أى أنّ كلامنا فى الشبهات البدويه التى لم يقم على ثبوت التكليف فيها علم، ولا علمى، هنا هل يجوز الاقتحام، أو لا يجوز؟ الآية الشريفه لا تدلّ على عدم جواز الاقتحام؛ لأنها تقول ما ثبت فيه الخطر لا يجوز اقتحامه وإلقاء النفس فيه، وفى هذه الشبهه التى نتكلم عنها لم يثبت وجود الخطر، وأنّ اقتحام هذه الشبهه تهلكه بقطع النظر عن الآية؛ لعدم وجود المنجز فى مرتبه أسبق من وجود الآية، فالآيه حينئذ لا تكون داله على وجوب الاجتناب وعدم جواز الاقتحام فى محل الكلام، وإنما هى ناظره إلى شبهات تنجزت بمنجز سابق عليها، وهى بلسان الإرشاد تقول أنّ هذا الشىء فيه خطر، وتنهى عن اقتحامه.

هذا الكلام يكون واضحاً بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان؛ لأنَّ الشبهه البدويه غير المقرونة بالعلم الإجمالي، والتي لم يقدّم فيها دليل، يكون العقاب مؤمناً بحكم العقل بقاعده قبح العقاب بلا بيان. وأمّا بناءً على مسلك حقّ الطاعة، فقد يقال: بناءً على مسلك حقّ الطاعة لا فرق بين الشبهه قبل الفحص، والشبهه بعد الفحص، على كلٍّ منهما يكون احتمال التكليف منجزاً. إذن: الشبهه تنجزت بمنجز سابق، فلتكن الآيه الشريفه شامله لمحل الكلام بناءً على هذا المسلك، باعتبار أنّ الشبهه تنجزت بمنجز سابق، والمفروض أنّنا قلنا أنّ الآيه الشريفه ناظره إلى الشبهات التي تنجزت بمنجز في مرتبه سابقه عليها.

نقول: حتّى لو صحّ هذا الكلام، لكن هذا ليس معناه أنّنا نستفيد التنجيز ووجوب الاحتياط بعد جواز الارتكاب من الآيه، وإنّما استفدنا ذلك بدليل آخر قبل الآيه، وبقطع النظر عنها، وهو حكم العقل بوجوب الاحتياط، هذا نجز الشبهه. إذن: المنجز للشبهه ليس هو الآيه.

وبعبارة أخرى: أنّ الاستدلال بالآيه لإثبات التنجيز، وإثبات وجوب الاحتياط، لا مجال له على كلا المسلكين؛ للنكته المتقدمه، وهي أنّ مفاد الآيه هو افتراض وجود الهلكه بقطع النظر عن الآيه الشريفه، وقلنا أنّ لسان الآيه هو أنّ ما فيه هلكه لا يجوز اقتحامه، وتنهى عن إلقاء النفس في ما فيه الهلكه. إذن: هي تفترض وجود هلكه ووجود خطر، هذه النكته تقتضى أنّه لا بدّ من حمل الآيه الشريفه على أنّها في مقام الإرشاد إلى حكم العقل بعدم جواز ارتكاب ما تنجز بمنجز سابق، مع افتراض وجود منجز، العقل مستقل بعدم جواز الارتكاب ووجوب الاحتياط، سواء كان هذا المنجز إماره، أو علم قبل الفحص مقروناً بالعلم الإجمالي، أو بعد الفحص بناءً على مسلك حقّ الطاعة، بالنتيجه احتمال التكليف يبقى منجزاً، والعقل ينهى عن الاقتحام مع التنجيز. إذن: هذه الشبهه بعد الفحص في محل كلامنا بناءً على مسلك حقّ الطاعة تنجزت بقطع النظر عن الآيه، لا يمكن أنّ نقول أنّ الآيه نجزت هذه الشبهه، لا نستفيد من الآيه وجوب الاحتياط في هذه الشبهه، وإنّما الآيه تقول الشئ المنجز في مرتبه سابقه هي بلسان الإرشاد ترشد إلى عدم جواز الاقتحام وحرمة ارتكابه حتّى بناءً على مسلك حقّ الطاعة.

الملاحظه الثانيه على الاستدلال بالآيه الشريفه: يوجد احتمال ليس ببعيد أنّ التهلكه لا يُراد بها ما ذكر من التهلكه الدنيويه، والتهلكه الأخرويه، يعنى العقاب والضرر الدنيوى البالغ إلى درجه الموت والقتل، ليس المقصود بها هو هذا، وإنما المقصود بها بكل وضوح هو الفقر والإفلاس، وذلك بقريته صدر الآيه الشريفه؛ لأنّ صدر الآيه الشريفه يقول: (وانفقوا فى سبيل الله) فهو أمر بالإنفاق فى سبيل الله تعالى موجه إلى المسلمين، ثم تأتي الآيه بعدها مباشرة (ولا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) بعضهم استفاد من هذا بقريته الترابط الموجود بين صدر الآيه وذيلها، أنّ التهلكه ليس المقصود بها شيء يرتبط بالعذاب الأخروى، أو الدنيوى، وإنما المقصود بها هو الشيء المرتبط بالإنفاق، كأنّ الآيه تريد أن تقول لهم بأنه يجب عليكم الإنفاق، أو تطلب منهم الإنفاق، لكن بحدوده وقواعده، وليس الإسراف فى الإنفاق بحيث أنّ الإنسان ينفق تمام أمواله ويبقى فقيراً ومفلساً، ويكون عاله على الغير، الآيه لا تريد منهم ذلك، وإنما المطلوب هو الإنفاق باعتدالٍ. فمن الممكن أن يكون المقصود بالتهلكه هو هذا، أى حاله الإفلاس التى هى حاله قد تسبب الكثير من المشاكل للإنسان نفسه، وبهذا تكون الآيه أجنيه عن محل الكلام بالمرّه.

الآيه الثالثه: هى قوله تعالى: (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ). (١)

الآيه الرابعه: هى قوله تعالى: (وَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ). (٢)

تقريب الاستدلال بالآيه الثالثه: الآيه تدل على وجوب التقوى بالمقدار المستطاع، ومن الواضح أنّ الاجتناب عن الشبهات يعتبر مصداقاً واضحاً للتقوى، وهو مستطاع للإنسان، والآيه تأمر بتقوى الله (سبحانه وتعالى) ما استطعتم، والاجتناب عن الشبهات مستطاع، فيكون واجباً، فيفهم من هذا وجوب الاجتناب وعدم الاقتحام فى الشبهات.

ص: ٦٥

١- (٢) تغابن/سوره ٦٤، آيه ١٦

٢- (٣) آل عمران/سوره ٣، آيه ١٠٢

وبنفس البيان يقرب الاستدلال بالآيه الرابعه: (واتقوا الله حق تقاته) التى يُفهم منها الأمر بالتقوى بأقصى درجاتها؛ وحينئذ يقال أن الاقتحام فى الشبهه هو خلاف التقوى، والامتناع عن ارتكاب الشبهات هو داخل فى التقوى المأمور بها لهذه الآيه الشريفه، فيكون مطلوباً ومأموراً به، والاجتناب بالنتيجه بحسب ظاهر الآيه يكون لازماً.

ويُجاب عن ذلك:

الجواب الأول: من قال بأن اقتحام الشبهه خلاف التقوى؟ بحيث أن الذى يقتحم بالشبهه يكون قد خالف الآيه الشريفه، الأصوليون يقولون بعد قيام الأدله الشرعيه المعتبره الداله على البراءه، وعلى التأمين والترخيص فى اقتحام الشبهه؛ حينئذ لا يكون اقتحام الشبهه مخالفاً للتقوى، حاله حال أى شىء أباحه الشارع للمكلف، مره يبيحه بعنوانه الأولي، ومره يبيحه بعنوان أنه مشكوك حكمه، أى بالعنوان الثانوي. الأدله السابقه دلت على الإباحه والترخيص وعدم المنع وجواز الارتكاب، وعدم المنع بالعنوان الثانوي، لكن بالنتيجه هناك إباحه وترخيص شرعى، كما أن ارتكاب المباح الواقعي ليس خلاف التقوى، كذلك ارتكاب ما أباحه الشارع، ولو ظاهرياً، أيضاً ليس خلاف التقوى بحيث يكون المكلف قد خالف الأمر بالتقوى فى الآيتين الشريفتين.

الجواب الثانى: الذى هو أهم من السابق هو أن التقوى تعنى التحرز والتحفظ، ومن هنا لا بد من أن نفترض فى مرتبه سابقه وجود شىء يُتحرز ويُتحفظ منه، عندما يؤمر بالتقوى، فلا بد أن يكون هناك شىء يُتقى منه، والآيه حينئذ تأمر بالتقوى. إذن: لا بد من فرض شىء يُتقى منه ويُتحرز منه، بقطع النظر عن الآيه.

وبعبارة أخرى: أن مفاد الآيه هو لزوم الحذر عند وجود الخطر والعقاب، وهذا معناه كما قلنا فى الآيه السابقه أنه لا بد من فرض وجود خطرٍ وعقابٍ فى مرتبه سابقه على الآيه بقطع النظر عنها، وهذا لا ينطبق على محل الكلام؛ لعدم وجود خطرٍ ولا عقابٍ فى الشبهات التى نتكلم عنها وهى الشبهات بعد الفحص غير مقرونه بالعلم الإجمالى، لم يقم فيها علم، فلا يوجد خطر بقطع النظر عن الآيه، فهى تختص بالشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى، والشبهات المنجزه بمنجز ما، فهى تقول أحذر من هذا الخطر، وهنا فى محل الكلام لا- يوجد خطر مفروغ عنه بقطع النظر عن الآيه، والمكلف مأمون من ناحيه العقاب المحتمل، إما لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ----- إذا التزمنا به ----- وإما لأدله البراءه المتقدمه عند من لا يؤمن بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

إذن: فى محل كلامنا، وهى الشبهات بعد الفحص لا- يمكن فرض وجود خطر وعقاب وما يتقى منه بقطع النظر عن الآيه، وفى مرتبه سابقه عليها، فلا تكون الآيه شامله لمحل الكلام، وإنما تختص بالشبهات التى تنجزت بقطع النظر عن الآيه الشريفه.

هذا مضافاً إلى ما تقدم فى الآيه السابقه من أن الآيه حيث تفترض وجود خطر فى مرتبه سابقه على الآيه؛ حينئذ لا يعقل أن نستدل بالآيه على وجوب الاحتياط كما قلنا فى الآيه السابقه؛ لأن الآيه تفترض المنجز فى مرتبه سابقه عليها، فكأن وجود منجز موضوع لهذه الآيه أخذ فى موضوعها، ومن الواضح أنه لا يمكن أن تكون الآيه مثبتة لموضوعها، وكل دليل لا يمكن أن يكون مثبتاً لموضوعه، وإنما الموضوع يؤخذ مفروض الوجود، والدليل غرضه إثبات المحمول لهذا الموضوع المفترض الوجود، لكن لا يمكن أن نستفيد من الدليل أنه هو ينقح موضوعه ويثبته، هذا غير معقول، ----- مثلاً ----- إذا كان الدليل يقول (الخمير حرام)، لا معنى لأن يكون الدليل هو الذى يثبت أن هذا خمير، وإنما هو يقول (على تقدير أن يكون هذا خميراً ثبت له الحرمة) كل دليل لا- يمكن أن يكون منقحاً لموضوعه؛ لأن موضوعه يؤخذ مفروض الوجود. فى المقام الآيه أخذت الخطأ وما يتقى مفروض الوجود، وفى مرتبه أسبق عن الآيه، فلا يعقل أن تكون الآيه هى التى تثبت الخطأ، الآيه أخذت التنجيز مفروض الوجود، فلا يعقل أن تكون الآيه هى المثبته للتنجيز؛ لأن التنجيز أخذ فى موضوعها، أخذ مفروض الوجود بقطع النظر عنها.

إذن: هذه الآيه لا يمكن الاستدلال بها فى محل الكلام، على كل التقادير، على مسلك قبح العقاب بلا بيان، وعلى مسلك حق الطاعه، لا- يمكن الاستدلال بها على وجوب الاحتياط الذى يعنى التنجيز؛ لأن التنجيز أخذ مفروض فى مرتبه سابقه عليها، فلا يعقل أن تكون هى المثبته للتنجيز، فلا يصح الاستدلال بها فى محل الكلام.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / الاحتياط / الاحتياط العقلي

الآية الأخيرة التي استدل بها على وجوب الاحتياط: هي قوله تعالى: (فَأَنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ، وَالرَّسُولِ). (١)، بتقريب أن الأمر بالرد إلى الله (سبحانه وتعالى)، وإلى الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) كناية عن الأمر بالتوقف، وعدم الإقدام والاحتحام، نظير (قف عند الشبهة)، فتدل الآية حينئذٍ على وجوب التوقف، وعدم جواز الاحتحام، وأن الآية أمرت بالرد إلى الله (سبحانه وتعالى)، وإلى الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، الذي هو بمعنى التوقف.

يلاحظ على الاستدلال:

أولاً: أن موضوع الآية الشريف هو المنازعة والمخاصمة، ولم يفرض في موضوع الآية الشريفه الشك وعدم العلم بالحكم الشرعي الذي هو محل كلامنا، حيث أننا نتكلم عن وجوب الاحتياط عند الشك في الحكم الشرعي، هذه الآية لم تأمر بالتوقف ----- على تقدير تسليم ما ذكر في الاستدلال ----- عند الشك في الحكم الشرعي، وإنما أمرت بالرد عند المنازعة والمخاصمة، فلا يثبت بها حينئذٍ وجوب التوقف، لو دلت على وجوب التوقف في محل الكلام، محل الكلام غير الموضوع الذي أخذ في الآية الشريفه، فالموضوع المأخوذ في الآية هو المنازعة والخصومة، بينما في محل الكلام لا توجد منازعة وخصومه، وإنما يوجد شك في التكليف الشرعي، فأين هذا من هذا؟! وجوب التوقف عند المنازعة والمخاصمة لا يدل على وجوب التوقف عند الشك في الحكم الشرعي وعدم العلم به.

ثانياً: يحتمل أن يكون المراد بالأمر بالرد إلى الله (سبحانه وتعالى)، وإلى الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ليس هو التوقف كما قيل في الاستدلال، وإنما يكون المراد به هو تحكيم رأى الشارع المقدس في موضوع الآية، (فردوه إلى الله) يعني خذوا الحكم من الله (سبحانه وتعالى)، ومن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، فتكون في مقام الإرشاد إلى أن الأحكام الشرعية ----- على تقدير أن تكون الآية ناظره إلى محل الكلام ----- يجب أخذها من مصادرها الحقيقية التي هي عبارته عن الله (سبحانه وتعالى)، والرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، لا بمعنى التوقف حتى يستدل بها على وجوب التوقف عند الشك في الحكم الشرعي.

ص: ٦٨

هذا هو تمام الكلام في الآيات الشريفه التي استدل بها على وجوب الاحتياط، وتبين أن لا شيء يتم منها في محل الكلام.

وأما السئنه، فقد استدل علماؤنا الأخباريون (رضوان الله عليهم) بمجموعه كبيره جداً من الروايات والأخبار، قسم من هذه المجموعه واضحه الضعف من حيث الدلاله، يعني دلالتها ليست تامه بشكل واضح؛ ولذلك لعله لم يتعرض علماؤنا (رضوان الله

عليهم) لهذا القسم، وإنما ركزوا كلامهم ومناقشتهم لطوائف من الأخبار يأتي التعرض لها إن شاء الله تعالى، حيث ركزوا كلامهم على أخبار التلث، وأخبار التوقف عند شبهه، والأخبار الآمره بالاحتياط عند الشك في التكليف، لكن الأخبار الأخرى المتفرقة التي قلنا بأن دلالتها ليست ناهضة، أهملت من قبل العلماء ولم تُذكر، ولعل الأخباريون ذكروها واستدلوا بها على مدعاهم من وجوب الاحتياط.

القسم الأول من الروايات: نحن نذكر نماذج من هذا القسم من الأخبار المُستدل بها على وجوب الاحتياط للإشارة إلى أنه أين تكون المناقشه فيها:

الروايه الأولى: ما روى عن أمير المؤمنين (عليه السلام) من قوله لكميل بن زياد (أخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت). (1)

الملاحظه على الاستدلال بهذه الروايه: صحيح أن الروايه أمرت بالاحتياط، لكن أمرت بالاحتياط وقيده بما شئت، فالروايه معلقه على مشيئه المكلف، بمعنى أن مقدار الاحتياط المأمور به موكول إلى مشيئه المكلف، وهذا يشكّل قرينه على أن الأمر في الروايه ليس للإلزام، لا نريد أن نقول لاستحاله ذلك، أو غير معقوله أن يُعلق الأمر الوجوبى على مشيئه المكلف، وإن كان هذا أيضاً يمكن تصوّره، وإنما المناسبه العرفيه تقتضى أن لا يكون الأمر للوجوب، الأمر الإلزامى، أو الوجوبى لا يُترك الأمر فى أصل فعله، أو مقدار فعله عندما يكون واجباً، لا يُترك إلى مشيئه المكلف، فى أصل الفعل عندما يكون واجباً لا معنى لترك أصل الفعل إلى مشيئه المكلف؛ للمنافاه الواضحه بينهما، لا معنى لأن يكون الفعل واجباً لكنّه متروك إلى مشيئه المكلف، إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل، فيكون إيكال الأمر فى أصل الفعل إلى مشيئه المكلف قرينه على عدم الوجوب، ونفس الكلام يقال فى إيكال المقدار الواجب إلى المكلف، كما فى هذه الروايه لم يوكل أصل الاحتياط إلى المكلف، هنا أيضاً نفس الكلام يمكن أن يقال فيها، عندما يكون هناك مقدار واجب ولازم من الاحتياط، هذا لا يناسب إيكال تعيين المقدار إلى مشيئه المكلف من حيث الزياده والنقيصه. وبعبارة أكثر وضوحاً: أن وجوب مقدار معين من الاحتياط على تقدير أن يكون المقدار المعين من الاحتياط الواجب هو الزياده، فالنقيصه تخرج عن حدّ الوجوب، فلا تكون واجبه، وإذا كان المقدار الواجب هو النقيصه، فالزياده تخرج عن الوجوب، بينما ظاهر الروايه هو أن إيكال تعيين المقدار إلى المكلف معناه أن المكلف مخير فى أى مقدار يأتي به، وكل مقدار يأتي به يكون هو الواجب وهو المطلوب بناءً على الوجوب، أن أى مقدار يختاره المكلف يكون هو الواجب، ويكون قد جاء بالواجب، فإذا اختار النقيصه فقد جاء بالواجب، وإذا اختار الزياده فقد جاء بالواجب، وهذا غير معقول؛ لأنه عندما يكون الواجب هو الزياده، فالنقيصه تخرج عن حدّ الوجوب، وهكذا العكس، فإذن: لا مجال للجمع بين وجوب مقدار معين، وبين التخيير بما شئت، التخيير بما شئت حتى فى المقدار لا ينسجم مع افتراض الإلزام؛ بل لابد من افتراض الرجحان، يعنى الاستحباب وأمثاله، أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت، كل احتياط تفترضه هو أمر حسن وراجح كما هو الحال بالنسبه إلى الاحسان إلى الأخ؛ ولذا مُثل الدين بالأخ، كما أن الإحسان إلى الأخ بأى مرتبه يأتي بها الإنسان هو أمر راجح ومستحسن، كذلك الاحتياط فى الدين أيضاً يكون أمراً راجحاً ومستحسناً؛ لأن الاحتياط يعنى الرعايه، يعنى الاهتمام والتحفّظ، هذا بأى مقدار أنت تأتي به، فلسانك لسان الاستحباب والرجحان، لا لسان الوجوب والإلزام.

١- (٢) وسائل الشيعة (آل البيت)، الحر العاملي، ج ٢٧، ص ١٦٧.

الروايه الثانيه: الروايه المعروفه المرسله عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: (من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه). (١) لو سلمنا أن هذه الروايه وارده في محل الكلام، يعنى ناظره إلى الشبهات الحكميه، غايه ما نفهم منها هو أن اتقاء الشبهه هو استبراء للدين، لكن هذه وحده لا- يكفى لإثبات وجوب الاحتياط ووجوب التقوى ما لم نضم إلى هذه الصغرى كبرى مفادها أن الاستبراء إلى الدين واجب، فيكون قياساً مؤلفاً من صغرى وكبرى أن اتقاء الشبهه هو استبراء للدين، والاستبراء للدين يكون واجباً، إذن: يجب اتقاء الشبهه واجتنابها، وهو المطلوب. فلا بد من تأليف هذا القياس حتى يكون منتجاً ومثمرًا، بينما الروايه ليس فيها دلالة على هذه الكبرى، ولا تقول أن الاستبراء للدين واجب، وإنما هي تقول أن من اتقى الشبهات استبرأ لدينه، لكن هل الاستبراء للدين واجب في جميع المجالات، أو لا؟ هذا لا يثبت بالروايه، ولعله لا يثبت أيضاً بأدله أخرى. إذن: الروايه لا تصلح أن يُستدل بها على وجوب الاجتناب والاحتياط في الشبهات.

الروايه الثالثه: مرفوعه أبي شعيب المرويه في الخصال، قال: (أورع الناس من وقف عند الشبهه). (٢) والكلام فيها نفس الكلام في الروايه السابقه، لكن ما الدليل على وجوب الأورعيه؟ وما الدليل على أنه يجب على الإنسان أن يكون أورع الناس، حتى تدل على أنه يجب أن يقف عند الشبهه؟ الروايه ليس فيها دلالة على ذلك، غايه الأمر هو أنها تقول أن أورع الناس هو من وقف عند الشبهه، وهذا صحيح، لكن الروايه لا يثبت بها وجوب الأورعيه حتى يثبت بضم هذه الكبرى إلى الصغرى المستفاده من الروايه وجوب الوقوف عند الشبهه.

ص: ٧٠

١- (٣) وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملي، ج ٢٧، ص ١٧٣.

٢- (٤) الخصال، الشيخ الصدوق، ص ١٦.

الروايه الرابعه: مرسله الطبرسى أرسلها فى تفسيره الصغير:(دع ما يريبك إلى ما لا يريبك). (١) الشبهه ترييك، دعها إلى ما لا يريبك، بالنتيجه لا تقدم على عملٍ فيه ريب، والإقدام على الشبهه هو إقدام على عملٍ فيه ريب.

ويناقش فى هذه الروايه: بأنه غير معلوم أنّها ناظره إلى محل الكلام؛ وذلك لأنه لم يؤخذ الشكّ فى الحكم فى موضوعها حتّى تكون ناظره إلى محل الكلام، وإنّما المأخوذ فيها هو عنوان (الريب)، ومن قال أنّ الريب المقصود فى المقام هو الريب المضاف إلى التكليف حتّى تكون ناظره إلى محل الكلام، يعنى دع التكليف الذى يريبك وتشكّك فيه، حتّى يُستدل بها على وجوب الاحتياط والتوقّف فى محل الكلام، الشكّ فى التكليف لم يؤخذ بشكلٍ واضحٍ فى موضوع هذه الروايه، وإنّما المأخوذ هو الريب، ولا- دليل على إضافه الريب فى الروايه إلى الحكم الشرعى، حتّى يقال أنّنا مأمورون بترك الأحكام الشرعيه التى فيها ريب وشكّ وشبهه، وعدم الإقدام عليها، فيستدلّ بها على وجوب الاحتياط، بينما هذا لم يؤخذ فى الروايه، ولعلّ الريب مضاف إلى شىءٍ آخر، ولعلّها فى مقام تقرير قضيه ومطلبٍ آخر لا علاقته لها بمحل الكلام، وهى أنّ الأعمال التى يقوم بها الإنسان إذا دار أمرها بين عملٍ فيه ريب، وبين عملٍ لا ريب فيه، إرشاد إلى أنّه دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، اقدم على أعمالٍ ليس فيها شبهه وريب وتردّد، وليست ناظره إلى الشكّ فى الحكم الشرعى الذى هو محل الكلام فى الشبهات الحكميه، وتريد أن تأمر بالتوقف وعدم الإقدام، ناظره إلى قضيه عامّه، أنّ الإنسان عندما يؤمر من باب النصيحه ومن باب التعليم بأن لا تقدم على الأمور المريبه، دعها إلى الأمور التى ليس فيها ريب، فتكون الروايه أجنيه عن محل الكلام.

ص: ٧١

هناك روايات أخرى من هذا القبيل لا داعي لذكرها، فنكتفي بهذا المقدار

القسم الثاني من الروايات: المُستدل بها على وجوب الاحتياط، والتي تعرّض لها علماؤنا، وركّزوا الكلام عليها، وبيّنوا كيفيه الاستدلال بها، والمناقشات الواردة عليها، وقسموا هذا القسم من الروايات المستدل بها إلى ثلاثة طوائف من الأخبار:

الطائفة الأولى: الطائفة الآمره بالتوقّف عند الشبهات، الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه، وأمثالها.

الطائفة الثانية: الأخبار الآمره بالاحتياط في الشبهات، لسانها ليس لسان الوقوف عند الشبهه، وإنّما لسانها لسان الأمر بالاحتياط (فعليكم بالاحتياط) كما في بعض الروايات الآتية، أو (فعليكم بالحائطه لدينك)، وأمثالها كما سيأتي.

الطائفة الثالثة: أخبار التثليث المعروفه (حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك).

نتكلّم أولاً عن الطائفة الأولى التي هي الأخبار الآمره بالتوقف: هذه الأخبار كلّها وردت بلسان الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه، وهذا اللسان وارد في عدّه رواياتٍ إدعى أنّها مستفيضة؛ بل قيل أنّها متواتره، لكن الظاهر أنّه من الصعب جداً إثبات التواتر، ولا يُبعد أنّها مستفيضة، ولعلّه بعجاله عثرنا على ستّ روايات، لكنّ لعلّ هناك روايات أخرى. هناك أربع روايات مرويه في الباب الثاني عشر من أبواب صفات القاضى، وهي الحديث ٢، و١٣، و١٥، و٥٧، كل هذه الروايات ورد فيها هذا العنوان (الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه). (١) وفي الباب التاسع هناك حديثان، الحديث الأول من الباب التاسع من نفس الأبواب، والحديث الخامس والثلاثون، أيضاً ورد فيها هذا التعبير، وبقطع النظر عن التواتر والاستفاضه لا إشكال في وجود ما هو صحيح سنداً من هذه الأخبار، كالحديث الأخير، فأنه صحيح سنداً بلا إشكال. إذن: هذا اللسان ثابت بحسب الموازين المعتمره في إثبات الروايات.

ص: ٧٢

١- (٦) وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملي، ج ٢٧، ص ١٥٥. و ص ١٥٨. و ص ١٥٩. و ص ١٧١.

تقريب الاستدلال بهذه الطائفة من الأخبار على وجوب الاحتياط: يكون بدعوى أن هذه الأخبار ظاهره في وجوب التوقف عند الشبهه. نعم، هي لم تأمر بالتوقف بشكلٍ صريح (قف عند الشبهه) لكنّها ظاهره في وجوب التوقف عند الشبهه، غايه الأمر أنّها بينت ذلك بلسان الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه، ممّا يُفهم منها أنّها تريد أن تقول أن اقتحام الشبهه فيه هلكه، وفي معرض الهلكه، وأنّ وقوفك عند الشبهه أحسن من أن تقع في الهلكه عند اقتحامك لها، فالوقوف ليس فيه هلكه، والاقتحام فيه احتمال الهلكه، يعنى الإنسان يُعرّض نفسه إلى الهلكه، فيفهم منها وجوب التوقف، لكن يُبين بلسان أنّ هذا خير من هذا، ليس خيراً بمعنى أفعال التفضيل؛ بل هنا مجرّده عن أفعال التفضيل، وإنّما هذا يكون هو المعين وهو الوقوف عند الشبهه لثلاثه تقع في الهلكه. هذا الاستدلال بهذه الروايه ويستفاد منها وجوب الوقوف عند الشبهه، وهذا هو مقصود الأخباريين، أن يثبتوا أنّ الشبهات لا بدّ من التوقف فيها، وعدم الاقتحام كما يقول الأصوليين

هناك عدّه مناقشات في الاستدلال بهذه الطائفة من الأخبار، واهتمّ بها علماؤنا (رضوان الله عليهم):

المناقشه الأولى: مناقشه معروفه مستفاده من كلمات الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) (١) وذكرها من تأخّر عنه، وخصوصاً السيد الخوئى (قدّس سرّه) (٢)، ذُكرت في كلا- تقريريه (الدراسات والمصباح) كمناقشه مستقلّه، لكن أساسها هو الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) في الرسائل. حاصل هذه المناقشه هو: أنّ الوارد في هذه الأخبار هو عنوان (الشبهه). يُدعى أنّ الشبهه ظاهره في الأمر الذى يكون ملتبساً ومشتبهاً بقولٍ مطلق من جميع الجهات، يعنى الأمر الذى يكون ملتبساً واقعاً وظاهراً. بعبارةٍ أخرى: ما لا يُعرف حكمه الواقعي، ولا حكمه الظاهري؛ عندئذٍ يكون هذا ملتبساً، وشبهه. هذا هو موضوع الروايات، أى ما يكون ملتبساً بلحاظ الحكم الواقعي والحكم الظاهري، وتدلّ على وجوب التوقف في شبهه من هذا القليل. وأمّا إذا كان الشىء ملتبساً بلحاظ حكمه الواقعي وليس كذلك بلحاظ حكمه الظاهري، هذا يخرج عن موضوع الروايات، ولا تدلّ الروايات على وجوب التوقف فيه؛ لأنّه ليس شبهه، وما يُعلم حكمه الظاهري كما يُعلم حكمه الواقعي، كما لو علمنا حكمه واقعاً، فإذا علمنا بحكم الشىء ظاهراً خرج عن كونه شبهه، إنّما يبقى شبهه إذا قلنا أنّ الشبهه تختص بما لا يُعلم حكمه الواقعي، لكن إذا عمّمناه إلى ما لا يُعلم حكمه الواقعي، وما لا يُعلم حكمه الظاهري، فإذا علمنا حكم شىء ظاهراً، فأنّه يخرج عن كونه شبهه، ويخرج عن الروايات ولا يمكن الاستدلال بالروايات على وجوب التوقف فيه. وبناءً على هذا لا يصح الاستدلال في محل الكلام بالروايات في محل الكلام؛ لأنّه في محل الكلام، أى في الشبهات الحكيمه البدويه بعد الفحص، في هذه الشبهات قامت الأدلّه على الترخيص في الارتكاب، وهى أدلّه البراءه المتقدّمه، فأثبتت فيه حكماً ظاهرياً مفاده البراءه، فتكون هذه الشبهه محل الكلام ممّا يُعلم حكمه الظاهري، فإذا علمنا حكمه الظاهري باعتبار أدلّه البراءه؛ حينئذٍ لا يكون مشمولاً لهذه الروايات الأمره بالتوقف؛ لأنّه بقيام الأدلّه على البراءه فيه، وعلى الترخيص فيه يخرج عن كونه شبهه؛ لأنّه علم حكمه الظاهري عن طريق تلك الأخبار، وإذا خرج عن كونه شبهه، يعنى خرج عن موضوع هذه الروايات، فكيف يُستدلّ بهذه الروايات والأخبار على وجوب التوقف فيه؟!

ص: ٧٣

١- (٧) فرائد الأصول، الشيخ الأنصارى، ج ٢، ص ٧١.

٢- (٨) دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٢٧٧. و مصباح الأصول، تقرير بحث

السيد الخوئى للبهسودى، ج ٢، ص ٢٩٩.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط العقلي

كان الكلام في الطائفة الأولى من الأخبار التي أُستدل بها على وجوب الاحتياط وهي ما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهه بلسان الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه، وقلنا أنّ هذا الاستدلال واجه عدّه اعتراضات ومناقشات، وقد ذكرنا المناقشه الأولى في الدرس السابق، وكان حاصلها هو: أنّ هذه الأخبار مختصّه بغير موارد العلم بالترخيص الظاهري. يعني بعبارة أخرى: مختصّه بمن لا يعلم بالحكم الواقعي، ولا بالحكم الظاهري؛ لأنّ الوارد فيها هو عنوان (الشبهه) والشبهه يراد بها ما يكون الشيء مشتبهاً أو ملتبساً، سواء من ناحيه الحكم الواقعي، أو من ناحيه الحكم الظاهري.

إذن: هي لا- تشمل محل الكلام، يعني لا تشمل ما إذا كان الترخيص الظاهري ثابتاً، وفي محل الكلام أدلّه البراءه السابقه تثبت الترخيص الظاهري، فلا تكون مشموله لأدلّه التوقف.

السيد الخوئي (قدّس سرّه) بعد أن ذكر هذا، حاول الاستدلال على اختصاص هذه الأخبار، أو قل عدم شمول هذه الأخبار لما إذا علم الترخيص الظاهري في الشبهه كما في محل الكلام، (1) استدلل على اختصاص الأخبار وعدم شمولها لمحل الكلام بأنّ الدليل هو: لا إشكال ولا خلاف في عدم وجوب التوقف في الشبهات الموضوعيه بالاتفاق، وكذلك الشبهات الحكيمه الوجوبيه بالاتفاق، وهذا معناه أنّ هناك اتفاقاً على أنّ الشبهات الموضوعيه والوجوبيه خارجه عن أخبار باب التوقف، لا بدّ أن تكون خارجه عن أخبار باب التوقف، وإلا، كيف أتفق على عدم وجوب التوقف فيها. يقول (قدّس سرّه): هذا الخروج ----- خروج الشبهه الموضوعيّه والوجوبيه ----- عن أخبار التوقف، ليس من باب التخصيص والإخراج الحكمي؛ لأنّ لسان هذه الروايات لسان آبي عن التخصيص، لسانها لسان أنّ الوقوف عند الشبهه خير من أن تقع في الهلكه، هنا لا معنى لأنّ يقال بأننا نخصّص هذا في مورد، ونلتزم بأنّ الوقوع في الهلكه هنا يجوز، وهنا لا يجوز، أي نرخص في الوقوع في الهلكه، هذا هو معنى التخصيص الحكمي، فهو لسان يأبى عن التخصيص، فإذا كان آبياً عن التخصيص؛ فحينئذ يتعيّن أنّ يكون الخروج من باب التخصيص، والإخراج الحكمي، والإخراج الموضوعي.

ص: ٧٤

١- (١) مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للبهسودي، ج ٢، ص ٢٩٩.

بعبارة أخرى: إنّ ما دلّ على الترخيص في هذه الشبهات الموضوعيّه والوجوبيه يكون مخرجاً لمورده عن موضوع أدلّه التوقف، بمعنى أنّ هذه ليست شبهه، لا أنّه يقول أنّها شبهه لكن لا يجب التوقف فيها الذي هو معنى التخصيص، الذي هو معنى الإخراج الحكمي، كلا، وإتّما أدلّه الترخيص تقول: هذه ليست شبهه، إخراج من الموضوع، الشبهه الوجوبيه، والشبهه الموضوعيه ليست شبهه؛ لأنّه قام فيها دليل يدلّ على الترخيص الظاهري. إذن: هي تخرج عن موضوع أدلّه التوقف. يقول (قدّس سرّه): نفس هذا الكلام ندعيه في مقامنا، يعني في الشبهه الحكميّه التحريميّه بعد الفحص، الذي هو محل النزاع، فالمناقشه تدعى بأنّ أدلّه

الترخيص والبراءة المتقدمه سابقاً تدلّ على أنّ هذه ليست شبهه، تُخرج موردها عن موضوع أدلّه التوقّف؛ لأنّ موضوع أدلّه التوقّف هي الشبهه، والشبهه هي ما لا- يُعلم حكمه الواقعي، ولا- الظاهري، وأدلّه الترخيص تثبت الحكم الظاهري، فإذن: يخرج موردها عن كونه شبهه، وهذا معنى الإخراج الموضوعي، ومعنى التخصص. هذا كما هو موجود في الشبهات الوجوبيه والموضوعيه؛ لأنّه قال أنّ خروجها ليس من باب التخصيص، فهي ليست شبهه مع جواز اقتحام الهلكه فيها؛ لأنّ لسان اقتحام الهلكه لسان يأبى عن التخصيص، وإنّما مرجعه إلى أنّها ليست شبهه، أي إلى الإخراج الموضوعي، هذا نفسه ندّعيه في محل الكلام، أدلّه الترخيص كما تجرى في الشبهات الوجوبيه والموضوعيه، أيضاً هي شامله لمحل الكلام، فتكون مخرجه لمحل الكلام عن موضوع أدلّه التوقّف، فإذن: لا- يصح الاستدلال بأدلّه التوقّف على وجوب التوقّف في محل الكلام؛ لأنّها بأدلّه الترخيص خرجت عن موضوع أدلّه التوقّف.

ويُلاحظ على هذه المناقشه:

الملاحظه الأولى: الظاهر أنّ وجوب التوقّف عندهم المستفاد من أخبار التوقّف هو حكم ظاهري مثل البراءه، والقضيه واضحه عندهم أنّ موضوع الحكم الظاهري هو الشكّ في الحكم الواقعي، أخبار البراءه تقول إذا شككت في حرمه شيء واقعاً، أنا أجعل لك البراءه، وهذه الأخبار تقول إذا شككت في حرمه شيء أنا أجعل لك وجوب التوقّف. إذن: هي أحكام ظاهريه، وينبغي أنّ يكون موضوعها هو الشكّ في الحكم الواقعي، فلا- وجه لتعميم موضوعها للشكّ في الحكم الواقعي، والشكّ في الحكم الظاهري، وإنّما موضوعها الشكّ في الحكم الواقعي، كل من يشكّ في الحكم الواقعي، هذه تجعل له وجوب التوقّف، وتلك تجعل له البراءه، فيقع التعارض بينهما، ولا- نستطيع أنّ نقول أنّ موضوع أخبار التوقّف هو الأعم من الشكّ في الحكم الواقعي، والحكم الظاهري، يعني كما أنّ العلم بالحكم يخرج عن موضوعها، الحكم الظاهري أيضاً إذا ثبت بدليل أيضاً يخرج عن موضوعها. نعم، هناك دليان، واحد يدلّ على أنّه عند الشكّ في الحكم الواقعي هناك براءه، والآخر يدلّ على أنّه عند الشكّ في الحكم الواقعي هناك احتياط، هنا يحصل تعارض بلا- حكومه، ولا نستطيع القول أنّ أخبار البراءه تكون مخرجه لموردها عن أخبار التوقّف؛ لأنّ موضوع أخبار التوقّف هو الجهل بالحكم الواقعي، والحكم الظاهري؛ بل أخبار التوقّف محمولها حكم ظاهري، وموضوع الأحكام الظاهريه هو الشكّ في الحكم الواقعي.

الملاحظة الثانية: أن مرجع هذا الشيء الذي ذكر في هذه المناقشة إلى دعوى أن أدلة البراءة حاكمه أو وارده على أخبار التوقف، فأخبار البراءة عندما تجعل الترخيص في موردها، فأنها تكون رافعه لموضوع أدلة وجوب التوقف، سواء كان رفعاً تعديداً، أو رفعاً حقيقياً، هي إمّا حاكمه، أو وارده على أدلة التوقف، مرجع كل هذه المناقشة إلى أن أخبار التوقف لما كان موضوعها هو الشك في الحكم الواقعي والظاهري، أخبار الترخيص تقول ليس هناك شك في الحكم الظاهري؛ لأنها تجعل الترخيص كحكم ظاهري، وبهذا تكون رافعه لموضوع أدلة التوقف، كالدليل الدال على الحكم الواقعي، كما أن الدليل الدال على الحكم الواقعي يكون رافعاً لموضوع أدلة التوقف، كذلك الدليل الدال على الترخيص أيضاً يكون رافعاً لموضوع أدلة التوقف، إمّا بالحكومة، وإمّا بالورود؛ حينئذٍ الملاحظة الثانية تقول: هذا ليس أولى من العكس؛ إذ يمكن أن ندعى أن مفاد أدلة البراءة هو البراءة عند الشك في الحكم الشرعي، هنا يمكن أن ندعى بأن الجهل وعدم العلم والشك الذي أخذ في موضوع دليل البراءة أعم من الشك في الحكم الواقعي والشك في الحكم الظاهري، بمعنى أن أدلة البراءة لا تجعل البراءة لمن يعلم وجوب التوقف في هذه الشبهه، أى لا تجعل البراءة لمن يعلم الحكم الظاهري في هذه الشبهه، كما لا تجعل البراءة لمن يعلم الحكم الواقعي في هذه الشبهه؛ لأن موضوعها الشك في الحكم الشرعي، وبالإمكان أن ندعى أن الشك في الحكم الشرعي هو أعم من الحكم الواقعي والحكم الظاهري.

إذن: أدلة التوقف عندما تجعل الحكم الظاهري في موردها تكون رافعه لموضوع أدلة البراءة؛ لأن موضوع أدلة البراءة هو الشك في الحكم الشرعي الأعم من الحكم الواقعي والحكم الظاهري، وأدلة التوقف تجعل حكماً ظاهرياً في موردها، وبذلك ترفع موضوع أدلة البراءة، فتكون حاكمه، أو وارده عليها، كما أدعى أن أدلة البراءة تكون حاكمه على أدلة التوقف؛ لأن موضوع أدلة التوقف هو الأعم، يمكن دعوى ذلك نفسه في أدلة البراءة؛ لأن موضوع أدلة البراءة هو عدم العلم مطلقاً، (ما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً)، كناية عن البيان، والبيان أعم من بيان الحكم الواقعي، أو بيان الحكم الظاهري، أيضاً تدعى هذه الدعوى، وعلى هذا تكون أخبار التوقف حاكمه أو وارده على أدلة البراءة، بينما هو يدعى أن أدلة البراءة هي التي تكون حاكمه، أو وارده على أخبار التوقف، فلا داعى لترجيح هذا على هذا، إذا كان البناء على أن نقول بأن هذه الأحكام الظاهريه في هذه الأدلة ليس موضوعها هو الشك في الحكم الواقعي، وإنما موضوعها هو الأعم من الشك في الحكم الواقعي، والشك في الحكم الظاهري، فهذا يرفع موضوع هذا، وهذا يرفع موضوع هذا. الالتزام بأن أدلة البراءة هي التي تكون حاكمه، أو وارده، وبالتالي نلتزم في محل الكلام بالبراءة وعدم وجوب التوقف خلافاً للأخباريين لا وجه له بهذا البيان.

الملاحظه الثالثه: أنه لماذا لا- يلتزم بالتخصيص؟ بأن يُدعى بأن أدله البراءه تتقدم، كمنافسه لما ذكره في الاستدلال بأخبار التوقف على وجوب الاحتياط في محل كلامنا، المناقشه تكون بأنها لا تشمل محل الكلام؛ لأن محل الكلام خرج بالتخصيص، يعنى أدله البراءه تتقدم على أدله التوقف بالتخصيص، والمحذور الذى ذكره هو أن أخبار التوقف تأبى عن التخصيص؛ ولذا لا بد أن يكون الخروج خروجاً من الموضوع الذى يستلزم الحكومه، فالخروج من الموضوع يعنى أن هذه ليست شبهه، ومورد دليل البراءه أصلاً هو ليس شبهه، فإذا قلنا أن دليل البراءه يشمل محل الكلام، ففي محل كلامنا لا توجد شبهه، فلا تشمله أخبار التوقف لخروجه عن موضوعه. هذا اللسان هل يأبى عن التخصيص؟ صحيح أن مسأله الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه، هذا اللسان يأبى عن التخصيص، فلا معنى لأن نفرّق بين موردٍ وموردٍ، فنقول هنا الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه، وهنا الوقوف عند الشبهه ليس خيراً من الاقتحام فى الهلكه؛ بل لعل الاقتحام فى الهلكه يكون خيراً من الوقوف عند الشبهه، لكن الذى يلاحظ هو أن تقريب الاستدلال بأدله التوقف كان بهذا الشكل: يُستفاد منها صغرى وكبرى، الصغرى بضمون أن الاقتحام فى الشبهه فيه مضنه الوقوع فى الهلكه، والمقصود بالهلكه عندهم، الهلاك الأخرى، يعنى العذاب، أما الكبرى فهى بضمون أن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه، فنستفيد من هذا وجوب التوقف عند الشبهه؛ لأن الاقتحام فى الشبهه مضنه للهلكه، والوقوف عند الشبهه خير، فيتعين الوقوف عند الشبهه وعدم الاقتحام فى الهلكه، فى دليل الترخيص عندما يقوم دليل الترخيص على البراءه والترخيص فى محل الكلام، هذا ليس تخصيصاً للكبرى حتى يقال أن هذه الكبرى تأبى عن التخصيص، فلا- يمكن الالتزام بالتخصيص، دليل الترخيص لا يريد أن يقول بأن هذه الشبهه التى هى محل الكلام، الوقوف فى الشبهه ليس خيراً من الاقتحام فى الهلكه، وإنما هو تخصيص من الصغرى؛ لأن الترخيص يجعل التامين والبراءه، يعنى يقول للمكلف فى اقتحامك لهذه الشبهه لا مضنه للهلكه، أدله البراءه كلها بلسان قبح العقاب بلا بيان، فهو يؤمن من ناحيه الهلاك، كأنه يريد أن يقول أن الاقتحام فى هذه الشبهه ليس فيه مضنه للهلاك والعقاب الأخرى؛ لأنه يؤمن من ناحيته، وهذه الصغرى قابله للتخصيص، وليست آبيه عن التخصيص، ولا محذور فى أن نقول أنه ورد أن الاقتحام فى الشبهه مضنه للوقوع فى الهلكه، إلا هذه الشبهه، فإن الاقتحام فيها ليس فيه مضنه للهلكه، الكبرى لسانها لسان يأبى عن التخصيص، أما الصغرى فلسانها لا يأبى عن التخصيص، والمدعى فى المقام بناءً على التخصيص، ----- وسيأتى طرح هذا الشىء فى ما بعد - ----- بناءً على أن أدله البراءه تتقدم على أدله التوقف بالتخصيص، هذا لا- يمكن دفعه بالقول أن أدله التوقف آبيه عن التخصيص؛ لأن تقديم دليل البراءه بالتخصيص على دليل التوقف لا يستلزم تخصيص الكبرى الآبيه عن التخصيص، وإنما هو يستلزم تخصيص الصغرى الغير آبيه عن التخصيص.

وبهذا نصل إلى المناقشه الثانيه فى أصل الاستدلال: ممّا تبين أنّ ادعاء التقديم على أساس الورد، أو الحكومه بالبيان الذى ذكر من أنّ أدله البراءه تكون رافعه للشبهه فى محل الكلام ومُخرجه لمحل الكلام عن أدله وجوب التوقف، فلا يصح الاستدلال بأدله وجوب التوقف على وجوب التوقف فى محل الكلام، هذه المناقشه ليست تامه.

المناقشه الثانيه: ادعاء التخصيص فى المقام، بأنّ يقال: أنّ دليل البراءه يتقدم على أدله التوقف بالتخصيص، بمعنى أنّ محل الكلام وإن كان مشمولاً لإطلاق أدله التوقف، إلاّ أنّه يخرج عنها بأدله البراءه من باب التخصيص؛ وحينئذٍ يبطل الاستدلال؛ لأنّ محل الكلام خرج عن أخبار التوقف. إذن: النتيجة واحده، وهى عدم صحه الاستدلال بأخبار التوقف فى محل الكلام؛ لأنّ محل الكلام حسب المناقشه الأولى خرج موضوعاً عن أخبار التوقف، وحسب هذه المناقشه خرج حكماً عن أخبار التوقف، فبالنتيجه لا يجرى التوقف فى محل الكلام، وهو المطلوب.

لكن يقال: أنّ التقديم بالتخصيص يتوقف على أنّ تكون أخبار البراءه أخصّ مطلقاً من أخبار التوقف، على أنّ تكون النسبه بينهما هى نسبه العموم والخصوص المطلق، أنّ تكون أخبار البراءه أخصّ مطلقاً من أخبار التوقف فتتقدم عليها بالتخصيص، لكن كيف يمكن إثبات هذا؟ وما هو الدليل على اختصاص أخبار البراءه فى محل الكلام حتىّ يقال أنّ أخبار التوقف تشمل محل الكلام بالإطلاق، بينما أخبار البراءه مختصه بمحل الكلام، فتكون أخصّ مطلقاً؟ مع أنّ لسانها لسان عام، كما أنّ أخبار التوقف تشمل كل الشبهات، أخبار البراءه أيضاً تشمل كل الشبهات، وليست مختصه بمحل الكلام، (رُفِعَ ما لا يعلمون)، و(ما كنّا معذيين حتى نبعث رسولاً)...الخ من الأدله التى تقدم الاستدلال بها على البراءه، فهى ليست مختصه بمحل الكلام، بالشبهه الحكيمه التحريميه التى يقع فيها الكلام؛ بل أنّها تشمل كل الشبهات، وكل شىء لا يُعلم حكمه الواقعى، ولا يختصّ بالشبهه التحريميه دون الوجوبيه، لسانها لسان عام؛ وحينئذٍ تكون النسبه بينهما هى التباين، لا العموم والخصوص المطلق حتىّ تقدم أخبار البراءه على أخبار التوقف بالتخصيص كما يُدعى فى المناقشه، ومن هنا لابدّ من توجيه هذه المناقشه، أى التقديم على أساس التخصيص لابدّ من توجيهه بتوجيه يعتمد على كبرى انقلاب النسبه حتىّ تكون أخبار البراءه أخصّ مطلقاً من أخبار التوقف، فتتقدم عليها بالتخصيص، وذلك بأنّ يقال أنّ أخبار البراءه خرج منها الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى، وخرج منها الشبهه قبل الفحص، وخرج منها شبهات أخرى كما فى الموارد التى قام الدليل فيها على وجوب الاحتياط، كالدماء، والفروج؛ بل حتىّ الأموال، هذه شبهات خرجت عن أخبار البراءه، بمعنى أنّه قام الدليل على وجوب الاحتياط فيها. إذن: هذه شبهات خرجت عن أخبار البراءه.

حينئذٍ يقال: بعد خروج هذه الشبهات عن أخبار البراءة؛ حينئذٍ تنقلب النسبه؛ حينئذٍ تكون أخبار البراءة أخصّ مطلقاً من أخبار التوقّف؛ لأنّ هذه الشبهات التي خرجت من أخبار البراءة باقيه على دخولها تحت أدلّه التوقّف، فلا مانع من شمول أخبار التوقّف للشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، وأخبار التوقّف أيضاً تشمل محل الكلام، وتشمل هذه الشبهات، بينما هذه الشبهات خرجت عن أخبار البراءة، وعليه: سوف تكون أخبار البراءة أخصّ مطلقاً من أخبار التوقّف، فتتقدّم عليها بالتخصيص بناءً على كبرى انقلاب النسبه.

وبعباره أكثر وضوحاً: فى المقام، بناءً على هذا الكلام يوجد عندنا ثلاثة أدلّه، ولا بدّ أن نتعامل مع هذه الأدله الثلاث، لدينا دليل يدلّ على البراءة، ودليل ثانٍ يدلّ على وجوب الاحتياط فى شبهات معيّنه مقرونه بالعلم الإجمالى، فى الدماء، وفى الفروج، وقبل الفحص، وثالثاً لدينا أخبار التوقّف. النسبه بين أخبار البراءة وأخبار التوقّف قبل تخصيص أخبار البراءة بأخبار الاحتياط هى نسبه التباين، لكن عندما نخصّ أخبار البراءة بأخبار الاحتياط فى الشبهات المذكوره المعينه، ونخرج منها الشبهات المذكوره؛ حينئذٍ تنقلب النسبه بين أخبار البراءة، وأخبار التوقّف من التباين إلى العموم والخصوص المطلق، بمعنى أنّ أخبار البراءة تكون أخصّ مطلقاً من أخبار التوقّف، فتتقدّم عليها بالتخصيص.

درس الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط الشرعى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط الشرعى

قد يُعترض على تخريج المناقشه الثانيه التى ذكرناها فى الدرس السابق بأنّ نفس الكلام الذى تقولونه فى أخبار البراءة يمكن أن يقال فى أخبار التوقّف، فكما أنّ هناك شبهاتٍ قام الدليل على خروجها من أخبار البراءة، وعلى هذا الأساس تكون أخبار البراءة أخصّ مطلقاً من أخبار التوقّف، كذلك قام الدليل على خروج بعض الشبهات من أخبار التوقّف، كالشبهه الموضوعيه، والشبهه الحكميّه الوجوبيّه؛ لأنّ الإجماع قائم على عدم وجوب التوقّف فى هذه الشبهات. إذن: هى خرجت عن أخبار التوقّف للإجماع على عدم وجوب الاحتياط فيها، وهذا يجعلها أخصّ مطلقاً من أخبار البراءة، ليست هناك أولويّه لافتراض أنّ أخبار البراءة أخصّ من أخبار التوقّف؛ بل قد نلاحظ هذا الجانب، ونقول: أخبار التوقّف أيضاً خرجت منها بعض الشبهات، وهذه الشبهات مشموله لأدلّه البراءة، كالشبهه الموضوعيه، والشبهه الحكميّه الوجوبيّه، بينما خرجت من أخبار التوقّف، وبهذا الاعتبار تكون أخبار التوقّف أخصّ مطلقاً من أخبار البراءة.

ص: ٧٩

وبعباره أخرى: بناءً على هذين التخصيصين، والإخراجين تكون النسبه بين أخبار البراءة وأخبار التوقّف هى العموم والخصوص من وجه، فهما يجتمعان فى محل الكلام، أى فى الشبهه الحكميّه التحريميه بعد الفحص، أخبار البراءة تختصّ بالشبهه الموضوعيه، والشبهه الوجوبيّه؛ لأنّها خرجت من أخبار التوقّف، بينما تختصّ أخبار التوقّف بالشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، والشبهه قبل الفحص، والشبهه فى الدماء والفروج، فأنّها غير مشموله بأخبار البراءة، فتكون النسبه هى العموم والخصوص من وجه، فلا داعى حينئذٍ للتقديم بالأخصيه، فلا نستطيع حينئذٍ أن نقول أنّ أخبار البراءة تتقدّم على أخبار التوقّف بالأخصيه؛ لأنّ

النسبه بينهما ----- بناءً على هذا الكلام ----- سوف تكون هي نسبه العموم من وجه، ويحصل التعارض بينهما في مادّه الاجتماع التي هي محل الكلام.

لكن قد يُدفع هذا الاعتراض بما ذكره بعض المحققين من أنّ الإجماع القائم على خروج الشبهه الموضوعيّه، والشبهه الحكميّه الوجوبيّه من أخبار التوقّف ليس دليلاً مستقلاً في قبال الأدلّه التي هي بأيدينا؛ بل هو يرجع إلى أخبار البراءه، بمعنى أنّ الأصوليين عندما يقولون بعدم وجوب الاحتياط والتوقّف في الشبهه الموضوعيّه، فإنّهم يتمسّكون بأخبار البراءه، باعتبار أنّ أخبار البراءه شامله للشبهه الموضوعيّه وللشبهه الحكميّه الوجوبيّه، فدلّيل إخراج هذه الشبهات من أخبار التوقّف هي أخبار البراءه؛ بل الظاهر أنّ ذلك هو مستند الأخباريين عندما يلتزمون بعدم وجوب التوقّف في الشبهه الموضوعيّه، وعدم وجوب التوقّف في الشبهه الحكميّه الوجوبيّه، الظاهر أنّه ليس لديهم دليل على عدم وجوب التوقّف بعد شمول أخبار التوقّف لهذه الشبهات، خصوصاً الشبهه الحكميّه الوجوبيّه؛ إذ لا فرق بينها وبين الشبهه الحكميّه التحريميّه، فالظاهر أنّه لا مستند لهم في هذا الإخراج إلّا التمسّك بأخبار البراءه. فإذن: الإجماع ليس دليلاً مستقلاً في قبال هذه الأدلّه؛ بل الصحيح هو ما ذكر سابقاً في أصل المناقشه، وهو أنّ ما بأيدينا من الأخبار هو عباره عن ثلاثه أخبار، أخبار البراءه والأخبار التي تأمر بالاحتياط في شبهاتٍ معيّنه، في الدماء، وفي الفروج، وفي الشبهه قبل الفحص ما يستدلّ به على ذلك مقرونه بالعلم الإجمالي وأخبار التوقّف، ولا يوجد لدينا دليل آخر. نعم، يُدعى الإجماع، لكنّه إجماع مستند إلى أخبار البراءه، النسبه بين أخبار البراءه، وأخبار التوقّف وإن كانت هي التباين على ما ذكرنا، لكن بعد تخصيص أخبار البراءه بأخبار الاحتياط، بما دلّ على وجوب الاحتياط في شبهاتٍ معيّنه تنقلب النسبه، وتكون أخبار البراءه أخصّ مطلقاً من أخبار التوقّف.

هذا غاية ما يمكن أن يُقال في بيان هذه المناقشه. نعم هذه المناقشه مبنيه على كبرى انقلاب النسبه، فإذا أنكرنا انقلاب النسبه كما هو الظاهر؛ فحينئذٍ لا تتم هذه المناقشه، ولا يصح أن يقال أن أخبار البراءه أخصّ مطلقاً من أخبار التوقّف، لا قبل الانقلاب، ولا بعد الانقلاب؛ لأننا لا نقول بانقلاب النسبه، فهي مبنيه على دعوى انقلاب النسبه.

المناقشه الثالثه: هي المناقشه المعروفه التي تكررت في جملة من الأخبار بأن يدعى أن الاستفادة من هذه الأخبار هو فرض مضته الهلكه في مرتبه سابقه على هذه الأخبار، وبقطع النظر عنها؛ ولذا نجد أن هذه الأخبار عللت وجوب التوقّف، أو ما يُفهم منها من حرمه الاقتحام في الشبهه بأن الاقتحام فيها هو اقتحام في ما فيه هلكه، أو ما فيه مضته الهلكه، فكأنها فرضت أن هذه الشبهه فيها مضته الهلكه في مرتبه سابقه على أخبار التوقّف، أخبار التوقّف جاءت لتأمر بالتوقّف، وتنهى عن الاقتحام، عللت ذلك بأن فيه مضته الهلكه. إذن: لكي تشمل هذه الأخبار مورداً، لابد من افتراض أن اقتحام الشبهه في هذا المورد فيها مضته الهلكه، وأن هذا شيء ثابت بقطع النظر عن هذه الأخبار. هذا واضح من أخبار التوقّف، فأخبار التوقّف تقول أن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه. لكن من قال أن اقتحام هذه الشبهه فيه هلكه؟ إذن: أخبار التوقّف افترضت أن الشبهه التي تأمر بالتوقّف فيها هي شبهه في اقتحامها مضته الهلكه، فهي لا تشمل إلا الشبهات التي تكون من هذا القبيل، يعنى الشبهات التي تنجزت في مرتبه سابقه على هذه الأخبار، وبقطع النظر عنها، فإذا تنجزت يكون فيها عقاب وهلكه، أخبار التوقّف تقول بوجوب الوقوف عند هذه الشبهه، فهي تشمل الشبهات التي تنجزت في مرتبه سابقه عليها، وفرغنا فيها عن المنجزيه، وأن الاقتحام فيها اقتحام في ما فيه مضته الهلكه، فتشملها الأخبار. وأمّا الشبهات التي لم نفرغ عن تنجزها في مرتبه سابقه، وإئنا نحن الآن فعلاً نريد أن نتكلم عن أنها منجزه، ويجب فيها الاحتياط، أو لا؟ فتجرى فيها البراءه. مثل هذه الأخبار لا تشملها أخبار التوقّف، وما نحن فيه من هذا القبيل، نحن نتكلم عن شبهه حكيمه تحريميه بعد الفحص، لا قبله؛ لأن الاحتمال قبل الفحص يكون منجزاً، وشبهه بدويه غير مقرونه بالعلم الإجمالى حتى يكون العلم الإجمالى هو المنجز للواقع في مورد الشبهه، نتكلم عن شبهه من هذا القبيل، هذه لم نفرغ عن تنجزها في مرتبه سابقه، مثل هذه الشبهه لا تشملها هذه الأخبار.

وبعبارة أخرى: أن الأمر بالتوقف في هذه الأخبار يتعين أن يكون أمراً إرشادياً، ولا يُعقل أن يكون مولوياً منجزاً للواقع في مورد الشبهه؛ لأن هذه الأخبار افترضت التنجيز في مرحله سابقه عليها، فكيف يُعقل أن يكون الأمر بالتوقف فيها أمراً مولوياً تترتب عليه المنجزية كما هو شأن الأوامر المولوية؟ الأوامر المولوية تترتب عليها المنجزية، ويترتب عليها استحقاق العقاب على المخالفه، يأتي الأمر المولوي فيترتب عليه التنجيز الواقع، واستحقاق العقاب على المخالفه، بينما هذه الأخبار فرضت التنجيز في مرحله سابقه، فكيف تقول أنه أمر مولوي؟ المأخوذ في الأمر المولوي هو أن التنجيز واستحقاق العقاب على المخالفه هو في طول ذلك الأمر المولوي، بينما هذه الأخبار فرضت التنجيز، واستحقاق العقاب والهللكه على المخالفه في مرحله سابقه عليها، فلا يُعقل أن تكون هذه الأوامر أوامر مولوية ويتعين حملها على أنها مجرد إرشاد، والأوامر الإرشاديه كما نعلم هي ليست أوامر في الحقيقه، وإنما هي أخبار، ونُصِّح، ولا يترتب عليها أى إزام سوى الإلزام الموجود في نفس المرشد إليه إذا كان بإلزام، وإذا لم يكن فيه إزام، فلا يترتب عليه إزام، فهو مجرد إرشاد إلى أن هذا منجز عليك بمنجز سابق، فلا تُقدم عليه ولا تقتحمه، إرشاد إلى لزوم التوقف عقلاً عندما يثبت المنجز في مرحله سابقه، فإذا: لا نستطيع أن نستدل بها على وجوب الاحتياط كما هو مدعى الأخباريين؛ لأن معنى أننا نستدل بها على وجوب الاحتياط هو أنها أوامر مولويه يُستفاد منها وجوب الاحتياط، (1) فإذا لم تكن أوامر مولويه؛ فحينئذ لا يمكن أن نستدل بها على وجوب الاحتياط؛ لأنها ليست أوامر مولويه، وإنما هي ترشد إلى لزوم التوقف في الشبهات المنجزه بمنجز في مرتبه سابقه عليها، وليس فيها دلالة على وجوب الاحتياط في شبهه لم تنتجز، وإنما نريد كما هو مدعى الأخباريين أن نثبت التنجيز، واستحقاق العقاب على المخالفه بنفس هذه الأخبار.

ص: ٨٢

١- (١) طبعاً الأوامر المولوية أعم من أن تكون نفسيه، أو طريقيه، كل منهما أوامر مولويه، فإذا دل دليل على وجوب الاحتياط في الدماء، فهو أمر مولوي، لكنّه طريقي غرضه تنجيز الواقع.

هذه المناقشه قد تُصاغ بصياغهٍ أخرى، لكن الروح واحده، حيث هناك صياغه أخرى معروفه منقوله عنهم، وهى أنّ الأمر فى أخبار التوقّف لا يخلو إما أن يكون أمراً نفسياً، أو أمراً طريقياً، أو أمراً إرشادياً.

أمّا الاحتمال الأول والذى هو أن يكون أمراً نفسياً، فهو مقطوع العدم؛ إذ لا نحتمل أن الأمر بالتوقّف هو أمر نفسى على غرار الأمر بالصلاه والصوم، قطعاً ليس أمراً نفسياً، وإنّما هو أمر ينظر به الواقع، هو ينجز الواقع، يعنى طريق لتنجز الواقع، وهناك فرق بين الأمر بالصلاه، فهو ليس طريقاً لشيء؛ بل هو أمر بالصلاه لوجود ملاكٍ قائمٍ فى نفس الصلاه، بينما الأمر بالاحتياط ليس لوجود ملاكٍ قائمٍ فيه، وإنّما لغرض إدراك الواقع، فهو أمر طريقي.

كما أنّه ----- أى الأمر فى أخبار التوقّف ----- ليس أمراً مولوياً طريقياً؛ للنكته المتقدمه المذكوره فى البيان السابق؛ إذ لا يُعقل أن يكون أمراً مولوياً أصلاً، حتّى لو كان طريقياً؛ لأنّ الأمر المولوى من شأنه أن تكون المنجزيه واستحقاق العقاب فى طوله، بينما هذه الأخبار ظاهره فى أن الأمر بالتوقّف هو فى طول المنجزيه، الأمر بالتوقّف هو معلول للمنجزيه المفروضه فى مرتبه سابقه. إذن: لا- يُعقل أن يكون الأمر بالتوقّف أمراً طريقياً مولوياً؛ لأنّ الأمر الطريقي المولوى تترتب عليه المنجزيه، لا أنّه يترتب على فرض التنجز فى مرتبه سابقه كما هو ظاهر هذه الأخبار، فيتعيّن أن يكون الأمر بالتوقّف أمراً إرشادياً، وكونه أمراً إرشادياً يعنى أنّه إرشاد إلى لزوم التوقّف والنهى عن اقتحام الشبهه المنجزه فى مرتبه سابقه، ومثل هذا اللسان لا يشمل محل الكلام، وإنّما يشمل الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى، أى المنجزه، يشمل الشبهات قبل الفحص؛ لأنها تنجزت بمنجز سابق، ولا يشمل محل الكلام ممّا لم يُفرض فيه التنجز فى مرتبه سابقه، فلا يصح الاستدلال بها فى محل الكلام.

من الواضح أنّ هذه المناقشه تفرق عن المناقشتين السابقتين فى شىء وهو أنّ كلاً من المناقشتين السابقتين تفترض، أو تعترف ضمناً بأنّ أخبار التوقّف تشمل محل الكلام، بإطلاقها، أو بعمومها تشمل محل الكلام، يعنى تشمل الشبهه البدويّه التحريميّة بعد الفحص، لكنّ المناقشه الأولى تدعى أنّها خارجة عنها بالحكومه، والمناقشه الثانيه تدعى أنّها خارجة عنها بالتخصيص، لكنّ أساساً هي تعترف بأنّ أخبار التوقّف شامله بإطلاقها لمحل الكلام، لكنّها خارجة عنها بالحكومه، أو بالتخصيص، بينما المناقشه الثالثه أساساً لا- تعترف بشمول أخبار التوقّف لمحل الكلام، وإنّما هي تشمل خصوص الشبهات المنجزه فى مرتبه سابقه على أخبار التوقّف، ويقطع النظر عنها، فهي لا- تشمل محل الكلام؛ لأنّنا فى محل الكلام لم نفترض التنجيز، ثمّ نأتى إلى أخبار التوقّف.

المناقشه الثالثه هي المناقشه المهمّه فى الحقيقه للاستدلال بأخبار التوقّف؛ ولذا صار هناك نوع من العنايه بها.

أجيب عن هذه المناقشه بعدّه أجوبه:

الجواب الأوّل: هو ما فى الكفايه. حيث أجاب الشيخ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) عن هذه المناقشه بأنّنا نستكشف من الأمر بالوقوف فى هذه الأخبار بنحو الإن، يعنى استكشاف العلّه من المعلول، والملزوم من اللّازم، نستكشف إيجاب الاحتياط من قبل أخبار التوقّف، ويقطع النظر عنها، لتصحّ به العقوبه على المخالفه؛ لأنّ العقوبه على المخالفه ليست من أخبار التوقّف، وإنّما على مخالفه ما استكشفناه من أخبار التوقّف من إيجاب الاحتياط، فيكون ما استكشفناه، وهو وجوب الاحتياط هو المنجز لهذه الشبهه، وهو المصحح للعقوبه والهلكه على تقدير المخالفه. (١)

هذا الكلام يحتاج إلى شىء من التوضيح: إنّ مقصوده بهذا الكلام كما فسّر فى كلماتهم هو: أنّ هناك أمرين مستفادين من أخبار التوقّف:

ص: ٨٤

الأمر الأول: هو إطلاق أخبار التوقّف لمحل الكلام، بمعنى أنّ أخبار التوقّف بإطلاقها هي شامله للشبهه، فتشمل الشبهه في محل الكلام، قبل أن نعمل هذا التفسير حتّى نخرج الشبهه في محل الكلام عن هذه الأخبار هي بإطلاقها تشمله.

الأمر الثانى: ثبوت مظنه الهلكه في موارد الشبهه، وأنّ الاقتحام في كل شبهه هو اقتحام في الهلكه، أو ما فيه مظنه الهلكه. إذن: أخبار التوقّف تقول: إنّ كل شبهه فيها مظنه الهلكه، وأنّ الاقتحام فيها هو اقتحام في ما فيه مظنه الهلكه، وأنّ أخبار التوقّف بإطلاقها تشمل الشبهه البدويّه بعد الفحص التي هي محل كلامنا، فإذا شملتها بإطلاقها، إذن: هي تدل على أنّه حتّى شبهتنا في محل الكلام الاقتحام فيها اقتحام في ما فيه مظنه الهلكه، من قبيل أن يقول (لا تأكل الرمان لأنّه حامض) هذا مطلق يشمل كلّ رمان، ويدلّ على أنّ هذه العله، وهي الحموضه موجوده في كل فردٍ من أفراد الرمان، بقطع النظر عن أنّنا نعلم في الخارج بوجود رمان ليس حامضاً، ظاهر الدليل أنّ هذا يشمل كل الرمان، وأنّ العله موجوده في كل أفراد الرمان، ما نحن فيه من هذا القبيل، الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه، الشبهه مطلقه، وتشمل محل الكلام، وأخبار التوقّف تدلّ على وجود العله في كلّ شبهه، والعله هي مظنه الهلكه، واحتمال الهلكه. إذن: الشبهه في محل كلامنا، أيضاً الاقتحام فيها هو اقتحام في ما فيه مظنه الهلكه كسائر الشبهات الأخرى.

إذا استفدنا هذا في محل كلامنا، فسوف نستكشف من وجود الهلكه في اقتحام هذه الشبهه أنّ الشارع جعل وجوب الاحتياط فيها، وإلاّ كيف يمكن تصحيح الهلاك واستحقاق العقاب على تقدير المخالفه؟ وكيف يمكن إثبات أنّ الاقتحام في هذه الشبهه اقتحام في ما فيه الهلاك، لو لم تنتج هذه الشبهه بمنجز في مرحله سابقه على هذه الأخبار؟ غايه الأمر أنّنا نستكشف وجوب الاحتياط المجمعول شرعاً من ما دلّت عليه أخبار التوقّف من أنّه في شبهتنا أيضاً بالإطلاق يوجد هلاك، من باب استكشاف العله من المعلول؛ لأنّ الهلاك واستحقاق العقاب معلول للتنجيز، فإذا دلّ دليل على ثبوت المعلول نستكشف بطريق الإن أنّ العله موجوده، والعله هي إيجاب الاحتياط؛ لأنّه في شبهتنا لا يوجد ما يُنجز هذه الشبهه سوى إيجاب الاحتياط، فلو لم تكن هذه الشبهه منجزه، فلا مجال لاستحقاق العقاب على تقدير المخالفه، مع عدم التنجيز تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان، فتؤمن من ناحيه العقاب والهلاك، بينما هذه الأخبار تقول يوجد هلاك في اقتحام هذه الشبهه، وهذا لا يُعقل أنّ يكون إلاّ مع افتراض وجود عله موجه لهذا، وهي عبارته عن التنجيز، فمن المعلول نستكشف العله وهي التنجيز، من اللازم وهو الهلاك والعقاب نستكشف الملزوم الذي هو عبارته عن التنجيز، والتنجيز لا يُتصوّر في شبهه من هذا القبيل، إلاّ بإيجاب الاحتياط، فيستكشف أنّ الشارع جعل وجوب الاحتياط في محل كلامنا من أخبار التوقّف.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط الشرعي

الكلام في أدله التوقف والاستدلال بها على وجوب الاحتياط في محل الكلام، والمقصود بمحل الكلام هو الشبهه الحكيمه البدويه بعد الفحص، وقد بينا تقريب الاستدلال على وجوب الاحتياط في هذه الروايات، ثم ذكرنا المناقشات والاعتراضات التي ذكرت على الاستدلال بها في محل الكلام، وتقدمت المناقشات الأولى والثانيه والثالثه، والمناقشه الثالثه كانت تركز على هذه الدعوى المعروفه والمشهوره وهى عمده المناقشات، وحاصلها: أن الذى يظهر من أخبار التوقف هو افتراض وجود هلكه فى الاقتحام لتلك الشبهه، وهذا يعنى أن تلك الشبهه التى تتحدث عنها الروايه، وتأمّر بالتوقف فيها، هى شبهه منجزه بمنجز ثابت بقطع النظر عن أخبار التوقف؛ لأن أخبار التوقف لا تصلح أن تكون هى المنجزه كما هو مقتضى الاستدلال بها على وجوب الاحتياط، فمقتضى الاستدلال بها على وجوب الاحتياط هو أن يكون وجوب الاحتياط منجزاً بسببها، فتكون هى المنجزه لوجوب الاحتياط بلحاظ الواقع، بينما لسان الأخبار هو أن الشبهه تنجزت بمنجز سابق، هو يقول أن الشبهه التى تُقدم عليها فيها مظنه الهلكه، فتوقف، فلا بد من حمل الأمر بالتوقف فى هذه الروايات على الإرشاد لا على المولويه، فتسقط عن إمكانيه الاستدلال بها على وجوب الاحتياط فى محل الكلام، وإنما تكون ناظره إلى الشبهات المنجزه بقطع النظر عنها؛ ولذا حملوها على الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، والشبهه قبل الفحص، فهناك العقل يحكم بمنجزيه الاحتمال فى هاتين الشبهتين.

ذكرنا فى الدرس السابق أن هناك اعتراضات على هذه المناقشه. الاعتراض الأول الذى أشار إليه الشيخ الآخوند(قدس سره) فى الكفايه، (1) لا أقول أنه التزم به، لكنّه أشار إليه، وحاصله: أننا نسلم أن الأمر إرشادى، لكن يمكن مع ذلك إثبات وجوب الاحتياط عن طريق استكشافه آتياً، أى عن طريق استكشاف العله من المعلول، بأن نسلم أموراً:

ص: ٨٦

١- (١) كفايه الأصول، الآخوند الخراسانى، ص ٣٤٦.

الأمر الأول: أن أخبار التوقف فيها من الإطلاق ما يسع محل الكلام؛ إذ لا موجب لقصر النظر على بعض الشبهات دون بعض. إذن: هى بإطلاقها شامله لمحل الكلام.

الأمر الثانى: أن المراد بالهلكه فيها هو العقاب الأخرى، وليس المفسده وأمثالها من الأضرار الدينويه.

الأمر الثالث: أن ظاهر الروايات هو وجود مظنه الهلكه فعلاً فى الشبهات التى تتحدث عنها هذه الروايات.

ونتيجه هذا كله: أن اقتحام الشبهه فى محل الكلام فيه مظنه الهلكه؛ لأن الروايات مطلقه تشمل محل الكلام، والمراد بالهلكه هو العقاب، والروايه تدل على وجود فعليّه مظنه الهلكه عند اقتحام الشبهات التى تتحدث عنها هذه الروايات. إذن: فى شبهتنا فى محل الكلام، هذه الروايات تقول فى اقتحامها مظنه الهلكه، ولا يُعقل أن تكون هناك هلكه وعقاب أخرى، إلا إذا كان هناك

ما يُنَجِّز الواقع في هذه الشبهه؛ لأنَّ الهلكه والعقاب معلول لكون الواقع منجَّز على المكلف؛ ولذا يُحاسب على فوات الواقع، فإذا أقدم على الشبهه وصادف الواقع؛ فحينئذٍ يكون هناك هلاك وعقاب، فعندما يقتحم المكلف الشبهه هناك مظنه الهلاك، وهذا معلول لتنجيز الواقع، وتنجيز الواقع في الشبهه محل الكلام يحصل بإيجاب الاحتياط، فيكون إيجاب الاحتياط المنجَّز للواقع في محل الكلام علّه لترتب مظنه الهلكه على ارتكاب هذه الشبهه. ونحن أثبتنا أنَّ اقتحام الشبهه فيه مظنه الهلكه، والذي هو معلول، ومنه نستكشف وجود العلّه التي هي أنَّ الشارع أوجب الاحتياط في هذه الشبهه. وهو المطلوب؛ وعندئذٍ لا يتوقّف إيجاب الاحتياط على أن يكون الأمر بالتوقّف في هذه الروايات مولوياً حتّى يقال أن هذا الأمر ليس مولوياً، ولسانه لسان الإرشاد وليس فيه مولويه، فكيف يمكن أن نستدلّ به على إيجاب الاحتياط؟ حتّى لو سلّمنا أن الأمر إرشادي، هذا لا يمنع من إثبات إيجاب الاحتياط عن طريق هذا الاستكشاف لا عن طريق التمسّك بنفس الأمر لإثبات وجوب الاحتياط، فحتّى لو كانت الأوامر إرشاديه، لكن بهذا البيان الذي ذكر يمكن استكشاف إيجاب الاحتياط في محل الكلام؛ فحينئذٍ ترتفع المناقشه في الاستدلال بهذه الروايات على وجوب الاحتياط.

هذا الجواب في حدّ نفسه يصلح أن يكون تقريباً ثانياً للاستدلال بروايات التوقّف على وجوب الاحتياط، بأن يكون ما تقدّم هو التقريب الأوّل، وهو أن يُستدلّ بأوامر التوقّف في هذه الروايات بناءً على أنّها أوامر مولويه يُستدلّ بها على وجوب الاحتياط؛ لأنها هي تأمر بالتوقّف، فتكون منشأً لوجوب الاحتياط. هذا التقريب الأوّل الذي وردت فيه المناقشه المتقدمه، وهذا تقريب ثانٍ للاستدلال بهذه الروايات، بأن يقول الأخباريون في مقام الاستدلال بها: نحن لا نقول بأن الأمر فيها مولويًا، وإنما الأمر فيها للإرشاد، لكن بهذا البيان يمكن إثبات إيجاب الاحتياط والاستدلال بها على إيجاب الاحتياط. إذن: كما أنه جواب عن المناقشه الثالثه، كذلك يصلح أن يكون استدلالاً آخرًا على وجوب الاحتياط بأخبار التوقّف. هذا الجواب الأوّل عن المناقشه الثالثه، وهو ما ذكره صاحب الكفايه (قُدس سرّه).

الجواب الثاني: هو ما ذكره المحقق الأصفهاني (قُدس سرّه) في حاشيته على الكفايه (1) لردّ المناقشه الثالثه، وبالتالي هذا يصبّ في صالح الأخباريين، وفي صالح صحّحه الاستدلال بهذه الروايات على وجوب الاحتياط. حاصل ما ذكره هو: استكشاف الأمر بوجوب الاحتياط، أو ما يسميه بـ (الأمر الطريقي بالاحتياط) من الأمر بالتوقّف المعلن بأنّه خير من الاقتحام في الهلكه، وذلك بأن يكون أمر المخاطبين بالتوقّف في هذه الأخبار كاشفًا عن وصول الأمر الطريقي بالاحتياط إليهم؛ لأنّ هذه الأخبار تأمر المخاطبين بالتوقّف عند الشبهه، وهذا معناه أنّ الأمر بالاحتياط واصل إليهم؛ لأنّ الأمر بالتوقّف يكشف عن فعلية الهلكه في حقّهم، وبالدلالة الالتزاميه نستكشف علّه هذه الهلكه، وهو وصول الأمر الطريقي بالاحتياط إليهم، ولا محذور في افتراض وصول الأمر بالاحتياط إلى المخاطبين؛ وحينئذٍ بمقتضى قاعده الاشتراك ----- الكلام لا يزال للمحقق الأصفهاني ----- مع المخاطبين في التكليف، يعنى غير المخاطبين يشتركون مع المخاطبين في التكليف، نستكشف الأمر الطريقي بالاحتياط في حقّ غيرهم بقاعده الاشتراك؛ لعدم احتمال الفرق في وجوب الاحتياط في الشبهات البدويه بين أفراد المكلفين، فلو ثبت تكليف، ولو كان ظاهريةً في حقّ فئة من المكلفين، فقاعده الاشتراك تعمّم هذا التكليف إلى غيرهم. في المقام يقول (قُدس سرّه) لا محذور في أنّ نستكشف وصول وجوب الاحتياط إلى المخاطبين بهذه الخطابات الشرعيه، بأوامر التوقّف في أخبار التوقّف، هؤلاء المخاطبون، قيل لهم يجب عليكم التوقّف في هذه الشبهه؛ لأنّ فيها اقتحام الهلكه. إذن: فرض وجود هلكه، والهلكه معلوله لوجوب الاحتياط، فكيف قيل لهم أنّ هذه الشبهه منجزه، وفيها هلكه، ولم يصل إليهم التنجيز؟ فلا بدّ من فرض وصول المنجز، أى وصول وجوب الاحتياط إليهم حتّى يُعقل مخاطبتهم بهذا الخطاب، بأنّ يُقال لهم قف عند هذه الشبهه؛ لأنّ الاقتحام فيها هو اقتحام في الهلكه، وهذا لا يمكن فرضه، إلاّ بفرض وصول وجوب الاحتياط إليهم، ووصول المنجز لهذه الشبهه إليهم، فيقول لا مانع من فرض وصول المنجز إلى المخاطبين، فإذا فرض وصول وجوب الاحتياط إليهم، وكان حكمهم الظاهري هو وجوب الاحتياط في هذه الشبهه؛ فحينئذٍ يثبت هذا الحكم في حقّ غيرهم بقاعده الاشتراك. وبذلك استطعنا أن نستكشف وجوب الاحتياط في حقّ جميع المكلفين بضميمه أخبار التوقّف إلى قاعده الاشتراك.

هذا الجواب أيضاً يصلح أن يكون تقريباً ثالثاً للاستدلال بأخبار التوقف على وجوب الاحتياط في حق الجميع. التقريب الأول كان مبيّناً على أن الأمر مولوى، والتقريب الثاني كان مبيّناً على أن الأمر إرشادي، لكن يُستكشف وجوب الاحتياط من باب استكشاف العلة من المعلول، وفي هذا التقريب الثالث نفترض أن وجوب الاحتياط وصل إلى المخاطبين بأوامر التوقف، ثم نثبته في حق الغير بقاعده الاشتراك.

الظاهر أن هذا الجواب الثالث إنما طرحه المحقق الأصفهاني (قُدّس سرّه) كجوابٍ عن المناقشه الثالثه، ونحن قلنا أنه يصلح كتقريب لأصل الاستدلال بأخبار التوقف، إنما طرحه هو يهدف إلى دفع إشكالٍ مقدّر، وإيرادٍ قد يورد على الجواب الأول لصاحب الكفايه (قُدّس سرّه)، وحاصل هذا الإشكال الذي يرد هو أن الأمر الطريقي بالاحتياط، إنما يُنجز الواقع على المكلف بحيث يوصله إلى مرحله استحقاق العقاب على تقدير المخالفه، إنما يُنجز بوجوده الواصل لا بوجوده الواقعي، فبوجوده الواقعي لا يصلح للتنجيز بناءً على قاعده قبح العقاب بلا بيان، فبناءً على هذه القاعده، وجوب الاحتياط لا يُنجز الواقع إلا بوجوده الواصل الذي تمّ عليه البيان حتى يخرج من موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، أما بوجوده الواقعي فلا يكون منجزاً؛ وحينئذٍ يقال: إن فرض وصول وجوب الاحتياط إلى المكلف بقطع النظر عن هذه الأخبار؛ حينئذٍ يكون هو المثبت للمطلوب، لا أخبار التوقف، إذا فرضنا أن وجوب الاحتياط هو الذي وصل إلى المكلف؛ حينئذٍ يثبت المطلوب للأخباريين بلا حاجه إلى الاستعانه بأخبار التوقف؛ لأن وجوب الاحتياط فرض وصوله إلى المكلف، فيكون هو الذي يثبت المطلوب لا أخبار التوقف، ولا أثر لهذه الأخبار في ذلك. وإن فرض عدم وصوله إلى المكلف؛ حينئذٍ لا يمكن استكشاف الهلكه ووجوب الاحتياط، وبالتالي الانتقال من المعلول إلى العلة وهو وجوب الاحتياط؛ لأن العقل حاكم بعدم الهلكه والعقاب في ظرف عدم وصول المنجز الذي هو وجوب الاحتياط، فالمكلف يقطع بعدم الهلكه، فكيف يُعقل أن يقال أن الهلكه موجوده، ومن المعلول نستكشف العلة كما ذكر صاحب الكفايه (قُدّس سرّه).

هذا الإشكال الذى يريد المحقق الأصفهاني (قُدس سرّه) دفعه عن الجواب الأوّل. حيث أنّ صاحب الكفايه (قُدس سرّه) كان يقول فى الجواب الأوّل: حتّى لو سلّمنا أنّ الأوامر بالتوقّف إرشاديه، نحن لا نريد أنّ نثبت وجوب الاحتياط من الأمر بالتوقّف باعتباره أمراً مولوياً، وإنّما نسلم أنّها أوامر إرشاديه، لكن الأخبار ظاهره فى وجود هلكه فى الاقتحام فى هذه الشبهه بحسب الإطلاق. إذن: هذه شبهه فى اقتحامها هلكه، والهلكه معلوله للمنجز الذى هو وجوب الاحتياط، فنستكشف العلّه من المعلول. هذا هو الجواب الأوّل. والإشكال كان يقول: لا- يُعقل أنّ يكون وجوب الاحتياط بوجوده الواقعى هو المنجز، وإنّما المعقول هو أنّ يكون وجوب الاحتياط بوجوده الواصل منجزاً؛ وحينئذٍ: إمّا أنّ نفترض وصول وجوب الاحتياط إلى المكلف، أو نفترض عدم وصوله، فإذا افترضنا وصول وجوب الاحتياط إلى المكلف؛ فحينئذٍ تتنجز الشبهه ويجب الاحتياط فيها بلا إشكال، لكنّ الدليل على ذلك ليس هو أخبار التوقّف، وإنّما الدليل على ذلك هو وجوب الاحتياط الذى فرض وصوله إلى المكلف، فأنّه هو الذى يُنجز الشبهه، أمّا أخبار التوقّف فلا تأثير لها. وأمّا إذا فرضنا عدم وصول وجوب الاحتياط؛ فحينئذٍ بمسلك قبح العقاب بلا بيان يُقطع بعدم الهلكه فى ارتكاب هذه الشبهه؛ لعدم تمام البيان على ما يستوجب العقاب، فيكون العقاب مؤمناً، ويُقطع بعدم الهلكه، ومع القطع بعدم الهلكه فى الشبهه محل الكلام لعدم وصول البيان على وجوب الاحتياط بحسب الفرض؛ حينئذٍ لا مجال لأنّ يقال نحن نستكشف من وجود الهلكه العلّه وهى وجوب الاحتياط؛ لأنّه ليس هناك هلكه، فكيف تستكشف وجود الهلكه، ثمّ تنتقل منها إلى العلّه، بينما بناءً على عدم وصول وجوب الاحتياط إلى المكلف، حينئذٍ لا هلكه، ولا عقاب فى اقتحام الشبهه؛ بل يُقطع بعدم العقاب فى اقتحام الشبهه. فلا معنى لأنّ نستكشف وجوب الاحتياط من الهلكه. هذا الإشكال على الجواب الأوّل.

كأنَّ المحقق الأصفهاني (قُدَّس سرّه) ناظر إلى دفع هذا الإشكال، فيريد أن يُقرّب الجواب الأوّل تقريباً بحيث يدفع عنه هذا الإشكال، وحاصل ما يريد أن يقوله في مقام التخلّص من هذا الإشكال هو: أن يفترض أنّ من وصل إليه وجوب الاحتياط غير من يريد استكشاف وجوب الاحتياط من أخبار التوقّف، الذى وصل إليه وجوب الاحتياط هو المخاطب بأخبار التوقّف، والذى يريد استكشاف ذلك هو غير المخاطب بالبيان الذى ذكرناه، باعتبار أنّ المخاطبين بأخبار التوقّف يجب عليهم الاحتياط لوصول وجوب الاحتياط إليهم، وهو ما ذكره بقوله لا محذور فى أن نفترض أنّ وجوب الاحتياط وصل إلى المخاطبين بأخبار التوقّف، والموجودين فى زمان صدور هذه الأخبار الذين يوجّه لهم خطاب (قف عند الشبهه)، وغير المخاطب بهذا الخطاب يجب عليهم الاحتياط لاستكشاف الأمر الطريقي من أخبار التوقّف بضميمه قاعده الاشتراك؛ فحينئذ لا يرد الإشكال السابق.

درس الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط الشرعى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط الشرعى

الكلام فى المناقشه الثالثه فى الاستدلال بأخبار التوقّف والأجوبه التى أوردت على هذه المناقشه، ذكرنا الجواب الأوّل والجواب الثانى. وقد ذكرنا أنّ الجواب الثانى منهما هو محاوله لتصحيح الجواب الأوّل ودفع ما يمكن أن يورد عليه.

والذى يُلاحظ على الجواب الأوّل، والذى يقول فيه صاحبه بأنّه يمكن استكشاف وجوب الاحتياط فى محل الكلام، وإن كان الأمر بالتوقّف أمراً إرشادياً، وذلك عن طريق استكشاف العلّه من المعلول؛ لأنّ الروايات تشمل محل الكلام بإطلاقها، وتدلّ على وجود الهلكه فى الاقتحام فى الشبهه فى محل الكلام، ووجود الهلكه معلولٌ لوجوب الاحتياط، فنستكشف وجوب الاحتياط بالرغم من أنّ الأمر الوارد فى هذه الروايات هو أمر إرشادى.

ص: ٩١

الملاحظه على هذا الجواب: أنّ المشكله فى الحقيقه تكمن فى أنّه كيف يمكن تصوّر اجتماع أمر إرشادى مع أمر مولوى فى كلام واحد، المشكله ليست فى أنّه هل يمكن أن يستكشف هذا، أو لا، وإنّما المشكله إثباتيه فى أنّه لا يمكن افتراض اجتماع الأمر الإرشادى والأمر المولوى فى كلام واحد، هذا غير مقبول. نعم، يمكن تصوّر ذلك فى كلامين، ولو لشخص واحد، أنّ الشارع يرشد بأوامر إلى إطاعه أوامر مولويه قيلت فى مقام آخر، فهو يرشد إلى تلك الأوامر، ويحدّر من مخالفه تلك الأوامر المولويه. هذا لا بأس به، أمّا فى كلام واحد، فهذا غير مقبول، بمعنى أنّ الأمر الإرشادى فى الكلام الواحد يرشد ويحدّر من مخالفه الأمر المولوى فى نفس ذلك الكلام الواحد، هذا غير مستساغ. الجواب الأوّل يقع فيه هذا المحذور؛ لأنّ الجواب الأوّل يقرّ ويعترف بأنّ الأمر بالتوقّف هو أمر إرشادى، والجواب الأوّل مبنى على تسليم أنّ الأمر بالتوقّف هو أمر إرشادى، ويدعى فى نفس الوقت أنّ التعليل بأنّ (الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه) يُستكشف منه الأمر المولوى الطريقي بالاحتياط، بحيث يكون هذا التعليل هو بيانٌ بنحوٍ من الانحاء لوجوب الاحتياط المولوى، يعنى أنّ الشارع بدلاً من أن يأمر بالاحتياط مباشرة، يُبين وجوب الاحتياط بذكر لازمه، وهو العقوبه على المخالفه، كما هو الحال فى الواجبات النفسيه، فكأنّه يريد أن يُبين وجوب الاحتياط المولوى لكن بذكر لازمه، هذا هو مدعى الجواب الأوّل، وهذا معناه أنّ الكلام الواحد اجتماع فيه الأمر المولوى

والأمر الإرشادي، يعنى أوامر التوقّف ترشد إلى أوامر مولويه موجوده فى نفس الكلام، هذا الذى يتوقّف فى قبوله، وحمل الروايات عليه قد يجعلها مخالفه للظاهر، هذا معقول فى كلامين لشخصين، أو لشخص واحد، لكن فى نفس الكلام أن يكون الأمر الإرشادى فى كلام واحد صادر من متكلّم واحد هو يُرشد إلى أمر مولوى موجود فى نفس ذلك الكلام هو أمر غير مستساغ.

ص: ٩٢

وأما الجواب الثاني: فإنه يُراد فيه حمل القضية على أنها قضيه خارجيه، وهذا خلاف الظاهر، فظاهر القضية أنها قضيه حقيقته وليست خارجيه، هو يريد أن يقول أن الخطاب في أوامر التوقف موجه إلى المخاطبين، ولا مانع من افتراض أن المخاطبين قد وصل إليهم وجوب الاحتياط، ثم نعمم وجوب الاحتياط لغير المخاطبين بقاعده الاشتراك، فكأنه يريد أن يقول أن القضية في المقام قضيه خارجيه، والخطاب فيها موجه إلى أشخاص معينين وهم المخاطبون بهذا الخطاب. حمل الروايات على أنها قضيه خارجيه، والخطاب فيها موجه إلى خصوص المخاطبين بها هو خلاف الظاهر؛ لأن ظاهر الأخبار أنها قضايا حقيقته، والخطاب فيها لا يختص بخصوص المخاطبين.

الجواب الثالث على المناقشه الثالثه: ما ذكره السيد الشهيد الصدر (قدس سره) (1) وحاصله: أن أصل المناقشه غير تامه لا مبني، ولا بناءً:

أما من جهه المبني؛ فلأن أصل المناقشه تبني على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان، باعتبار أن أخبار التوقف يدعى في المناقشه أنها ظاهره في وجود الهلكه في مرتبه سابقه على نفس الأخبار وبقطع النظر عنها، فلا بد من حملها على الشبهات المنجزه في مرتبه سابقه مثل الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي، والشبهه قبل الفحص، ولا تشمل محل الكلام؛ لأن الشبهه في محل الكلام ليست منجزه بقطع النظر عن أخبار التوقف؛ لأن الشبهه بعد الفحص تجرى فيها قاعده قبح العقاب بلا بيان، وبهذا استطاع في المناقشه أن يخرج محل الكلام عن أخبار التوقف، فلا يصح الاستدلال بأخبار التوقف على وجوب الاحتياط في محل الكلام.

ص: ٩٣

١- (١) بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودي، ج ٥، ص ٩٣.

وأما بناءً على المسلك الآخر الذي يُنكر قاعده قبح العقاب بلا بيان، ويؤمن بمسلك حقّ الطاعة، ومنجزّيه الاحتمال، الذي يؤمن بذلك كقاعده عقليته أولّيه هذه المناقشه لا تصحّ؛ إذ لا فرق بين الشبهه بعد الفحص التي هي محل الكلام، وبين الشبهه قبل الفحص، وبين الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي في أنّ المنجزّ العقلي موجود فيها جميعاً، هذه الشبهه ولو بعد الفحص منجزّه بحكم العقل بمنجزّيه الاحتمال، حيث أنّ احتمال التكليف موجود، والعقل يحكم بأنّه منجزّ بقطع النظر عن هذه الأخبار. إذن: لا فرق بين محل الكلام وبين سائر الشبهات بناءً على مسلك حقّ الطاعة في أنّ الواقع تنجزّ على المكلف بقطع النظر عن هذه الأخبار، فلا معنى لحمل هذه الأخبار على الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالي، أو الشبهه قبل الفحص وإخراج محل الكلام عنها، وإنما يصحّ هذا عندما تؤمن بمسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان.

وأما من جهه البناء؛ فلأنّنا لو تنزلنا وسلّمنا قاعده قبح العقاب بلا بيان، وبنينا على ذلك، بالرغم من هذا يمكن أن نستفيد من هذه الأخبار وجوب الاحتياط، باعتبار أنّ هذا الكلام هو بيان عرفي مألوف لبيان الحكم المولوي الإلزامي، يعنى بيان الحكم الإلزامي بلسان بيان ترتّب العقاب على الفعل، أو الترك، ومثله رائج (1) في مقام بيان الأحكام الواقعيه، يُبيّن الحكم الواقعي بلسان ترتّب العقاب على الفعل، فيستفاد منه الحرمة الواقعيه، أو يبيّن الوجوب الواقعي بلسان ترتّب العقاب على الترك، وأيّ فرق بين الأحكام الواقعيه والأحكام الظاهريه، كما أنّ الحرمة الواقعيه يمكن أن تُبيّن بلسان ترتّب العقاب على الفعل، الحرمة الظاهريه أيضاً يمكن أن تُبيّن بلسان ترتّب الهلكه والعقاب على الاقتحام في الشبهه، يُبين وجوب الاحتياط بلسان ترتّب الهلكه على الإقدام على الفعل، فالتوقّف واجب، والاحتياط واجب، وهذا لسان عرفي ومتعارف وليس فيه مشكله، فإذن: يمكن أن نستكشف وجوب الاحتياط من هذا اللسان، باعتبار أنّ هذا اللسان لسان أنّ الاقتحام في الشبهه فيه مظنه للهلاكه، هذا اللسان لغرض بيان الحكم الظاهري لوجوب الاحتياط، وهذا لسان متعارف، فلا مشكله في أنّ نستفيد من أخبار التوقّف وجوب الاحتياط في محل الكلام.

ص: ٩٤

المشكلة فى هذا الجواب الثانى ----- البنائى ----- هى نفس المشكلة الإثباتية التى أشرنا إليها، وهى أنه ليست المشكلة فى أنه هل يمكن أن يُبين الحكم الواقعى، أو الحكم الظاهرى بلسان ترتب العقاب على المخالفه، أو لا يمكن ذلك، المشكلة ليست فى هذا حتّى يقال: أى ضمير فى أن يُبين وجوب الاحتياط كحكم ظاهرى بلسان أن الاقتحام فى الشبهه هو اقتحام فى الهلكه، هذا مُسلم وليس فيه مشكله، فى الحقيقه المشكله هى أنه كيف نجمع بين الأمر بالتوقّف الذى سلّمنا أنه أمر إرشادى وبين وجوب الاحتياط المولوى المُستكشّف من التعليل الوارد لتعليل وجوب التوقّف الإرشادى، وقلنا أن هذا الجمع بينهما غير مستساغ وغير مقبول عرفاً، فحمل الروايات على ذلك والاستدلال بها على وجوب الاحتياط بدعوى استكشاف ذلك هو أمر غير مستساغ عرفاً. نعم، يمكن أن يكون فى كلام آخر، أن يُبين بلسان إرشادى (أنا أحذرك من أن تفعل الأمر الفلانى من العقاب الذى يترتب على الفعل) نستكشف حرمه ذلك الفعل، لكن هذه الحرمة غير مذكوره فى نفس الكلام، وإنّما مذكوره فى كلام آخر، لكن المُدعى فى المقام أن هذه حرمة، أو وجوب ظاهرى موجود فى نفس الكلام، ويُبين بذكر لازمه. هذه هى المشكله الموجوده فى هذا الجواب. هذا بالنسبه إلى المناقشه الثالثه، ومما تقدّم يظهر أن المناقشه الثالثه فى الاستدلال بأخبار التوقّف تامه.

المناقشه الرابعه: ما ذكره السيّد الشهيد أيضاً (قدّس سرّه) (١) وحاصله: أن المقابله بين الوقوف والاقتحام فى أخبار التوقّف عند الشبهه (فأنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه) جعلت المقابله بين الوقوف وبين الاقتحام. يقول: أنّ المقابله بين الوقوف وبين الاقتحام فى هذه الروايات لا- يُراد بها المقابله بين اجتناب الشبهه وبين ارتكابها حتّى نستفيد من الروايات أن الاجتناب واجب، وأنّ الارتكاب منهيّ عنه، على خلاف أدلّه البراءه، فهى تقول أنّ الارتكاب جائز وليس عليه نهى، والاجتناب ليس واجباً، بينما هذه الأخبار تقول أنّ الارتكاب منهيّ عنه، والاجتناب لازم، المقابله بينهما لا يُراد بها ذلك، وإنّما الوقوف له معنى آخر غير الاجتناب، كما أنّ الاقتحام له معنى آخر غير الارتكاب، والظاهر أنّ المراد بالمقابله هو المقابله بين التريث والتمهّل فى موارد الشبهه، وبين الإقدام بلا- ترو ولا تأمل، باعتبار أنّ الوقوف لا يعنى الإحجام فقط، وإنّما هو كناية عن التريث والتمهّل ودراسه الوضع، والإعراض والإحجام عن الشىء لا- يقتضى الوقوف، وإنّما يقتضى ترك الشىء والانصراف عنه، الوقوف يعنى أنه فى حاله تمهّل وتريث ودراسه حتّى يتّضح الموقف، كما أنّ الاقتحام هو عباره عن الإقدام بلا تدبّر ولا تروى عرفاً ولغّه، فلا يُراد به مطلق الإقدام، وإنّما الإقدام من دون ترو وتمهّل؛ وعندئذٍ تكون هناك مقابله بين الوقوف بمعنى التريث والتأمل ودراسه الموقف وبين الاقتحام الذى يعنى الإقدام من دون ذلك.

ص: ٩٥

إذن: بناءً على هذا، الأخبار تنهى عن الإقدام من دون تريث، لا- أنها تنهى عن الإقدام مطلقاً، وتأمّر بالوقوف بمعنى التريث والتأمّل ودراسة الموقف. هذا المضمون ----- أن الإمام عليه السلام ينهى عن الإقدام على الشبهه بلا تريث، ويأمّر بالتريث والترؤى ----- إذا حملناه على النهى عن الإقدام بلا مستندٍ ودليل، فقد يُفهم من النهى عن الاقتحام معنى النهى عن الإقدام بلا مستندٍ ولا- دليل، والأمر بالتريث يعنى أنت تريث وتأمل وادرس الموقف إلى أن تحصل على مستندٍ ودليلٍ يجوز لك الاقتحام فى الشبهه، إذا حُملا على ذلك؛ فحينئذٍ هذا المعنى لا يضر الأصولى أصلاً، باعتبار أن هذا اللسان لا يُعارض أدلّه البراءه العقلية؛ بل الشرعيه أيضاً التى يستند إليها الأصولى فى إقدامه على الشبهه؛ بل تكون فى الحقيقه أخبار البراءه العقلية والشرعيه وارده على هذا اللسان، ورافعه لموضوعه؛ لأنّ هذه الأخبار تنهى عن الإقدام من دون مستندٍ ولا دليل، وأخبار البراءه مستند، والبراءه العقلية أيضاً مستند ودليل يستند إليه الأصولى فى تجويز الإقدام على هذه الشبهه، فتكون رافعه لموضوع هذه الأخبار؛ لأنّها إقدام مستند إلى دليل؛ فحينئذٍ تكون مقدّمه عليها بالورود، وأما إذا لم نحمله على هذا، وحملناه على أنّ القضية حقيقته واقعيه وجدائيته بمفاد أنّه يأمر بالتروى والتمهّل وينهى عن الإقدام من دون تروى وتأملٍ؛ فحينئذٍ تكون أجنبيّه عن محل الكلام؛ وحينئذٍ لا يُستفاد منها وجوب الاحتياط فى محل الكلام.

نكتفى بهذه المناقشات؛ لأنّ هناك مناقشات أخرى عرضنا عن ذكرها، وتبين من خلال هذا أنّ الطائفة الأولى التى استدلت بها الأخباريون على وجوب الاحتياط، وهى أخبار التوقّف غير تامّه، على الأقل لورود المناقشه الثالثه عليها، وهذه المناقشه الرابعه التى هى تامّه ظاهراً.

وأما الطائفة الثانية من الأخبار التي استدلت بها الأخباريون على وجوب الاحتياط: فهي الأخبار الآمرة بالاحتياط في موارد معينه بحيث يفهم منها كما يدعى المستدل وجوب الاحتياط في غير موارد ما يشبه ذلك المورد من حيث كونه شبهه حكميه بعد الفحص، فكما أوجب الإمام (عليه السلام) الاحتياط في هذه الروايات في موردٍ خاص، هو يوجب أيضاً ----- بعد التعدى -- الاحتياط في سائر الشبهات الحكميه بعد الفحص، وهذا هو المطلوب للأخباريين. عمده هذه الطائفة روايتان:

الروايه الأولى: صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج المعروفه، قال: (سألت أبا الحسن "عليه السلام" عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما، أو على كل واحدٍ منهما جزاء؟ فقال: لا؛ بل عليهما أن يجزى كل واحدٍ منهما الصيد، قلت: أن بعض أصحابنا سألني عن ذلك، فلم أدري ما عليه، فقال "عليه السلام": إذا أصبتم بمثل هذا، فلم تدرؤا، فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا). (1)

الاستدلال بالروايه مبنى على أن تكون الإشاره في قوله (عليه السلام): (إذا أصبتم بمثل هذا، فلم تدرؤا، فعليكم بالاحتياط) إلى نفس واقعه الصيد التي هي شبهه حكميه بلا إشكال. وإن كانت دائره بين الأقل والأكثر، فهو لا يدري أن الواجب عليه جزاء كامل، أو نصف جزاء، لكن كون المورد شبهه حكميه من نوع معين ليس مشكله؛ إذ يمكن أن نلغى خصوصيه كونه دائره بين الأقل والأكثر، ونستعين على إلغائه بقول الإمام (عليه السلام) (إذا أصبتم بمثل هذا)، ولم يقل (إذا أصبتم بهذا)، فجعل موضوع وجوب الاحتياط هو (مثل هذا)، وليس (هذا) أي نفس الواقعه، وهذا يسمح لنا أن نلغى واقعه الصيد نفسها، وأن نتعدى إلى كل الشبهات الحكميه، ونلغى خصوصيه أن تكون الشبهه دائره بين الأقل والأكثر، المثليه بين واقعه الصيد الدائره بين الأقل والأكثر وبين غيرها مما أوجب الإمام (عليه السلام) فيه الاحتياط هي عبارته عن كونها شبهه حكميه؛ لأنه لم يقل (إذا أصبتم بهذا) حتى يقال أن واقعه الصيد لها خصوصيه، أو كونه دائره بين الأقل والأكثر له خصوصيه، وإنما قال (إذا أصبتم بمثل هذا)، فهذا الشيء الذي هو غير واقعه الصيد، وغير دوران الأمر بين الأقل والأكثر، الذي هو (مثل هذا)، هذه المثليه عادة تكون ----- بحسب ما يفهم ----- باعتبار أن الشبهه شبهه حكميه.

ص: ٩٧

١- (٤) وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملي، ج ١٣، ص ٤٦، أبواب كفارات الصيد، باب ١٨، ح ٦. و ج ٢٧، ص ١٥٤، أبواب صفات القاضى، باب ١٢، ح ١.

وبعبارة أخرى: القدر الجامع والمشارك بين واقعه الصيد المذكور وبين مثله، الذي عمّم الإمام (عليه السلام) وجوب الاحتياط إليه، القدر المشترك هو كونها شبهة حكميّة، فيفهم من ذلك وجوب الاحتياط في الشبهات الحكميّة.

درس الأصول العمليّة / الاحتياط / الاحتياط الشرعي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الاحتياط / الاحتياط الشرعي

كان الكلام في الطائفة الثانية التي استدلّ بها على وجوب الاحتياط في محل الكلام، قلنا أنّ عمده أخبار هذه الطائفة روايتين معتبرتين سنداً، الرواية الأولى هي صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج التي قرأناها في الدرس السابق، وبينّا كيفيّة الاستدلال بها على وجوب الاحتياط في المقام.

لوحظ على الاستدلال بهذه الرواية: بأنّ الإشاره في قول الإمام (عليه السلام): (إذا أصبتم بمثل هذا) هي لا- تخرج عن أحد احتمالين:

الاحتمال الأوّل: أنّ يرجع ذلك إلى واقعه الصيد كما هو مبني تقريب الاستدلال بهذه الرواية على وجوب الاحتياط.

الاحتمال الثاني: أنّ تكون الإشاره راجعه إلى السؤال الأخير للسائل، بمعنى أنّه قال للإمام (عليه السلام): (أنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك، فلم أدرى ما عليه)، فأجابه الإمام (عليه السلام): (إذا أصبتم بمثل هذا، فلم تدرؤا، فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه وتعلموا)، يعني إذا سئلتم عن حكم مسألته، ولم تعرفوا ما هو حكم تلك المسألة، فعليكم بالاحتياط.

فالاحتمال الأوّل يقول: إذا أصبتم بواقعه الصيد، يعني بالشبهه الحكميّة، إذا عرضت عليكم شبهه حكميّة يجب عليكم الاحتياط. بينما الاحتمال الثاني يقول: إذا سئلتم عن حكم مسألته ولم تعرفوا ما هو الحكم، فعليكم بالاحتياط. الاعتراض يريد أنّ يقول على كلا التقديرين لا يصحّ الاستدلال بالرواية في محل الكلام.

أمّا بالنسبة للاحتتمال الأوّل، وهو أنّ تعود الإشاره في الرواية إلى واقعه الصيد كما ذكر في تقريب الاستدلال، يقول المعترض بأنّ غايه ما تدلّ عليه الرواية هو وجوب الاحتياط في الشبهه الحكميّة قبل الفحص والسؤال مع افتراض إمكانهما، وأمّا وجوب الاحتياط في الشبهه الحكميّة بعد الفحص والسؤال وعدم العثور على حكم المسألة، فالرواية لا تدلّ عليه، والقرينه على هذا التقييد هو نفس قول الإمام (عليه السلام) في الرواية: (عليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه فتعلموا)، فالمفروض في الرواية عدم الفحص، والسؤال في الشبهه الحكميّة ماذا نعمل هو قبل الفحص؛ ولذا قال الإمام (عليه السلام) احتاط إلى أنّ تفحص وتعلم حكم المسألة، فالرواية تدلّ على وجوب الاحتياط في الشبهه الحكميّة، لكن قبل الفحص والسؤال مع التمكن منهما، وأين هذا من محل الكلام؟! الذي هو عبارة عن الموقف في الشبهه الحكميّة بعد الفحص واليأس عن العثور على ما يدلّ على حكم تلك المسألة، هذه الرواية لا تدلّ على وجوب الاحتياط في هذه الحالة، وإنّما تكون دالّة على وجوب الاحتياط قبل الفحص والسؤال، وهذا أمر مسلّم، يسلمه الجميع، وحتّى الأصوليين يسلمون وجوب الاحتياط قبل الفحص، وإنّما الكلام فيما بعد الفحص وعدم

العثور على شيء، الرواية ليس فيها دلالة على هذا؛ لأنها تقول يجب عليكم الاحتياط حتى تسألوا وتعلموا، وفي محل الكلام افترضنا أن السائل فحص وسأل ولم يصل إلى شيء، فإيجاب الاحتياط قبل الفحص والسؤال لا- يعني إيجاب الاحتياط بعد الفحص والسؤال وعدم العثور على دليل.

ص: ٩٨

وأما إذا أريد بالإشارة الاحتمال الثاني بأن تكون راجعه إلى السؤال الأخير الذي سأله السائل (أن بعض أصحابنا سألني عن ذلك، فلم أدرى ما عليه)، وعلى هذا يقول الاعتراض يكون مفاد الرواية هو الاحتياط في الفتوى؛ لأن الإمام (عليه السلام) أمره بالاحتياط في الفتوى، حيث قال: (إذا أصبتم بمثل هذا، فلم تدرؤا، فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا) بمعنى أنه في حالة عدم العلم إذا سُئلت عن حكم مسألة ولم تعلم ما هو حكمها فعليكم بالاحتياط في الفتوى، بمعنى أنه لا يجوز لك أن تفتي من دون علم، ومن دون مستند، فتكون ظاهره في حرمه الفتوى من دون علم؛ وحينئذ تكون أجنبيته عن محل الكلام، باعتبار أن هذه الرواية دالة على حرمه الفتوى من دون علم، وهذا أمر مسلم عند الطرفين، فكل من الأخباريين، والأصوليين يؤمنون بحرمه الفتوى من دون علم، الرواية تقول يحرم الفتوى من دون علم، وقوله (عليه السلام): (عليك بالاحتياط) يعني توقّف عن الجواب، والجواب في المقام يُمثّل الفتوى، هو سُئِلَ عن حكم مسألة، وهو لا- يعلم ما هو حكمها، فيجيبه الإمام (عليه السلام) عليك بالاحتياط، وأن لا تجيب بشيء، فتدلّ على حرمه الفتوى من دون علم، وهذا ليس محل النزاع؛ لأنه مسلم بين الطرفين.

يمكن صياغه هذا الإشكال بعبارة أخرى: بناءً على الاحتمال الثاني الذي هو أن تكون الإشارة راجعه إلى السؤال الأخير. يمكن أن يقال أن الرواية أجنبيته عن محل الكلام ببيان آخر، وهو أن يقال: أن مفاد الرواية كما ذكر، الاحتياط في الفتوى في نفس الواقعة التي سُئِلَ عنها كما هو ظاهر الرواية، يقول أنا سُئِلت عن هذه المسألة، وهي أن أثنين أصابا صيداً وهما محرمان، فما هو حكمهما؟ هل عليهما الجزاء معاً، أو على كلٍ منهما الجزاء؟ هذه الواقعة فيها حكم واقعي، سُئِلَ هذا الشخص عن حكم الواقعة، يقول الإمام (عليه السلام) إذا سُئِلت عن حكم واقعه، ولم تعلم ما هو حكمها يجب عليك الاحتياط في الفتوى في هذه الواقعة، إذا سُئِلَ عن حكم أكل لحم الأرنب، وهو لا يعلم ما هو حكمه، الرواية تقول يجب عليك الاحتياط، بمعنى أن لا تفتي بالحليته، ولا- تفتي بالحرمه، في نفس الواقعة التي سُئِلَ عن حكمها تقول الرواية احتياط، ولا- يجوز لك أن تجيب عن حكمها من دون مستند ودليل. هذا المضمون وحده ليس فيه دلالة على وجوب الاحتياط في الشبهة التي لا يُعرف ما هو حكمها؛ بل لا بد أن نستفيد ما هو الموقف الشرعي تجاه الشبهة التي لا نعرف حكمها، أن نستفيدة من دليل آخر غير هذه الرواية، هذه الرواية تقول أن نفس الواقعة لا- يجوز لك أن تفتي بحكمها الواقعي؛ لأنك لا تعرف ما هو حكمها الواقعي. هذا هو مضمون الرواية، لكن حينما تأتي إلى الواقعة باعتبارها مجهولة الحكم، ما هو موقفنا العملي تجاهها؟ هل يجب علينا أن نحتاط، ولا نُقدّم على ارتكاب الشبهة؟ أو تجرى البراءة؟ كلٌّ منهما لا بد أن يستند إلى دليل يقطع النظر عن هذه الرواية، مفاد هذه الرواية هو عدم جواز الفتوى في الحكم الواقعي في الواقعة المسئول عنها عند عدم العلم بذلك الحكم، لا يجوز لك أن تفتي بالحرمه، ولا يجوز لك أن تفتي بالحليته في هذا السؤال، لكن مسألة الإقدام، وعدم الإقدام على الشبهة، جواز الإقدام كما يقول الأصوليون، أو عدم جواز الإقدام كما يقول الأخباريون لا بد من التماسه من دليل آخر، ولو ادّعى الأخباريون أن هناك ما يدلّ على وجوب التوقّف والاحتياط؛ حينئذ نقول كان هو الدليل على وجوب الاحتياط لا هذه الرواية، بينما المفروض في محل الكلام هو الاستدلال على وجوب الاحتياط بهذه الرواية، وهذه الرواية ليس فيها دلالة على وجوب الاحتياط، وإنما مفادها هو حرمه الفتوى في الواقعة

المسئول عنها من دون علم، أمّا الموقف العملي تجاه هذه الشبهه، وهذه الواقعه التي لا يُعرف حكمها، فلا بدّ أن يُلتمس من دليلٍ آخر، ولو دلّ دليل على وجوب الاحتياط؛ فحينئذٍ يكون هو الدليل على وجوب الاحتياط، وليس هذه الصحيحه؛ لأنّها ليس فيها دلالة على تحديد الموقف العملي تجاه الواقعه المشكوكه، وإنّما هي ناظره إلى حرمة الإفتاء بالحكم الواقعي في الواقعه المسئول عنها، وبذلك تكون أجنيّه عن محل الكلام على كلا التقديرين، سواء كان أسم الإشاره راجعاً إلى واقع الصيد، أو كان راجعاً إلى السؤال عن حكم مسألته لا يُعرف حكمها، على الأوّل فيها دلالة حينئذٍ على وجوب الاحتياط في الشبهه الحكميه، لكن قبل الفحص بقريته (حتى تسألوا فتعلموا)، وهذا غير محل الكلام. وعلى الثاني ليس فيها دلالة على وجوب الاحتياط في الشبهه الحكميه، وإنّما هي ناظره إلى حرمة الفتوى بالحكم الواقعي للواقع من دون علم، ليس لها نظر إلى وجوب الاحتياط كموقفٍ عملي في الشبهه والواقع التي لا يُعلم ما هو حكمها؛ بل هذا لا بدّ من أن يؤخذ من دليلٍ آخر؛ وحينئذٍ الأخباري يقول لدى أدلّه تدلّ على وجوب الاحتياط، والأصولي يقول لدى أدلّه تدلّ على البراءه، لو سلّمنا ما يقوله الأخباري، نرجع ونقول بأنّه يكون هو الدليل على وجوب الاحتياط، وليس هذه الصحيحه.

الروايه الثانيه: موثقه عبد الله بن وضاح، يرويها الشيخ الطوسي، بإسناده عن الحسن بن محمد بن سماعه، عن سليمان بن داوود، عن عبد الله بن وضاح، قال: (كتبت إلى العبد الصالح "عليه السلام" يتوارى القرص، ويُقبل الليل، ثم يزيد الليل ارتفاعاً، وتستتر عنا الشمس، وترتفع فوق الليل حُمرة، ويُؤذَن عندنا المؤذنون، أفأصلي حينئذٍ وأفطر إن كنت صائماً، أو انتظر حتى تذهب الحُمرة التي فوق الجبل، فكتب إلى: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحُمرة وتأخذ بالحائطه لدينك). (١) باعتبار أن ذيل الروايه جعل من أدله وجوب الاحتياط.

السند تام، الروايه موثقه، سند الشيخ الطوسي إلى الحسن بن محمد بن سماعه صحيح، والحسن بن محمد بن سماعه ثقة، ومن شيوخ الواقفه، منصوص على وثاقته، وسليمان بن داوود المنقري منصوص على وثاقته، وهكذا عبد الله بن وضاح، فالروايه معتبره سنداً، وموثقه لوجود الحسن بن محمد بن سماعه فيها؛ لأنه من الواقفه.

يمكن أن يُقَرَّب الاستدلال بالروايه بهذا التقريب: بقوله (عليه السلام) في جواب الكتاب (أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحُمرة وتأخذ بالحائطه لدينك) بقطع النظر عن السؤال، بالنتيجه الإمام (عليه السلام) أمره في الجواب بالانتظار إلى أن تذهب هذه الحُمرة، وعلله بأنه (تأخذ بالحائطه لدينك). يُفهم من هذا أن الأخذ بالاحتياط، والحائطه للدين هو شيء مطلوب للشارع مطلقاً بقطع النظر عن مورد الروايه كما هو شأن التعليل، حينما يُعلَّل شيئاً بشيءٍ، فهذه العله لا تختص بذلك الشيء، إنما هي عله عامه، فلو قيل ----- مثلاً ----- لشخصٍ (أد هذا الدين الذي عليك لزيد، لتفرغ ذمتك)، فإنه يُفهم منه التعليل، بمعنى أن الأمر بأداء الدين عُلل في هذا الكلام بتفريغ الذمه، ويُفهم منه مطلوبيه تفريغ الذمه، من دون أن يختص هذا بخصوص مورد الكلام، وإنما تفريغ الذمه أمر مطلوب على الإطلاق، وبقولٍ مطلقٍ، من دون أن يختص بمورد الكلام كما هو شأن العله، كأنه يُدعى في المقام هذا (أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحُمرة) هذا أمر بالانتظار، (وتأخذ بالحائطه لدينك) هذا بمثابة التعليل بهذا الأمر، فيُفهم منه أن الأخذ بالحائطه للدين هو أمر مطلوب للشارع، وعلل به الأمر بالانتظار، فيُفهم منه أن الاحتياط في الدين واجب، وأنه مطلوب؛ حينئذٍ تكون الروايه من أدله وجوب الاحتياط في موارد الشبهات.

ص: ١٠٠

ناقشوا في دلاله هذه الروايه بهذه المناقشه: قالوا بأنّ الحمره الوارده في الروايه، والمتكرّره ثلاث مرات فيها يوجد فيها احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المقصود بالحمره هي الحمره المشرقيّه، وليس المغربيّه، وهي التي ترتفع في الأفق عندما يستتر القرص من جهه المغرب، فأثّه عندما يستتر القرص من جهه المغرب ترتفع حمره من الشرق تُسمّى ب----- (الحمره المشرقيّه)، كأنّ السائل في الروايه يحتمل أن يكون لذهاب هذه الحمره دخل في تحقق الغروب الشرعي ----- كما هو المعروف بين الفقهاء أنّه يعتبر ذهاب الحمره المشرقيه حتّى يتحقّق الغروب الشرعي، ولا يكفي فيه استتار القرص ----- وهو شاكّ في أنّها دخيله، حتّى ينتظر، والحمره موجوده وبعده لم تذهب، فيجب عليه الانتظار، أو أنّها ليست دخيله؛ فحينئذٍ يجوز له أن يفطر؛ لأنّ الاستتار متحقّق، وإن كانت الحمره باقيه؛ حينئذٍ بناءً على هذا الكلام تكون الشبهه حكميّه، لا موضوعيه، وليس هناك مشكله في أنّ الحمره باقيه، أو ليست باقيه، وأنّ القرص استتر، أو لم يستتر، ويُفترض أنّه يعلم أنّ القرص استتر، لكنّ الحمره المشرقيه باقيه، فلا يوجد شكّ في الموضوع، وإنّما شكّ في اعتبار زوال الحمره المشرقيه في تحقق الغروب الشرعي؛ وحينئذٍ تكون شبهه حكميّه، وعلى هذا الكلام الإمام(عليه السلام) سئل عن شبهه حكميّه(ما تقولون في الحمره المشرقيّه، هل هي دخيله في تحقق الغروب الشرعي، أو لا-؟ وكان المفروض والمناسب أن يُجيب الإمام(عليه السلام) عن شبهه حكميّه، بأنّ يزيل الجهل والشكّ عن المكلف بأنّ يُبين له الحكم الواقعي، فإمّا أن يقول له ليست معتبره في تحقق الغروب الشرعي، ويكفي فيه استتار القرص، أو أن يقول له أنّ الحمره معتبره، بينما الذي نلاحظه في الروايه أنّ الإمام(عليه السلام) لم يُجب بذلك، وإنّما أمره بالاحتياط، هذا ليس جواباً عن السؤال، ولا يرفع الجهل، والشبهه؛ بل تبقى الشبهه على حالها، والأمر بالاحتياط هو شأن الشخص الغير العالم بالأحكام الواقعيه، أمّا الإمام(عليه السلام) الذي يعلم بالحكم الواقعي، والسؤال عن الحكم الواقعي، فكان المناسب أن يُجيب بالحكم الواقعي، بينما الملحوظ أنّ الإمام(عليه السلام) أجابه بالحكم الظاهري حيث أمره بالاحتياط، وهذا لن يحلّ مشكله السائل.

بناءً على هذا الكلام، قالوا: لا يمكن أن نحمل جواب الإمام (عليه السلام) على الجِد، هو لا يريد هذا الجواب جَدًّا، ويتعيّن حمله على التقيّه؛ لأننا إذا حملناه على الجِد، فإنه يكون غير مناسبٍ لمقام الإمام (عليه السلام)، بمعنى أن ما يريده الإمام (عليه السلام) جَدًّا هو لزوم الانتظار، وأنّ الغروب لا يتحقّق إلاّ بذهاب الحمرة المشرقيّه، لكن هناك مشكله في بيان هذا الحكم الواقعي، خصوصاً بالكتابه، المشكله هي أنّ العامّه، إمّا قاطبه، أو مشهورهم يذهبون إلى كفايه استتار القرص في تحقّق الغروب، فهذا الرأي ----- اشتراط ذهاب الحمرة المشرقيّه في تحقّق الغروب ----- هو رأى مخالف للعامّه، وفقهاء العامّه، فكأنّ الإمام (عليه السلام) أراد أن يتدارك ذلك، وأنّ يتقى، وهو موضع تقيّه، خصوصاً في الكتابه، فالإمام (عليه السلام) بين الحكم الواقعي، لكن ليس بشكل مباشر، وإنّما بيّنه بلسان (أرى لك أن تنتظر وتأخذ بالحائطه لدينك)، وهذا بيان جيّد يحقّق هدف الإمام (عليه السلام)، الغايه المطلوبه من كون الحمرة المشرقيّه شرط في تحقّق الغروب سوف تتحقّق، وأنّه أمره بالاحتياط والانتظار. إذن: بالنتيجه هذا السائل سوف لن يفطر قبل ذهاب الحمرة المشرقيّه؛ لأنّه أمره بالاحتياط والانتظار، فالغرض يتحقّق من دون أن يظهر منه المخالفه للعامّه؛ لأنّهم سوف يقرأون هذا الكلام ويفهمونه على أنّه أمرٌ بالاحتياط لغرض إحراز استتار القرص الذي يكفي في نظرهم في تحقّق الغروب، بينما الغرض الواقعي للإمام (عليه السلام) ليس هذا، وإنّما غرضه هو أنّه أمره بالاحتياط حتّى يُحرز ما يعتبر في تحقّق الغروب وهو زوال الحمرة المشرقيّه، لكنّه لم يبيّنه بشكل مباشر، وإنّما بيّنه بلسان الاحتياط.

النتيجه التي ننتهي إليها هي: أنّه بناءً على الاحتمال الأوّل ----- أن يكون المراد بالحمرة هي الحمرة المشرقيّه ----- حينئذٍ لا يصح الاستدلال بالروايه؛ لأنّ قوله (أرى لك أن تنتظر وتأخذ بالحائطه لدينك) ليس الغرض منه هو إيجاب الاحتياط بالمعنى الذي نتكلّم عنه، وإنّما هو كناية عن أنّ زوال الحمرة المشرقيّه شرط في تحقّق الغروب، فلا مجال للاستدلال بها على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكميّه.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الاحتياط / الاحتياط الشرعي

كان الكلام في الطائفة الثانية التي استدلّ بها على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكميّة، وبالخصوص الشبهه الحكميّة التحريميّة، وأنتهى الكلام إلى الرواية الثانية، وهي موثقه عبد الله بن وضاح، قرأها في الدرس السابق وذكرنا كيفيه الاستدلال بها، وذكرنا المناقشه في دلالتها، وتلخص المناقشه في أنه ما هو المقصود بالحمرة التي ذكرت في الرواية، والتي أمر الإمام (عليه السلام) السائل بأن ينتظر حتى تذهب الحمرة، ما هو المقصود بالحمرة؟

هناك احتمالان طرّحا في الدرس السابق في الحمرة:

الاحتمال الأول: أن تكون الحمرة هي الحمرة المشرقيّة، وبناءً على هذا الاحتمال تكون الشبهه شبهه حكميّة؛ لأنّ هذا الشخص يحتمل أن يكون ذهاب الحمرة المشرقيّة دخيل في تحقّق الغروب، وبالتالي جواز الإفطار، فهي شبهه حكميّة، أنّ الغروب هل يتوقّف على زوال الحمرة المشرقيّة؟ أو لا يتوقّف؟ بل يكفي في تحقّق الغروب استتار القرص؟ فهذه شبهه حكميّة بلا إشكال.

لكنّ قلنا: أنّهم ذكروا أنه لا بدّ من حمل الرواية على التقيّة؛ لأنّ الإمام (عليه السلام) لم يجب هذا السائل عن سؤاله، ولم يرفع جهله، ولم يرفع شكّه، وبالنتيجة لم يعرف أنّ زوال الحمرة المشرقيّة دخيل في تحقّق الغروب، أو لا؟ لأنّ الإمام (عليه السلام) أجابه بالاحتياط (أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة، وتأخذ بالحائطه لدينك)، وهذا لا يفهم منه ما هو الحكم الواقعي في الشبهه الحكمية التي يسأل عنها السائل؛ ولذا لا بدّ من أن لا يكون جواب الإمام (عليه السلام) جواباً جديّاً، ولا يحمل على الجد، وإنّما يُحمّل على التقيّة، فكأنّ ما يريد الإمام (عليه السلام) جدّاً في الواقع هو بيان أنّ زوال الحمرة المشرقيّة دخيل في تحقّق الغروب، لكن هذا يمنع منه مانع، وهو أنّه خلاف الرأى السائد عند العامّة، فالإمام (عليه السلام) لا يستطيع أن يُبين هذا بشكلٍ صريحٍ، فبيّنه بشكلٍ غير صريحٍ، وغير مباشرٍ، بأنّ أمره بالاحتياط، وهذا يحقّق الغرض من التقيّة، أنّ السامع يتخيّل أنّ انتظار ذهاب الحمرة المشرقيّة ليس لأجل أنّ الغروب يتوقّف على ذهابها، وإنّما لأجل تحصيل اليقين بتحقّق استتار القرص، فالإمام (عليه السلام) استخدم أسلوب التقيّة لبيان الحكم الواقعي، ومن هنا لا يصحّ الاستدلال بالرواية؛ لأنّ الأمر بالاحتياط في الرواية لا يُراد به معناه الحقيقي، يعني الأمر بالاحتياط في الشبهه الحكميّة، وإنّما هو ذكر كطريقٍ لبيان الحكم الواقعي الحقيقي، وهو مقصوده، فيقول له: (أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة، وتأخذ بالحائطه لدينك)، وهذا لا يفهم منه أنّه يجب الاحتياط في كلّ شبهه حكميّة بعد حملة على التقيّة.

ص: ١٠٣

الاحتمال الثاني: أن يكون المقصود بالحمرة هو الحمرة المغربيّة التي وردت روايات كثيرة في لعن أبي الخطاب، حيث أحدث الخطايّه بدعاً في المذهب، ومن جملة البدع التي أحدثوها هي أنّهم كانوا لا يصلّون المغرب، إلّا بعد زوال الحمرة المغربيّة التي تتأخّر بعد استتار القرص بمده طويله، هذه من البدع التي نصّت الروايات على أنّها من بدعهم، ونهت عنها، وأصبح من

المسلّمات أنّ الغروب لا- يتوقّف على ذهاب الحمرة المغربيّه، فحتّى لو فرضنا أنّ ظاهر الروايه هو توقّف الغروب على ذهاب الحمرة المغربيّه، ولو باعتبار التقيّه، يعنى بلسان بيان الحكم الظاهري. على كلّ حال لا يمكن الأخذ والعمل بهذه الروايه لو كان مفادها لزوم انتظار ذهاب الحمرة المغربيّه، ولو من باب الاحتياط، وبيان الحكم الظاهري والحكم التقيتي، هذا أمر مُسلّم الفساد فقهيّاً، فلا يمكن الالتزام به.

الاحتمال الثالث: الذى يمكن أنّ يُضاف إلى هذين الاحتمالين، والذى تكون الشبهه موضوعيّة بلحاظه، هو أنّ يُقال: أنّ المراد بالحمرة ليس هو الحمرة المشرقيه ولا- الحمرة المغربيّه، وإنّما المراد بالحمرة هو ما يكتنف سقوط القرص، فأنّ القرص عندما يميل إلى السقوط تكتنفه حمرة بلونٍ باهت، هذه هي المقصوده بالحمرة فى الروايه، فكأنّ السائل يجعل بقاء هذه الحمرة موجّباً للشكّ فى استتار القرص؛ لأنّ هذه الحمرة تكتنف القرص حينما يميل إلى السقوط، وتبقى بعده لمدّه قصيره جدّاً، فهو عندما يرى حمرة يشكّ فى أنّه هل استتر القرص، وبقيت هذه الحمرة، أو أنّ هذه الحمرة هي التى اكتنفت القرص قبل استتاره، فمن هنا يكون بقاء الحمرة ورؤيته لها، موجّباً للشكّ فى استتار القرص وعدمه. إذن: هو يشكّ فى استتار القرص وعدمه، وهذه شبهه موضوعيّة، ولا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين؛ وحينئذٍ لابدّ من حمل الأمر بالاحتياط فى هذه الروايه على خصوصيّة فى هذه الشبهه الموضوعيّة أوجبت الاحتياط، وهذه الخصوصيّة هي عباره عن أنّ الأصل الجارى فى المقام هو عباره عن استصحاب بقاء الوقت، أو اشتغال الذمّه بالتكليف المعلوم جزماً، والذى يستدعى الفراغ اليقيني، ولا- فراغ يقيناً، إلاّ بأنّ يفطر بعد هذه الحمرة. هذه خصوصيّة فى نفس هذه الشبهه الموضوعيّة أوجبت الاحتياط، ومن هنا لا يمكن تعميم الأمر بالاحتياط إلى سائر الشبهات الأخرى، فلا يمكن الاستدلال بها على وجوب الاحتياط، لا فى الشبهات الحكميّة، ولا فى الشبهات الموضوعيّة الفاقده لهذه الخصوصيّة.

حاصل الجواب هو: أنّ مورد الروايه هو إمّا شبهه حكميّه، أو شبهه موضوعيّه، لا- يخلو من أحد الأمرين: إمّا أنّ يكون مورد الروايه شبهه حكميّه بلحاظ الحمره المشرقيّه، أو بلحاظ الحمره المغربيّه، فالسائل لا يعلم أنّ ذهاب الحمره المشرقيّه، أو المغربيّه دخيلٌ في تحقّق الغروب، أو لا؟ وهذه شبهه حكميّه. وإمّا أنّ يكون مورد الروايه شبهه موضوعيّه بهذا البيان الأخير. وعلى كلا التقديرين لا يصح الاستدلال بالروايه في محل الكلام.

أمّا إذا كانت شبهه حكميّه: فلما قلناه من أنّ الأمر بالاحتياط كجوابٍ على شبهه حكميّه لا بدّ من حملة على محملٍ غير الجدد، وأنّه ليس جواباً جدياً من قبل الإمام(عليه السلام)؛ لأنّ وظيفه الإمام(عليه السلام) هي أنّ يُبين الحكم، ويرفع جهل السائل، ويرفع الشكّ عنه، ويبيّن له ما هو الحكم الواقعي، فإمّا أنّ يجيبه بأنّ الحمره دخيله، أو أنّها غير دخيله، أمّا أنّ يأمره بالاحتياط، فهذا ليس جدياً، وإمّا استدعته التقيّه بالبيان الذي ذكرناه؛ فحينئذٍ لا يكون جوابه إلّا جواباً على نحو التقيّه؛ وحينئذٍ كيف يمكن الاستدلال بالأمر بالاحتياط الصادر منه من باب التقيّه على وجوب الاحتياط في سائر الشبهات.

وأما إذا كان مورد الروايه هو شبهه موضوعيّه: فلما قلناه من أنّ الاحتياط في الشبهه الموضوعيّه ليس واجباً حتّى عند الأخباريين، وإمّا أمرٌ بالاحتياط في هذه الشبهه الموضوعيّه ----- إذا فسّرنا الروايه بذلك ----- باعتبار خصوصيّه فيها، وهي أنّ هناك أصلاً، أو أصولاً تقتضي وجوب الانتظار، والأصل الواضح هو استصحاب بقاء الوقت، فكيف نجوّز له أنّ يفطر حتّى قبل ذهاب الحمره؟ يعني مع الشكّ في استتار القرص، فعلى كلا التقديرين لا يصحّ الاستدلال بهذه الروايه.

الطوائف الثلاثة: وهي أهم الطوائف التي استُدلَّ بها على وجوب الاحتياط في الشبهه الحكمية التحريمية، وهي أخبار التثليث، وعمده هذه الأخبار ثلاث روايات:

الرواية الأولى: رواه جميل بن صالح، (١) يرويها الشيخ الصدوق (قُدس سرّه) في الفقيه، وفي الخصال، وفي المجالس، ينفرد بروايتها الشيخ الصدوق (قُدس سرّه)، لكنّه يرويها في عدّه كتبٍ من كتبه، يرويها في الفقيه بإسناده عن علي بن مهزيار، عن الحسين بن سعيد، (٢) عن الحارث بن محمد بن النعمان الأحول، عن جميل بن صالح. هذا السند لا مشكله فيه إلا من جهه الحارث بن محمد بن النعمان الأحول الذي هو من ذرية مؤمن الطاق، مجهول الحال، لم يرد نص على وثاقته.

نعم، هناك محاوله للوحيد البهبهاني (قُدس سرّه) لإثبات إمكان الاعتماد عليه، حيث ذكر في تعليقه (٣) أنّه يمكن الاعتماد عليه لكونه صاحب أصل، ولروايه عدّه من اصحابنا لكتابه، منهم الحسن بن محبوب، وغير ذلك من الأمور التي ذكرها.

في الخصال أيضاً فيه هذه المشكله، وهكذا في المجالس؛ لأنّ السند دائماً ينتهي إلى الحارث بن محمد بن النعمان الأحول، عن جميل بن صالح، وجميل ثقه، فالسند فيه هذه المشكله.

الروايه طويله، وهي موجوده في الفقيه بتمامها، وفي ذيل الروايه يقول: (الأمور ثلاثه: أمر تبين لك رشده، فاتبعه، وأمر تبين لك غيّه، فاجتنبه، وأمر اختلف فيه، فردّه إلى الله " عزّ وجل ").

الاستدلال بالروايه على وجوب الاحتياط في محل الكلام يتوقّف على أمور:

ص: ١٠٦

١- (١) وسائل الشيعة (آل البيت)، الحر العاملي، ج ٢٧، ص ١٦٢، أبواب صفات القاضي، باب ١٢، ح ٢٨.

٢- (٢) في بعض النسخ (الحسن بن سعيد).

٣- (٣) تعليقه على منهج المقال، الوحيد البهبهاني، ص ١١٣.

الأمر الأوّل: أن يكون المقصود بيّن الرشد هو معلوم الحليّة، وأن يُراد بيّن الغيّ هو معلوم الحرمة، فكأنّ الحديث يقول معلوم الحليّة يجوز لك أن ترتكبه، ومعلوم الحرمة اجتنبه، وأمرٌ اختُلف فيه، فردّه إلى الله (عزّ وجل).

الأمر الثاني: أن يُراد من الأمر المختلّف فيه المشكوك والمشتبه الذي يدور أمره بين الحرمة والحليّة.

الأمر الثالث: أن يُراد من الأمر برده إلى الله (عزّ وجل) وجوب الاحتياط.

إذا تمّت هذه الأمور الثلاثة، فالاستدلال بالرواية يكون واضحاً؛ لأنّ الرواية بناءً على تمامية هذه الأمور يكون مفادها هو أنّ الأمور ثلاثة: أمرٌ معلوم الحليّة لا مانع من ارتكابه، وأمرٌ معلوم الحرمة، فاجتنبه، وأمرٌ مشتبه مردّد بينهما لا يُعلم هل هو حلال، أم حرام، والذي هو محل كلامنا، وهو الشبهه الحكميّة التحريميّة. هذا الأمر المردّد المشتبه، تقول الرواية رده إلى الله (عزّ وجل)، وقلنا أنّ الرد إلى الله (عزّ وجل) يُفسّر بوجوب الاحتياط، فتدلّ على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكميّة التحريميّة، وهذا هو المطلوب.

ولكن يمكن المناقشة في كل أمرٍ من هذه الأمور الثلاثة التي يتوقّف الاستدلال بالرواية عليها:

أمّا الأمر الأوّل، فقد نوقش فيه، بأنّه من المحتمل، إن لم نستظهر ذلك، أن لا يُراد بيّن الرشد هو معلوم الحليّة، فكيف يمكن تفسير بيّن الرشد بمعلوم الحليّة؟ وتفسير بيّن الغي بمعلوم الحرمة؟ هذا تفسير يحتاج إلى قرينه، فإنّ بيّن الرشد هو الأمر الواضح، فيكون إشارته إلى المستقلات العقليّة، فالتعبير بالرشد والغى هو أقرب إلى المستقلات العقليّة منه إلى الحليّة والحرمة الشرعيتين الواقعتين، بيّن الرشد يعنى الأمر الذي يستقلّ العقل بحسنه ورشده، وبيّن الغيّ يعنى ما يستقلّ العقل بقبحه، وكونه غيّاً، فحملهما على هذا، ولا داعي لحملهما على معلوم الحليّة، ومعلوم الحرمة، لا أقل من احتمال هذا، ولو باعتبار المناسبه بين الرشد والغى، وبين ما يدرك العقل حسنه، وما يدرك العقل قبحه؛ بل لعلّ من الصعب جداً إطلاق بيّن الغيّ على معلوم الحرمة، فالحرمة ليست غيّاً، وإنّما هي تشريع من التشريعات الإلهيّة التي هي عين الصلاح وعين الرشد، ولا فرق بين الحرمة والوجوب، فكلاهما حكم تشريعي الهى، ولا يُعبّر عنه بالغى. نعم، فعل الحرام يمكن أن يقال أنّ هذا غي، لكن لا يمكن أن نقول أنّ بيّن الغيّ يعنى بيّن الحرمة، وكأنّه نجعل الحرمة غيّاً، فإذا كان الشىء معلوم الحرمة يكون بيّن الغيّ، هذا غير صحيح؛ لأنّ الحرمة ليست غيّاً، وليست فساداً، فمن الصعب جداً أن نفسّر بيّن الرشد، وبيّن الغي بمعلوم الحرمة، ومعلوم الحليّة، لا أقل من احتمال أنّ المقصود ليس هذا، وإنّما المقصود هو أنّ الأمور التي يدركها عقلك، وتجزم بها جزماً واضحاً، ويادراك العقل العملى إذا أدركت قبح شىء، وأنّه غيّ اجتنبه، وإذا أدركت حُسن شىء، وأنّ الرشد فيه، فافعله، فالرواية ناظره إلى المستقلات العقليّة، وليست ناظره إلى معلوم الحرمة، وإلى معلوم الحليّة. (وأمرٌ اختُلف فيه) لا بدّ من تفسيره على ضوء هذا، إذا قلنا بذلك؛ حينئذٍ تُفسّر هذه الأمور بأنّها الأمور التي لا يدرك العقل حُسنها، ولا قُبْحها، وليس لدى العقل شىء جازم في هذا الأمر، فلا يُدرك حُسنه، ولا يُدرك قبحه؛ حينئذٍ في هذه الحالة يجب أن تتلقّى حكم هذا الشىء من الشارع، ولا بدّ من رده إلى الله (عزّ وجل)، وبهذا تكون الرواية أجنبيّة عن محل الكلام، وبناءً على هذا هي في الحقيقة ناظره إلى الأمور التي تدرك أنّها غيّ، فاجتنبها، والأمور التي تدرك أنّها رُشد، فافعلها، والأمور التي تتوقّف، وعقلك ليس لديه إدراك لهذا الأمر، لا غيّه ولا رشده، لا حُسنه ولا قُبْحه، هذه الأمور لا يجوز أن تعمل بها بالذوق والاستحسان والتخمينات والترجيحات الطّيّة؛ بل لا بدّ من ردها إلى الله (عزّ وجل)، وبهذا تكون الرواية أجنبيّة عن محل الكلام، ولا علاقة لها بالشبهه الحكميّة التحريميّة، وإنّما هي أشبه بعدم جواز الاعتماد على الاستحسانات والأذواق في

تشخيص الموقف تجاه ما لا يدركه العقل؛ بل لا بدّ من أخذ حكمه من الشارع (عزّ وجل)، فتكون من قبيل (أنّ دين الله لا يُصاب بالعقول) وأمثال هذه الأخبار.

ص: ١٠٧

قد يُعترض على هذه المناقشه: قيل بأن هذه المناقشه غير تامه، باعتبار أن لازم هذه المناقشه هو أن نحمل الروايه على الإرشاد، أنها تكون في مقام الإرشاد إلى ما استقل به العقل العملي، وهذا خلاف الظهور الأولي للخطاب الصادر من الشارع؛ إذ لا إشكال في أن الظهور الأولي لكل خطاب يصدر من الشارع هو أنه يصدر منه بما هو شارع. وبعبارة أخرى: يصدر منه بما هو مولى، فحمل الخطاب الشرعي على أنه إرشاد هو خلاف الظهور الأولي، ويحتاج إلى قرينه، فكأنه يقول: أن هذه المناقشه لازمه حمل الروايه على أنها في مقام الإرشاد إلى ما استقل به العقل العملي، وهذا خلاف الظهور الأولي للخطاب الصادر من الشارع.

أقول: الظاهر أن هذا الاعتراض غير وارد، وذلك باعتبار أنه بناءً على المناقشه يكون مفاد الحديث في الحقيقة هو حججه حكم العقل العملي، وأن ما يستقل به العقل حجه، فإذا استقل بقبح شيء، فعليك أن تجتنبه، كما لو أمرك الشارع باجتنابه، وإذا استقل العقل بحسن شيء، فافعله كما لو أمرك الشارع بفعله، فهي ناظره إلى بيان حججه العقل العملي في المستقلات العقلية وعدم حججه الاستحسانات والأذواق والعقول الظنّيه في غير المستقلات العقلية. هذا يكون مفاد الحديث بناءً على المناقشه السابقه، ومن الواضح بأن هذا المفاد فيه إعمال مولويه، وليس إرشاداً، فهو يُبين أن العقل العملي حجه في المستقلات العقلية، الظنون والاستحسانات ليست حجه في غير المستقلات العقلية، وأي مولويه أكثر من إعمالها في هذا المجال؟ هناك فرق بين روايه يأمر الشارع فيها بالعدل، وينهى عن الظلم، هذه نقول أنها إرشاديه؛ لأن الأمر بالعدل إرشاد إلى حكم العقل واستقلاله بحسن العدل، والنهي عن الظلم وتحريمه، هذا إرشاد إلى ما حكم به العقل من قبح الظلم. وفي ما نحن فيه ليس هناك أمر بالعدل، ولا نهى عن الظلم حتى نقول أن هذا خطاب إرشادي؛ لأن العقل يحكم بقبح الظلم وحسن العدل، فالروايه بناءً على تماميه المناقشه، الشارع يريد أن يؤسس أن العقل العملي في المستقلات العقلية حجه، وأن العقل الظنّي غير القطعي، والاستحسانات وأمثالها في غير المستقلات العقلية ليست حجه؛ بل لابد من أخذ حكمها من الشارع، وأي مولويه أكثر من هذه المولويه التي أعملها الشارع في هذا الحديث الشريف؟

إذن: لا يلزم من هذه المناقشه حمل الروايه كما قيل على الإرشاد؛ بل فيها إعمال مولويه بشكل واضح جداً، كالأدله الداله على حجّيه شيء، أو عدم حجّيه شيء، هي أوامر مولويه صدرت منه بما هو مولى، وبما هو مشرّع، فلا يلزم منها ذلك.

درس الأصول العمليّه / الاحتياط / الاحتياط الشرعي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / الاحتياط / الاحتياط الشرعي

كان الكلام فى الروايه الأولى من الطائفة الثالثه وهى روايه جميل بن صالح، وقد بيّنا كيفيه الاستدلال بها، وذكرنا المناقشه فى الاستدلال بها، وكان حاصل المناقشه هو أنّ الروايه أجنبيّه عن محل الكلام، أو لا أقل من احتمال ذلك، باعتبار أنّه من المحتمل أنّ تكون الروايه ناظره إلى المستقلات العقليه وليس لها علاقه بالحرمة والحليّه، باعتبار أنّ الرشد والغىّ يناسبان المستقلات وغير المستقلات، ما يستقل العقل بقبحه، وما يستقل العقل بحسنه، ولا يناسبان الحرمة الواقعيه والحليّه الواقعيه كحكّمين شرعيين واقعيين، فتكون أجنبيّه عن محل الكلام.

بعضهم حاول أنّ يردّ هذه المناقشه، الرّد الأوّل تقدّم فى الدرس السابق، وبيّنا أنّه لا يلزم من هذه المناقشه أنّ تُحمل الروايه على أنّها فى مقام الإرشاد، وإنّما واضح فيها إعمال المولويه، ولو باعتبار النهى عن الرجوع إلى غير الشارع فى غير المستقلات العقليه، فى غير المستقلات العقليه أمر بالرّد إلى الله (عزّ وجل)، وقلنا أنّ هذا معناه بناءً على هذه المناقشه، يعنى لا يجوز إعمال الرأى والاستحسان والذوق وتحكيم هذه الأمور فى ما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه؛ بل لابدّ من رده إلى الشارع، وهذا فيه إعمال مولويه بلا إشكال.

ص: ١٠٩

الرّد الثانى الذى ذكر، حاصله: أنّ حمل الروايه على المستقلات العقليه وغيرها لا ينسجم مع قوله (عليه السلام) فى ذيل الروايه (أو أمر أختلف فيه)؛ إذ لا موضوع للاختلاف فى المستقلات العقليه؛ لأنّ العقل العملى إمّا أنّ يُدرك أنّ هذا الشيء حسن وعدل، وذاك قبيح وظلم، أو لا- يُدرك، ولا- رابع فى البين، فى باب المستقلات العقليه لا- يوجد أمر اختلف فيه العقل، فقوله (وأمر اختلف فيه) لا- ينسجم مع حمل الروايه على المستقلات العقليه وغيرها، بخلاف ما إذا حملنا الروايه على معناها المتقدّم وهو الحليّه الشرعيّه، والحرمة الشرعيّه، ويكون القسم هو أمر اختلف فيه، هل هو حلال، أو هو حرام؟ أمّا أنّه اختلف فيه العقل أنّه يدرك حسنه، أو لا يدرك حسنه، هذا لا وجه له فى باب العقليات.

أقول: الظاهر أنّ هذا الرّد الثانى أيضاً غير واردٍ على المناقشه، وذلك باعتبار أنّ المراد من قوله (عليه السلام) (أو أمر اختلف فيه) ليس هو ما يختلف فيه العقل نفسه حتّى يقال بأنّ العقل إمّا أنّ يُدرك حسن الشيء، أو يدرك قبحه، أو لا يدرك، ولا معنى لفرض الاختلاف فى إدراك العقل؛ بل المراد من (أمر اختلف فيه) بناءً على هذه المناقشه عدم إدراك العقل حسن شيء ولا قبحه، بمعنى أنّ العقل يدرك حسن شيء فيتبعه، وأخرى يدرك قبح شيء، فيجتنبه، وأخرى لا يدرك لا حسنه ولا قبحه، عبّر عن هذا بأنّه أمر اختلف فيه، يعنى ليس واضح المعالم، وليس واضحاً بنظر العقل، لا هو يدرك حسنه بشكلٍ جازم، ولا يدرك

قبحه بشكلٍ جازم، وهذا لا بأس به، أن نفترض قسماً ثالثاً بهذا المعنى؛ بل هو في كلامه افترض هذا القسم الثالث؛ لأنه قال: إمّا أن يدرك العقلُ حُسْنه، أو يدرك العقل قبحه، أو لا يدرك حُسْنه ولا قُبْحه، ولا رابع. نحن نقول أن الغرض منه هو هذا القسم الثالث، بمعنى أن العقل لا يُدرك حُسْن الشئ، ولا قبحه؛ فحينئذٍ في هذا القسم الثالث عُبر عنه في الروايه بمقتضى المناقشه --- إذا تَمَّت --- بأنه أمر اختلف فيه، بمعنى أن العقول تختلف فيه، بعضهم يقول هذا شئٌ حسن، والآخر يقول هذا قبيح، فلا يوجد شئٌ جزمى بنظر العقل، وإنما اختلف فيه الناس، فيمكن تفسيره بهذا التفسير؛ وحينئذٍ لا يوجد عندنا اختلاف في نفس العقل، أن العقل يختلف في الشئ، هذا صحيح، لا مجال لأن نقول أن العقل يختلف في إدراك قُبْح شئ، أو إدراك حُسْنه، وإنما المقصود بأمر اختلف فيه، يعنى لم يدرك العقل حُسْنه ولا قُبْحه؛ وحينئذٍ لا يرد هذا الإيراد على المناقشه.

الرّد الثالث الذى ذكره: هو أنّه قال: بأنّ نسبة الرشد والغىّ إلى المخاطب فى هذه الشريعة (أمر تبين لك رشفه)، و(أمر تبين لك غيه)، أنّ ضمير (لك) يعود إلى مسلم مخاطبٍ ملتزم بهذه الشريعة، هذه النسبه تدلّ على أنّ الرشد والغىّ أمران نسيان لا مطلقان، نسبة الرشد والغىّ إلى المسلم المخاطب الملتزم بهذه الشريعة تدلّ على أنّ الرشد والغىّ أمران نسيان لا مطلقان، وإذا كان المراد من الرشد والغىّ العقل العملى المستقل؛ فحينئذٍ هذا لا يناسب أنّ يكون الرشد والغىّ أمرين نسيان؛ لأنّه لا يمكن أنّ يكون الرشد والغىّ فى باب المستقلات العقليّه أمرين نسيان، يعنى يثبت حُسن شىءٍ فى هذه الشريعة، ولا يثبت فى شريعته أُخرى، أو يثبت عند هذه الطائفة ولا يثبت عند هذه الطائفة، الحُسن والقبح فى المستقلات العقليّه أمران مطلقان، فما يكون حسناً يكون حسناً عند الجميع، وما يدرك العقل قبحه كالظلم يكون قبيحاً عند الجميع، لا أنّ يقال أنّ الضمير (لك) فى قوله (تبين لك رشفه) لا يناسب حمل الروايه على المستقلات العقليّه، وإنّما يناسب الرشد النسبى، والغىّ النسبى، وفى باب المستقلات العقليّه الرشد والغىّ، أى الحسن والقبح أمران مطلقان لا نسيان لا يثبتان عند المخاطب فقط دون الباقيين، لا يثبتان عند هذه الشريعة دون الشرائع الأخرى، وعند هذه الطائفة دون الطائفة الأخرى. فإذن: هذا لا يناسب حمل الروايه على المستقلات العقليّه.

أقول: هذا أيضاً ليس واضحاً، باعتبار أنّ استفاده أنّ الرشد والغىّ أمران نسيان من قوله (عليه السلام) (تبين لك رشفه)، أو (تبين لك غيه) هذه الاستفاده غير ظاهره؛ بل لعلها غير صحيحه، باعتبار أنّ المخاطب بهذا الخطاب لا يُلاحظ بما هو مسلم، وإنّما يُلاحظ بما هو عاقل، الخطاب ----- بحسب المناقشه ----- فى باب المستقلات العقليّه، فعندما يقال (تبين لك) يعنى بما أنت عاقل، لا بما أنت مسلم، صحيح أنّ الخطاب هو (تبين لك رشفه، أو تبين لك غيه) لكنّ الملحوظ فى هذا الخطاب هو كونه عاقلاً لا كونه متعبداً بشريعته معيّنه فى قبال سائر الشرائع، أو كونه منتمياً إلى طائفه فى قبال سائر الطوائف، وإنّما المقصود به خطابه بما هو إنسان عاقل، أمور ثلاثه: أمر تبين لك بما أنت عاقل رشفه، فاتّبعه، وأمر تبين لك غيه، فاجتنبه، كل منهما يدخل فى باب المستقلات العقليّه التى يدرك العاقل بما هو عاقل أنّها حسنه، أو قبيحه، بينه الرشد، أو بينه الغىّ، المقصود هذا، من قبيل أنّ تخاطب إنساناً (إذا أدركت حُسن شىءٍ، فاتّبعه، وإذا أدركت قُبْح شىءٍ، فاجتنبه) المقصود بهذا الخطاب هو أنّك تخاطبه بما هو إنسان عاقل لا بما هو من أصحاب شريعته حتّى يفهم منها النسيان، أنّ الرشد والغىّ أمران نسيان ثابتان فى هذه الشريعة دون سائر الشرائع، لا يفهم منها هذا، وإنّما الخطاب يوجّه إلى الإنسان بما هو عاقل، فلا نسيان فى البين؛ بل يثبت الإطلاق، وهذا يناسب حمل الروايه على المستقلات العقليّه.

الصحيح أن هذه الردود على المناقشه غير تامه، أمّا أصل المناقشه للاستدلال، فهي ----- إنصافاً ----- محتمله، يعنى أن تكون الروايه ناظره إلى باب المستقلات العقليّه، وغير المستقلات العقليّه، كما أنه يُحتمل في الروايه أن تكون ناظره إلى الأمور العقائديّه فقط، فتقول: هذه المسائل العقائديّه إذا كانت واضحه الرشد، فاتّبعها، أو واضحه الغي، فاجتنبها، أمّا الأمور العقائديّه المُختلف فيها، فلا- تُحكّم فيها عقلك الناقص، وإنّما أرجع فيها إلى الله (عزّ وجل)، وإلى رسوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، فيمكن أن تكون ناظره إلى المسائل العقائديّه. وعلى كلا- التقديرين، سواء كانت ناظره إلى المستقلات العقليّه، أو ناظره إلى المسائل الاعتقاديّه، تكون أجنبيّه عن محل الكلام، ولا يصح الاستدلال بها على وجوب الاحتياط عند الشكّ في حرمه شيء، أو حليّته. وأمّا حملها على محل الكلام فهذا خلاف الظاهر.

هذا كله بالنسبه إلى الأمر الأوّل الذي يتوقف عليه الاستدلال، حيث قلنا أن الاستدلال بهذه الروايه يتوقف على أمورٍ ثلاثه:

الأمر الأوّل: هو أن يكون المقصود ب---(تبيّن لك رُشدّه) هو تبيّن لك حليّته، والمقصود ب----(تبيّن لك غيّه) هو تبيّن لك حرّمته، فبيّن الرشد يعنى بيّن الحليّه، وبيّن الغيّ يعنى بيّن الحرّمه. وقلنا أن هذا الأمر الأوّل خلاف الظاهر، وأنّ المناقشه فيه تامّه.

الأمر الثانى: هو أن يُراد من الأمر المُختلف فيه ----- القسم الثالث فى الروايه ----- الأمر المشكوك المشتبّه الدائر بين الحليّه والحرّمه (وأمرٌ اختلف فيه) يعنى المشتبّهات. فتكون الأقسام ثلاثه، معلوم الحليّه، ومعلوم الحرّمه ---- بناءً على تماميّه الأمر الأوّل ---- والثالث أمر اختلف فيه، يعنى أمر مردّد مشكوك لا نعلم أنه حلال، أو حرام، فيفسّر (أمر اختلف فيه) بالأمر المشكوك من حيث الحليّه والحرّمه، حتّى ينطبق على محل الكلام، حيث أن كلامنا هو فى الشكّ فى حرمه شيء، أو إباحتّه، أى فى الشبهه التحريميّه. هل يمكن أن نستفيد من هذه العبارة (وأمر اختلف فيه) يعنى أمرٌ شكّ فيه؟ هذا صعب، فإثبات الأمر الثانى مشكّل؛ لأنّ القول بأنّ المقصود من (أمر اختلف فيه) يعنى أمر شكّ فيه، هو خلاف الظاهر، إلّا- بعنايه، بأنّ نقول: حيث أن الشكّ فى حرمه شيء، أو إباحتّه يوجب الاختلاف عادةً، فعُبر عن هذا الشكّ المشكوك بما هو لازمه، وهو حصول الاختلاف عادةً، فقيل (أمر اختلف فيه)، يعنى أمر شكّ فى حليّته وحرّمته، لكن حيث أن الشكّ فى ذلك عادةً يكون موجباً للاختلاف، فعُبر عنه بأمر اختلف فيه، والمقصود به هو أمر شكّ فيه.

أقول: هذه العناية تحتاج إلى قرينه، وبذل هذه العناية ليس أولى من أن نقول شيئاً آخرًا يجعل الرواية أجنبيّة عن محل الكلام، وذلك بأن نبقى القسم الثالث ----- أمر اختلف فيه ----- على ظاهره، يعنى هناك اختلاف فيه، أو هناك أقوال فيه، أن نبقى هذا على ظاهره، ونحمل قوله (تبيّن لك رشده)، أو (تبيّن لك غيّه) على الاتفاق على الحليّة، والاتفاق على الحرمة ----- بعد التّنزل عن مناقشه الأمر الأوّل ----- فتكون الرواية ناظره إلى الأمر المتفق على حرمة، ونفسر (الأمر الذى تبيّن لك غيّه) بالأمر المتفق على حرمة على أساس نفس النكته السابقه، وهو أن نقول: أن الاتفاق على حرمة شيء يكون موجباً لتبيّن الحرمة، والاتفاق على حليّه شيء يكون موجباً لتبيّن الحليّه، كما أننا قلنا هناك بأن الشكّ فى حرمة شيء وإباحته يكون موجباً للاختلاف، هنا أيضاً نقول: الاتفاق على حليّه شيء يكون موجباً لتبيّن الحليّه، كما أن الاتفاق على حرمة شيء يكون موجباً لتبيّن الحرمة، فبدل التعبير بالاتفاق عُبر فى الرواية بنتيجه الاتفاق، وهى تبيّن الحليّه وتبيّن الحرمة، فتكون النتيجة هى أن الرواية تقول: أن الشيء المتفق على حليّته، الذى عُبر عنه بتبيّن الحليّه، أو المتفق على حرمة، الذى عُبر عنه بتبيّن حرمة، هذا اعمل به على أساس ذلك، تبيّن الحليّه اعمل به على أنه حلال، وإذا اتفق على حرمة، تعامل معه على أساس ذلك؛ لأنّ الاتفاق والإجماع حُجّه، وأما الأمر المُختلف فيه، فنبقيه على ظاهره، فلا يجوز لك أن تعمل بقول هذا، أو بقول هذا؛ لأنه أمر مختلف فيه لا بدّ من ردّه إلى الله (عزّ وجل)، وإلى رسوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، وبهذا تكون الرواية أجنبيّة عن محل الكلام، ولا علاقة لها بالشبهه الحكميّة التحريميّة، وإنما هى ناظره إلى الاتفاق والاختلاف فى المسأله الشرعيّه الفرعيّه، الحرمة المتفق عليها اعمل بها على أساس الاتفاق على الحرمة، والحليّه المتفق عليها أيضاً اعمل بها على أساس الحليّه المتفق عليها، والأمر المختلف فيه لا بدّ من ردّه إلى الله (عزّ وجل)، وإلى رسوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، وهذا شيء لا علاقة له بمحل الكلام، فنحن لا نتكلّم عن حجّيه الاتفاق وعدم حجّيته، وإنما نتكلّم فى أن مكلفاً يشكّ فى أن هذا الشيء حرام، أم حلال، شبهه حكميّة، هذا هل يجب عليه الاحتياط، أم لا ؟ بناءً على هذا التفسير تكون الرواية أجنبيّة عن محل الكلام، ولا يُستفاد منها وجوب الاحتياط فى شبهه الحكميّة التحريميّة.

الغرض هو: أن حمل (أمر اختلف فيه) على أنه شك فيه كما هو مبني الاستدلال هو خلاف الظاهر، إلا بإعمال عناية، وهي أن الاختلاف في الحرمة والحليّة عادةً يوجب الشك، فعبر عن الشك في الحرمة والحليّة بالاختلاف، ف قيل أمر اختلف فيه، والمقصود هو أمر شك في حليّته وحرمة؛ حينئذٍ نقول: أن إعمال هذه العناية ليس أولى من أن نعمل العناية في جانب تبين الغي وتبين الرشد، نفس العناية، بأن نقي (أمر اختلف فيه) على ظهوره، يعني أمر اختلفوا فيه، بعضهم يقول حلال، وبعضهم يقول حرام، و(تبين لك غيه) يعني أمر اتفق على حرمة ----- بعد التنزل والتسليم بالأمر الأوّل ----- يعني أمر اتفق على حرمة، أو أمر اتفق على حليّته، وعبر عن الاتفاق عن الحرمة والحليّة بتبين الحرمة والحليّة؛ لأنّ الاتفاق على الحليّة عادةً يكون موجباً لتبين الحليّة، كما أن الاتفاق على الحرمة يكون موجباً عادةً لتبين الحرمة، فعبر عن الاتفاق على الحليّة بتبين الحليّة، وعن الاتفاق على الحرمة بتبين الحرمة، فتكون الرواية ناظرةً إلى الإجماع والاتفاق، أمّا إذا تعددت الأقوال في المسألة، ففي هذه الحالة لا يجوز أن تعمل بقول هذا، أو بقول هذا، وإنما لا بدّ من استنباط حكم المسألة من الأدلّة الشرعيّة الواردة عن الشارع، وبهذا تكون الرواية أجنبيّة عن محل الكلام. على كل حال، حمل (أمر اختلف فيه) على أنه أمر شك فيه من حيث الحليّة والحرمة هو خلاف الظاهر. هذا بالنسبة إلى الأمر الثاني.

وأما الأمر الثالث الذي يتوقّف عليه الاستدلال: والذي هو أن قوله (فردّه إلى الله) يعني احتط فيه، يعني يجب عليك الاحتياط، فهو أيضاً ليس واضحاً بذاك الشكل؛ بل لعلّ قوله (فردّه إلى الله) يعني أخذ حكمه من الله (عزّ وجل)، في قبّال أخذ الحكم من أحكام العقول الظنيّة والعقول الناقصة.

إذن: الظاهر أنّ كل الأمور التي يتوقّف عليها الاستدلال بالرواية على وجوب الاحتياط في محل الكلام ليست تامّة، ومن هنا يظهر عدم صحّة الاستدلال بهذه الرواية.

الرواية الثانية من الطائفة الثالثة: الرواية المعروفة المرويّه بصيغ متعدّده، ورواياتها أيضاً متعدّده، وكل رواياتها ضعيفه سنداً حسب الظاهر. صاحب الوسائل (قدّس سرّه) ينقل هذه الرواية عن، ابن الشيخ الطوسي في أماليه، الحسن بن محمد بن الحسن الطوسي في أماليه، عن أبيه، عن علي بن احمد بن الحمّامي، عن احمد بن محمد القطّان، عن إسماعيل بن أبي كثير، عن علي بن إبراهيم، عن السري بن عامر، عن النعمان بن بشير.

الظاهر أنّ المقصود بالنعمان بن بشير هو الصحابي الأنصاري المعروف، وكان منحرفاً، والسرّ في كون النعمان بن بشير هو الصحابي المعروف هو أنّ هذه الرواية موجوده في كتب العامّه، وأيضاً ينسبها إلى النعمان بن بشير، ولا يوجد غيره من الصحابه من يُسمّى ظاهراً بالنعمان بن بشير غيره.

قال: (سمعت رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم يقول: إنّ لكل ملكٍ حمى، وإنّ حما الله حلاله وحرامه، والمشتبهات بين ذلك، كما لو أنّ راعياً رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أنّ تقع في وسطه، فدعوا المشتبهات). (1)

الاستدلال بالرواية: الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) ----- بناءً على تماميّة الرواية ----- يأمر بترك المشتبهات، وهو يصرّح بأنّ المشتبهات بين ذلك، حلال وحرام، هذا حمى الله (عزّ وجل) والمشتبهات بين ذلك، مردّده بين أنّ تكون حلالاً، أو حراماً، وهي الشبهه الحكميّة التحريميّة التي هي محل الكلام، فيفهم من هذا وجوب ترك الشبهه، والذي يعنى بعبارة أخرى وجوب الاحتياط في الشبهه الحكميّة التحريميّة .

ص: ١١٥

١- وسائل الشيعة (آل البيت)، الحر العاملي، ج ٢٧، ص ١٦٧، أبواب صفات القاضي، باب ١٢، ح ٤٥.

مضمون هذه الروايه موجود في كثير من الروايات:

منها: مرسله الصدوق (قُدّس سرّه)، لا بأس بقراءتها لأنّ لسانها يختلف، قال الشيخ الصدوق (قُدّس سرّه) في الفقيه: (إنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) خطب الناس، فقال في كلامٍ ذكره: حلالٌ بين، وحرامٌ بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم، فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها). (١) (٢)

ومنها: روايه سلام بن المستنير، وهي روايه طويله عن الإمام الباقر (عليه السلام)، قال: (قال جدّي رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلم): أيتها الناس حلالى حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرامى حرامٌ إلى يوم القيامة، إلا وقد بينهما الله (عزّ وجل) في الكتاب، وبينتها لكم فى سُيِّئَتِي وسِيِّئَتِي، وبينهما شبهات من الشيطان ويُدع بعدى من تركها صلح له أمر دينه، وصلحت له مروته وعرضه، ومن تلبس بها وقع فيها وأتبعها، كان كمن رعى غنمه قرب الحمى، ومن رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه أن يرهاها فى الحمى، إلا وإن لكل ملكٍ حمى، إلا وإن حمى الله (عزّ وجل) محارمه، فتوقوا حمى الله ومحارمه.... الحديث). (٣)

هذه الروايات بأجمعها غير تامه سنداً للإرسال، أو لضعف الرواه، أو لكونها عامّيه... الخ، لكنّ المضمون متكرّر، خصوصاً فى كتب العامه موجود نفس هذا المضمون، وإن كانت فى كتب العامه هي أيضاً مرويه عن النعمان بن بشير، وكون الروايات المتعدده تنتهى إلى راوٍ واحدٍ يمنع من تحقيقٍ حتّى الاستفاضه بالشكل المطلوب. روايات عديده بهذا المضمون قد يمكن للإنسان أن يفحص أكثر، ويحقّق الاستفاضه بهذا المضمون.. أأ

ص: ١١٦

- ١- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحرّ العاملى، ج ٢٧، ص ١٦١، أبواب صفات القاضى، باب ١٢، ح ٢٧.
- ٢- من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، ج ٤، ص ٧٥.
- ٣- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحرّ العاملى، ج ٢٧، ص ١٦٩، أبواب صفات القاضى، باب ١٢، ح ٥٢.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الاحتياط / الاحتياط الشرعي

كان الكلام في الرواية الثانية من روايات التثليث وهي رواية النعمان بن بشير، وقلنا أنّ مضمون هذه الرواية موجود في رواياتٍ أخرى ذكرنا بعضها.

الكلام يقع في الاستدلال بهذه الروايات على وجوب الاحتياط في محل الكلام. في الواقع الاستدلال بهذه الرواية وما كان بمضمونها على وجوب الاحتياط في محل الكلام يواجه مشكله في الدلالة، وذلك لأنّ المستفاد من هذه الرواية وما كان بمضمونها هو أنّ ارتكاب الشبهات يوجب اقتراب الإنسان من الوقوع في الحرام، مفادها أنّ مرتكب الشبهه ----- كما في بعض الروايات ----- مشرف على الوقوع في المحرّمات. الواضح من خلال التمثيل بالحمى (وراعى الغنم يوشك أن يقع فيه)، أو (كان لما استبان له من الإثم أترك)، وأمثال هذه العبارات، يُفهم منها أنّ ارتكاب الشبهه يوجب أن يقترب الإنسان من المحرّمات بحيث يكون مشرفاً على الدخول في المحرّمات؛ وحينئذٍ من يستدل بهذه الروايات على وجوب الاحتياط لابد أن يثبت بأن الإشراف على المحرّمات والاقتراب منها حرام، وأنّه يجب عدم الاقتراب من المحرّمات حتّى يكون بإمكانه أن يستدل بهذه الروايات على وجوب اجتناب الشبهه والاحتياط في الشبهات؛ لأنّ مفاد هذه الروايات هو أنّ ارتكاب الشبهه يوجب الاقتراب من المحرّمات، لكن من قال أنّ الاقتراب من المحرّمات والإشراف عليها حرام يجب تركه؟ إذا ثبت وجوب تركه؛ حينئذٍ يمكن الاستدلال بهذه الروايات على وجوب ترك الشبهه؛ لأنّ ارتكاب الشبهه يوجب الاقتراب من الحرام، والاقتراب من الحرام حرام، لكن من الواضح أنّ هذا يتوقّف على إثبات أنّ الاقتراب من المحرّمات حرام، وأنّ ترك الاقتراب من المحرّمات واجب. أمّا إذا لم نقل بوجوب ترك الاقتراب من المحرّمات، وقلنا بجواز الاقتراب، ولو على نحو الكراهه؛ حينئذٍ لا يمكن إثبات وجوب الاحتياط وحرمة ارتكاب الشبهه، وإنّما غايه ما يثبت هو الجواز على نحو الكراهه، وهذا ليس هو المقصود للأخباريين، الأخباريون يريدون أن يثبتوا حرمة ارتكاب الشبهه، ووجوب الاجتناب عن الشبهه، بينما لا يُستفاد هذا المعنى من لسان هذه الروايات، وإنّما يُستفاد منه أنّ ارتكاب الشبهات يوجب الاقتراب من المحرّمات.

ص: ١١٧

يمكن صياغه هذا المطلب بصياغهٍ أخرى: أنّ الروايات واضحة في أنّها تقول هناك أمور ثلاثه (حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات لا يُعلم حرمتها ولا حليتها) والذي يُفهم من هذه الروايات (لو أنّ راعياً رعى حول الحمى أوشك أن يقع فيها)، أو (فمن ترك ما اشتبه له من الإثم كان لما استبان له أترك) وأمثال هذه العبارات، الذي يُستفاد منها هذا المعنى الذي قلناه من أنّ ارتكاب الشبهات ليس فيه محذور ومانع نفسي، وإنّما محذوره هو أنّه يقرب الإنسان من المحرّمات بحيث من يرتكب الشبهات يوشك أن يقع في المحرّمات، باعتبار أنّ جرأه الإنسان على ارتكاب محتمل الحرمة قد تُجرّئه على أن يرتكب ما استبان له من الإثم كما في بعض الروايات، ومن هنا يظهر أنّ ملاك النهي عن ارتكاب الشبهه، أو الترغيب في ترك الشبهه المستفاد من هذه الرواية هو أنّ ارتكاب الشبهات يجرّأ الإنسان على ارتكاب ما يعلم حرمة، إذا ارتكب الشبهات سوف يتجرّأ على ارتكاب المحرّمات

المعلومه لديه. هذا مفاد الروايات، وهذا شيء آخر غير ما يريده الأخباريون، ما يريده الأخباريون هو أن ارتكاب الشبهه حرام، يجب الاحتياط في الشبهات، ليس من باب أنه يُجرأ الإنسان على ارتكاب المحرّمات المعلومه لديه، هذا هو ملاك النهى في هذه الروايات، بينما هم يثبتون حرمة الإقدام، ووجوب الاحتياط بملاكٍ آخر، وهو ملاك أن هذا فيه احتمال الحرمة الواقعيه، احتمال أن يقع في الحرام يمنعه من ارتكاب تلك الشبهه، وإن لم يكن الحرام معلوماً لديه. هذا ملاك آخر غير ذاك الملاك، هناك فرق بينهما، مَرّه نقول له لا ترتكب الشبهه لأنه يجرّئك على ارتكاب المحرّمات المعلومه لديك، ما تكون حرمته معلومه لديك، ارتكاب الشبهات يجرّئك على ارتكابه (كان لما استبان له من الإثم أترك)، بينما إذا ارتكب الشبهات لا يكون أترك لما استبان له من الإثم؛ بل يكون أقرب إلى أن يرتكب ما استبان له من الإثم. هذا ليس هو المقصود للأخباريين، الأخباريون غير ناظرين إلى هذا عندما يقولون بوجوب الاحتياط في الشبهات، أو حرمة ارتكاب الشبهات، وإنما الملاك عندهم هو أن ارتكاب الشبهه يُحتمل فيه الوقوع في الحرام الواقعي، احتمال أن يكون ما يرتكبه حراماً واقعياً، هذا يمنع من ارتكاب الشبهه. هذا لسان آخر وملاك آخر لا يكاد يستفاد من هذه الأخبار، مفاد هذه الأخبار هو أن ارتكاب الشبهات يقرب الإنسان من العصيان ومن التمرد على الله (سبحانه وتعالى) وارتكاب المحرّمات المعلومه لديه، وقلنا سابقاً بأن هذا لا يمكن الاستدلال به على حرمة ارتكاب الشبهه إلاّ إذا اثبتنا أن الاقتراب من المحرّمات، وأن يوشك على ارتكاب الحرام يكون محرّماً، وإلاّ إذا قلنا أنه غير محرّم، أو افترضنا أنه مكروه، فلا يثبت حينئذٍ إلاّ الجواز، ولو على نحو الكراهه، ولا يكاد يثبت به حرمة الارتكاب ووجوب الاحتياط، وهذا يُستفاد من كل هذه الأخبار التي قرأناها، وحتى الأخبار التي لم نقرأها.

الروايه الثالثه والأخيره: مقبوله عمر بن حنظله المعروفه الوارده فى الخبرين المتعارضين. الروايه طويله، السائل يسأل فيها الإمام(عليه السلام) عن الخبرين المتعارضين. الإمام(عليه السلام) فى البدايه ذكر مرجحات باب التعارض، الأصديقيه، والأورعيه.....الخ، وفى الأخير ذكر الترجيح بالشهره، والمقصود بالشهره على ما ذكروا وأنفقوا عليه هو الشهره الروائيه، خبران متعارضان لم تتم فيهما مرجحات باب التعارض ووصلت النوبه إلى الشهره، فيقول له هذا الخبران المتعارضان إذا كان أحدهما مشهوراً شهره روائيه، وعُبر عنه فى الروايه ب----(إذا كان مجمعاً عليه من أصحابك) إذا كان مشهوراً، والآخر بطبيعته الحال فى حاله التعارض يكون غير مشهور، يكون شاذاً ونادراً كما عبّرت الروايه(ودع الشاذ النادر) يعنى الذى لا يكون مشهوراً ولا مجمعاً عليه من أصحابك. الإمام(عليه السلام) أمره بطرح الشاذ النادر، وعللّ الترجيح بالشهره، ولزوم الأخذ بالروايه المشهوره، وترك الخبر الشاذ النادر، بقوله(عليه السلام): (أنّ المجمع عليه لا ريب فيه) وذُكر فى محلّه أنّ المقصود بالمجمع عليه هو المشهور، ولم يقل بعد ذلك أنّ الشاذ النادر ما هو؟ هل الشاذ النادر هو ممّا لا ريب فى بطلانه؟ أو هو ممّا فيه الريب؟ الروايه لم تصرّح بذلك، لكن الذى يُفهم من الروايه، وبقرائن سياًتى ذكرها أنّ الشاذ النادر هو ممّا فيه الريب، وليس أنّه ممّا لا ريب فى بطلانه، يعنى معلوم البطلان، وإنّما هو ممّا فيه الريب.

الإمام(عليه السلام) فى هذا المقام ذكر حديث التثليث، قال:(يُنظر إلى ما كان من روايتهم عتاً فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكمنّا ويترك الشاذ الذى ليس بمشهورٍ عند أصحابك، فأنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الأمور ثلاثه، أمر بين رشده، فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يُردّ علمه إلى الله ورسوله، قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: حلالٌ بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم). (1) هذا ما ذُكر فى هذه الروايات.

ص: ١١٩

ذكر الشيخ الأنصارى فى الرسائل جملة من القرائن على أنّ الشاذ النادر هو ممّا فيه الريب، لا أنّه معلوم البطلان، والغرض من الاهتمام بهذا الشىء هو أنّ ندخل الشاذ النادر فى القسم الثالث الذى ذكره الإمام (عليه السلام) وهو الأمر المشكل، وإلاّ إذا كان الشاذ النادر ممّا لا ريب فى بطلانه، فسوف يدخل فى القسم الثانى، يعنى فى بين الغى الذى حكم الإمام (عليه السلام) بوجوب اجتنابه. نحن نقول لا- يُفهم من الرواية أنّ الشاذ النادر هو ممّا لا ريب فى بطلانه حتّى يدخل فى القسم الثانى، وإنّما هو ممّا فيه الريب، فيدخل فى القسم الثالث الذى هو (الأمر المشكل).

القرينه الأولى: أنّ الترجيح بالشهره فى الروايه ذكر بعد أمورٍ أخرى كالترجيح بالأصديقه والأعدليه، وبعد أنّ استنفذ مرّجات باب التعارض ذكر أخيراً الترجيح بالشهره. يقول (قدّس سرّه): (والمراد أنّ الشاذ فيه ريب لا أنّ الشهره تجعل الشاذ ممّا لا ريب فى بطلانه، وإلاّ لم يكن معنى لتأخير الترجيح بالشهره عن الترجيح بالأصديقه والأعدليه، والأورعيه، ولا لفرض الراوى الشهره فى كلا الخبرين، ولا لتثليث الأمور، ثمّ الاستشهاد بتثليث النبى صلّى الله عليه وآله وسلّم) (1).

إذن: الشهره لا- توجب العلم ببطلان ما يعارض الخبر المشهور، وإنّما يكون ما يعارض الخبر المشهور ممّا فيه الريب، وهذا يناسب تقديم الترجيح بالأصديقه والأعدليه وغيرها على الترجيح بالشهره.

القرينه الثانيه: أنّ الراوى بعد أنّ أكمل الإمام (عليه السلام) كلامه افتراض الشهره فى كلا الخبرين، بعد أنّ قال الإمام (عليه السلام) رجّح بالشهره، واعمل بالمشهور، ودع الشاذ النادر، قال الراوى فى مقام التفريع: فإذا كان كل منهما مشهوراً، يعنى افتراض الشهره فى الخبرين المتعارضين. ومن الواضح أنّ هذا لا ينسجم مع افتراض أنّ الشهره توجب العلم ببطلان ما يقابل المشهور، فكيف تُفرض الشهره فى كليهما؟ هذا غير معقول، أنّ نفترض الشهره فى هذا الحديث وفى هذا الحديث معاً مع افتراض تعارضهما، والحال أنّ كون أحد الخبرين مشهوراً يوجب العلم ببطلان الآخر، فيسقط عن الاعتبار، فلا معنى لافتراض الشهره فى كل منهما، هذا لا ينسجم إلاّ مع افتراض ما قاله الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) وقالوه كلّهم من أنّ ما يقابل المشهور هو ممّا فيه الريب؛ فحينئذٍ يقال: أنّ هذا يدخل فى القسم الثالث الذى هو عبارته عن الأمر المشكل.

ص: ١٢٠

القرينه الثالثه: أنّ الشيخ (قدّس سرّه) قال: أنّه على تقدير أنّ يكون الشاذ وغير المشهور ممّا لا ريب في بطلانه؛ حينئذٍ تكون الأمور اثنين لا- ثلاثه؛ لأنّه سوف يكون لدينا أمر بين الرشد، وأمر بين الغي، وما يقابل المشهور يدخل في بين الغي، فتكون الأمور اثنين لا ثلاثه، ولا داعي حينئذٍ لذكر أنّ الأمور ثلاثه في كلام الإمام (عليه السلام)؛ إذ في مورد الروايه ليس لدينا أمور ثلاثه، وإنّما لدينا أمران أمر بين الرشد الذي هو المشهور المجمع عليه، وأمر بين الغي الذي هو الخبر الشاذ النادر إذا كان موجبا للعلم ببطلانه، فدخل في بين الغي، فلا داعي لتثليث الأمور في كلام الإمام (عليه السلام)، ولا داعي لاستشهاده بكلام النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أيضاً الوارد في التثليث، كل هذا لا- داعي له؛ لأنّ الأمور تكون اثنين لا ثلاثه، بينما إذا قلنا أنّ الشهره لا توجب العلم بالبطلان؛ فحينئذٍ تكون الأمور ثلاثه، أمر بين الرشد، وأمر بين الغي، وأمر مشكل؛ وحينئذٍ ينطبق عنوان المشكل على الخبر الشاذ الذي فيه ريب، لا أنّه معلوم البطلان.

الذي يمكن أن يقال: بقطع النظر عن أنّ هذه القرائن تامه، أو لا، أنّ طبيعه القضيّه أيضاً تقتضى أن يكون ما يقابل المشهور ما فيه الريب، لا- أنّه ممّا لا- ريب في بطلانه؛ لأنّ غايه ما تقتضى الشهره هو أن يقطع الإنسان نتيجة الشهره، بصدور هذه الروايه المشهوره والمجمع عليها من المعصوم (عليه السلام)، لكن بالرغم من هذا، هذا لا يوجب القطع ببطلان ما يقابلها؛ لأنّ هناك أموراً أخرى غير مسأله الصدور، هناك مسأله جهه الصدور، ومسأله الدلاله، هذه أمور ليست قطعيه، الشهره توجب القطع بالصدور، لكن هذه الروايه ما هي جهه الدلاله فيها، أو ما هي الدلاله في هذه الروايه؟ هذا يوجب أن لا نقطع ببطلان ما يقابلها، كيف نقطع ببطلانه؟ والحال أنّه من الممكن أن يكون ما يقابلها صحيح وصادر من المعصوم (عليه السلام)، باعتبار أنّ الدلاله في المشهور ليست واضحه، أي أنّ جهه الصدور فيه ليست واضحه، فلا- نستطيع بمجرد أنّ روايه مشهوره، حتّى لو قطعنا بصدورها أن نجزم بفساد ما يقابلها؛ بل من الممكن أن تكون هذه صادرة وهذه صادرة، ويحلّ التعارض عن طريق افتراض التقيّه، أو عن طريق الجمع الدلالي بين الروايتين.

إذن: مجرد الشهره لا يقتضى الجزم ببطلان ما يقابها. نعم، يمكن أن نقول فيه ريب، أو ليس حجّه، أو لا يجوز العمل به، كل هذا صحيح، لكن هذا شيء، والجزم بالبطلان والفساد، والجزم بأنه ممّا لا ريب في بطلانه، هذا لا تقتضيه طبيعه الشهره، بقطع النظر عن القرائن التي ذكرها الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه).

إلى هنا وصلنا إلى أنّ كل هذا هو محاوله في مقام الاستدلال بالروايه على إدخال الخبر الشاذ النادر في القسم الثالث الذى هو الأمر المشكل. إذن: الخبر الشاذ النادر داخل في الأمر المشكل، وفي الأمر المشكل أمر برده كما في الروايه إلى الله (سبحانه وتعالى)، وإلى الرسول (صلى الله عليه وآله وسلّم)، والمقصود بذلك هو الاحتياط ووجوب الاجتناب.

درس الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط الشرعى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط الشرعى

كان الكلام فى الروايه الثالثه من الطائفه الأخيره، وهى مقبوله عمر بن حنظله، بيّنّا كيفيّة الاستدلال بها على وجوب الاحتياط، وكان حاصله هو: أنّ الروايه قبل الاستشهاد بحديث النبى (صلى الله عليه وآله وسلّم)، الروايه تأمر بالاجتناب عن الخبر الشاذ النادر، وتدخل الخبر الشاذ النادر فى الأمر المشكل فى مقابل بين الرشد وبين الغي، وتأمر الروايه باجتنابه، ويُطرح الخبر الشاذ النادر؛ لأنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وقلنا أنّ المقصود أنّ ما يقابل المجمع عليه ممّا فيه الريب، فيدخل فى القسم الثالث الذى ذكره الإمام (عليه السلام) بكلامه وهو الأمر المشكل، وحكمه هو الرد إلى الله (عزّ وجلّ) وإلى الرسول (صلى الله عليه وآله وسلّم)، وهو الذى يعنى طرح الخبر الشاذ وعدم الاعتداد به؛ لأنّه هو الشىء الذى أمر الإمام (عليه السلام) قبل التثليث المذكور فى كلامه، أمر بطرح الشاذ النادر، وذكر التثليث فى كلامه قبل أن يستشهد بحديث الرسول (صلى الله عليه وآله وسلّم)، يفهم من هذا أنّ الخبر الشاذ النادر يدخل فى القسم الثالث، أى فى الأمر المشكل، وأنّ الأمر المشكل يجب اجتنابه.

ص: ١٢٢

إلى هنا هذا ليس دليلاً على وجوب الاجتناب والاحتياط فى الشبهه الحكيمه التحريميه، خصوصاً أنّ الكلام الوارد فى كلام الإمام (عليه السلام) ليس هو (حلال بين، وحرام بين، وشبهات)، لم تُذكر الشبهات فى كلام الإمام (عليه السلام)، وإنّما ذكر (أمر تبين لك رشده، وأمر تبين لك غيه، وأمر مشكل) لكن الاستدلال ليس بالتثليث الوارد فى كلام الإمام (عليه السلام)، وإنّما الاستدلال بالتثليث الذى استشهد به الإمام (عليه السلام) من الحديث النبوى؛ لأنّ الوارد فيه (حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات وقع فى المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم)، الاستدلال يكون بهذا الشكل: لولا أنّ الحديث فيه دلالة على وجوب الاحتياط فى الشبهات، ووجوب ترك الشبهه، لما صحّ الاستشهاد به على وجوب ترك الأمر المشكل الذى هو مورد الروايه؛ لأنّ الإمام (عليه السلام) يستشهد بالحديث النبوى لإثبات ما يريد، كأنّه يستدلّ على حكم بيّنه بالحديث النبوى، والذى بيّنه الإمام (عليه السلام) فى كلامه هو وجوب طرح الخبر الشاذ النادر، فلا بدّ أن يكون الاستشهاد بحديث يدلّ على وجوب الطرح والترك ووجوب الاجتناب، فاستشهد الإمام (عليه السلام) بهذا الحديث، فلا بدّ أن يكون هذا الحديث دالاً على وجوب ترك الشبهات، وطبقه الإمام (عليه السلام) على الأمر المشكل الذى هو الخبر الشاذ

النادر، هذا يجب تركه، فلا بد أن الحديث يدل على الوجوب والإلزام بترك الشبهه، وإلا لو لم يكن في الحديث دلالة على وجوب ترك الشبهات، لما صح الاستشهاد به على وجوب ترك الخير الشاذ النادر.

إذن: من استشهاد الإمام (عليه السلام) بالحديث النبوي نستكشف أن هذا الحديث فيه دلالة على وجوب الاحتياط في الشبهات، ووجوب الاجتناب عن الشبهه، وهذا هو المطلوب في المقام.

ص: ١٢٣

لوحظ على الاستدلال بالرواية الشريفه على وجوب الاحتياط في محل الكلام: الظاهر أنّ الأمر بالردّ إلى الله (عزّ وجل) في حديث الإمام (عليه السلام)، (وأمر مشكل يُردّ إلى الله عزّ وجل) أنّ المقصود به ليس هو وجوب الترك والاجتناب كما هو مدّعى الأخبارى، وإنّما المقصود به هو عدم الاعتماد عليه، وقوله: يُردّ إلى الله (عزّ وجل) كناية عن أنّ هذا الشيء لا يُعتمد عليه في استنباط الحكم الشرعى، وأنّ مورد الرواية كما هو واضح خبران متعارضان، أحدهما مشهور لا ريب فيه، والآخر شاذ نادر فيه ريب، الإمام (عليه السلام) يقول أنّ هذا الشاذ النادر يدخل في الأمر المشكل، وحكم الأمر المشكل هو أنّه يُردّ إلى الله (عزّ وجل)، ومعنى الردّ إلى الله (عزّ وجل) هو عدم الاعتماد عليه؛ لأنّه ليس حجّة حتّى نستند إليه في إثبات الحكم الشرعى، وإنّما الحجّة هو الخبر المقابل له الذى هو مشهور. هذا هو المقصود بالردّ إلى الله (عزّ وجل)، وفي بعض النسخ إلى الله (عزّ وجل)، ورسوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، لا الاجتناب والترك كما هو مقصود الأخبارى، حيث أنّه يقول أنّ الحديث يدلّ على وجوب ترك الخبر الشاذ، بينما المِدّعى فى المناقشه هو أنّنا لا نفهم هذا من الردّ إلى الله (عزّ وجل)، وإنّما الردّ إلى الله (عزّ وجل) هو كناية عن عدم الاعتماد على هذا الخبر، والقرينه على ذلك:

أولاً: مسأله التطبيق، حيث أنّ الإمام (عليه السلام) طبّق التثليث الذى ذكره فى كلامه على الخبرين المتعارضين الذى هو مورد الروايه. إذن: نحن نتكلّم عن خبرين، وعن دليلين وقع التعارض بينهما، ومن الواضح أنّ الدليل يُستند إليه لإثبات الحكم الشرعى، الإمام (عليه السلام) يقول له: هذا الدليل يمكن أنّ تستند إليه لإثبات حكم شرعى، لكنّ هذا الشاذ النادر من الدليلين المتعارضين ليس مورد اعتماد، ولا يمكن الاستناد إليه لإثبات الحكم الشرعى، وهذا قرينه على أنّ المقصود من الردّ إلى الله (عزّ وجل) ليس هو الترك كما يقول الأخبارى، وإنّما المقصود منه هو عدم الاعتماد بقرينه التطبيق على دليلين متعارضين.

ثانياً: قرينه الاتباع، أمرٌ تبيّن لك رشده، فاتّبعه، أو فمتّبع، نفس الاتباع يناسب الدليل، وليس مناسباً للحكم الشرعي؛ لأنّ الحديث عن دليل، الدليل الذي تبيّن رشده وصحّته يُتّبع، يعنى يُعتمد عليه لإثبات الحكم الشرعي، والدليل الذي تبيّن غيّه وفساده يُجتنب، بمعنى لا- يُعتمد عليه لإثبات الحكم الشرعي، هذا شأن الأدلّه. فالمقصود بالرد إلى الله (عزّ وجل)، والرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) هو عدم الاعتماد عليه، لا ترك الشئ واجتنابه، بمعنى عدم ارتكابه. الذي يُفهم من الأمر المشكل هو الأمر الذي فيه احتمالان، له وجهان متساويان، فيقول له أنت في مثل هذه الحاله لا تستطيع أن تعتمد على هذا الوجه، ولا على هذا الوجه، وهذا من شأن الأمر المشكل، أن يكون فيه احتمالان، وأن يكون له وجهان، والمقصود أنه لا- يجوز الاعتماد على أحد الوجهين، فيكون الحديث ناظراً إلى باب الأدلّه، وأن الأدلّه إن كانت ممّا لا ريب فيها، فيمكن أن تتّبع، وأن يُستند إليها لإثبات الحكم الشرعي، وأمّا إن كانت الأدلّه ممّا لا ريب في بطلانها، أو ممّا فيها ريب، فلا يجوز الاعتماد عليها لإثبات الحكم الشرعي. غايه الأمر أن هناك فرقاً بينهما، الدليل الذي لا ريب في فساده وبطلانه، هذا واضح، لكنّ الأمر المرّد تُبّه على أن حاله حال الدليل الذي لا ريب في بطلانه في عدم إمكان الاعتماد عليه لإثبات الحكم الشرعي، فالروايه ناظره إلى باب الأدلّه لا إلى باب الأحكام.

وأما ما استشهاد به الإمام (عليه السلام) من التثليث الوارد في كلام النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، فأنه يختلف، هذا (بين رشده، وبين غيّه، وأمر مشكل)، بينما ذاك صريح (حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك)، هذا الذي استشهاد به الإمام (عليه السلام) من كلام النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، الذي يُبطل الاستدلال به على وجوب الاحتياط في محل الكلام هو أن يقال: أن مجرد الاستشهاد بهذا الحديث الشريف ليس فيه دلالة على أن المراد من الحديث هو وجوب الاحتياط في الشبهات، والإلزام بذلك كما هو المقصود للأخباريين؛ بل يمكن أن نفترض صحّه الاستشهاد بالحديث النبوي بالرغم من أن المورد يجب تركه، ويجب اجتنابه، بالرغم من أن حكم الأمر المشكل الذي هو الخبر الشاذ هو الإلزام ----- سواء فُسّر الإلزام، بالترك، أو بعدم جواز الاعتماد عليه واستنباط الحكم الشرعي منه ----- مع ذلك، لا- يلزم أن نقول أن الحديث النبوي أيضاً فيه دلالة على الإلزام بترك الشبهه كما هو مبنى الاستدلال، حيث أن مبنى الاستدلال هو أن الأمر المشكل حكمه إلزامي، والاستشهاد بالتثليث النبوي لا بد أن يكون دالاً على الإلزام، وإلا لو لم يدل على الإلزام لما صحّ الاستشهاد.

المناقشه تقول: مجرّد الاستشهاد ليس فيه دلالة على ذلك؛ لأنه يمكن أن نفترض أنّ الحديث النبوي لا يدلّ على الإلزام؛ بل يدلّ على مطلق الرجحان الجامع بين الاستحباب والوجوب، الأعم من الاستحباب والوجوب، ومع ذلك يصحّ الاستشهاد به في موردٍ يكون الاجتناب فيه لازماً وواجباً، ويمكن الجمع بينهما بأن نقول: أنّ الحديث النبوي الشريف يقول أنّ من ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات، هذا في مقام الإرشاد إلى أنّ ارتكاب الشبهه يوجب الوقوع في الحرام على غرار ما تقدّم في الروايات السابقة. الروايه الشريفه في مقام الإرشاد إلى أنّ ارتكاب الشبهه يلازم ——— بأيّ شيءٍ فسّرنا هذه الملازمه ——— الوقوع في الحرام؛ حينئذٍ هذا يمكن تفسيره على غرار ما تقدّم في تفسير الطائفة الأولى (الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه)؛ فحينئذٍ هذا يعتمد على الهلكه الموجوده في اقتحام تلك الشبهه، هل هي منجزه، أو غير منجزه؟ إذا كانت منجزه، فالتحرّز عنها يكون لازماً، أمّا إذا لم تكن منجزه، فالتحرّز عنها لا يكون لازماً، وهذا الحديث حديث إرشادي، إرشاد إلى التحرّز عن الحرام، وعن الهلكه، إذا فسّرنا الحديث بهذا التفسير؛ حينئذٍ يكون الحديث أعم من الوجوب والاستحباب، يعني يدلّ على مطلق رجحان التحرّز عن الهلكه، هذا يختلف باختلاف الموارد، إذا كانت الهلكه منجزه بمنجزٍ سابق؛ حينئذٍ يكون التحرّز عنها لازماً وواجباً كما هو الحال في الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالي، وأمّا إذا كانت هذه الشبهه ليست منجزه بمنجزٍ سابق كما في الشبهات الموضوعيه، أو الشبهات الحكميه الوجوبيه التي أتفق الجميع على عدم وجوب الاحتياط فيها؛ حينئذٍ يشملها الحديث ويكون التحرّز عنها راجحاً، إذا قلنا بأنّ الحديث ما هو إلّا إرشاد إلى التحرّز عن الهلكه، والتحرّز عن المحرّمات وأمثال هذه التعبيرات؛ حينئذٍ لا يكون الحديث دالاً على الإلزام بالتحرّز، والاجتناب، وإنّما يكون دالاً على الرجحان الأعم من الاستحباب والوجوب، لو حملنا الحديث الشريف على مطلق الرجحان هل ينافي هذا الاستشهاد به في موردٍ يكون التحرّز فيه واجباً؟ لا. ينافيه، عندما يُفترض أنّ التحرّز في الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي واجب، هذا الحديث يشملها؛ لأنه إرشاد إلى التحرّز عن الشبهه، والضرر، والهلكه، فيمكن الاستشهاد به في هذا المورد الذي يكون التحرّز فيه واجباً. في محل الكلام سلّمنا أنّ الأمر المشكل يجب التحرّز عنه، لكنّ الاستشهاد بالنبوي الشريف لا يكون دليلاً، أو قرينه على أنّ الحكم في الحديث النبوي الشريف إلزامي؛ بل هذا ينسجم مع كونه إلزامياً، وينسجم مع كونه بمطلق الرجحان الذي يمكن تطبيقه على ما يكون التحرّز فيه واجباً، كما يمكن تطبيقه على ما يكون التحرّز فيه ليس واجباً؛ بل راجحاً.

إذن: مجرد استشهاد الإمام (عليه السلام) بالحديث النبوي ليس دليلاً على أن الحديث النبوي دالٌّ على وجوب اجتناب الشبهه وعلى الإلزام بالاحتياط، بينما الاستدلال كان يبتنى على أن مجرد الاستشهاد بالحديث النبوي لا بدُّ أن يكون مفاد الحديث النبوي إلزامياً حتى ينطبق على الإلزام بترك الأمر المشكل، وترك الخبر الشاذ. قلنا: مجرد الاستشهاد ليس فيه دلالة على ذلك.

وأما إذا لاحظنا الحديث النبوي الشريف بقطع النظر عن الاستشهاد به، هو حديث في حدِّ نفسه وصل إلينا، يقال فيه (حلالٌ بين، وحرامٌ بين، وشبهات بي ذلك) هل فيه دلالة على وجوب الاحتياط في الشبهات، أو لا-؟ قد يقال: أن فيه دلالة على وجوب الاحتياط في الشبهات.

الذي يمكن أن يقال في هذا هو: من أين تأتي هذه الدلالة على وجوب الاحتياط في الشبهات؟ الحديث ليس فيه (اجتنب الشبهه)، أو (دع الشبهه)، وإنما فيه (شبهات بين ذلك)، فمن اجتنب الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم). الآن تأتي إلى هاتين الجملتين اللتين ذكرتا في الشبهات (شبهات بين ذلك).

أما الجملة الأولى: وهي من ترك الشبهات نجا من المحرّمات. هذا أمر صحيح في حدِّ نفسه، والعقل يدركه، أن الذي يترك الشبهات لا يرتكب المحرّمات. هذه الشبهات التي نعلم إجمالاً بأن فيها محرّمات واقعيه، ورد أن الذي يتركها ---- كلامنا في الشبهات الحكميه التحريميه ---- ينجو من المحرّمات، وسوف لا يرتكب حراماً. هذه قضيه واقعيه صحيحه، لا إشكال فيها، لكنّ هذا مجرد إرشاد إلى قضيه واقعيه يدرك العقل صحتها وواقعيتها بقطع النظر عن أي شيءٍ آخر. هذه الجملة لا تفيد أكثر من أنها إرشاد إلى هذه القضيه الحقيقيه الواقعيه ولا يُستفاد منها الإلزام، إرشاد إلى مطلب عقلي يدركه العقل، أن الذي يترك الشبهات ينجو من المحرّمات.

الكلام في الجملة الثانيه: ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات. هذه هي الجملة التي قد يُستدل بها على وجوب الاحتياط، وحرمة اقتحام الشبهه؛ لأنّ الحديث الشريف يقول أنّ الذي يأخذ بالشبهات، يعنى أنّ الذي يقترح الشبهه التحريميه يقع في المحرّمات، ولا- إشكال أنّ الوقوع في المحرّمات حرام، فيكون ارتكاب الشبهات حرام، يعنى يجب اجتناب الشبهات، فيثبت مقصود الأخباريين. هذه الفقره هي المهمه، الحديث الشريف يقول من أخذ بالشبهات حتماً سيقع في المحرّمات، ولا إشكال أنّ الوقوع في الحرام أمر لا يريدّه الشارع، فيكون ارتكاب الشبهات أمراً غير جائز، وهو معنى وجوب الاحتياط. هل الفقره تدلّ على ذلك، أو لا؟

نقول: أنّ هذه الفقره إذا أخذنا بظاهرها كما هي من دون تأويل، ومن دون حمل، ظاهرها أنّ الذي يرتكب جميع الشبهات؛ لأنّه يقول (من أخذ بالشبهات)، إذا حملناها على أنّ المقصود بها جميع الشبهات، يعنى من أخذ بجميع الشبهات وقع في المحرّمات، وهلكك من حيث لا- يعلم، وأساسه أنّنا نعلم علماً إجمالياً بأنّ هناك محرّمات واقعيه في ضمن هذه الشبهات الكثيره، فالذي يرتكب جميع الشبهات يكون قطعاً قد وقع في المحرّمات، يعنى أنّ الحديث في مقام تحذير الإنسان من ارتكاب جميع الشبهات، وأنّه يترتب على ذلك أنّ يقع في المحرّمات. هذا هو الظهور الأولى لهذه الفقره، لكن ما علاقته هذا الظهور الأولى بمحل الكلام؟ هل يثبت مقصود الأخباري من وجوب الاحتياط في الشبهات؟ كلا، الأخباري يريد أنّ يقول أنّ ارتكاب شبهه واحده هو حرام، ويريد أنّ يثبت وجوب الاحتياط في كل شبهه شبهه، لا أنّه يريد أنّ يقول أنّ ارتكاب جميع المحرّمات حرام وغير جائز، محل كلامنا هو ارتكاب الشبهه الواحده، هل يجب فيه الاحتياط، أو لا؟ هذا المعنى، بناءً على أنّ تكون الروايه ناظره إليه، لا يثبت به مقصود الأخباري.

ويعباره أخرى: أن الأخبارى يريد أن يقول بأن ارتكاب الشبهه غير جائز لاحتمال الوقوع فى الحرام، أين هذا من ارتكاب الشبهات التى يعلم المكلف بأنه يقع فيها فى الحرام إذا كان المقصود جميع الشبهات؟! هذا شىء، وهذا شىء آخر، المبحوث عنه فى المقام هو لزوم ترك الشبهه لاحتمال الوقوع فى الحرام، وليس لزوم ترك جميع الشبهات لأنه يؤدى إلى العلم بالوقوع فى المحرّمات؛ لأنّ هذا أمرٌ مسلمٌ، ولا إشكال فيه، وصحيح ولا يناقش فيه أحد، وإنما الكلام فى ارتكاب الشبهه الواحده التى يُحتمل، أو الشبهات التى لا يوجد فيها احتمال الوقوع فى الحرام.

درس الأصول العمليّه / الاحتياط / الاحتياط الشرعى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / الاحتياط / الاحتياط الشرعى

كان الكلام فى الروايه الأخيره، وهى مقبوله عمر بن حنظله، وكان آخر الكلام فى ما استشهد به الإمام(عليه السلام) من حديث التثليث المروى عن النبى(صلى الله عليه وآله وسلم)، حيث قلنا بأنّ الحديث فيه فقرتان:

الفقره الأولى: قلنا أنّها واضحه فى الإرشاد إلى أنّ ترك الشبهات يؤدى إلى النجاه من المحرّمات، وهذا مطلب مسلمٌ وواضح، لكن ليس فيه دلالة على الإلزام بترك الشبهه.

وأما الفقره الثانيه: فيقول فيها(ومن أخذ بالشبهات وقع فى المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم)، قلنا أنّ هذه العبارة تارةً نبقئها على ظاهرها الأولى، وهو أنّ المقصود هو من أخذ بجميع الشبهات وقع فى المحرّمات، وهذا مطلب صحيح وندرکه بقطع النظر عن الروايه، لكنّه لا- يثبت المقصود فى محل الكلام؛ لأنّ المقصود فى محل الكلام هو أنّ ارتكاب الشبهه هل هو جائز، أو غير جائز؟ بملاك احتمال الوقوع فى الحرام، والأخباريون يقولون أنّ هذا الاحتمال لا يبدّ من الاعتناء به، ويجب الاحتياط لاحتمال الوقوع فى الحرام، بينما الأصوليون يقولون لا يجب الاعتناء بهذا الاحتمال، فلا يجب الاحتياط.

ص: ١٢٩

إذن: كلامنا فى ارتكاب الشبهه، ولو كانت واحده بملاك احتمال الوقوع فى الحرام. وأين هذا ممّا يفهم من الروايه من أنّ من يرتكب جميع الشبهات يقع فى المحرّمات، وهذا لا إشكال فيه، باعتبار العلم الإجمالى بوجود محرّمات واقعيّه فى ضمن جميع الشبهات، فمن يرتكب جميع الشبهات يقع فى المحرّمات. هذا أمر واضح بلا إشكال. لكن هذا لا يثبت وجوب التجنّب عن الشبهه الواحده التى ليس فيها إلا- احتمال الوقوع فى الحرام. ومنه يظهر أنّه لا يبدّ من حمل الشبهات على الجنس، يعنى أنّ المقصود ليس هو جميع الشبهات، وإنما على الجنس، من أخذ بالشبهه وقع فى المحرّمات؛ وحينئذٍ لا يبدّ من تفسيرها بتفسيرٍ على غرار ما تقدّم سابقاً فى بعض الروايات من أنّها تُفسّر بأنّ من ارتكب الشبهه وقع فى المحرّمات يعنى شارف على الوقوع فى المحرّمات، لا يبدّ من ارتكاب تجوّز من هذا القبيل، باعتبار أنّ ارتكاب الشبهه يقرب الإنسان من المحرّمات، فيكون جريئاً على ارتكاب المحرّمات، فيكون المراد بها هو نفس المراد بالروايات السابقه، وبناءً عليه: أيضاً لا يصح الاستدلال بهذه الروايه، لما تقدّم سابقاً فى تلك الروايات من أنّ هذا المعنى لا- يثبت وجوب الاحتياط، إلا- إذا اثبتنا حرمة المشارفه والاقتراب من

المحرّمات، لكنّ هذا أوّل الكلام، فمن قال أنّ الاقتراب من المحرّمات حرام؟ وأنّ المشاركة على المحرّمات حرام بحرمه شرعيّه حتّى نستنبط من الروايه حرمه الإقدام على الشبهه ووجوب الاحتياط.

هذا تمام الكلام فى أدلّه وجوب الاحتياط العقليّه والنقلية. وقد تبين ممّا تقدّم عدم تماميّة شيء من هذه الأدلّه، لا الدليل العقلي، ولا الدليل النقلى بكلّ تقريباته المتقدّمه، ومن هنا يظهر أنّه لا داعى للدخول فى بحثٍ مترتب على افتراض تماميّة أدلّه الاحتياط، هناك بحثٌ ذكر، لكنّه مترتب على افتراض تماميّة أدلّه الاحتياط، وهذا البحث هو عبارته عن ما هى النسبه بين أدلّه الاحتياط، وبين أدلّه البراءه؟ من الواضح أنّ هذا البحث مبنى على افتراض تماميّة أدلّه البراءه، وهذا صحيح، ومبنى أيضاً على افتراض تماميّة أدلّه الاحتياط؛ فحينئذٍ يقع الكلام فى ما هى النسبه بين أدلّه البراءه العقليّه، وأدلّه الاحتياط؟ أو بين أدلّه البراءه الشرعيّه من الآيات والروايات وبين أدلّه الاحتياط العقلي والنقلى، فيقع الكلام فى أنّه عندما يتعارضان، بعد فرض تماميّة كلٍ منهما، فأيهما يُقدّم على الآخر؟ هل تقدّم أدلّه البراءه؟ أو تقدّم أدلّه الاحتياط؟ هذا بحثٌ لا داعى للدخول فى تفاصيله، باعتبار أنّهم أيضاً انتهوا إلى نتيجة أنّ أدلّه الاحتياط ليست تامّه، فتبقى أدلّه البراءه لا يوجد لها ما يعارضها؛ لذا نستغنى عن هذا البحث. ومن هنا يظهر أنّ ما تمّ من أدلّه البراءه من الكتاب والسنيّه ليس له ما يعارضه؛ لعدم تماميّة شيء من أدلّه الاحتياط التى استدلتّ بها الأخباريون.

إلى هنا يتم الكلام عن أصله البراءة. يبقى الكلام في تنبيهات البراءة، وتحت هذا العنوان ذكروا جملة من المباحث، كأن هذه التنبيهات ترتبط بشكلٍ، أو بآخر بالبراءة؛ فلذا ذكرت هذه التنبيهات في ذيل البحث عن أصله البراءة.

التنبيه الأول: ما تعرّض إليه الشيخ الأنصارى (قُدس سرّه)، (١) حيث أنه ذكر أن العمل بالبراءة وجريانها بعد الفراغ عن تماميته أدلتها مشروط بشرط، وهو أن لا يكون هناك أصل موضوعي جارٍ في موردها، وإلا إذا كان هناك أصل موضوعي يجرى في مورد البراءة؛ فحينئذٍ لا تصل النوبة إلى البراءة؛ لأنّ هذا الأصل الموضوعي يكون حاكماً، أو وارداً ----- على الخلاف ---- على أصله البراءة، ومثّل لذلك بالمثال المعروف وهو أصله عدم التذكية عند الشكّ في حليّته حيوان، أو حرمة من جهة الشكّ في قابليته للتذكية. يقول هنا لا مانع من الرجوع إلى البراءة في حدّ نفسه كَشَكِّ في الشبهه الحكميّة التحريميّة، وقد قلنا سابقاً أنّ أدلّه البراءة تامّه فيها، لكن هنا يوجد ما يمنع من إجراء البراءة، وهو هذا الأصل الموضوعي الذي هو أصله عدم التذكية، أو استصحاب عدم التذكية، فإنّ هذا الاستصحاب يحرز لنا عدم التذكية، وبذلك يكون رافعاً لموضوع البراءة؛ لأنّ موضوع البراءة هو الشكّ في الحرمة وفي الحليّته، واستصحاب عدم التذكية تعبداً يحرز لنا الحرمة، ويحرز لنا عدم التذكية، يعنى يحرز لنا ما يترتب على عدم التذكية، أي الأثر الشرعي وهو الحرمة، ومع إحراز الحرمة، ولو تعبداً يرتفع موضوع أصله البراءة الذي هو الشكّ في الحرمة، فلا تصل النوبة إلى البراءة عند وجود أصلٍ موضوعي من هذا القبيل.

ص: ١٣١

الشيخ الأنصاري (قُدس سرّه) بعد أن ذكر هذا كمثالٍ للأصل الموضوعي المانع من إجراء البراءة، دخل في بحثٍ صغرى ليس له علاقة بأصل الفكرة، وإنما هو بحث صغرى في أصالة عدم التذكية، وما هو المقصود بها؟ وما هي المعاني الموجودة المتصوّره للتذكية؟ في فروع هذه المسألة، وكل ما يرتبط بتنقيح حال هذا الأصل، وهذه أبحاث أخذت منه مأخذاً كبيراً جداً وهي في الحقيقة بحوث صغرى، ومحلّها أن تُبحث في الفقه، ولكنّها من الاستطرادات التي ذُكرت في علم الأصول وهي كثيرة، كأنّهم لم يجدوا محلاً لبحثها، إلا في هذا المكان، فوجدوا فرصه، فدخلوا في هذه البحوث المُعمّقه والطويله جداً، فدخل في بحث أصالة عدم التذكية، وما هي المعاني المتصوّره لأصالة عدم التذكية؟ وما هو حكمه بالنسبه إلى الأدلّه الأخرى؟ ومتى يكون جارياً، ومتى لا- يكون جارياً؟ يختلف هذا باختلاف التفسيرات المطروحه للتذكية.... الخ ممّا لعلّه سنشير إليه ولو على نحو الاختصار. بالنتيجه الفكرة في أصلها هي فكره صحيحه، وليس لها اختصاص بالبراءة؛ بل هذا المطلب جارٍ في جميع الأدلّه؛ إذ لا إشكال في أنّ العمل بأيّ دليلٍ يكون مشروطاً بأن لا يكون هناك دليل آخر حاكم أو وارد عليه، والعمل بأيّ دليلٍ يكون مشروطاً، ليس فقط بهذا، وإنما مشروط بأن لا يوجد معارض مساوٍ له يكون موجباً لسقوطه عن الحجّيه، وكذا هو مشروط بأن لا يكون هناك دليل رافع لموضوعه بالحكومته، أو بالورود، فهذا ليس شيئاً من مختصّات دليل البراءة، وإنما هو شيء عام، ومسلّم بلا إشكال، وإنما طُبّق على دليل البراءة لغرض توضيح بعض الأمور، لعلّه لغرض توضيح أصالة عدم التذكية، فالمطلب صحيح، أنّ إجراء أصالة البراءة يتوقّف على عدم وجود أصلٍ موضوعي يجرى في موردها.

مدرسه المحقق النائيني (قَدَس سرّه) اعترضت على الشيخ الأنصاري (قَدَس سرّه) (١) بأنّه ما هو الوجه في تخصيص الشرط بالأصل الموضوعي الذي يجري في الموضوع كما هو ظاهر الأصل، المحقق النائيني (قَدَس سرّه) يقول لا وجه لهذا التخصيص؛ لأنّ الملاك في تقديم هذا الأصل على البراءة هو الحكومه، الحكومه أيضاً بالتفسير الذي هو يختاره، المبنية على مسلك الطريقيه وجعل العلميه والمحرزيه، فكأنّ الأصل المجمعول فيه العلميه والطريقيه والمحرزيه وبذلك يكون رافعاً لموضوع أصله البراءة الذي هو الشكّ تعديداً. إذن: الملاك في هذا الشرط هو عدم وجود دليل حاكم على البراءة، ومن الواضح أنّ الدليل الحاكم على البراءة لا يختصّ بالأصول الموضوعيه، أي لا يختصّ بخصوص الأصل الجاري في الموضوع؛ بل يمكن أن يجري حتّى إذا كان أصلاً جارياً في الحكم فيما إذا كان رافعاً لموضوع البراءة، ورافعاً للشكّ حتّى إذا كان جارياً في الحكم لا في الموضوع؛ إذ أيّ فرق بين الأصل الجاري في الموضوع، وبين الأصل الجاري في الحكم إذا كان كل منهما رافعاً للشكّ الذي هو موضوع دليل البراءة، العمل بأصله لبراءة وجريانها كما يتوقف على عدم وجود أصل موضوعي حاكم عليها كذلك يتوقف على عدم وجود أصل حكمي حاكم عليها؛ لأنّ المناط هو الحكومه، ورفع الموضوع، هذا هو الذي يمنع من إجراء البراءة، وهذا لا يفرق فيه بين الأصل الموضوعي وبين الأصل الحكمي، وبناءً على هذا يكون الشرط هو أن لا يكون هناك أصل حاكم يجري في مورد البراءة، سواءً كان أصلاً موضوعياً، كما في مثال أصله عدم التذكيه، أو كان أصلاً حكماً، من قبيل استصحاب الحرمة، في بعض الأحيان قد يجري في نفس المورد ما كان في حاله السابقه كالنجاسه، أو الحرمة، فيكون استصحاب الحرمة حاكماً على البراءة والإباحه؛ لأنّه يعبداً بالحرمة، أو بالنجاسه، وبهذا يكون رافعاً لموضوع البراءة الذي هو الشكّ في الحرمة، أو الشكّ في النجاسه، مع أنّه أصل حكمي، أي أنّه أصل يجري في مرتبه الحكم، لكن لما كان حاكماً بنفس الملاك الموجود في الأصل الموضوعي؛ حينئذٍ لا بدّ أن نشترط في جريان البراءة عدم جريانه، كما نشترط في جريان البراءة عدم جريان الأصل الموضوعي، فلا داعي لتخصيص هذا الشرط بالأصل الموضوعي كما ذكره الشيخ الأنصاري (قَدَس سرّه). هذا الذي ذكره المحقق النائيني (قَدَس سرّه).

ص: ١٣٣

لكن ما هو مقصود الشيخ الأنصاري (قُدس سرّه) بالأصل الموضوعي؟ هل مقصوده خصوص الأصل الموضوعي الجاري في الموضوع، أو مقصوده بالأصل الموضوعي هو الأصل الذي ينقح موضوع أصاله البراءه ويرفع الشك؟ يوجد احتمال أنّ هذا هو مقصود الشيخ الأنصاري (قُدس سرّه)، فيعمّ الأصل الجاري في الموضوع، والأصل الجاري في الحكم؛ لأنّ الأصل الجاري في الحكم ينقح الموضوع، ويرفع الشك الذي أخذ في موضوع أصاله البراءه.

بعد أن ذكر المحقق النائيني (قُدس سرّه) هذا المطلب، من الواضح أنّه افترض الحكومه بناءً على مسلكه، يعنى حكومه الأصل الجاري في الموضوع، أو الجاري في الحكم، افترض أنّه حاكم على أصاله البراءه، لكن افترض أنّ نكته الحكومه هي مسلك الطريقيه، وجعل العلميه وإلغاء احتمال الخلاف وأمثاله؛ لأنّ أصاله عدم التذكيه التي هي استصحاب عدم التذكيه، أو استصحاب الحرمة المتيقنه سابقاً؛ لأنّ المجعول في الاستصحاب الطريقيه؛ حينئذ يكون الاستصحاب حاكماً على أصاله البراءه؛ لأنّ المجعول في دليل الاستصحاب هو الطريقيه، والعلميه والمحرزيه، فيكون رافعاً للشك الذي هو موضوع البراءه، فيتقدّم عليه بالحكومه.

لكن يُلاحظ عليه: أنّنا في بعض الأحيان نقدم الأصل الجاري في مورد البراءه، ولو لم يكن ممّا جعلت فيه المحرزيه، لم تجعل فيه المحرزيه باعتراف المحقق النائيني (قُدس سرّه)، مع ذلك هو يقدمه على البراءه، مع أنّه لا وجه لهذا التقديم إذا كانت نكته الحكومه هي الطريقيه والعلميه؛ لأنّه لم تجعل فيه المحرزيه باعتراف المحقق النائيني (قُدس سرّه)، والمثال على ذلك هو مسأله الماء المشكوك الطهاره، إذا حكمنا عليه بالطهاره استناداً إلى أصاله الطهاره، وليس استصحاب الطهاره، بأن نفترض أنّه ليست له حاله سابقه كما في توارد الحالتين، فلا نستطيع أن نستصحب الطهاره في توارد الحالتين، فإذا: هو ماء مشكوك الطهاره والنجاسه، حكمنا عليه بالطهاره استناداً إلى أصاله الطهاره، ثم هذا الماء الذي حكمنا عليه بالطهاره استناداً إلى أصاله الطهاره غسلنا به ثوباً نجساً، يعنى حالته السابقه هي النجاسه، وشككنا في بقاء النجاسه وارتفاعها؛ لأننا غسلنا الثوب بماءٍ نشك في طهارته ونجاسته، هنا أيهما الذي يتقدّم؟ لا إشكال، وبلا خلاف، حتّى عند المحقق النائيني (قُدس سرّه) أنّ أصاله الطهاره تتقدّم على استصحاب النجاسه في الثوب؛ لأنّ أصاله الطهاره بمثابة الأصل الموضوعي السببي، بينما استصحاب النجاسه بمثابة الأصل المسببي الحكمي، يعنى أنّ أصاله الطهاره تجري في مرتبه الموضوع، بينما الاستصحاب يجري في مرتبه الحكم، فتقدّم أصاله الطهاره على استصحاب النجاسه، مع أنّه على مبنى المحقق النائيني (قُدس سرّه) المفروض أنّ نعكس؛ لأنّ الاستصحاب هو الذي جعلت فيه المحرزيه، أمّا أصاله الطهاره، فلم تجعل فيها المحرزيه، لا أحد يقول أنّ العلميه والطريقيه مجعوله في أصاله الطهاره، العلميه والطريقيه مجعوله في الإمارات، وفي الاستصحاب على رأيي، وإلاّ حتّى في الاستصحاب هناك كلام في أنّ الطريقيه لو تعقلناها في الإمارات هل هي مجعوله في الاستصحاب، أو لا؟ لو كانت نكته الحكومه وتقديم الأصل الجاري في مورد أصاله البراءه هو الطريقيه، إذن: في أمثال هذا المثال لا بدّ من عدم تقديم أصاله الطهاره على استصحاب النجاسه؛ بل لا بدّ أنّ نحكم بالعكس؛ بأنّ نقدّم استصحاب نجاسه الثوب على أصاله الطهاره الجاريه في الماء؛ لأنّ الاستصحاب يحرز لنا نجاسه الثوب، فنكون قد أحرزنا نجاسه الثوب، فإذا: لا نستطيع أن نتمسك بأصاله الطهاره لإثبات طهاره الثوب؛ لأنّ استصحاب النجاسه أحرز نجاسه الثوب تعديداً. بينما هو لا يقول بذلك؛ بل الكل لا يقولون بذلك، هذا يكشف عن أنّ نكته التقديم في محل كلامنا ليست هي جعل الطريقيه وجعل العلميه، بهذا الدليل، وإلاّ- في بعض الأحيان نقدم الأصل الجاري في الموضوع ولو لم يكن المجعول فيه هو المحرزيه والطريقيه والعلميه. النكته في التقديم ليست هي الطريقيه، وإنّما النكته في التقديم قائمه في نفس كون هذا الأصل يجري في رتبه الموضوع، وكون الأصل الآخر يجري في رتبه الحكم، النكته في التقديم هي كون هذا الأصل

سببى، وكون الأصل الآخر مسببى، فى محل كلامنا لماذا نشكّ فى حرمة هذا الحيوان الذى نشكّ فى حرمة وحليته؟ لأننا نشكّ فى التذكية. إذن: الشكّ فى التذكية صار سبباً للشكّ فى حرمة الحيوان وحليته، فذاك أصل سببى، وهذا أصل مسببى، نفس كون هذا أصل يجرى فى رتبة الموضوع، وهذا أصل يجرى فى رتبة الحكم، هذه هى النكته للتقديم فى نظر العرف، والتي تقتضى تقديم الأصل الذى يجرى فى رتبة الموضوع على الأصل الذى يجرى فى رتبة الحكم، بقطع النظر عن مسأله المحرزيه وجعل الطريقيه وأمثالها، وإنما نفس كون هذا أصلاً سببياً يقتضى التقديم؛ لأنه فى رتبة السبب يجرى وينقح الموضوع ويرفع الشكّ فى مرتبه المسبب.

على كل حال، نكات تقديم الإمارات على الأصول، وتقديم بعض الأصول على بعض، هذه النكات ستبحث مفصلاً في مباحث الاستصحاب والتعارض، والتعادل والتراجيح، وليس هنا محل بحثها، وإنما الغرض هو الإشارة إلى هذا الشيء على وجهٍ سريع. فقلنا أنهم دخلوا بعد إكمال هذا التنبيه في بحث أصاله عدم التذكية، وما هو المقصود بها؟ وهل تكون أصاله عدم التذكية حاكمه ومقدمه على البراءة وأصاله الحليته في جميع الموارد، وبجميع المعاني المطروحة له، أو لا بد من التفصيل؟ فدخلوا في هذا البحث، ونحن تبعاً لهم أيضاً ندخل في هذا البحث، لكن بشكلٍ مختصر.

ذكروا أنّ الحيوان الذي زُهقت روحه، يمكن تصوّر الشكّ في حليته لحمه وحرمة على أنحاءٍ أربعة، وكلّ هذه الأنحاء تنقسم تارةً إلى شبهةٍ حكمية، وإلى شبهةٍ موضوعيةٍ تارةً أخرى، فتكون الصور المتصوّره ثمانية:

النحو الأول: أن يكون الشكّ في حليته لحمه وحرمة من جهة الشكّ في أنّ هذا الحيوان هل هو محلّل الأكل، أو محرّم الأكل، وليس من جهة التذكية؛ بل نفترض في هذا النحو أنّنا نحرز التذكية؛ بل نفترض أكثر من هذا، أنّنا نحرز التذكية، ونحرز قابليه هذا الحيوان للتذكية، لكن مع ذلك نشكّ في حرمة لحمه وحليته من جهة الشكّ في أنّه من الحيوانات المحلّله الأكل، أو المحرّمه الأكل، هذا ينشأ من أنّنا نعلم بأنّ التذكية في بعض الأحيان لا تنتج لنا حليته الأكل، وإنّما تنتج فقط الطهاره، حتّى في الحيوان القابل لها، أنّ هناك حيوانات قابله للتذكية إذا ذُكيت، ولكن لا يحل أكل لحمها كما في السباع، وإنّما فقط يكون أثر التذكية ظاهراً في طهاره جلودها وأمثال ذلك، فهذا حيوانٌ زُهقت روحه، ونعلم بوقوع التذكية عليه، ونعلم بقابليته للتذكية، لكن لا ندرى أنّ الشارع هل رتب على تذكيته حليته أكل لحمه أيضاً، كما رتب الطهاره، أو لم يرتب ذلك؟ فشككنا في أنّه يحل أكل لحمه، أم لا؟

وهذا النحو الأول تارة يكون بنحو الشبهه الحكميه، وتارة أخرى يكون بنحو الشبهه الموضوعيه.

درس الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط الشرعي بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط الشرعي

كان الكلام في استصحاب عدم التذكيه: وقلنا أنهم ذكروا أربع أنحاء متصوّره للشك في حليّه الحيوان وحرمة بعد زهاق روحه، حيوان زهقت روحه، نشك في حليّته وحرمة، هذا الشك في حليّته وحرمة له أربع أنحاء:

النحو الأول: تقدّم ذكرها وكان المراد بها هو الشك من جهة حرمة الأكل ذاتاً، أنّ هذا الحيوان هل هو محلل الأكل ذاتاً، أو لا؟ يعني نحرز التذكيه، وقابليه الحيوان للتذكيه، لكن نشك في أنّ التذكيه هل تؤثر في حليّه الأكل، أو لا تؤثر إلا في طهاره جلده فقط؟، هذا النحو من الشك قد يكون شبهه حكميه، وقد يكون شبهه موضوعيه كما مثلنا.

النحو الثاني: أنّ يكون الشك في حليّه لحم الحيوان، أو حرمة من جهة الشك في قابليه الحيوان للتذكيه. في النحو السابق كنّا نحرز قابليه الحيوان للتذكيه في الجملة، بينما هنا نشك في أنّه يقبل التذكيه أو لا-؟ وهذا الشك ينشأ من أنّ هناك بعض الحيوانات الغير القابله للتذكيه أصلاً، ويُمثل لها بالحشرات والمسوخات وأمثالها. هنا نشك في أنّ أكل هذا الحيوان هل هو حلال، أو حرام؛ للشك في أنّه قابل للتذكيه، أو لا؟ يعني أنّنا نحرز التذكيه، لكن نشك في قابليه الحيوان للتذكيه. هذا الشك أيضاً قد يكون بنحو الشبهه الحكميه، كما إذا شككنا في أنّ أسد البحر هل هو قابل للتذكيه، أو لا؟ هذه شبهه حكميه يُسئل عنها الشارع لحلّها. وقد يكون بنحو الشبهه الموضوعيه، وهو فيما إذا شككنا في أنّ هذا الحيوان المذكي هل هو شاه، حتّى يكون قابلاً للتذكيه، أو أنّه من المسوخات حتّى لا يكون قابلاً للتذكيه، هذه شبهه موضوعيه ليس لها علاقته بالشارع، وإنّما هي شبهه موضوعيه لا بدّ من حلّها عن طريق الإمارات التي تحلّ بها الشبهه الموضوعيه.

ص: ١٣٦

النحو الثالث: أنّ نشك في حرمة الأكل وحليّته من جهة الشك في طرو ما يمنع من قبوله للتذكيه، حيث هناك أمور ثبت شرعاً أنّها إذا طرأت على الحيوان القابل للتذكيه تمنع من قبوله للتذكيه، أي أنّ الحيوان بحسب ذاته قابل للتذكيه، لكن إذا طرأت هذه الموانع، فإنّها تمنع من قبوله للتذكيه كالجلل، فإنّه يمنع من قابليه الحيوان للتذكيه، وهذا أيضاً قد يكون بنحو الشبهه الحكميه، وقد يكون بنحو الشبهه الموضوعيه، بنحو الشبهه الحكميه كما إذا شككنا في مانعيه شيء كالجلل، كما لو لم يكن لدينا دليل على مانعيته، وحدث الجلل، وشككنا في أنّه هل يمنع من قبول الحيوان للتذكيه، أو لا يمنع، هذه شبهه حكميه، فإنّ مانعيه الجلل إنّما يحددها الشارع المقدّس. وأخرى تكون الشبهه موضوعيه، كما إذا شككنا في حصول الجلل مع العلم بكونه مانعاً.

النحو الرابع: أنّ يكون الشك في الحليّه والحرمة من جهة الشك في تحقّق جميع ما هو معتبر في التذكيه خارجاً، كأنّ نشك بأنّ ما هو معتبر في التذكيه هل هو متحقّق فيه، أو ليس متحقّقاً فيه. هذا يمكن تصوّره بنحو الشبهه الحكميه وبنحو الشبهه

الموضوعية، بنحو الشبهه الحكمية كما إذا شككنا ----- مثلاً ----- في اعتبار التسمية في التذكية، ونعلم بأن هذا الحيوان لم يُسم عليه، بطبيعته الحال هذا الشكّ يوجب الشكّ في حليته أكل لحم هذا الحيوان، أو عدم حليته، بأن كانت التسمية معتبره، فهذا يحرم أكله، وإن لم تكن معتبره فهذا يحلّ أكله. هذه الشبهه حكمية؛ لأنّ الشكّ هو في اعتبار التسمية في التذكية وعدم اعتبارها، وهذا شيء يُراجع فيه الشارع. وأخرى يكون بنحو الشبهه الموضوعية، كما إذا شككنا في تحقق التسمية مع العلم باعتبارها شرعاً، يعني نعلم باعتبار التسمية شرعاً، لكننا نشكّ في تحققها خارجاً.

هذه هي الأنحاء الأربعة المذكورة في كلامهم والتي بحثوا في ضمنها أصالة استصحاب عدم التذكية، أو ما يُسمى بأصالة عدم التذكية.

أمّا النحو الأوّل: فمن الواضح أنّه خارج عن محل الكلام الذى هو استصحاب عدم التذكية، بطبيعته الحال أنّ استصحاب عدم التذكية إنّما نتكلم عن جريانه وعدمه حينما تكون التذكية أمراً مشكوكاً، أو على الأقل قابلية الحيوان للتذكية تكون أمراً مشكوكاً، بينما فى النحو الأوّل افترضنا أنّ التذكية ليست مشكوكه، ولا قابلية الحيوان للتذكية مشكوكه، وإنّما المشكوك هو أنّ الشارع هل حكم بحليّته أكل لحم هذا الحيوان بعد تذكيته كما هو الحال فى الشاه والبقره والجمل، أو لم يحكم بحليّته أكل لحم هذا الحيوان بعد تذكيته كما هو الحال فى السباع، فالتذكية معلومه، وقابلية الحيوان للتذكية فى الجملة، ولو لإثبات الطهاره أمر معلوم، وإنّما الشك فى تأثير التذكية فى حليّته اللحم وعدم تأثيرها، فلا معنى للكلام عن أنّه هل تجرى أصالة عدم التذكية؛ إذ ليس لدينا شكّ فى التذكية حتّى نجري أصالة عدم التذكية، لكن ذكرنا هذا الفرع الأوّل استطراداً، وهو أنّنا نشكّ فى حيوان أنّه محرّم الأكل، أو محلّل الأكل، فإذا كان محلّل الأكل، فهذا يعنى أنّ التذكية مؤثره فى حليّته لحمه، كما هى مؤثره فى طهاره جلده، أمّا إذا كان محرّم الأكل، فهذا يعنى أنّ التذكية ليست مؤثره شرعاً فى حليّته أكل لحمه، وهذا أيضاً قلنا أنّه يمكن تصوّره بنحو الشبهه الحكميّه، وبنحو الشبهه الموضوعيّه، بنحو الشبهه الحكميّه بأن لا نعلم أنّ تذكية هذا الحيوان هل هى موجه لحليّته أكل لحمه، أو لا؟ هل حكم الشارع بأنّ التذكية مؤثره فى حليّته الأكل، أو لا، فقط التذكية مؤثره فى طهارته، هذا شكّ فى الحكم الشرعى، يعنى شبهه حكميّه. وأخرى تكون الشبهه موضوعيّه، بأن لا نعلم أنّ هذا الحيوان هل هو شاه، أو هو من السباع، فإذا كان هذا الحيوان شاه، فأنّه يحلّ أكله؛ لأنّنا نعلم أنّ الشارع جعل التذكية فى الشاه موجه لحليّته الأكل. أمّا إذا كان من السباع، فلا يحلّ أكله؛ لأنّنا نعلم أنّ الشارع لم يجعل التذكية فى السباع موجه لحليّته الأكل. فى هذا النحو الأوّل ذكرنا أنّه إذا كانت الشبهه الحكميّه كما مثلنا؛ حينئذٍ لا بدّ أن نفتش عن عامّ فوقانى يدلّ على حليّته الأكل، أو على حرمة، قد نعر على عامّ فوقانى يدلّ على حليّته كل حيوان إلّا أمور معيّنه استثناها الشارع، وقد نعر ----- مثلاً ----- على عامّ فوقانى يدلّ على حرمة كل حيوانٍ إلّا ما استثنى، إذا عثرنا على هكذا عمومات فوقانيه، فلا إشكال يتعيّن حينئذٍ الرجوع إليها؛ لأنّ الشبهه شبهه حكميّه، فنسأل عنها الشارع، فإذا كان لدينا دليل يقول أنّ كل حيوان هو محلّل الأكل إلّا ما استثنى، فنتمسك بهذا الدليل فى هذه الشبهه الحكميّه؛ لأنّ هذا ليس تمسكاً بالعام فى الشبهه المصداقيه كما سيأتى فى الشبهه الموضوعيّه؛ لأنّنا نحرز عدم انطباق ما استثنى على هذا الحيوان، فهو ليس داخلاً فى المستثنى قطعاً، فنتمسك بهذا العام لإثبات حليّته أكل لحمه، لكنّ الكلام فى أنّه هل يوجد هكذا عامّ فوقانى يمكن الرجوع إليه واستنطاقه لمعرفة حكم هذا الحيوان الذى نشكّ فى أنّه حلال الأكل، أو لا؟ إذا وجد، يتعيّن التمسك به ولا تصل النوبه إلى الأصول العمليّه.

قد يقال: أنّ هناك ما يُستفاد منه هذا العموم، وهو قوله تعالى (قل لا أجد في ما أوحى أليّ محرّم على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير). (1) فيستفاد من هذه الآية الشريفة أنّ كلّ حيوانٍ ما عدا ما استثنى الغير المنطبق على محلّ الشكّ ----- بحسب الفرض ----- يكون حلالاً.

لكن هناك تأمل في إمكان التمسك بالآية ودلاله الآية على هذا العموم حتّى بالنسبة إلى مورد الشكّ بالنظر إلى ما ثبت عندهم من أنّ الأحكام بُيّنت بشكلٍ تدريجي، فبالنظر إلى تدريجيّه بيان الأحكام الشرعيه يمكن أن يقال أنّ الآية ليست ناظره إلى كلّ المحرّمات وفي جميع الأزمنه، وإنّما هي ناظره إلى المحرّمات في زمان نزولها، وكأنّ الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) علّم أنّ يقول أنّي لا- أجد في هذه المحرّمات التي وصلت إليّ في زمان نزول الآية محرّمات على طاعم يطعمه إلا أنّ يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير..... الخ. فلا يكون فيها عموم أو إطلاق يشمل كلّ الأزمنه، هو ليس ناظرًا إلى جميع المحرّمات وفي جميع الأزمنه، وإنّما ناظر إلى المحرّمات التي كانت موجودة ونازله على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عند نزول الآية الشريفة في أوّل الشريعة، لكن لا- يوجد فيها عموم بعدم وجود محرّم إلا هذه الأمور حتّى بلحاظ الأزمنه الآتية؛ لأنّ الشريعة بُيّنت بشكلٍ تدريجي، وقد تُضاف إلى المُستثنيات بعض المحرّمات، ولعلّ هذا المشكوك منها. قد يُستشكل بدلاله الآية بهذا الشكل.

على كل حال. من ناحيه أصوليه نقول: إنّ كان هناك عموم فوقاني يدلّ على حلّيه كل حيوان إلا ما استثنى، أو يدلّ على حرمة كل حيوان إلا- ما استثنى، يتعيّن الأخذ به، ولا تصل النوبه إلى الأصول العمليّه. لكن إذا شككنا في ذلك، أو منعنا من ذلك، وقلنا لا يوجد لدينا عموم قرآني بهذه المثابه؛ حينئذٍ تصل النوبه إلى الأصول العمليّه، ما هو الأصل الذي يمكن التمسك به في المقام؟ هنا احتمالات ثبوتيه:

ص: ١٣٩

الاحتمال الأول: الرجوع إلى أصله الحل (كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام) ولحم هذا الحيوان لا نعلم أنه حرام، فنثبت حليته لحم هذا الحيوان.

الاحتمال الثاني: استصحاب عدم التذكية.

الاحتمال الثالث: استصحاب الحليته الثابتة قبل التشريع.

الاحتمال الرابع: استصحاب الحرمة الثابتة في حال الحياة.

هذه الأصول محتملة، ولو احتمالات ثبوتية، فأصله الحل، واستصحاب الحليته الثابتة قبل التشريع يثبتان حليته أكل لحم هذا الحيوان، واستصحاب عدم التذكية، واستصحاب الحرمة الثابتة حال الحياة، أي استصحاب الحرمة المتيقنه حال حياة هذا الحيوان تثبتان حرمة أكل لحم هذا الحيوان. أي أصل من هذه الأصول هو الذى يجرى؟

لا إشكال في أن استصحاب عدم التذكية لا يجرى في هذا الفرع؛ ولذا قلنا أن هذا الفرع ليس له ربط بمحل الكلام الذى هو عبارته عن استصحاب عدم التذكية؛ لأنه ليس لدينا شك من ناحيته التذكية في هذا الفرع حتى نستصحب عدمها، فاستصحاب عدم التذكية لا موقع له في هذا المقام، ولا معنى لإجرائه لعدم الشك في التذكية. أو بعبارته أخرى: لأننا نقطع بتحقق التذكية، فلا معنى لاستصحاب عدم التذكية، إنما يكون هناك معنى لهذا الاستصحاب إذا شككنا في تحقق التذكية وعدم تحققها، أما مع العلم بعدم تحققها، لا يجرى هذا الاستصحاب. إذن: استصحاب عدم التذكية ينبغي عزله على جدى.

وأما استصحاب الحليته الثابتة قبل التشريع، فلا محذور فيه على غرار ما تقدم من استصحاب البراءة قبل التشريع، حيث قلنا أننا إذا عجزنا عن إثبات البراءة بأدلتها تصل النوبة إلى استصحاب البراءة، وقلنا أن استصحاب البراءة له تقريبات، استصحاب البراءة قبل البلوغ، استصحاب البراءة قبل عروض الحالة الخاصه على الموضوع، ومنها استصحاب البراءة الثابت قبل التشريع، باعتبار أن البراءة هي الثابتة قبل التشريع، إنما الحرمة هي التي تحتاج إلى تشريع. فإذا شككنا أن هذه البراءة والحليته الثابتة قبل التشريع هل زالت باقيه، أو ارتفعت بجعل الشارع تشريعاً للحرمة، حيث ترتفع البراءة والحليته إذا شرع الشارع الحرمة، فشكنا هو أن الشارع شرع الحرمة أو لا؟ فيجرى استصحاب الحليته المتيقنه قبل زمان التشريع على غرار استصحاب البراءة المتيقنه قبل التشريع، وإذا جرى هذا الاستصحاب وآمننا به؛ حينئذ لا تصل النوبة إلى أصله الحل؛ لأن الاستصحاب مقدم على أصله الحل بالحكومة، أو بالورود، فلا تصل النوبة إلى أصله الحل، وإنما الذى يجرى هو استصحاب الحل الثابت قبل التشريع، وهذا يثبت حليته أكل لحم هذا الحيوان. وأما إذا ناقشنا في جريان هذا الاستصحاب؛ حينئذ نتمسك لإثبات الحليته بأصله الحل.

وأما استصحاب الحرمة الثابتة حال الحياة، فقد يقال: أن الأصل الذى يجرى فى المقام ليس هو استصحاب الحل الثابت قبل التشريع، وإنما الذى ينبغى إجرائه هو استصحاب الحرمة الثابتة قبل زهاق الروح، يعنى فى حال الحياة، حيث أن هذا الحيوان كان يحرم أكله، وبعد أن زهقت روحه نشكّ فى أن هذه الحرمة ارتفعت، فيما إذا كانت التذكية سبباً للحلية، أو لم ترتفع، فيما إذا كانت التذكية ليست سبباً لحليته، فنستصحب الحرمة المتيقنه فى حال الحياة، وهذا يثبت نتيجة معاكسه لاستصحاب الحلّيه قبل التشريع. هذا الاستصحاب يجرى، أو لا ؟

قد يقال: بجريانه؛ بل لعله يظهر من بعضهم جريانه فى المقام، حيث تُسب إلى البعض أنه تمسك بهذا الاستصحاب ووصل إلى نتيجة أن الحيوان المشكوك بالنحو الأول فى الشبهه الحكميّه يحرم أكله؛ لاستصحاب الحرمة المتيقنه حال الحياة، ودليله على جريان هذا الاستصحاب هو أنه كانت هناك حرمة ثابتة فى حال الحياة ويُشكك بها لاحقاً، فتكون أركان الاستصحاب متوفره، يقين سابق بالحرمة فى حال الحياة، فهذا الحيوان فى حال حياته كان يحرم أكله، وشكّ لاحق فى بقاء هذه الحرمة وزوالها، فتتوفر أركان الاستصحاب، فيجرى الاستصحاب، وهذا الاستصحاب إذا جرى فإنه يمنع من استصحاب الحل الثابت قبل التشريع؛ لأنه ناظر إلى حاله متأخره.

ولكن هناك عدّه مشاكل فى هذا الاستصحاب:

المشكلة الأولى: المناقشه فى اليقين السابق، من قال أن الحرمة ثابتة فى حال الحياة ؟ أو فلنقل: من قال أن الحيوان الحى يحرم أكله ؟ لا دليل على هذا؛ لأنّ كلّ العناوين التى ثبتت فيها حرمة الأكل لا تنطبق على هذا الحيوان فى حال الحياة، لا عنوان الميتة ينطبق عليه، ولا- عنوان غير المذكى...الخ، فإنّ المِذكى وغير المِذكى هو وصف للعنوان الميت، فالحيوان الميت يقال عنه أنه مذكى، أو غير مِذكى، أمّا الحيوان الحى لا- يتّصف لا- بالمِذكى، ولا بغير المِذكى، فلا هو ميتة، ولا هو غير مذكى؛ لأنّ غير المذكى من صفات الحيوان الميت بعد إزهاق روحه، وليس من صفات الحيوان الحى، فلا دليل على حرمة أكل الحيوان وهو حى، وعلى هذا الأساس أفتى جماعه من فقهاءنا؛ بل لعلّ المعروف جواز ابتلاع السمك الصغير وهو حى، مع وضوح أنّ ذكاه السمك ليست بإخراجه من الماء، وإنما بموته خارج الماء، وليس بمجرد إخراج السمك من الماء تكون هذه تذكّيه له بحيث يقال يجوز ابتلاعه لأنه ذكى بإخراجه من الماء؛ بل تذكّيته هى موته خارج الماء، فإذا بقى حياً وبلعه، فإنه يكون قد بلع حيواناً قبل تذكّيته، وقالوا بجوازه؛ لأنه لا دليل على حرمة لحم الحيوان فى حال حياته، فإذن: القضيّه ليست مسلّمه حتّى يقال لدينا يقين سابق وشكّ لاحق، أن هذا الحيوان فى حال حياته كان يحرم أكله، والآن يُشكك فى بقاء الحرمة، فنستصحب الحرمة المتيقنه فى حال الحياة، فلا يوجد لدينا يقين بالحرمة سابقاً حتّى يجرى هذا الاستصحاب.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الاحتياط / الاحتياط الشرعي

كان الكلام في الشكّ من النحو الأوّل: وبالتحديد كان الكلام في ما إذا كان الشكّ بنحو الشبهه الحكميّه، كما إذا شككنا في حيوان أنّه محلّل الأكل، فتكون تذكّيته موجباً لحليّه أكل لحمه، أو محرّم الأكل، فتكون التذكّيه غير مفيدة لإثبات حليّه لحمه. قلنا أنّه إنّ كان هناك عام يمكن الرجوع إليه، فيتعيّن الرجوع إليه باعتباره دليلاً اجتهادياً، وإن لم يكن عندنا عام من هذا القبيل؛ فحينئذٍ تصل النوبه إلى الأصول العمليّه، وقلنا أنّه لا معنى للتمسك باستصحاب عدم التذكّيه؛ لأنّه لا يوجد عندنا شكّ من ناحيه التذكّيه؛ لأنّنا نحرز أنّ هذا الحيوان قد ذكّي، فيدور الأمر بين أصاله الحليّه، أو استصحاب الحلّ الثابت قبل الشريعة، وبين استصحاب الحرمة المتيقنه في حال الحياه. قلنا بأنّه لا تصل النوبه إلى أصاله الحليّه إذا جرى أحد الاستصحابين، إمّا استصحاب الحلّ الثابت قبل الشريعة، أو استصحاب الحرمة الثابته في حال الحياه، وذلك لأنّ الاستصحاب يكون مقدّماً على أصاله الحلّ بلا إشكال، وإنّما الكلام في أنّ الاستصحاب الأخير ----- استصحاب الحرمة الثابته في حال الحياه ----- هل يجري، أو لا؟ نُسب إلى البعض بأنّه لا بأس بأن يجري استصحاب الحرمة الثابته في حال الحياه، وهذا يُثبت نتيجة معاكسه لما يُثبت استصحاب الحلّ الثابت قبل الشريعة. هذا الاستصحاب يُذكر بدعوى أنّ أركان الاستصحاب تامّه فيه من اليقين السابق؛ لأنّه في حال الحياه كان يحرم أكله، والشكّ اللاحق، بعد أنّ ذكّي نشكّ في حرمة أكله وعدمها، فتستصحب الحرمة المتيقنه الثابته في حال الحياه. هذا ما يُقال في مقام تقريب هذا الاستصحاب.

ص: ١٤٢

لكن المشكله هي: أنّ هناك تشكيكاً في ثبوت الحرمة حال الحياه، بمعنى أنّ الحيوان في حال الحياه لا يحرم أكله؛ ولذا قالوا أنّه ذهب جماعه من فقهاءنا إلى جواز ابتلاع السمك وهو حي مع وضوح أنّ تذكّيه السمك ليست بإخراجه من الماء، وإنّما هي بموته خارج الماء، فقبل موته خارج الماء لم يُذكّ ومع ذلك حكموا بجواز ابتلاعه، وهذا معناه أنّهم لا يرون أنّ هناك حرمة في الأكل ثابته في حال الحياه، فأصل المتيقن سابقاً ليس واضحاً؛ لأنّ الاستصحاب مبني على افتراض ثبوت حرمة في حال الحياه، وهذه الحرمة متيقنه، ويُشكّ في بقائها بعد ذلك، فُتستصحب تلك الحرمة المتيقنه، بينما أصل ثبوت الحرمة حال الحياه ليس واضحاً، والسّرّ في هذا هو أنّنا لا نملك دليلاً على حرمة أكل الحيوان الحي؛ لعدم انطباق عنوان الميته عليه، ولا غير المذكّي؛ لأنّنا قلنا أنّ توصيف الشيء بالمدكّي وغير المذكّي إنّما يصح بلحاظ ما بعد زهاق الروح، فيقال أنّ هذا مُذكّي وغير مُذكّي، أمّا قبل زهاق الروح وفي حال الحياه، فلا يصح وصف هذا الحيوان بأنّه مُذكّي، أو غير مُذكّي، فالأدله الدالّه على حرمة أكل الميته لا تشملها، والأدله الدالّه على حرمة أكل غير المذكّي أيضاً لا تشملها، فلا دليل على حرمة أكل لحم الحيوان في حال الحياه.

وأما الآيه الشريفه التي استدلّ بها على ذلك (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الميته والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقه والموقوذه والمترديه والنطيحه وما أكل السبع إلّا - ما ذكّيتم) (١) بأنّ يُدعى أنّ هناك إطلاقاً في المستثنى منه يشمل الحيوان الميت

والحيوان الحى بحيث يكون مفاد الآيه هو أننا حرّمنا عليكم أكل الحيوان إلا المذكى، والمستثنى منه يشمل بإطلاقه الحيوان الحى والحيوان الميت، بمعنى كل حيوان حرّمناه عليكم إلا ما ذكّى، وحيث أنه فى حال الحياه لا توجد تذكيه، فيكون الحيوان فى حال حياته محرّماً.

ص: ١٤٣

١- مائده/سوره ٥، آيه ٣.

لكن الاستدلال بهذه الآيه الشريفه مردود؛ لأن الآيه الشريفه ناظره إلى الحيوان الميّت، وليست ناظره إلى الحيوان الحي، فالآيه استثناء من الميتة وأمثالها، وهي ناظره إلى الحيوان الميّت، إلى الحيوان الذى زهقت روحه، هذا الحيوان الذى زهقت روحه حرّمناه عليكم، إلا ما ذكّيتم، فهي ناظره إلى الحيوان الميّت، وليس فيها إطلاق، أو عموم يشمل الحيوان الحي حتى يُستدل بها فى محل الكلام.

أما إذا تنزّلنا، وافترضنا أنّ هناك حرمة حال الحياه بملاك عدم التذكيه؛ فحينئذ يقع الكلام فى أنّ هذا الاستصحاب المُدعى --- استصحاب الحرمة الثابته فى حال الحياه ----- فى المقام هل يمكن إجراؤه؟ مع التنزّل وافترض وجود حرمة فى حال الحياه، ولو تمسكاً بإطلاق المستثنى منه (إلا ما ذكّيتم) فى الآيه الشريفه. هل يجرى هذا الاستصحاب، أو أنّه لا يجرى؟

قد يقال بجريان هذا الاستصحاب، بعد التنزّل وتسليم ثبوت الحرمة فى حال الحياه، لا مانع من استصحاب هذه الحرمة المتيقنه فى حال الحياه، وذلك باعتبار أنّ حرمة أكل لحم الحيوان فى حال حياته إنّ كانت بملاك كونه حيّاً، فمثل هذه الحرمة لا شكّ فى بقائها؛ بل نقطع بارتفاعها بعد زهاق روحه كما هو محل الكلام؛ لأنّ هذا الاستصحاب متقوم بالحياه كما هو المفروض؛ أى أنّ هذه الحرمة متقومه بالحياه، باعتبار أنّ المفروض أنّ هذه الحرمة ثبتت له بملاك الحياه، باعتباره حيّاً، ولو من باب احترام الحي ----- مثلاً ----- فهذه الحرمة الثابته بملاك الحياه ترتفع بلا إشكال بزهاق روحه. إذن: لا بدّ أنّ نفترض حرمة أخرى يُراد استصحابها فى المقام يُشكّك فى بقائها؛ لأنّنا نقطع بارتفاعها. وهذه الحرمة دائره بين حرمتين:

الحرمة الأولى: هي الحرمة بملاك عدم التذكية. لنفترض من باب التنزل أن الحيوان الحي يحرم أكله لكونه غير مُذكى.

الحرمة الثانية: الحرمة الذاتية الثابتة في الحيوان. بأن يكون الحيوان هو أصلاً محرّم الأكل، وهذه الحرمة ذاتية ثابتة فيه في حال الحياة، وثابتة فيه بعد زهاق روحه، باعتباره محرّم الأكل لا-باعتباره غير مُذكى، فسواء ذُكى أم لم يُذكَ هو محرّم الأكل، والتذكية فيه لا تنفع لإثبات حليّه أكل لحمه.

إذن: هناك حرمتان يمكن افتراضهما في المقام. أمّا الحرمة بملاك عدم التذكية، فيُقطع بارتفاعها؛ لأنها ثابتة بملاك عدم التذكية، والمفروض في محل الكلام في هذا النحو إحراز التذكية، وإحراز قبول الحيوان للتذكية، هذه أمور نحرزها، فما معنى أن نفترض حرمة ثابتة بملاك عدم التذكية بعد التذكية، وبعد إحراز قبول الحيوان للتذكية، هذه الحرمة لو كانت ثابتة في حال الحياة، فهي مرتفعة بعد التذكية؛ لأنها ثابتة ----- بحسب الفرض ----- بملاك عدم التذكية، فمع حصول التذكية كما هو المفروض، ترتفع هذه الحرمة قطعاً.

وأمّا إذا كانت الحرمة المِدْعاه في المقام والتي يُراد استصحابها هي الحرمة الذاتية الثابتة للحيوان حتى لو ذُكى؛ حينئذٍ هذه الحرمة باقية حتى بعد زهاق روحه وتذكيته؛ لأن الحرمة الذاتية لا ترتفع بالموت وزهاق الروح، فهي باقية حتماً، ومنه يظهر أنه يمكن إجراء استصحاب الحرمة من باب استصحاب الكلّي من القسم الثاني الذي لا إشكال عندهم في جوازه، كما إذا تردّد الثابت سابقاً بين فردٍ يُقطع ببقائه وبين فردٍ يُقطع بارتفاعه، بمعنى أنه لو كان الحادث هو هذا الفرد، فهو باقٍ جزماً، ولو كان الحادث هو الفرد الآخر، فهو مرتفع جزماً، في مثل هذه الحالة لا مانع من استصحاب الكلّي؛ لأنه من قبيل استصحاب الكلّي من القسم الثاني الذي لا-شكّ عندهم في جواز استصحابه، من قبيل ما إذا تردّد الحيوان الموجود في مكان بين أن يكون فيلاً أو حشرة، وبعد مدّه لا تبقى الحشرات فيها عادةً؛ حينئذٍ يقال أننا نشكّ في أن الحيوان هل هو باقٍ في هذا المكان، أو لا؟ فيقال: أن هذا الحيوان إن كان فيلاً، فهو باقٍ، وإن كان حشرة، فهو مرتفع قطعاً، في مثل هذه الحالة يجري الاستصحاب بلحاظ الجامع، ويُستصحب كلّي الحيوان في حال الشكّ؛ لتوفّر أركان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلّي، وإن لم تتوفّر بالنسبة إلى كلٍ من الفردين، لكن بالنسبة إلى الكلّي هناك يقين بحدوث الكلّي، وشكّ في ارتفاعه، هذا الكلّي الذي نحن على يقين من حدوثه ونشكّ في ارتفاعه يمكن إجراء الاستصحاب فيه. ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأن الحرمة الحادثة في حال الحياة المتيقنه سابقاً هي مردّده بين فردين، بين حرمة مرتفعة قطعاً وهي الحرمة الثابتة بملاك عدم التذكية؛ لأن المفروض التذكية في محل الكلام، وبين حرمة باقية على تقدير حدوثها، وهي الحرمة الذاتية الثابتة للحيوان باعتباره حيواناً محرّم الأكل شرعاً، هذه الحرمة الذاتية على تقدير أن تكون هي الثابتة سابقاً تكون باقية قطعاً، فيدخل في باب استصحاب الكلّي من القسم الثاني المردّد بين ما لا بقاء له وبين ما يبقى، فلا مانع حينئذٍ من إجراء هذا الاستصحاب.

لكن، هذا الاستصحاب مبنى على الالتزام بشيءٍ وهو أنّ الحرمة بملاك عدم التذكية تختصّ بمأكل اللحم ولا تشمل غير مأكل اللحم، تختصّ بغير المحرّم الأكل ذاتاً، فعندنا حرمتان، حرمة بملاك عدم التذكية مختصّة بالحيوانات المحلّله الأكل، وعندنا حرمة ذاته ثابتة للحيوان محرّم الأكل، بناءً على افتراض أنّ الحرمة الثابتة للحيوان الحي بملاك عدم التذكية مختصه بالحيوان محلّل الأكل؛ حينئذٍ يجرى هذا التقريب للاستصحاب، بمعنى أنّ الاستصحاب في المقام يكون جارياً باعتباره من باب استصحاب الكلّي من القسم الثاني؛ لأنّ الحرمة الحادثه الثابتة سابقاً مردّده بين فردين من الحرمة، حرمة نطق بارتفاعها على تقدير أنّ تكون هي الحادثه، وحرمة باقية على تقدير أنّ تكون هي الحادثه، فيدخل في باب استصحاب الكلّي من القسم الثاني؛ لأنّ هذا الحيوان الذي زهقت روحه إمّا أن يكون محلل الأكل ذاتاً، فالحرمة الثابتة فيه في حال الحياه هي الحرمة من جهة عدم التذكية، وإمّا أن يكون محرّم الأكل، ففيه الحرمة الذاتية فقط لا الحرمة من جهة عدم التذكية؛ لأنّ المفروض أنّنا قلنا أنّ الحرمة بملاك عدم التذكية مختصّه بمأكل اللحم ولا تشمل غيره، يعني ما يكون محرّماً بالذات.

إذن: الأمر يدور بين فردين للحرمة، أحدهما باقٍ على تقدير حدوثه، وهي الحرمة الذاتية، والآخر مرتفع على تقدير حدوثه، وهي الحرمة بملاك عدم التذكية، فيكون من قبيل استصحاب الكلّي من القسم الثاني، فيصحّ إجراء الاستصحاب بهذا البيان. وأمّا إذا قلنا أنّ الحرمة الثابتة بملاك عدم التذكية لا تختصّ بمحلل الأكل، وأنها كما تشمل محلل الأكل، كذلك تشمل محرّم الأكل، فكأنّه تجتمع في محرّم الأكل حرمتان، حرمة ذاته وحرمة بملاك عدم التذكية، بناءً على هذا الكلام؛ حينئذٍ لا يصحّ إجراء الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب حينئذٍ لا يكون من قبيل استصحاب الكلّي من القسم الثاني الذي لا إشكال في جريانه عندهم، وإنما يكون من قبيل الاستصحاب من القسم الثالث الذي لا إشكال عندهم في عدم جريانه، والذي هو أنّ يكون هناك كلّي نعلم بتحقيقه في ضمن فردٍ، ونعلم بأنّ هذا الفرد قد ارتفع، لكن نشكّ في أنّه قبل ارتفاعه هل حدث فرد آخر للكلّي اقترن بوجود ذلك الفرد الآخر وقبل ارتفاعه بحيث أنّ الكلّي يبقى موجوداً ولا يرتفع؛ لأنّه وإن ارتفع هذا الفرد، لكنّه اقترن به قبل ارتفاعه حدوث فردٍ آخر للكلّي بحيث يبقى الكلّي موجوداً، في هذه الحاله لا يجرى استصحاب الكلّي بالاتفاق، كما لو كنّا نعلم بوجود حيوانٍ في مكان ما، ثم رأيناه خارج ذلك المكان، فهذا الذي تحقّق الكلّي في ضمنه يكون قد ارتفع قطعاً، لكن احتملنا أنّه قبل أن يخرج وُجد حيوان آخر بحيث بقي الكلّي في هذا المكان، هل يمكن إجراء استصحاب الكلّي؟ لا، هنا لا يجرى استصحاب الكلّي، بالاتفاق.

أقول: بناءً على هذا الاحتمال، وهو أنّ الحرمة الثابتة بملاك عدم التذكية هي حرمة لا تختصّ بمأكل اللحم، وإنّما تشمله وتشمل أيضاً محرّم الأكل، بمعنى أنّ ما نعلمه هو إحدى الحرمتين، وأحدى الحرمتين معلومه الحدوث ومعلومه الارتفاع وهي الحرمة بملاك عدم التذكية، هذه حرمة معلومه الحدوث، سواء كان الحيوان محرّم الأكل، أو محلّل الأكل هذه الحرمة ثابتة له بحسب الفرض، نحن افترضنا أنّ الحرمة بملاك عدم التذكية لا تختصّ بمحلل الأكل، وإنّما هي كما ثبتت لمحلل الأكل، كذلك هي تثبت لمحرّم الأكل. إذن: هذا الحيوان مهما كان، سواء كان محرّم الأكل، أو محلّل الأكل ثبتت له حرمة بملاك عدم التذكية في حال الحياة، لكن هذه الحرمة نعلم بارتفاعها بحصول التذكية كما هو المفروض في محل كلامنا، فهذه حرمة معلومه الحدوث ومعلومه الارتفاع، وعندنا حرمة أخرى وهي الحرمة الذاتية، وهي مشكوكه الحدوث أساساً؛ لأنّ الحرمة الذاتية مختصّة بالحيوان محرّم الأكل، ونحن نشكّ في أنّ هذا الحيوان محرّم الأكل، أو محلل الأكل، إذن: عندنا حرمتان، حرمة معلومه الحدوث ومعلومه الارتفاع، والحرمة الثانية هي مشكوكه الحدوث أساساً، وهذا يكون من قبيل استصحاب الكلّي من القسم الثالث، ولا يكون من قبيل استصحاب الكلّي من القسم الثاني حتّى يجرى فيه الاستصحاب.

إذن: إجراء استصحاب الحرمة في محل الكلام مع التنزّل عمياً قلناه أولاً، يتوقّف على افتراض أنّ الحرمة بملاك عدم التذكية مختصّة بالحيوان مأكل اللحم حتّى يحصل التردد، أنّ الحرمة الثابتة سابقاً هي مردّده بين فردين؛ لأنّ الحيوان إمّا محلل الأكل، أو محرّم الأكل، محرّم الأكل له حرمة واحده وهي الحرمة الذاتية، ومحلل الأكل له حرمة واحده وهي الحرمة بملاك عدم التذكية، لو كان الحادث سابقاً هو الحرمة بملاك عدم التذكية فهي مرتفعه، أمّا لو كان الحادث سابقاً هي الحرمة الذاتية، فهي باقية؛ لأنّ الحرمة الذاتية لا تزول بالقتل وإزهاق الروح، فيدخل في القسم الثاني، فهي مبنيّه على هذا الاحتمال. وأمّا على الاحتمال الآخر يكون الاستصحاب من قبيل استصحاب الكلّي من القسم الثالث، وهو لا يجرى بالاتفاق.

لكن الظاهر ----- وفاقاً لهم ----- هو أنّ الاحتمال الأوّل هو الصحيح، بمعنى أنّ الحرمة من حيث عدم التذكية مختصّة به بمأكل اللحم. وبعبارة أخرى: أنّ محرّم الأكل، ما كانت حرمة ذاته لا يحرم إلاّ من حيث كونه محرّم الأكل، لا أنّه تجتمع فيه حرمتان، حرمة ذاته، وحرمة أخرى من جهة كونه غير مُذكّي؛ لأنّ ما دلّ على حرمة غير المُذكّي هو ناظر في الحقيقة إلى الحيوان الميّت المحلل الأكل وليس له إطلاق يشمل الحيوان الحي، وهي المناقشة الأولى، وفي المناقشة الثانية تنزّلنا عن ذلك، هنا أيضاً نقول أنّ ما دلّ على حرمة غير المُذكّي هو ناظر إلى الحيوان محلل الأكل، يعنى أنّ الحيوان المحلل الأكل إذا زهقت روحه ولم يُذكّ فهو يحرم أكله، فهي ناظره إلى الحيوان محلل الأكل وليست شامله إلى ما كان محرّم الأكل.

وبعبارة أخرى: أنّ الذى يُفهم من الأدلّة، الآيه الشريفه (إلاّ ما ذكّيتم)، أو الروايات الخاصّه الوارده فى المقام، الذى يُفهم منها هو أنّ التذكية شرط فى حلّيه أكل اللحم المحلل ذاتاً، ولا يحلّ أكل لحمه بعد زهاق روحه إلاّ بالتذكية، التذكية تكون موجه لحليّه أكل لحم ما كان حلال الأكل بالذات، فحلال الأكل بالذات إذا لم يُذكّ يحرم أكله، وإذا ذكّي حلّ أكله، وليس لها نظر إلى ما هو محرّم بالذات، ولا تقول أنّ المحرّم بالذات إذا لم يُذكّ فهو حرام من جهة عدم التذكية. فالظاهر هو الاختصاص، وبناءً على الاختصاص الظاهر أنّه لا مانع من إجراء استصحاب الحرمة فى المقام؛ لأنّه من قبيل استصحاب الكلّي من القسم الثانى. لكن هذا كلّ بناءً على التنزّل عن الملاحظه الأولى، يعنى بناءً على تسليم أنّ هناك حرمة بملاك عدم التذكية فى حال الحياه، لكنك عرفت بأنّ هذا أمر غير مُسلّم، والأدلّه لا تُساعد عليه؛ لأنّ أدلّه حرمة غير المذكّي ناظره إلى الحيوان الذى زهقت روحه، وأنّ هذا إذا ذكّي يحلّ أكله، وإذا لم يُذكّ يحرم أكله، وليس لها نظر إلى الحيوان الحى.

إذن: لا يقين بحرمة سابقه في حال الحياه حتى تستصحب.

هذا تمام الكلام في الشبهه الحكميه من النحو الأول.

درس الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط الشرعي بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط الشرعي

انتهينا عن فرض الشبهه الحكميه من النحو الأول: ونؤكد مره أخرى بأن هذا النحو هو أساساً خارج عن محل الكلام؛ لأنّ المفروض فيه إحراز التذكيه، وإحراز قبول الحيوان للتذكيه، وإنّما الشكّ من جهه أخرى، وتبين أنّ الصحيح في هذا الفرض إذا كانت الشبهه حكميه هو الرجوع إلى أصله الحل، أو استصحاب الحليه الثابته قبل التشريع، وبالنتيجه يمكن الحكم بحليه هذا الحيوان المشكوك في حليته أكل لحمه، وحرمة بنحو الشبهه الحكميه في هذا النحو الأول.

وأما إذا كانت الشبهه موضوعيه، النحو الأول نفسه، نعلم فيه بتذكيه حيوان، وبقبوله للتذكيه، لكننا لا نعلم أنّ هذا الحيوان هل هو غنم حتى يترتب على تذكيته حليه أكل لحمه؟ أو أنّه من المسوخات، أو السباع حتى لا يترتب على تذكيته حليه أكل لحمه بنحو الشبهه الموضوعيه التي لا يكون الشكّ فيها مرتبطاً بالشارع؟ وإنّما الشكّ في أمور خارجيه وموضوعيه. في هذا الفرض يختلف فرض الشبهه الموضوعيه عن فرض الشبهه الحكميه في أنّه في فرض الشبهه الحكميه قلنا لا مانع من الرجوع إلى عام فوقاني ----- إذا وُجد ----- يكون دالاً على حليه كل حيوان، إلا ما استثنى، لا مانع من الرجوع إلى هذا العام في الشبهه الحكميه، أمّا في الشبهه الموضوعيه فحتى إذا وجد مثل هذا العام، فمن الواضح أنّه لا يجوز الرجوع إليه؛ لأنّ التمسك بالعام حينئذ يكون تمسكاً بالعام في الشبهه المصدقيه للمخصّص؛ لأنّ هذا العام الدال على حليه كل حيوان خرجت منه عناوين معينه، ونحن نشكّ في أنّ هذا الحيوان المشتبه بنحو الشبهه الموضوعيه هل هو شاه، أو هو من السباع، والسباع خرجت من دليل (يحلّ أكل كل حيوان)، ونحن نشكّ أنّ هذا من السباع، أو لا؟ إذن: هي شبهه مصداقيه للمخصّص للعام، وفي الشبهه المصدقيه بلا إشكال لا يجوز التمسك بالعام. اللهمّ إلا أنّ نحرز موضوع العام عن طريق إجراء أصله عدم المخصّص، يعنى أصله عدم كونه من السباع، هذا الأصل يحرز لنا موضوع الحليه؛ لأنّ موضوع الحليه هو كل حيوان، وبعد التخصيص يكون ماعدا السباع، فيكون هذا هو موضوع الحليه بعد التخصيص، هذا حيوان ونحرز أنّه ليس من السباع بأصله عدم كونه من السباع، طبعاً هذا الأصل هو من باب استصحاب العدم الأزلي، يعنى من باب استصحاب العدم المحمولي، وليس من باب استصحاب العدم النعتي، عدم كونه من السباع؛ لأنّ هذا الحيوان منذ وُلد هو يُشكّ في كونه من هذا، أو من هذا، وليست هناك حاله متيقنه سابقه نحرز فيها بأنّ هذا ليس من السباع، فلا بدّ من إجراء استصحاب العدم الأزلي، فيتنقح موضوع الحليه، وهذا بحث آخر وعام ويجرى في جميع موارد التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه، مثلاً إذا قال (أكرم كل عالم) وخرج منه الفساق منهم، فأصبح موضوع الوجوب هو عباره عن العالم غير الفاسق، لا يجوز التمسك بهذا العام في مورد الشكّ في الشبهه المصدقيه، أنّ هذا عالم، لكن نشكّ أنّه عادل، أو فاسق، بلا شكّ لا يجوز التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرامه، لكن يمكن إحراز موضوع الوجوب عن طريق إجراء أصله عدم كونه فاسقاً، ولو بنحو استصحاب العدم الأزلي. هذا كلام آخر، لكن بالنتيجه لا يمكن الرجوع إلى العام فوقاني ----- لو

وأما إذا لم يوجد عام فوقاني من هذا القبيل يدل على الحلّيه في الحيوان، أو بالعكس، قد يدل على حرمة كل حيوان إلا ما استثنى، المهم أنه دليل اجتهادى يمكن التمسك بعمومه، أو بإطلاقه، نفترض أنه غير موجود؛ حينئذ يتعين الرجوع إلى الأصول العمليه، والأصل الذى يرجع إليه هو عبارته عن استصحاب الحل، أو أصاله الحل، لكن استصحاب الحل في المقام أيضاً يكون بنحو استصحاب العدم الأزلى، ومعنى استصحاب الحل هو أنّ هذا الحيوان كان حلالاً، ما معنى كان حلالاً؟ نحن لا نحرز أنّ هذا الحيوان بعد تولده هو حلال، وإنما من حين تولده نشك في أنه من هذا القبيل، أو من هذا القبيل؟ لا نعلم به، وليس هناك حاله متيقنه كنا نحرز أنّ هذا الحيوان كان حلالاً، ثم نشك بعدها هل هو باقٍ على حلّيته، أو ارتفعت حلّيته حتى نستصحب عدم الحرمة بنحو العدم النعتى، وإنما هو كان من البدايه مشكوك، فلا بد من استصحاب عدم الحرمة، أو نُعبّر عنه باستصحاب الحل بنحو استصحاب العدم الأزلى، يعنى عدم الحرمة الثابته ولو من باب السالبه بانتفاء الموضوع، هذه قطعاً كانت ثابتة، هذا الحيوان ولو لأجل قبل وجوده كان حلالاً، يعنى لم تثبت له الحرمة ولو باعتبار عدم وجوده، فيمكن فى محل الكلام استصحاب عدم ثبوت الحرمة له ولو باعتبار عدم وجوده، وتثبت بذلك حلّيه هذا الحيوان. إذا عجزنا عن ذلك واستشكلنا فى جريان هذا الاستصحاب، فيمكن الرجوع إلى أصاله الحل؛ إذ لا إشكال فى جريانها فى الشبهات الموضوعيه، وإن كان هناك كلام فى جريانها فى الشبهات الحكميه، هناك كلام فى أنّ أصاله الحل هل تجرى فى الشبهات الحكميه، أو تختص بالشبهات الموضوعيه، لكن جريانها فى الشبهات الموضوعيه التى هى محل الكلام فعلاً هو أمر مسلم، فيمكن الرجوع إلى أصاله الحل فى هذه الحاله. وهنا أيضاً نقول لا مجال ولا موقع للرجوع إلى استصحاب عدم التذكيه، لما قلناه من أنه فى هذا النحو بكلا قسميه لا يوجد هناك شك من جهه التذكيه؛ بل حتى من جهه قبول الحيوان للتذكيه.

إذن: لا معنى لاستصحاب عدم التذكية، أو استصحاب عدم قابلية الحيوان للتذكية؛ لأننا نقطع بكلٍ منهما ----- بحسب الفرض ----- فيرجع إلى أصالة الحليّة، أو الاستصحاب الذي ذكرناه.

هناك أمر ينبغي التنبيه عليه، وهو أنّ الكلام في جريان استصحاب الحرمة الثابتة في حال الحياه أيضاً يجرى في المقام، والكلام نفس الكلام السابق، نفس ما ذكرناه في الشبهه الحكميّة أيضاً يجرى في الشبهه الموضوعيّة بأن نقول أنّ هذا المردّد بين أنّ يكون من الغنم، أو يكون من السباع، هذا حينما كان حياً كان يحرم أكله، والآن كما كان، هذا استصحاب الحرمة الثابتة في حال الحياه. نفس الإشكالات المتقدّمة على جريان هذا الاستصحاب تجرى في محل الكلام، ونفس الكلام السابق يجرى في هذه الحالة، وانتهينا إلى نتيجة أنّ استصحاب الحرمة الثابتة في حال الحياه لا يجرى، والصحيح هو الرجوع إلى أصالة الحل.

النحو الثاني من أنحاء الشكّ في الحليّة والحرمة: وهو ما إذا كان الشكّ في حليّة أكل لحم هذا الحيوان الزاهق الروح، أو حرمة أكل لحمه من جهة الشكّ في قبوله التذكية، وعدم قبوله، وبهذا يختلف هذا النحو عن النحو الأوّل، حيث في النحو الأوّل لم يكن لدينا شكّ من جهة قبول الحيوان للتذكية، وإنّما شكّ في أنّه محلل الأكل بالذات، أو محرّم الأكل، بينما الشك هنا هو من جهة أنّ هذا الحيوان يقبل التذكية، أو لا؟ من قبيل ما إذا شككنا في أنّ أسد البحر هل يقبل التذكية، أو لا يقبلها؟ هل حكم الشارع عليه بحليّة أكل لحمه بعد التذكية؟ هذا معناه أنّه يقبل التذكية، أو أنّه لم يحكم عليه بذلك؟ أو في مثال آخر كما ذكروا حيواناً تولّد من حيوانين أحدهما كلب والآخر شاه، ولا يلحقهما في الاسم، فلا يصدق عليه عنوان (كلب)، ولا عنوان (شاه)، وشككنا في أنّه يقبل التذكية، أو لا؟ هنا أيضاً الشبهه تارة تكون حكميّة، وأخرى تكون موضوعيّة. أمّا كونها حكميّة فكما مثلنا بأننا لا نعلم أنّ أسد البحر هل يقبل التذكية، أو لا؟ أو هذا الحيوان المتولّد من كلب وشاه، لا نعلم هل حكم الشارع عليه بحليّة أكل لحمه بعد التذكية؟ هذه شبهه حكميّة، ويُسأل عنها الشارع لأجل حلّها، وأمّا كون الشبهه موضوعيّة، فذلك بأن يُشكّ بأنّ هذا الحيوان زاهق الروح الذي نشكّ في حليّة أكل لحمه وحرمة هل هو غنم؟ حتّى يكون قابلاً للتذكية، ويحل أكل لحمه بعد الذبح، أو هو من السباع؟ حتّى لا يحل أكله، هذه شبهه موضوعيّة وليست شبهه حكميّة، يُشكّ في الحليّة والحرمة من جهة الشكّ في قبول هذا الحيوان للتذكية، أو عدمه، لكن بنحو الشبهه الموضوعيّة.

الكلام فعلاً في الشبهه الحكميّه، هنا لا بدّ من افتراض إحراز التذكيه، يعني لا بدّ من إحراز أنّ هذا الحيوان قد ذُكّي، وإحراز فرى الأوداج مع استقبال القبلة مع التسميّه وإسلام الذابح، هذه الأمور التي تُعتبر في التذكيه، هذه الأمور كلّها محرزه، شكنا ليس من هذه الجهه، أى ليس من جهه أنّ الذابح سمى أو لم يُسمّ، ولا من جهه أنّه ذُبح بالحديد، أو لم يُذبح بالحديد، وإنّما من جهه أنّ هذا الحيوان أساساً هل يقبل التذكيه، أو لا يقبل التذكيه؟ مع إحراز حصول التذكيه عليه، الكلام هنا يقع في أنّه هل يجرى استصحاب عدم التذكيه لإثبات حرمه أكل لحم هذا الحيوان، أو لا- يجرى هذا الاستصحاب؟ هنا بالإمكان تصوّر جريان استصحاب عدم التذكيه، باعتبار أنّ الكلام في قبول الحيوان للتذكيه، أو عدم قبوله، فهل يجرى هذا الاستصحاب؟

قبل الجواب عن هذا السؤال ذكروا أنّه لا بدّ من تحديد معنى التذكيه، وما هو المراد بالتذكيه؛ لأنّ تحديد معنى التذكيه يؤثر في الجواب عن هذا السؤال من حيث أنّه يجرى استصحاب عدم التذكيه أو لا يجرى. ذكروا احتمالات في معنى التذكيه، ثمّ دخلوا في هذا البحث، ونحن نرى أنّ المناسب جدّاً أنّ نذكر آراء بعض المحققين في الجواب عن هذا السؤال، ثمّ منه ننتقل إلى بحث هذه المسأله التي ذكروها.

في البدايه من المناسب جدّاً أنّ نذكر رأي المحقق النائيني (قُدس سرّه) في الجواب عن هذا السؤال، هل يجرى استصحاب عدم التذكيه، أو لا؟ مع افتراض أنّ الشبهه حكميّه، وأنّ الشكّ هو من جهه قبول التذكيه وعدمه بعد إحراز عمليه التذكيه وما يُعتبر فيها خارجاً. المحقق النائيني (قُدس سرّه) كما ورد في تقارير المحقق الكاظمي (قُدس سرّه) ذكر بأنّ التذكيه التي تكون موجهه للطهاره ولحليّه اللحم يوجد فيها احتمالان: (١)

ص: ١٥٢

الاحتمال الأول: أن تكون عبارته عن أمر بسيط يحصل من المجموع المركب من الأمور الخاصه كبرى الأوداج بالحديد مع الاستقبال والتسميه، مع قابليه المحل. إذن: هناك أمور خاصه تتمثل في ما يفعله الذابح، ولنفترض أن ما يفعله الذابح واجد لكل الشرائط، ويضاف إليه قابليه المحل، إذا اجتمعت هذه الأمور، يعنى فعل المِذْكِي زائداً قابليه المحل للتذكيه، يترتب عليها أمر بسيط وحداني يُسمى بالتذكيه، فالتذكيه هي عبارته عن أمر بسيط يترتب على مجموعه من الأمور بما فيها قابليه المحل للتذكيه، لكن نفس التذكيه هي أمر بسيط مسبب عن مجموع فعل الذابح مع قابليه المحل، كما يقال أن الطهاره أمر مسبب عن الأفعال الوضوئيه، هناك أفعال وضوئيه هي الغسلات والمسحات يترتب عليها عنوان بسيط هو عنوان (الطهاره).

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد بالتذكيه هو نفس الأمور الخاصه المتقدمه، وليس أمراً بسيطاً مسبباً عن هذه الأفعال والأمر الخاصه، وإنما هو عبارته عن نفس تلك الأمور الخاصه، فالتذكيه عبارته عن فري الأوداج بالحديد مع الاستقبال والتسميه، وكون الذابح مسلماً، وقابليه المحل خارجه عن حقيقه التذكيه، وإن كان لها دخل في تأثير هذه الأمور في الطهاره والحليه، وقابليه المحل ليست داخله في مفهوم التذكيه، وإنما هي شرط في تأثير هذه الأفعال والأمر الخاصه في الحليه، وهذه الأفعال لا تؤثر في الحليه إلا بشرط أن يكون المحل قابلاً.

وبعبارته أخرى: أن قابليه المحل تؤخذ في التذكيه بنحو الشرطيه، فلا تكون داخله في حقيقه التذكيه، وإنما هي شرط في التذكيه على غرار الشروط الأخرى التي لا تدخل في حقيقه المشروط، وإنما هي شرط في التأثير. المحقق النائيني (قدس سره) دخل في بحث فقهي، وهو أنه أي الاحتمالين هو الأرجح، هو ربح الاحتمال الثاني، يعنى هو يرى أن التذكيه هي مجموعه الأفعال التي يمارسها الذابح بما فيها من الشرائط، لا أن التذكيه أمر بسيط مسبب عن هذه الأفعال. ثم قال: فعلى الأول ---- أي إذا قلنا أنها أمر بسيط ---- تجرى أصاله عدم التذكيه، باعتبار أن الحيوان في حال الحياه لم يكن مِذْكِي، فيستصحب هذا العدم، يعنى عدم التذكيه، حيث أن له حاله سابقه متيقنه في حال الحياه، قطعاً التذكيه غير حاصله، بعد ذلك نشك في أنه حصلت التذكيه، أولاً، فنستصحب عدم التذكيه إلى زمان خروج وزهاق روحه.

وبعبارة أخرى: إنَّ هذا الأمر البسيط المتحصّل من هذه الأفعال الخاصّة بشرط قابليته المحل قطعاً لم يكن موجوداً سابقاً في حال الحياة؛ لسبب بسيط جداً وهو أنّ في حال الحياة ليس هناك تذكّيه، حيث لا توجد عملية الذبح و فرى الأوداج، وإنّما هو أمر بسيط يحصل نتيجة مجموع هذه الأفعال الخاصّة زائداً قابليته المحل، قطعاً في حال الحياة هذا الأمر البسيط ----- الذى هو التذكّيه بناءً على الاحتمال الأوّل ----- لم يكن حاصلًا؛ لما قلناه من أنّه بحسب الفرض لم تكن هناك تذكّيه، يعنى لم تكن هناك عملية فرى الأوداج بشرائط، فقطعاً لم يكن هذا الأمر البسيط حاصلًا في حال الحياة، وبعد تذكّيته و فرى أوداجه الأربعة بالشرائط المعتمّره نشكّ في أنّ هذا الأمر البسيط يحصل، أو لا؟ وذلك لأنّنا نشكّ في أنّ هذا الحيوان قابل للتذكّيه، أو لا؟ لأنّنا قلنا أنّ القابليته هي أحد الأمور التي تكون التذكّيه مسبّبه عنها، فهي مسبّبه عن مجموعه أمور، مسبّبه عن فرى الأوداج الأربعة مع قابليته المحل، وبعد فرى أوداجه وذبحه نشكّ في حصول التذكّيه في هذا الأمر المسبّب عن مجموعه أمور، وذلك لأنّنا نشكّ في قابليته للتذكّيه وعدمها، فنستصحب عدم حصول هذا الأمر المسبّب؛ لأنّ هذا العدم كان متيقّناً سابقاً، فنستصحبه.

نعم، يقول المحقق النائيني (قدّس سرّه) في مقام التعليق على هذا الاستصحاب الذى حكم بجريانه: (1) غايه الأمر أنّ جهه اليقين والشكّ تختلف، جهه اليقين بعدم حصول هذا الأمر البسيط المسبّب، والسبب فى يقينى بعدم حصول هذا الأمر البسيط سابقاً هو عدم فرى الأوداج فى حال الحياة، هذه جهه اليقين سابقاً، جهه الشكّ فعلاً اختلفت وهى ليست نفس الجهه السابقه؛ لأنّه فرّيت أوداجه، وذُبح بالحديد، جهه الشكّ ليست من هذه الجهه وإنّما من جهه قابليته المحل وعدم القابليه. يقول: أنّ اختلاف جهه اليقين والشكّ لا- يؤثّر فى جريان الاستصحاب، ما دام وحده الموضوع متحقّقه، كون القضيّه المشكوكه هى نفس القضيّه المتيقنه، وهذا حاصل فى المقام، اختلاف جهه الشكّ لا يؤثّر فى جريان الاستصحاب، فيجرى استصحاب عدم التذكّيه بهذا المعنى. هذا بناءً على الاحتمال الأوّل.

ص: ١٥٤

يقول: وأما على الاحتمال الثاني ----- لا زال الكلام للمحقق النائيني (قُدّس سرّه) وهو أنّ التذكيه هي عبارته عن الأفعال التي يأتي بها والشرائط التي يُعبّر عنها (فعل المكلف)، هذه الأمور هي عبارته عن التذكيه، وقابليه المحل شرط في تأثيرها في الحليه والطهاره ----- لا تجرى أصاله عدم التذكيه عند الشك في قابليه الحيوان للتذكيه وعدمها؛ لأنّ هذه القابليه ليس لها حاله سابقه؛ لأنّ هذا الحيوان حينما وجد كان يُشكّ في قابليته للتذكيه وعدمها، ولم تمرّ عليه فتره كُنّا نقطع بعدم قابليته، ثمّ نشكّ في قابليته، وعدم قابليته حتّى نستصحب عدم القابليه المتيقنه سابقاً، وإنّما هذا الحيوان حينما وجد كان يُشكّ في أنّه قابل، أو ليس قابلاً، فأسد البحر ----- مثلاً ----- حينما وُلد نحن نشكّ في أنّه قابل، أو لا، أو هذا المتولّد من كلبٍ وشاه نشكّ من حينما وجد في أنّه قابل للتذكيه، أو لا، فأذن: لا يجرى استصحاب عدم التذكيه، لماذا؟ (هذه نكته مهمّه) نحن نجرى استصحاب عدم التذكيه من أيّ جهه؟ التذكيه بمعنى فعل الذابح محرزه ----- بحسب الفرض ----- استصحاب عدم التذكيه من جهه القابليه وعدم القابليه، هذه الجهه هي الجهه المشكوكه، فلنترك استصحاب عدم التذكيه، ونتمسك باستصحاب عدم القابليه، هذا هو مقصوده، يقول: استصحاب عدم التذكيه من جهه الشكّ في القابليه وعدمه الذي هو بمعنى استصحاب عدم القابليه لا يجرى؛ لأنّ عدم القابليه ليس لها حاله سابقه متيقنه، ليس لدينا حاله سابقه نستطيع أن نقول هذا الحيوان ليس قابلاً للتذكيه، والآن نشكّ ونستصحب عدماً متيقناً سابقاً، فلا يجرى استصحاب عدم قابليه الحيوان للتذكيه.

إذن: المحقق النائيني (قُدس سرّه) فضّل بحسب ما يُختار في تفسير وتحديد معنى التذكية، إن كانت أمراً بسيطاً يجرى استصحاب عدم التذكية، وإلا فلا يجرى. هذا خلاصه ما قال المحقق النائيني (قُدس سرّه).

درس الأصول العمليّة / الاحتياط / الاحتياط الشرعي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / الاحتياط / الاحتياط الشرعي

الكلام يقع في النحو الثاني: وهو الشكّ في الحليّة والحرمة من جهة الشكّ في القابلية وعدمها، وبنحو الشبهه الحكميّة، والكلام يقع في أنّه هل يمكن في المقام إجراء استصحاب عدم التذكية، أو لا- يمكن؟ والمقصود باستصحاب عدم التذكية هو استصحاب عدم القابلية؛ لأنّها هي الشياء المشكوك، وإلاّ التذكية كأفعالٍ وشروط المفروض في المقام تحقّقها، بمعنى أنّ الحيوان قد ذُبِح، وفُريت أوداجه بالحديد مع التسميه والبسمله، هذا متيقن وليس لدينا فيه شكّ، فنجرى استصحاب عدم التذكية بهذا المعنى، وإنّما المقصود باستصحاب عدم التذكية يعني التذكية بالمعنى الشامل لقابلية المحل التي ترجع بالحقيقه إلى استصحاب عدم القابلية. هل يجرى هذا الاستصحاب، أو لا؟ نقلنا في الدرس السابق كلاماً وتفصيلاً للمحقق النائيني (قُدس سرّه).

نُعلّق على هذا الكلام، ثمّ ننقل كلاماً آخر لبعض الأعلام، التعليق قد لا يخرج عن كونه توضيحاً واستفهامات تُطرح في المقام: بالنسبه إلى ما ذكره بناءً على الاحتمال الأوّل في تفسير التذكية، وهو أنّ التذكية أمر بسيط مُسبّب عن هذه الأفعال الخاصّه مع قابلية الحيوان للتذكية، فهي أمر بسيط، الآن نشكّ في تحقق هذا الأمر البسيط ----- التذكية ----- المسبّب عن مجموعته أفعالٍ بضميمه قابلية الحيوان للتذكية، نشكّ في أنّه هل تحققّ عندما فرينا أوداج هذا الحيوان بالشرائط المعتره، لكن لا نحرز قابليته للتذكية، هل يتحقق هذا الأمر البسيط، أو لا؟ هنا يقول: لا مانع من استصحاب عدم التذكية. وبعبارة أخرى: عدم تحققّ هذا الأمر البسيط؛ لأنّه لا إشكال في أنّه في حال حياه الحيوان قطعاً لم يكن هذا الأمر البسيط متحقّقاً، يعني التذكية بهذا المعنى لم تكن متحقّقة قطعاً، ونشكّ في تحقّقها بعد ذلك، فنستصحب المتيقن سابقاً وهو عدم تحقّق المعنى البسيط.

ص: ١٥٦

السؤال الذي يُطرح هو: أنّه (قُدس سرّه) لم يُبين أنّ استصحاب عدم التذكية بالمعنى البسيط هل هو بنحو العدم النعتي، أو هو بنحو العدم المحمولى الأزلي؟ لكن يمكن أن يقال: أنّ الجواب عن هذا السؤال يرتبط ببحثٍ، حاصله: أنّ هناك كلاماً في أنّه ما هو موضوع حرمة أكل اللحم؟ هل موضوعها هو عدم التذكية المضاف إلى الحيوان؟ أو موضوعها هو عدم التذكية المضاف إلى زاهق الروح؟ وهناك فرق بينهما وله ثمره عمليّة، فعلى الأوّل عندما يكون موضوع الحرمة هو عدم التذكية المضاف إلى الحيوان؛ حينئذٍ لأجل أنّ لا نقع في محذورٍ تقدّمت الإشارة إليه وهو أنّه لم تثبت حرمة الأكل في حال حياه الحيوان، وقد تقدّم بحثه، أنّه لا- دليل على حرمة أكل لحم الحيوان في حال حياته، فإذا قلنا أنّ موضوع الحرمة هو عدم التذكية المضاف إلى ذات الحيوان، فهذا يوجب أنّ نحكم بحرمة الحيوان في حال حياته، فلا بدّ حينئذٍ أنّ يُضاف جزءاً آخرًا للموضوع وهو عبارة عن زهاق الروح، فيكون موضوع الحرمة هو عبارة عن مجموع أمرين، أحدهما: هو زهاق الروح، والآخر: هو عدم التذكية، وكل منهما

يكون مضافاً إلى الحيوان، بمعنى أنّهما أخذاً في عرضٍ واحدٍ موضوعاً للحرمة، فكأنّه قيل: الحيوان إذا زُهقت روحه ولم يُذكَ، فهو حرام؛ فحينئذٍ يصبح موضوع عدم التذكية هو الحيوان، لكن بإضافه جزءٍ آخر أيضاً مضافاً إلى الحيوان وهو زهاق الروح. بناءً على هذا الاحتمال؛ حينئذٍ لا مانع من استصحاب عدم التذكية بنحو العدم النعتي، وجريان هذا الاستصحاب في المقام لا يتوقف على القول باستصحاب العدم الأنزلي، فحتّى لو لم نقل بجريان العدم الأنزلي، مع ذلك في المقام يصحّ أن نقول بجريان استصحاب عدم التذكية، والسّرّ في ذلك هو أنّ هذا عدمٌ نعتي، وليس عدماً أزلياً، ووضح أنّ هذا الموضوع -----الحيوان ----- كان موجوداً وكان غير مُذكّي جزءاً، هذا عدم نعتي؛ إذ أنّنا افترضنا أنّ موضوع الحرمة هو الحيوان، هذا الموضوع قطعاً كان موجوداً، وقطعاً لم تثبت له التذكية في حال حياته، قبل ذبحه وزهاق روحه لم يُذكَ قطعاً، فنستصحب هذا العدم الذي هو عدم نعتي؛ لأنّ الموضوع هو الحيوان، والحيوان موجود في فتره معيّنه ولم تثبت له التذكية، وهذا متيقّن عندنا، فنستصحب هذا العدم الثابت للموضوع وهو عدم نعتي وليس عدماً أزلياً ومحمولياً، فإذن: بناءً على هذا الاحتمال يجرى الاستصحاب لا بنحو استصحاب العدم الأنزلي، وإنّما بنحو العدم النعتي. وبعبارة أخرى: تكون سالبه بانتفاء المحمول، يعنى موضوع ثابت ينتفى عنه المحمول، وهذا هو ملاك العدم النعتي.

وأما إذا قلنا بالرأى الثانى، أى قلنا بأن موضوع الحرمة هو زاهق الروح، فيكون زهاق الروح مع عدم التذكية هو موضوع الحرمة، أى عدم التذكية بما هو مضاف إلى زهاق الروح؛ حينئذٍ لا بد أن يكون عدم التذكية عدماً أزلئاً، وعدماً محمولئاً؛ لأن هذا الحيوان منذ زهاق روحه نحن نشكّ في أنه مُذكّى، أو غير مُذكّى، ليس لدينا يقين بأن زهاق الروح متحقق في هذا الحيوان، ونعلم بعدم كونه مُذكّى حتى نستصحب هذا العدم بنحو العدم النعتى، وإنّما هذا الحيوان منذ زهاق روحه هو مشكوك من حيث التذكية وعدمها. نعم، عدم التذكية ثابت له قبل زهاق الروح، وقبل تحقق الموضوع، فيكون العدم عدماً أزلئاً محمولئاً لا نعتئاً، يعنى عدم بانتفاء الموضوع وقبل تحقق الموضوع، فيكون سالبه بانتفاء الموضوع، وهذا هو ملاك العدم الأزلئى.

على كلّ حال: من بينى على جريان الاستصحاب فى العدم الأزلئى لا مشكله لديه فى إجراء الاستصحاب فى محل الكلام؛ لأنه إن كان بالنحو الأوّل، فالاستصحاب يكون بنحو العدم النعتى الذى لا إشكال فى جريانه، وأما إن كان بالنحو الثانى، فيجرى الاستصحاب بنحو العدم الأزلئى، فمن بينى على جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزلئيه لا يواجه مشكله من إجراء استصحاب عدم التذكية. هذا توضيح لمقطع من كلامه.

الأمر الآخر: بالنسبه إلى الاحتمال الثانى فى معنى التذكية وهو أن يكون المراد بالتذكية هو مجموعه الأفعال الخاصه مشروطه بقابليه المحل، وذكر هو على أن تكون قابليه المحل ليست دخيله فى مفهوم التذكية، وإنّما هى شرط فى تأثير الأفعال الخاصه فى حثيه اللحم. فإذن: التذكية كمفهوم لا يشمل القابليه، لكن القابليه شرط فيه. بناءً على هذا الاحتمال قال: أن استصحاب عدم التذكية لا يجرى؛ لما ذكره من أن هذا الحيوان من أوّل وجوده يُشكّ فى أنه له قابليه للتذكية، أو ليس له قابليه؟ فإذن: ليس هناك حاله نتيقن فيها بعدم ثبوت التذكية لهذا الحيوان حتى نجرى استصحاب عدم التذكية.

حينئذٍ يُطرح سؤال: لماذا لا نجرى استصحاب عدم التذكية بنحو العدم الأزلي؟ هذا الذى ذكره صحيح بلحاظ العدم النعتي؛ لأن هذا الحيوان لم تمر عليه حاله ثبت له فيها عدم التذكية، وقطعنا بأنه لم يكن مُدَكِّي، ثم شككنا فى التذكية، حتى نستصحب عدم التذكية المتيقن بنحو العدم النعتي؛ بل هذا الحيوان من حين وجوده هو نشكُّ فى أنه قابل للتذكية، أو ليس قابلاً لها، أسد البحر من حين وجوده نشكُّ فى أنه قابل للتذكية، أو ليس قابلاً لها، والحيوان المتولّد من كلبٍ وشاه هو من حين أصل وجوده نحن نشكُّ فى أنه قابل للتذكية، أو ليس قابلاً لها، إذن: متى نحرز عدم التذكية؟ هذا إشكال على جريان استصحاب عدم التذكية بنحو العدم النعتي؛ حينئذٍ يُطرح هذا السؤال: لماذا لا نجرى استصحاب عدم التذكية بنحو العدم الأزلي؟ صحيح هذا الحيوان من حين وجوده هو مشكوك التذكية، وليس له حاله سابقه نتيقن فيها بعدم تذكّيته، لكن قبل وجود الحيوان يمكن استصحاب عدم التذكية بنحو العدم الأزلي، ولو بنحو السالبة بانتفاء الموضوع الذى هو ملاك العدم الأزلي؛ وحينئذٍ نحكم بجريان استصحاب العدم الأزلي، ويترتب عليه ما يترتب على استصحاب العدم فى حاله السابقة وعلى الاحتمال الأول.

قالوا: بأن هذا الكلام صحيح، لكن جريان استصحاب العدم الأزلي فى محل الكلام يتوقف على إثبات أمرين، نحن نتكلم بناءً على أنّ المراد بالتذكية هو الأفعال الخاصّة، والتذكية شرط لتأثير الأفعال الخاصّة فى حلّيّه اللحم. فى هذه الحالة قال الميرزا (قدّس سرّه): (1) (لا يجرى استصحاب عدم التذكية؛ لأنه ليست هناك حاله سابقه نتيقن فيها بكون الحيوان غير مُدَكِّي). أمّا استصحاب العدم الأزلي، فلم يتعرّض له. هنا طرح سؤال هو أنّه هل يمكن إجراء استصحاب العدم الأزلي؟ أجابوا عنه بأنه يمكن الالتزام بجريان استصحاب عدم التذكية بنحو السالبة بانتفاء الموضوع بشرطين:

ص: ١٥٩

الشرط الأول: أن يكون موضوع الحكم، وهو الحرمة، المركب من عدم التذكية وزهاق الروح، أن يكون موضوعه هذين الجزئين المأخوذين في الموضوع بنحو التركيب، لا بنحو التوصيف، بمعنى أن زهاق الروح جزء من الموضوع، والجزء الآخر هو عدم التذكية. هذا في قبال أن يكون الجزءان مأخوذين في الموضوع على نحو التوصيف، بمعنى أن الحيوان الزاهق الروح المتّصف بعدم التذكية، بحيث يكون اتّصاف زهاق الروح بالتذكية دخيلاً في الموضوع، لا ذات الجزئين. بناءً على الأول إذا قلنا به؛ حينئذٍ يكون الكلام صحيحاً ويمكن إجراء استصحاب العدم الأزلي؛ إذ لا مانع أو محذور منه؛ لأنّ موضوع الحرمة هو عبارة عن زهاق الروح زائداً عدم التذكية، فيمكن أن نجرى الاستصحاب في عدم التذكية بضمّه إلى الوجدان الذي يحرز لنا الجزء الأول وهو زهاق الروح، فيتألف موضوع الحكم بالحرمة؛ لأنّ موضوع الحكم بالحرمة هو زهاق الروح المحرز بالوجدان بحسب الفرض، وعدم التذكية الذي يمكن إحرازه باستصحاب العدم الأزلي، فيتنتج موضوع الحكم، ويحكم بحرمة هذا الحيوان. وأمّا إذا كان المعتبر هو التوصيف، أخذنا على نحو التوصيف في موضوع الحرمة، بمعنى أن موضوع الحرمة هو عبارة عن الحيوان الزاهق الروح المتّصف بعدم التذكية، قالوا بأنه هنا لا يمكن إجراء استصحاب العدم الأزلي؛ لأنّ ترتّب اتّصاف زهاق الروح بعدم التذكية على استصحاب العدم الأزلي مبني على القول بالأصل المثبت؛ لأنك تستصحب عدم التذكية، اتّصاف زهاق الروح بهذا العدم، هذا إنّما يثبت باللازم، فالاستصحاب لا يثبت هذا الاتّصاف إلاّ بناءً على القول بحجّيته الأصل المثبت، بينما على الأول لا يحتاج إلى الاتّصاف، هو فقط يثبت مفاده وهو عدم التذكية؛ لأنّ المفروض أن الموضوع مركب من ذات الجزئين، زهاق الروح المحرز بالوجدان، وعدم التذكية المحرز بالاستصحاب ولا نحتاج إلى أكثر من هذا، لا يتوقّف على القول بالأصل المثبت، بينما إذا كان الموضوع مأخوذاً بنحو الاتّصاف، فاستصحاب العدم الأزلي لا يمكنه إثبات الاتّصاف، إلاّ إذا قلنا بالأصل المثبت.

الشرط الثاني: يتوقف على أن نقول ----- كبروياً ----- بجريان الاستصحاب في الأعدام الأزلي مطلقاً، أو لا- أقل نقول بالتفصيل ----- كما اختاره جماعه من المحققين ----- بين ما إذا كان الوصف الذى نريد استصحاب عدمه بنحو العدم الأزلى من لوازم الذات، من لوازم ماهيته وثابت فى مرتبه الذات، وبين ما إذا كان الوصف الذى نريد استصحاب عدمه بنحو العدم الأزلى من لوازم الوجود، وثابت فى مرتبه الوجود. مثال الأول: الزوجيه بالنسبه إلى الأربعة، فأنها من لوازم الذات، من لوازم ماهيه، التفصيل يقول: إذا كان من لوازم ماهيته وثابت فى مرتبه الذات، هنا لا يجوز استصحاب العدم الأزلى، وأما إذا كان من لوازم الوجود من قبيل القرشيه بالنسبه إلى المرأه، فهنا يجرى استصحاب العدم الأزلى، ويضاف إلى هذا التفصيل فى الصغرى، أنه فى محل الكلام نستصحب عدم التذكيه المقصود به عدم القابليه، أن نلتزم أن القابليه من لوازم الوجود لا من لوازم الذات، فلكى يجرى الاستصحاب فى المقام نحتاج إلى: إما أن نقول بجريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه مطلقاً، ولا يوجد فرق بين لوازم الوجود وبين لوازم الذات، فيجرى. أو نقول بالتفصيل، لكن نلتزم بأن القابليه التى نريد إجراء استصحاب عدمها بنحو العدم الأزلى هى من لوازم الوجود، وفى التفصيل يقول: إذا كان من لوازم الوجود يجرى فيها الاستصحاب.

وأما إذا قلنا أن استصحاب العدم الأزلى أصلاً لا يجرى كما هو مختار جماعه، أو قلنا بالتفصيل، لكن أنكرنا أن تكون القابليه من لوازم الوجود، وإنما من لوازم ماهيته، فأيضاً لا يجرى استصحاب العدم الأزلى. إذن: جريان استصحاب العدم الأزلى فى المقام يتوقف على إثبات أمرين، أحدهما: أن يكون الجزاء مأخوذاً على نحو التركيب، لا- على نحو التوصيف، وثانيهما: أن نقول باستصحاب فى الأعدام الأزليه مطلقاً، أو بالتفصيل، مع الالتزام بأن القابليه هى من لوازم الوجود لا من لوازم الذات؛ وحينئذ يتوقف على هذين الأمرين، وهذان الأمران محل كلامٍ ومحلّ خلافٍ وليساً أمرين مسلمين عند الجميع.

لكن هناك مشكله فى جريان استصحاب العدم الأزلى فى محل الكلام وليس مطلقاً، وهذه المشكله ----- إذا تمت ----- تمنع من جريان استصحاب العدم الأزلى حتى إذا قلنا أن استصحاب العدم الأزلى يجرى ولا مانع منه كبروياً، أو قلنا بالتفصيل، أو أنكرنا التفصيل، لا علاقه له بالمختار فى مسأله استصحاب العدم الأزلى، حتى إذا قلنا بجريان استصحاب العدم الأزلى مطلقاً، أو قلنا بالتفصيل وقلنا بأن القابليه من لوازم الوجود، حتى إذا قلنا بذلك، مع ذلك هناك مشكله فى خصوص المقام تمنع من جريان الاستصحاب، وهذه المشكله هى : بالتحليل فرض المسأله هو الشك فى قابليه الحيوان للتذكيه، وعدم قابليته للتذكيه بنحو الشبهه الحكميه، قابليه الحيوان للتذكيه ماذا تعنى ؟ هى لا تعنى إلا أن الشارع حكم على هذا الحيوان بحليه لحمه إذا ذكى، لا أكثر، ونحن ننتزع من هذا الحكم عنوان القابليه، وعدم القابليه تعنى أن الشارع حكم على هذا الحيوان بعدم حليه لحمه إذا ذكى، من هذا نفهم أن هذا الحيوان ----- الشاه، البقر، الجمل ----- قابل للتذكيه شرعاً، يعنى إذا ذكى يحل لحمه، وهذا الحيوان ليس قابلاً للتذكيه، يعنى إذا ذكى لا يحل أكل لحمه، فقسي من الحيوانات إلى قسمين، قابل للتذكيه، وغير قابل للتذكيه، هذه مجرد عناوين لحكم الشارع بحليه أكل لحم هذا عند ذبحه وفرى أوداجه بالشرائط المعبره، وعبارته عن حكم الشارع بحرمه اللحم عند تذكيه هذا، يعنى عندما تُفري أوداجه بالشرائط المعبره، هذا هو معنى القابليه، وعدم القابليه.

إذن: واقع المطلب أن القابليه وعدم القابليه ترجعان إلى حكم الشارع، وحكم الشارع ليس عبثياً؛ بل لابد أن تكون فى الحيوان الذى حكم الشارع عليه بقابليه التذكيه وبحليه لحمه عندما يُذكى، أن تكون فيه خصوصيه أوجبت ذلك، ومن غير المعقول أن لا نقول بذلك؛ لأننا إذا لم نقل بذلك، فهذا معناه أن فري الأوداج بالشرائط المعبره يوجب حليه اللحم، بينما الشارع فرق فى ذلك بين هذا وبين هذا، فى هذا قال نفس العمليه التى تُجرى على هذا التى توجب حليه لحمه، فى هذا قال أن هذه العمليه إذا جرت على هذا لا توجب حليه اللحم، إذن: لماذا اختص هذا بهذا الحكم، إذا صارت تذكيتة موجهه لحليه لحمه، ففیه خصوصيه تستوجب ذلك، ولنفترض خصوصيه كونه غنماً، هذه خصوصيه موجوده فى هذا الحيوان تقتضى حليه لحمه بعد ذبحه، أو خصوصيه أعم من كونه غنماً، ولنفترض أن الخصوصيه هى كونه حيواناً أهلياً لا وحشياً، هذه خصوصيه فى لحم الغنم ويشاركه فيها غيره، هذه أوجبت أن يكون ذبحه وفرى أوداجه موجباً لحليه لحمه. هذه الخصوصيه ليست موجوده فى السباع، وإذا كانت غنماً، ليست موجوده فى غير الغنم، إذا كانت الخصوصيه هى كونها أهليه، فهى ليست موجوده فى الوحشيه. هذا معناه فى الحقيقه أن شكنا فى القابليه وعدم القابليه يرجع إلى الشك فى أن هذا الحيوان (أسد البحر)، أو الحيوان المتولد من كلب وشاه هل توجد فيه الخصوصيه التى تكون موجهه لحليه أكل لحمه عند فري أوداجه، أو ليست فيه هذه الخصوصيه ؟ شكنا يرجع إلى هذا، هل هذا فيه تلك الخصوصيه، أو ليس فيه تلك الخصوصيه، الشك فى الحقيقه يرجع إلى الشك فى وجود الخصوصيه وعدم وجود الخصوصيه، ولا نعلم ما هى الخصوصيه حتى تكون الشبهه حكميه، لا أن تكون الخصوصيه موجوده فى هذا، أو لا مع العلم بها، هذه تكون شبهه موضوعيه وسيأتى الكلام عنها. يدور أمر الخصوصيه بين أن تكون خصوصيه موجوده فى هذا الحيوان الذى نشك فيه، أو خصوصيه غير موجوده فى هذا الحيوان الذى نشك فيه. (مثلاً) إذا ذبحنا حماراً، أو خيلاً، وشكنا فى أنه يقبل التذكيه، أو لا يقبلها، بنحو الشبهه الحكميه، هذا الشك مرجعه كما قلنا إلى الشك فى أن الخصوصيه التى توجب حليه اللحم عند تحققها موجوده، أو لا ؟ نقول: إن كانت الخصوصيه هى كونه غنماً ----- مثلاً ----- أو كونه بقرراً، أو كونه جملاً، فهى ليست موجوده فيه حتماً، فإن خصوصيته هى كونه خيلاً. نعم، إن كانت الخصوصيه التى أوجبت الحكم بحليه أكل لحم الغنم عندما يُذبح ليست هى كونه غنماً، وإنما هى كونه حيواناً أهلياً، هذه الخصوصيه موجوده فى هذا، فيُحكم بحليه أكل لحمه.

إذن: شكنا في الحقيقة أنّ الخصوصيه التي أوجبت حلّيه اللحم في حيوانات نعلم بأنّها محلّله الأكل، هل هي موجوده هنا، أو ليست موجوده هنا؟ إنّ كانت الخصوصيه في مثالنا هي الغنميه، والبقرية، وأمثال هذه الأمور، فهي ليست موجوده قطعاً، وأمّا إذا كانت أوسع منها، كما لو كانت هي كونها حيواناً أهلياً، فهي موجوده قطعاً. إذن: يدور أمر الخصوصيه بين ما يُقطع بوجوده، وبين ما يُقطع بانتفائه، في مثل هذه الحاله لا يجرى الاستصحاب، حتّى لو قلنا بجريان الاستصحاب في الأعدام الأزليه، أو قلنا بالتفصيل المتقدّم، لا علاقته له بهذا البحث، هذه الخصوصيه يدور أمرها بين أنّ تكون مقطوعه الثبوت، وبين أنّ تكون مقطوعه الانتفاء، إنّ كانت غنميه فهي مقطوعه الانتفاء، وإن كانت هي كونها أهلياً فهي مقطوعه الثبوت، فكيف نُجرى الاستصحاب؟

درس الأصول العمليّه / الاحتياط / الاحتياط الشرعي بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / الاحتياط / الاحتياط الشرعي

كان الكلام في الشبهه الحكميه، وذكرنا آراء المحقق النائيني (قدّس سرّه) وذكرنا بأنّ الصحيح في الشبهه الحكميه هو عدم جريان استصحاب عدم التذكيه، بقطع النظر عن ما نختاره في استصحاب العدم الأزلي، فالقضيّه ليست مبنيّه على القول باستصحاب العدم الأزلي، فحتّى لو قلنا بجريان استصحاب العدم الأزلي مطلقاً وبلا تفصيل، مع ذلك في خصوص المقام نقول أنّ الاستصحاب لا- يجرى؛ لما أشرنا إليه في الدرس السابق من أنّ الشك في القابليه مرجعه في الحقيقة إلى الشك في أنّ الخصوصيه الموجوده في هذا الحيوان المذبوح الذي نشكّ في قابليته للتذكيه وعدمها، هل اعتبرها الشارع؟ هل هي خصوصيه موجب لحيّ اللحم على تقدير التذكيه، أو لا؟

ص: ١٦٣

إنّ قلنا أنّ حكم الشارع بالقابليه، يعني حكمه بحلّيه اللحم على تقدير التذكيه، وأنّ هذا الحكم لا يأتي اعتباراً، وإنّما ينشأ من وجود خصوصيه في الحيوان؛ فلأنّ هذا الحيوان فيه هذه الخصوصيه، كانت تذكيته موجب لحيّ لحمه؛ ولأنّ ذاك الحيوان لا توجد فيه هذه الخصوصيه؛ لذا لم تكن تذكيته موجب لحيّ لحمه، فعندما نشك في حيوان على نحو الشبهه الحكميه، فهذا معناه أنّ الخصوصيه موجوده في هذا الحيوان؛ لأنّ الشبهه ليست موضوعيه، وإنّما هي شبهه حكميه، أنّ الخصوصيه الموجوده في هذا الحيوان هل توجب حلّيه اللحم على تقدير التذكيه، أو لا؟ حتّى تكون الشبهه حكميه، مثلاً الخيل المذبوحه، خصوصيه الخيليه متوفّره فيها، وهي خصوصيه معروفه، وهي أنّه حيوان أهلي، لكننا لا- نعلم أنّ الخصوصيه التي توجب حلّيه اللحم على تقدير التذكيه هي خصوصيه كونه أهلياً حتّى تكون موجوده في هذا الحيوان، ويُحكم بحلّيه لحمه، أو أنّ الخصوصيه هي ليست كونه أهلياً، وإنّما الخصوصيه هي كونه ----- فرضاً ----- غنماً، أو بقرراً، أو كونه من الدواب الثلاثه المعروفه، هذه هي الخصوصيه التي اوجبت حلّيه اللحم على تقدير التذكيه، هذه الخصوصيه ليست موجوده في هذا الحيوان المشكوك.

إذن: مرجع الشك في القابليه وعدمها إلى الشك في أنّ الخصوصيه الموجوده في الحيوان المذبوح هل هي موجب لحيّ اللحم على تقدير التذكيه، أو لا؟ إذا أرجعنا هذا الشك إلى هذا الشك؛ حينئذ يتبيّن أنه لا يصح إجراء استصحاب عدم الخصوصيه؛ وذلك لأنّ الخصوصيه مردّه بين ما هو مقطوع البقاء، وبين ما هو مقطوع الانتفاء، الخصوصيه إنّ كانت خصوصيه غنميه وبقرية

وأمثالها، فهي مقطوعه الانتفاء في الخيل، وإن كانت الخصوصية هي كونه أهلياً فهي مقطوعه البقاء، فما معنى أن نجرى الاستصحاب في الخصوصية؟ هل نجرى أصاله عدم الخصوصية الغنميه؟ ليس لدينا شك في هذه الخصوصية حتى نستصحب عدمها؛ لأننا نقطع بعدم كونه من الغنم، فلا معنى لاستصحاب عدم هذه الخصوصية، كما لا معنى لإجراء الاستصحاب بلحاظ خصوصية الأهلية، يعني استصحاب عدم كونه حيواناً أهلياً؛ لأننا نقطع بوجود هذه الخصوصية، ونقطع بأن هذا حيوان أهلي. إذن: واقع الخصوصية مردد بين ما يكون معلوم الوجود، وبين ما يكون معلوم الانتفاء، فلا مجال لجريان الاستصحاب في الخصوصية.

أما العناوين، كعنوان الخصوصية وغيره، فليس لها دخل في الحكم الشرعي، هذه العناوين هي عناوين انتزاعية ليست دخيلة في الحكم الشرعي، وإنما الدخيل في الحكم الشرعي هو واقع الخصوصية، وأما عنوان الخصوصية، فليس له دخل في الحكم الشرعي، فبلحاظ ما يكون دخيلاً في الحكم الشرعي لا يجري الاستصحاب، وفي المقام لا يجري استصحاب عدم الخصوصية الذي يرجع إليه استصحاب عدم القابلية. وهذا لا يُفترق فيه بين أن نقول بجريان الاستصحاب في العدم الأزلي، أو لا نقول بجريانه. هذا ما يرتبط بكلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) مع بعض التعليقات عليه.

ذكر المحقق العراقي (قدّس سرّه) في نهاية الأفكار (1) نفس ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) تقريباً، أنّ التذكية إن كانت أمراً بسيطاً يجرى استصحاب عدم التذكية، وإن كانت أمراً مركباً من هذه الأفعال الخاصّة، وكانت القابلية شرطاً في تأثير هذه الأفعال الخاصّة في حليّة اللحم بحيث تكون القابلية خارجه عن مفهوم التذكية، وإنّما هي مأخوذة على نحو الشرطيّة والقيديّة، هنا أيضاً قال بعدم جريان استصحاب عدم التذكية كما ذكر المحقق النائيني (قدّس سرّه).

نعم، هو أضاف معنئ ثالثاً في معنى التذكية غير الاحتمالين الذين ذكرهما المحقق النائيني (قدّس سرّه)، وهذا الاحتمال هو نفس الاحتمال الثاني، لكنّه افترض أنّ القابلية مأخوذة على نحو الجزئيّة وليس على نحو الشرطيّة، فيكون الفرق بين الثاني والثالث هو أنّهما يشتركان في أنّ التذكية أسم لهذه الأفعال الخاصّة من فرى الأوداج وغيرها، لكن القابلية تاره تؤخذ بنحو الشرطيّة فتكون خارجه عن مفهوم التذكية كما في الاحتمال الثاني، وتاره تكون جزءاً من مفهوم التذكية، فتكون داخله في مفهوم التذكية بحيث يكون مفهوم التذكية عبارته عن مجموع الأفعال زائداً قابلية الحيوان للتذكية. ذكر الاحتمال الثالث، وذكر أنّ حكمه هو نفس حكم الاحتمال الثاني، وهو عدم جريان استصحاب عدم التذكية، والتعليل هو نفس التعليل السابق، وهو عدم وجود حاله متيقنه كان فيها الحيوان وكنا نحرز عدم التذكية؛ لأننا أخذنا القابلية قيداً، أو شرطاً، حتّى نستصحب عدم القابلية، لم يمر على الحيوان زمان نقطع فيه بعدم التذكية؛ لأنّ الحيوان حينما وجد هو يُشكك في كونه مذكّي، أو غير مذكّي، فأى عدم نستصحبه؟ بعد وجود الحيوان ليس لدينا يقين بعدم التذكية، لأنّ هذا الحيوان حينما وجد هو مشكوك في كونه مذكّي، أو غير مذكّي، وفي كونه قابلاً للتذكية، أو غير قابل لها، فليس لدينا يقين بعدم تذكّيه هذا الحيوان حتّى نقول أنّنا نشكك الآن، فنستصحب عدم التذكية، أو عدم القابلية المتيقن في زمان وجود الحيوان، فقال (قدّس سرّه) بأنّ هذا يمنع من جريان الاستصحاب.

ص: ١٦٥

الكلام هو الكلام مع إضافه، وهى أن الاحتمال الثالث الذى ذكره المحقق العراقى (قدّس سرّه) يبدو أنّه ليس محتملاً حتّى ثبوتاً، فكون القابليه شرطاً فى التذكيه هو أمر معقول، فتكون خارجه عن مفهوم وحقيقه التذكيه، أمّا أن تكون القابليه جزءاً من مفهوم التذكيه، فهذا ليس مقبولاً؛ لأنّه لا معنى لأنّ يقال أنّ قابليه التذكيه جزء من مفهوم التذكيه؛ إذ أنّ قابليه الحيوان للتذكيه هى شىء غير التذكيه، القابليه لا تكون جزءاً من مفهوم التذكيه، وإنّما الذى يكون جزءاً من مفهوم التذكيه هو التذكيه بمعنى فرى الأوداج وأمّالها من الأمور، أما القابليه للتذكيه، فهى خارجه عن مفهوم التذكيه وليست جزءاً منه؛ ولذا الأصح هو أن يقال أنّ الاحتمال الثانى هو أنّ القابليه غير التذكيه، فتكون شرطاً فيها وهو الاحتمال الثانى المتقدّم، لا أنّ القابليه جزء من التذكيه؛ لأنّ القابليه للتذكيه غير التذكيه، ولا تكون جزءاً من مفهوم التذكيه.

ثمّ المحقق العراقى (قدّس سرّه) اختار الاحتمال الثانى كالمحقق النائينى (قدّس سرّه) الذى قال بأنّه إما أن يكون أمراً بسيطاً، أو أمراً مركباً، واختار أنّه أمر مركب، وهذا أيضاً بحث فقهي، بحث استنباطى من الأدلّه، أنّنا ماذا نفهم منها، هل التذكيه أمر بسيط، أو أنّها أمر مركب؟ أى عباره عن الأفعال الخاصّه، هذا بحث استنباطى فقهي، هو اختار الاحتمال الثانى كالمحقق النائينى (قدّس سرّه).

والأمر الآخر هو أنّه نصّ على أنّ استصحاب عدم القابليه بنحو العدم الأزلى لا يجرى، (1) باعتبار أنّ المختار فيه هو التفصيل بين ما إذا كانت الصفه من لوازم الماهيه، وبين ما إذا كانت من لوازم الوجود، وهذا الاستصحاب لا يجرى إلّا إذا كانت الصفه من لوازم الوجود، وهو يرى أنّ القابليه ليست من لوازم الوجود، وإنّما هى من لوازم الماهيه؛ لذا يقول حتّى لو قلنا بجريان استصحاب العدم الأزلى، فهو لا يجرى فى المقام؛ لأنّنا لا نقول بجريانه مطلقاً، وإنّما نقول بجريانه حينما تكون الصفه المشكوكه من لوازم الوجود، والقابليه فى محل الكلام ليست من لوازم الوجود، وإنّما هى من لوازم الماهيه. هناك كلمات أخرى لمحقّقين آخرين كالمحقّق الأصفهاني (قدّس سرّه) لا داعى للتعرّض لها، فنكتفى بهذا المقدار فى الشبهه الحكيمه.

ص: ١٦٦

الآن ننتقل إلى الشبهه الموضوعيه: مثال الشبهه الموضوعيه هو ما إذا علمنا بأن الغنم قابل للتذكيه، وأن الخنزير ليس قابلاً للتذكيه، لكننا لا نعلم أن هذا اللحم الموجود أمامنا، هل هو لحم شاهٍ حتى تكون قابليه التذكيه موجوده فيه، أو هو لحم خنزير؟ وهذا الشك هو شكٌ في شبهه موضوعيه، سببها ---- فرضاً ---- ظلمه الهواء، فلا يعلم بسبب هذه الظلمه بأن هذا اللحم لحم خنزير، أو لحم شاه؟ أو أن هذا الحيوان قد ذبح بشكلٍ بحيث تقطعت أوصاله وأصبح قطعاً صغيره من اللحم، فلا يُميز بين لحم الخنزير وبين لحم الشاه، فيشكك بأن هذا اللحم المذبوح والمذكي هل هو لحم شاه حتى يكون حلالاً، أو هو لحم خنزير حتى لا يكون حلالاً، أو أنه لحم سباع حتى لا يكون حلال الأكل؟

مثال آخر لهذه الشبهه الموضوعيه: وهو ما إذا علمنا أن الخصوصيه التي حكم الشارع بأن الحيوان الواجد لها يحل أكله إذا ذُكي، علمنا أن هذه الخصوصيه هي كونه أهلياً، لكننا نشكك في كون هذا اللحم المذكي الموجود في الخارج لحم حيوان أهلي حتى تكون الخصوصيه موجوده فيه، وبالتالي يُحكم بحليه لحمه، أو هو حيوان وحشى، حتى لا يكون قابلاً للتذكيه، وبالتالي لا يحل أكله؟ هذه هي أيضاً شبهه موضوعيه؛ إذ ليس لدينا شك من جهة الشارع، فنحن نعلم بأن هذه الخصوصيه توجب حليه اللحم على تقدير تذكيتة، والوحشيه لا توجب ذلك، لكننا نشكك في أن هذا اللحم هل هو لحم حيوان وحشى، أو لحم حيوان أهلي، بنحو الشبهه الموضوعيه.

الذى يظهر من كلمات المحققين، خصوصاً المحقق العراقي (قدس سرّه) أنّ نفس ما تقدّم في الشبهه الحكميّه يجرى في المقام، وصرّح (قدس سرّه) بأنّه لا فرق بين الشبهتين.

لكن يمكن أن يقال: أنّ هناك فرقاً بين الشبهه الحكميّه وبين الشبهه الموضوعيّه، وهذا الفرق يظهر بناءً على الاحتمال الثالث الذى ذكره المحقق العراقي (قدس سرّه) ----- إذا تعقلناه ----- وهو أنّ تكون القابليه جزءاً من مفهوم التذكيه، لا- أنّها مأخوذه على نحو الشرطيّه؛ بل إنّما تكون مأخوذه على نحو الجزئيّه، في هذه الحاله، في الشبهه الموضوعيّه يمكن استصحاب عدم تلك الخصوصيه بنحو العدم الأزلى، بخلاف الشبهه الحكميّه المتقدمه، فأنّه هناك كان لا يجرى استصحاب عدم الخصوصيه على ما تقدّم، والفرق يكمن في أنّه في الشبهه الموضوعيّه عندما نشكّ في الخصوصيه يمكن استصحاب عدمها، وذلك لأنّ الشكّ في وجود الموضوع شكّ في وجود الخصوصيه، وهذا الوجود مسبق بالعدم، ولو العدم الأزلى وليس العدم النعتي، فأنّنا لا نحرز العدم النعتي، فليس لدينا يقين بأنّ هذا الحيوان وجد ولم تكن فيه هذه الخصوصيه، بعد وجود الحيوان ليس لدينا يقين؛ لأنّ الحيوان حينما وجد هو مشكوك من حيث أنّ فيه هذه الخصوصيه، أو ليس فيه هذه الخصوصيه، وهل أنّه قابل للتذكيه، أو ليس قابلاً لها، لكن بنحو العدم الأزلى يمكن استصحابه، بأن نستصحب عدم الخصوصيّه بنحو العدم الأزلى، حيث لا مانع منه في الشبهه الموضوعيّه؛ لأنّ الشكّ في وجود الخصوصيه، وهذا الوجود مسبق بالعدم، ولو بنحو العدم الأزلى، ولو بنحو السالبه بانتفاء الموضوع، فلا مانع من استصحابه بناءً على المباني في استصحاب العدم الأزلى، فإذا قلنا بجريان استصحاب العدم الأزلى مطلقاً، فأنّه يجرى في المقام، وإذا قلنا بالتفصيل المتقدّم، فيجرى في المقام إذا كانت الخصوصيه من لوازم الوجود لا من لوازم الماهيّه.

وأما في الشبهه الحكميه، فلا يجرى استصحاب العدم الأزلي، باعتبار أنّ الشكّ في الشبهه الحكميه ليس في وجود الموضوع، أي ليس في وجود الخصوصيه، وإنّما الشكّ هو في موضوعيه هذا الموجود، الشكّ هو في أنّ هذا الموجود الذي لا شكّ فيه، هل هو موضوع لحليه اللحم على تقدير التذكيه، أو ليس موضوعاً؟ فالشكّ في المقام هو في موضوعيه الموجود لا في وجود الموضوع، ومن هنا لا- شكّ في الشبهه الحكميه في الخصوصيه، حيث في الشبهه الحكميه نعلم بأنّ هذا الحيوان خيل، وأنّه حيوان أهلي، وإنّما الشكّ هو في أنّ الأهليه هل ثبت أنّها موضوعاً لحليه اللحم على تقدير التذكيه، أو لا؟ ليس الشكّ في وجود الخصوصيه حتّى نستصحب عدمها، ولو بنحو العدم الأزلي كما في الشبهه الموضوعيه، وإنّما الموضوع محرز، بمعنى أنّ هذه الخصوصيه نعلم بوجودها بلا إشكال، وإنّما نشكّ في حكمها الشرعي، وهل اعتبرها الشارع خصوصيه موجب لحليه اللحم، أو لا؟ فلا مجال لجريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه، بينما هناك مجال لإجراء الاستصحاب في الشبهه الموضوعيه.

قلنا بأنّ جريان الاستصحاب في الشبهه الموضوعيه بنحو العدم الأزلي يبتنى على أنّ لا تكون الخصوصيه من لوازم الماهيه، فإذا كانت من لوازم الوجود وقلنا بجريان استصحاب العدم الأزلي؛ فحينئذٍ يجرى الاستصحاب، وأما إذا كانت من لوازم الماهيه، فالقول بجريان الاستصحاب فيها مبني على القول بجريان الاستصحاب في العدم الأزلي مطلقاً.

نكتفي بهذا المقدار من النحو الثاني الذي هو عبارته عن حليه اللحم وعدم حليته من جهة الشكّ في قابليه التذكيه وعدمها، وهو النحو المهم في هذا البحث؛ لأنّه في هذا البحث بحثنا عن استصحاب عدم التذكيه، فأنّه إنّما يتصوّر جريانه عندما يكون هناك شكّ في القابليه، فعندما نشكّ في قابليه الحيوان للتذكيه، فهذا الشكّ يكون موجباً للشكّ في حليه اللحم وعدم حليته؛ وحينئذٍ يقع هذا الكلام. وإلا قلنا أنّ النحو الأوّل خارج عن محل الكلام، ولا كلام لنا فيه بالنسبه إلى أصله عدم التذكيه.

النحو الثالث: هو ما إذا كان الشك في الحليّة والحرمة من جهة الشك في طرو المانع، يعنى نحن نعلم بأنّ هذا الحيوان قد ذُكّي، ونعلم بأنّه قابل للتذكيه، إمّا بلحاظ كلا الأثرين، حليّه اللحم والطهاره، أو بلحاظ أحدهما، لكن بالنتيجه نعلم بأنّ هذا الحيوان قابل للتذكيه، فليس لدينا شك في أصل التذكيه، ولا في قابليه الحيوان للتذكيه، وإتّما نشك في أنّه هل حدث مانع يمنع من تأثير هذه القابليه في حليّه اللحم؟ حيث هناك موانع تمنع من تأثير التذكيه في حليّه اللحم، حتّى في الحيوان القابل، من قبيل الجلل، فأنّه يمنع من تأثير الذبح والتذكيه في حليّه اللحم، فنشك في أنّ هذا الحيوان هل هو من الحيوانات الجلاله، أو لا؟ هذ أيضاً قد يكون بنحو الشبهه الحكميّه، وقد يكون الشبهه الموضوعيّه. أمّا بنحو الشبهه الحكميّه، فهو كما إذا شككنا في أنّ الجلل مانع، أو لا، مع إحراز الجلل في هذا الحيوان. وأمّا بنحو الشبهه الموضوعيّه فهو أنّ نشك في تحقّق الجلل، مع العلم بكونه مانعاً

درس الأصول العمليّه / الاحتياط / الاحتياط الشرعى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / الاحتياط / الاحتياط الشرعى

كان الكلام في النحو الثالث من أنحاء الشك في حليّه الحيوان وحرمة، وهو ما إذا كان الشك ناشئاً من الشك في وجود المانع من التذكيه، إمّا بنحو الشبهه الحكميّه التي كان فيها الكلام، وإمّا بنحو الشبهه الموضوعيّه، وكلامنا فعلاً هو في الشبهه الحكميّه، كما إذا شككنا في أنّ الجلل مانع، أو ليس بمانع، مع فرض إحراز أنّ هذا الحيوان الذى نشك في حليّته وحرمة هو حيوان جلال، لكننا نشك في أنّ الجلل مانع شرعاً، أو ليس بمانع.

ص: ١٧٠

قلنا أخيراً بأنّ الصحيح هو أنّنا تاره نفترض وجود دليل اجتهادى يمكن الرجوع إليه لنفى اعتبار عدم الجلل في حليّه أكل لحم الحيوان، أو لنفى أنّ الشارع اعتبر الجلل مانعاً، فإذا كان هناك إطلاق دليل يثبت لنا أنّ الجلل ليس مانعاً، وأنّ عدم الجلل لم يؤخذ قيماً ولا جزءاً في التذكيه والحليّه؛ حينئذ يمكن الرجوع إلى هذا الدليل لإثبات أنّ الجلل ليس مانعاً؛ وحينئذ يلتزم بتحقيق التذكيه في الحيوان، وبالتالي يكون محلّل الأكل.

وأما إذا فرضنا عدم وجود دليل اجتهادى يمكن أنّ نتمسك به لنفى اعتبار عدم الجلل، فبقي الشك على حاله، وبقينا نشك في أنّ الجلل هل هو مانع، أو ليس بمانع؟ فإن كان مانعاً، فهذا الحيوان غير مُذكى، وبالتالي لا يكون حلالاً، وإن لم يكن مانعاً، فهذا الحيوان مُذكى، وبالتالي يكون حلالاً؛ حينئذ تصل النوبه إلى الأصول العمليه، وفي مقام تحديد ما هو الأصل العملى الذى يجرى في المقام يأتى هذا الكلام الذى أُشير إليه سابقاً، وهو أنّ هذا يختلف باختلاف ما نختاره في تفسير معنى التذكيه، فتاره نفترض أنّ التذكيه هي عباره عن مجموعه من الأفعال والشروط الخاصّه، نفس الأفعال، فرى الأوداج بالحديد، واستقبال القبلة، والتسميّه.... وهكذا. وأخرى نفترض أنّ التذكيه هي عباره عن أمر بسيط مُسبّب عن هذه الأفعال، بمعنى أنّ هذه الأفعال تكون سبباً في تحقّق هذا المفهوم البسيط المُعبر عنه بالتذكيه، فبناءً على الأول وأن المراد بالتذكيه هي نفس الأفعال الخاصّه الخارجيه وما يعتبر فيها؛ حينئذ لا مجال لاستصحاب عدم التذكيه، باعتبار أنّنا لا نشك في التذكيه بهذا المعنى؛ لأنّ المفروض أنّنا نحرز تحقّق كل الأفعال الخاصّه، كما لاشك في الجلل، فأننا أيضاً نحرز تحقّقه في الخارج وأنّ هذا الحيوان هو حيوان جلال.

إذن: لا معنى لجريان استصحاب عدم التذكية بهذا المعنى؛ لعدم الشك في الأعمال والشرائط، فلا يوجد عندنا شك في الأعمال والشرائط حتى يجرى استصحاب عدم التذكية؛ بل الأعمال كلها محرزه، والجلل أيضاً محرز ----- بحسب الفرض ----- فلا مجال في محل الكلام لاستصحاب عدم التذكية بهذا المعنى، بمعنى الأفعال الخاصه الخارجيه مع الشرائط المعبره.

نعم، يمكن في المقام الرجوع إلى ما ذكرناه سابقاً وهو استصحاب عدم اعتبار الجلل مانعاً شرعاً، بمعنى استصحاب أن الشارع لم يعتبر الجلل مانعاً شرعاً من التذكية؛ لأن الشك هو في ذلك، فالشك ليس في تحقق الجلل، المفروض أن الشك هو في مانعيه هذا الشيء المتحقق، هل هو مانع؟ أو ليس بمانع؟ يعني هل اعتبره الشارع مانعاً من التذكية، أو لا؟ وقلنا أنه يجرى استصحاب عدم المانع، يعني عدم اعتبار هذا الجلل مانعاً من التذكية، باعتباره أمراً مشكوكاً مسبقاً بالعدم، كما هو الحال في استصحاب عدم الجعل الذي تكلمنا عنه سابقاً، حيث أن استصحاب عدم الجعل لإثبات البراءة كان أحد الطرق لإثبات البراءة، والاستدلال عليها كان هو التمسك باستصحاب عدم الجعل، بمعنى أننا حينما نشك أن الشارع هل جعل هذا الحكم، أو لم يجعله؟ نستصحب عدم جعل هذا الحكم الثابت قبل الشريعة، وهذا أيضاً جعل واعتبار، ونشك فيه، هل اعتبر الشارع الجلل مانعاً من التذكية أو لا-؟ هذا أمر مسبق بالعدم، فيمكن إجراء الاستصحاب فيه؛ وحينئذ يكون الحكم هو الحلية اعتماداً على هذا الاستصحاب، وهو استصحاب عدم كون الجلل مانعاً من التذكية، والمفروض أن بقيه الأمور كلها محرزه، فيحكم بتذكية الحيوان، ويحكم بحليته، ولو ناقشنا في هذا الاستصحاب، ومنعنا من جريانه؛ فحينئذ لا مشكله في إثبات الحلية؛ لأنه يمكن حينئذ التمسك بأصالة الإباحة؛ لأن هذا حيوان نشك في إباحته وحرمته، وأن لحمه هل هو مباح، أو ليس مباحاً؟ وكل شيء يشك في حرمة وحليته، فالأصل فيه هو الإباحة، فيمكن الرجوع إلى أصالة الإباحة، باعتبار أن هذا الحيوان يشك في حرمة أكل لحمه وإباحته؛ لأنه إن كان الجلل مانعاً، فهو محرّم الأكل، وإلا إذا لم يكن الجلل مانعاً، فلا يكون محرّم الأكل؛ بل يكون محلل الأكل؛ لأنه حاله حال سائر الأمور التي يشك في حرمتها وحليتها. هذا كله إذا كانت التذكية عبارته عن نفس الأفعال الخاصه الخارجيه.

وأما إذا كانت التذكية عبارته عن أمر بسيط يترتب على هذه الأفعال، فتكون هذه الأفعال سبباً لتحقيقه. في هذه الحال الظاهر أنه لا مانع من إجراء استصحاب عدم التذكية؛ لأننا نشك في تحقق التذكية بهذا المعنى، بالمعنى السابق لم يكن عندنا شك في تحقق التذكية؛ لأن المعنى السابق كان يقول أن التذكية عبارته عن الأفعال، ولا شك في الأفعال، والشرائط أيضاً لا شك فيها، المحرزه والمحملة، لكن عندما يكون المراد بالتذكية هو النتيجة، الأمر الذي تكون هذه الأفعال سبباً لتحقيقه، نحن بالوجدان نشك في تحقق هذا الأمر البسيط، ولا ندري أن هذا الأمر البسيط متحقق، أو غير متحقق؟ لأنه إن كان الجلل مانعاً، فهذا الأمر البسيط غير متحقق، وإن لم يكن مانعاً، فالأمر البسيط متحقق، فعندنا شك وجداني في تحقق هذا الأمر البسيط، وإذا شكنا في تحقق هذا الأمر البسيط، فالأصل عدمه؛ لأنه أمر مسبوق بعدم قطعاً، نشك في تحقيقه، فنستصحب عدم المتيقن سابقاً، وهذا هو معنى استصحاب عدم التذكية، لكن استصحاب عدم التذكية بناءً على أن المراد بالتذكية أمر بسيط مسبب عن هذه الأفعال، في قبالة يوجد أمران:

الأمر الأول: ما ذكرناه من استصحاب عدم كون الجلل مانعاً من تحقق التذكية، باعتبار أن الشك في التذكية مسبب عن الشك في اعتبار الشارع الجلل مانعاً، أو عدم اعتباره، لماذا نشك في أن هذا الحيوان المذبوح مذكي، أو غير مذكي؟ لأننا نشك في أن الجلل مانع، أو ليس بمانع، والأصل الجارى في الشك السببي يكون حاكماً على الأصل الجارى في الشك المسببي، فيكون استصحاب عدم التذكية ----- الذى قلنا لا- مانع من جريانه أساساً ----- محكوماً باستصحاب هو عبارته عن نفس الاستصحاب السابق الذى هو استصحاب عدم كون الجلل مانعاً من التذكية شرعاً.

الأمر الثاني: يمكن إبراز استصحاب تعلقي أيضاً يكون مقدماً على استصحاب عدم التذكية على بعض الآراء، أو يكون معارضاً له، وعلى كلا التقديرين لا يجرى استصحاب عدم التذكية، وهذا الاستصحاب التعلقي يكون باعتبار أنّ هذا الحيوان قبل الجلل تصدق في حقه هذه القضية الشرطية، وهي أنّ هذا الحيوان لو ذُبح بالشرائط المعروفة لكان مذكي بلا إشكال، فنستصحب هذه القضية الشرطية، وهو معنى الاستصحاب التعلقي، فنقول: هذا الآن كما كان سابقاً، فكما أنّ هذا سابقاً لو ذُبح لكان مذكي، الآن أيضاً كذلك لو ذُبح لكان مذكي، ونحن نحرز الذبح بحسب الفرض بالأفعال والشروط المعبره، فنقول أنّ هذا يكون مذكي، وهذا الاستصحاب التعلقي، إمّا أنّ يكون معارضاً لاستصحاب عدم التذكية، وإمّا أنّ يكون مقدماً على استصحاب عدم التذكية بناءً على أنّ الاستصحاب التعلقي يكون حاكماً على الاستصحاب التنجيزي كما هو أحد الآراء في المسألة والذي اختاره صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، والاستصحاب التنجيزي في محل كلامنا هو استصحاب عدم التذكية؛ لأنّنا قلنا لا مانع من جريانه، والاستصحاب التعلقي هو أنّ هذا لو ذُبح قبل الجلل لكان مذكي، وهو الآن كما كان.

إذن: على كل حال لا يمكن الالتزام بحرمة أكل لحم هذا الحيوان وبعدهم كونه مذكي، فالظاهر أنّه في الشبهه الحكميه بالنحو الثالث، على كلّ التقادير وعلى كلّ الاحتمالات لا بدّ من الالتزام بالتذكية وبالحلّيه، فيحكم بحلّيه هذا الحيوان، في النحو الثالث بنحو الشبهه الحكميه.

وأما إذا كانت الشبهه موضوعيه في النحو الثالث، كما إذا شككنا في أنّ هذا الحيوان جلال، أو لا، مع إحراز أنّ الجلل مانع من التذكية، ولا شكّ لدينا من ناحيه الحكم الشرعي في أنّ الجلل مانع، لكن لا نعلم أنّ هذا الحيوان الذي زهقت روحه هل هو جلال؟ حتّى يكون غير مذكي ومحرم الأكل، أو أنّه ليس بجلال؟ حتّى يكون مذكي ومحلل الأكل.

هنا أيضاً نقول: تاره تكون التذكية هي عبارته عن نفس الأفعال الخاصه الخارجيه، التذكية مركبه من مجموعه هذه الأمور الخارجيه؛ حينئذ يمكن إجراء استصحاب عدم الجلل، وهذا استصحاب لا مانع من جريانه في المقام؛ لأنّ الجلل حاله مسبوقة بالعدم، فإذا شككنا في تحققها، فالأصل عدمها.

وبعبارته أخرى: أنّ هذا الحيوان قطعاً مرّ عليه زمان لم يكن جلالاً، والآن نشكّ في أنّه صار جلالاً، أو لم يصر جلالاً، هل تعنون بعنوان (الجلال) أو لا؟ الأصل هو عدم تحقق الجلل، فيمكن إجراء استصحاب عدم الجلل، وبضم هذا الاستصحاب إلى ما نحرزه وجداناً وقيناً من تحقق الأفعال الخاصه والشروط المعبره في التذكية؛ حينئذ يمكن إثبات التذكية، وبالتالي إثبات حليّه اللّحم؛ لأنّ التذكية بحسب الفرض هي عبارته عن مجموعه الأفعال زائداً عدم الجلل؛ لأنّ المفروض أنّنا نعلم بأنّ الجلل مانع.

إذن: التذكية هي عبارته عن مجموعه الأفعال الخاصه زائداً عدم الجلل، الأفعال الخاصه والشروط الأخرى غير عدم الجلل نحرزها بالوجدان، وبحسب الفرض ليس لدينا شكّ فيها، وعدم الجلل المعبر في التذكية بحسب الفرض نحرزه بالاستصحاب، وبذلك نحرز التذكية بضمّ الوجدان إلى التعبد (الاستصحاب) فنحرز التذكية، وبالتالي حليّه أكل لحم هذا الحيوان، فيجری استصحاب عدم الجلل وبضمّه إلى الوجدان يمكن إحراز التذكية وبالتالي حليّه الأكل. هذا إذا كانت التذكية عبارته عن نفس الأفعال الخاصه والشروط المعبره فيها.

وأما إذا قلنا أنّ التذكية أمر بسيط مسبّب عن الأفعال الخاصه؛ حينئذ يمكن إثبات نفس الكلام السابق الذي قلناه في الاحتمال السابق، لكن فيما إذا فرضنا أنّ هذا الأمر البسيط هو عبارته حكم شرعي، صحيح أنّ التذكية هي أمر مسبّب عن الأفعال الخاصه، لكنّ هذا الأمر البسيط المسبّب عن الأفعال الخاصه هو جعل شرعيّ يتمثل في حكم شرعي، الشارع يحكم بالتذكية عندما تتحقق الأفعال الخاصه، التذكية غير الأفعال الخاصه، مترتب على الأفعال الخاصه، لكنه عبارته عن حكم شرعي، وجعل شرعيّ يُعبر عنه بالتذكية. بناءً على هذا الكلام هو نفس الكلام السابق؛ لأنّ معنى هذا الكلام هو أنّ هناك جعلاً وحكماً شرعيّاً وهو التذكية، نفترض أنّ التذكية حكم شرعي، وموضوع هذا الحكم الشرعي الذي يترتب عليه ترتب الحكم على موضوعه هو عبارته عن الأفعال الخاصه زائداً عدم الجلل الذي هو بمثابة الموضوع للتذكية التي هي حكم شرعي، والتذكية تترتب على الأفعال الخاصه زائداً عدم الجلل ترتب الحكم على موضوعه؛ حينئذ يمكن إحراز هذا الحكم الشرعي بنفس ما قلناه سابقاً، بضمّ الوجدان إلى الاستصحاب؛ لأنّ موضوع هذا الحكم الشرعي هو الأفعال الخاصه زائداً عدم الجلل، والأفعال والشرائط الخاصه نحرزه بالوجدان، وبحسب الفرض، وعدم الجلل يمكن إحرازه بالاستصحاب، بضمّ استصحاب عدم الجلل إلى ما نحرزه وجداناً، نحرز موضوع هذا الحكم الخاص وهو التذكية، فالتذكية بناءً على هذا تكون حكماً شرعيّاً موضوعه مركّب من هذين الجزئين، أحد الجزئين نحرزه بالوجدان، والآخر نحرزه بالاستصحاب، فنحرز موضوع الحكم الشرعي، فيترتب الحكم الشرعي على موضوعه بعد إحرازه، فيجری استصحاب عدم الجلل، ويترتب عليه بعد ضمّه إلى الوجدان هذا الحكم الشرعي. غايه الأمر أنّ الفرق بينه وبين ما تقدّم هو أنّه فيما تقدّم لم نقل أنّ التذكية حكم شرعي يترتب على الأفعال؛ بل التذكية هي نفس الأفعال، فيمكن إحرازها بضمّ الوجدان إلى التعيّد، هنا نقول أنّ التذكية حكم شرعي موضوعه مركّب من الأفعال زائداً عدم الجلل، فنستطيع أنّ نحرز موضوع هذا الحكم الشرعي بضمّ الوجدان إلى التعبد.

وأما إذا قلنا أنّ التذكية أمر بسيط مسبب عن الأفعال الخاصّة، لكنها ليست حكماً شرعياً، وإنّما هي أمر تكويني واقعي يترتب على الأفعال الخاصّة، حاله من الحالات التكوينية الواقعية تترتب على هذه الأفعال الخاصّة من قبيل ترتب الموت على إطلاق النار، فالموت أمر تكويني واقعي وليس جعلاً شرعياً، التذكية هي من هذا القبيل، أمر تكويني واقعي يترتب على هذه الأفعال الخاصّة، إذا قلنا بذلك؛ حينئذٍ تختلف المسألة، في هذه الحالة لا يمكن إجراء استصحاب عدم الجلل لإثبات الحليّة كما هو المطلوب في المقام، لا يمكن إجراء استصحاب عدم الجلل إلاّ بناءً على القول بحجّيه الأصل المثبت، باعتبار أنّ التذكية ليست من اللوازم الشرعية لعدم الجلل حتّى يمكن إثباتها باستصحاب عدم الجلل، وإنّما هي من اللوازم المترتبة على عدم الجلل، لازم تكويني، حيث قلنا أنّها مسبب تكويني لهذه الأفعال الخاصّة بما فيها عدم الجلل. إذن: هي أمر تكويني يترتب على عدم الجلل زائداً الأفعال الخاصّة، فهل يمكن إجراء استصحاب عدم الجلل أنّ ثبت هذا الأمر التكويني ثمّ نشب الأثر الشرعي الذي هو حليّة الأكل؟ فحليّة الأكل تترتب على التذكية، والتذكية بحسب الفرض تترتب على الأفعال الخاصّة زائداً عدم الجلل، باستصحاب عدم الجلل لا- يمكن إثبات هذا الأمر التكويني ثمّ الانتقال إلى الأثر الشرعي؛ لأنّ هذا أصل مثبت، إثبات الحليّة اعتماداً على استصحاب عدم الجلل لا يكون تاماً، إلاّ بناءً على القول بحجّيه الأصل المثبت، فالاستصحاب لا تثبت به الأمور التي تترتب عليه عقلاً وتكويناً، وإنّما تترتب عليه خصوص الأمور التي تترتب عليه شرعاً، يعني تترتب عليه آثاره الشرعية، عدم الجلل إذا كانت له آثار شرعية تترتب على الاستصحاب، ولا يكون الاستصحاب مثبتاً، أمّا آثاره العقلية والتكوينية فهي لا تترتب على استصحاب عدم الجلل، ومن هنا لا يمكن إجراء استصحاب عدم الجلل لإثبات حليّة الأكل في محل الكلام؛ وحينئذٍ الظاهر أنّ الأصل الجارى في المقام هو استصحاب عدم التذكية، باعتبار أنّنا نشكّ في تحقّق هذا الأمر التكويني المسبب عن الأفعال الخاصّة، ليس لدينا أصل يحرز لنا تحقّقه، فنشكّ في تحقّقه، والأصل عدم تحقّقه، وهو عبارة عن استصحاب عدم التذكية، والمفروض أنّ الشبهه في المقام موضوعيته وليست حكميّة حتّى يجرى استصحاب عدم جعل الشارع هذا مانعاً، ليس لدينا شكّ في ذلك، قطعاً الجلل مانع شرعاً، وإنّما الشكّ في تحقّقه خارجاً، فتصل النوبة إلى استصحاب عدم التذكية، يعني عدم الأمر المسبب، التذكية مسبوقه بالعدم، ونشكّ في تحقّقه والأصل عدم تحقّقه.

إذن: لا يجرى استصحاب عدم الجلل لغرض إثبات الحليّة؛ لأنّه أصل مثبت، وتصل النوبه إلى استصحاب عدم التذكيه، باعتبار أنّ التذكيه حينئذٍ تكون أمراً مشكوكاً مسبقاً بالعدم، فيجرى استصحاب عدمها.

هذا تمام الكلام في النحو الثالث.

درس الأصول العمليّة / الاحتياط / الاحتياط الشرعي بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / الاحتياط / الاحتياط الشرعي

الكلام في النحو الرابع من أنحاء الشكّ: وهو أنّ نفترض أنّ الشكّ في حليّة الحيوان الزاهق الروح وحرمة ناشئه من الشكّ في تحقق جميع ما هو معتبر في التذكيه، إمّا بنحو الشبهه الحكميّه، أو بنحو الشبهه الموضوعيّه، وكان كلامنا فيما إذا كان هذا الشكّ بنحو الشبهه الحكميّه، ومثّلنا لذلك بما إذا شككنا في شرطيه التسميه في التذكيه مع إحراز عدم التسميه على هذا الحيوان، وإلاّ إذا أحرزنا التسميه؛ فحينئذٍ لا- يوجد شكّ، فعلى تقدير أنّ تكون التسميه معتبره فهي متحقّقه، وإنّما يكون الشكّ في الحليّه والحرمة فيما إذا أحرزنا عدم التسميه، أي أنّنا نعلم بأنّ هذا الحيوان المذبوح لم يُسمّ عليه حين ذبحه، وشككنا في أنّ التسميه معتبره أو لا، فإنّ كانت معتبره، فهذا الحيوان غير مذكي، ولا- يحلّ أكله، وإنّ كانت غير معتبره، فهذا الحيوان حلال الأكل، فتكون هذه الشبهه شبهه حكميّه.

في هذه الشبهه الحكميّه الظاهر أنّه يجرى فيها نفس ما تقدّم في الشبهه الحكميّه من الشكّ في النحو الثالث، وحاصل ما تقدّم أنّه إنّ كان هناك دليل اجتهادي كالإطلاق وأمثاله يمكن الرجوع إليه لنفي اعتبار ما يُشكّك في اعتباره، أخذنا به، ونفينا اعتبار التسميه في التذكيه، ويترتب على ذلك أنّ هذا الحيوان يكون محلّل الأكل؛ لأنّ الدليل دلّ على أنّ التسميه ليست معتبره في التذكيه بحسب الفرض، ولا تصل النوبه إلى الأصول العمليه.

ص: ١٧٧

وأما إذا لم يكن مثل هذا الدليل موجوداً؛ حينئذٍ تصل النوبه إلى الأصول العمليه؛ وحينئذٍ نفرّق بين التفسيرين المتقدّمين للتذكيه، فإنّ قلنا بأنّ التذكيه عباره عن نفس الأفعال الخاصّه والشرائط الخارجيه؛ حينئذٍ لا مجال لاستصحاب عدم التذكيه، لعدم الشكّ في شيءٍ من هذه الأفعال والشرائط؛ لأنّ المفروض أنّنا نحرز تحقق جميع الأفعال، والمفروض أنّنا نحرز عدم التسميه، فلا تجرى أصاله عدم التذكيه، فالتذكيه عباره عن مجموع هذه الأفعال والشرائط، ولا يوجد شكّ في هذه الأفعال والشرائط؛ بل المفروض أنّنا نحرز جميع الأفعال والشرائط، ونحرز أيضاً ونقطع بعدم التسميه، فأين يجرى الاستصحاب؟ إذا فسّرنا التذكيه بذلك؛ فحينئذٍ لا مجال لجران أصاله عدم التذكيه؛ لعدم الشكّ في الأفعال والشرائط.

نعم، تقدّم أنّه يمكن إجراء استصحاب عدم اعتبار التسميه في التذكيه شرعاً؛ لأنّنا نشكّك في أنّ الشارع هل اعتبر التسميه في التذكيه، أو لم يعتبر ذلك؟ هذا اعتبار مشكوك فيه، والأصل عدمه، وإذا جرت أصاله عدم اعتبار التسميه في التذكيه؛ حينئذٍ

يمكن إثبات الحلية اعتماداً على هذه الأصالة، وقد تقدّم أننا لو ناقشنا في هذا الأصل؛ فحينئذ يكون المرجع هو أصالة الحلية؛ لأنه حيوان نشك في حرمة وحليته، ولا يوجد أصل يُنقح لنا الحرمة، ولا أصل يُنقح لنا الحلية، ولا دليل اجتهادي بحسب الفرض؛ فحينئذ تصل النوبة إلى الأصل العملي الذي هو عبارة عن أصالة الحلية، وهي أن كل شيء تشك في حرمة وحليته، فهو لك حلال. هذا إذا كانت التذكية عبارة عن نفس الأفعال والشرائط.

وأما إذا كانت التذكية أمراً بسيطاً مُسبباً عن الأفعال ويحصل بتحقق هذه الأفعال والشرائط، في هذه الحالة لا مانع ابتداءً من جريان أصالة عدم التذكية؛ لأننا نشك واقعاً في تحقق هذا الأمر البسيط وعدم تحققه، على تقدير أن تكون التسمية معتبرة، فهذا الأمر البسيط غير متحقق، وعلى تقدير أن تكون التسمية غير معتبرة، فهذا الأمر البسيط متحقق، فنشك في تحقق هذا الأمر البسيط خارجاً، وعدم تحققه، وحيث أنه أمر حادث مسبوق بالعدم، فيجوز استصحاب عدمه، فلا مانع من جريان أصالة عدم التذكية بناءً على ذلك، لكننا قلنا سابقاً في النحو الثالث بأن هذا الشك في تحقق التذكية بهذا المعنى وعدم تحققها هو مُسبب عن الشك في اعتبار التسمية في التذكية شرعاً، فعلى تقدير أن تكون التسمية معتبرة شرعاً، فالتذكية غير متحققه في الخارج، وعلى تقدير أن لا تكون التسمية معتبرة في التذكية شرعاً، فالتذكية متحققه في الخارج، منشأ الشك في تحقق التذكية وعدم تحققها هو الشك في أن التسمية التي نعلم بعدم تحققها بحسب الفرض هل هي معتبرة، أو غير معتبرة؟ والأصل الجارى في الشك السببي يكون حاكماً ومقدماً على الأصل الجارى في الشك المسببي، وقد قلنا بجريان أصالة عدم اعتبار الشارع التسمية في التذكية شرعاً، وهذا الأصل يكون حاكماً على أصالة عدم التذكية على تقدير جريانه كما هو الصحيح.

قبل أن تنتقل إلى الشبهه الموضوعيه هنا مطلب ذكره السيد الخوئي (قدس سرّه) يرتبط بالرجوع إلى الدليل الاجتهادي، فقد قلنا أنه إن كان هناك دليل اجتهادي مثل إطلاق دليل يمكن التمسك به لنفي ما يُشكك في اعتباره، باعتبار أن الشبهه حكميه، أخذنا به. السيد الخوئي (قدس سرّه) له تعليق على ذلك (1)، وحاصله:

أنه يقول ما نصّه: (أنّ دعوى الرجوع إلى إطلاق دليل التذكيه لنفي اعتبار الأمر المشكوك فيه غير مسموعه؛ لأنّ التذكيه ليس أمراً عرفياً حتى يُنزل الدليل عليه، ويُدفع احتمال التقييد بالإطلاق كما كان الأمر كذلك في مثل قوله تعالى: (أحلّ الله البيع). (2) يقول (قدس سرّه) البيع أمر عرفي يمكن تنزيل الدليل عليه، فإذا شككنا في اعتبار شيء فيه، أو في تقييده بشيء، يمكن نفي التقييد بإطلاق الدليل. أمّا التذكيه، فليست أمراً عرفياً، وإنما هي أمر شرعي؛ وحينئذ لا يمكن تنزيل الدليل عليه والتمسك بالإطلاق لنفي التقييد المحتمل.

اعترض على هذا الكلام: بأنّ التمسك بالإطلاق لنفي القيد لا يتوقف على عرفيه المدلول، بأن يكون المدلول أمراً عرفياً؛ بل يكفي في نفي القيد بالإطلاق عرفيه الدلاله، بأن تكون الدلاله عرفيه، ولا إشكال في أنّ الدلاله العرفيه موجوده في المقام؛ لأنّ السكوت عن القيد في مقام البيان يدلّ عرفاً على انتفاء التقييد، وانتفاء القيد، هذه دلالة عرفيه، ما دام المتكلم في مقام البيان، فإذا سكت عن بيان القيد، يُفهم منه عرفاً عدم إرادته القيد، الدلاله عرفيه، لا نفترض أنّ التذكيه ليست أمراً عرفياً، المدلول ليس أمراً عرفياً، لكن نفي القيد بالإطلاق لا يتوقف على ذلك، وإنما يُشترط فيه أن تكون الدلاله على الإطلاق وعدم إرادته القيد أمراً عرفياً، وهذا أمر ثابت في المقام؛ وحينئذ لا فرق بين أحلّ الله البيع، وبين التمسك بدليل التذكيه لنفي اعتبار ما يُشكك في اعتباره كالتسميه كما مثلنا.

ص: ١٧٩

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للبهسودي، ج ٢، ص ٣١٣.

٢- بقره/سوره ٢، آيه ٢٧٥.

أقول: في مقام التعليق على هذا الكلام، يبدو ----- والله العالم ----- أن السيد الخوئي (قدس سرّه) يشير إلى مطلبٍ آخر، وهو أن التمسك بالإطلاق لنفى اعتبار ما يُحتمل اعتباره، نفى القيد المحتمل اعتباره، المشكوك الاعتبار إنّما يصح في ما إذا شكنا في اعتبار قيد في الموضوع لا- يكون مقوماً للموضوع، ولا مأخوذاً في مفهومه؛ بل لا يُحتمل فيه ذلك، يعنى يعتبر في التمسك بالإطلاق أن لا نحتمل، فضلاً عن أن نعلم، بأن هذا القيد الذى نشكّ في اعتباره هو مقوم للموضوع، ومأخوذ في مفهومه، كما هو الحال في مثال احتمال تقييد الرقبه بالإيمان في قوله (اعتق رقبه)، فالإيمان ليس مقوماً للرقبه؛ بل لا نحتمل أن الإيمان مقوم للرقبه، أو مأخوذ في مفهومها؛ حينئذٍ يصح التمسك بالإطلاق لنفى القيد؛ لأننا نحرز انطباق مفهوم الموضوع على الفرد الفاقد لذلك القيد، وإنما نشكّ في اعتبار قيد زائد على المفهوم، هل اعتبر في الرقبه التى يجب عتقها أن تكون مؤمنه؟ هذا القيد على تقدير اعتباره هو قيد زائد على المفهوم، والمفهوم يصدق من دونه، ويُحرز صدقه على الفرد الفاقد من دونه، وإنما يُشكّ في أن الشارع هل اعتبر قيد الإيمان في هذا المفهوم، أو لم يعتبر ذلك؟ حينئذٍ من الواضح أنه يجوز فيه التمسك بالإطلاق ونفى اعتبار ذلك القيد المشكوك الاعتبار. وأما إذا كان القيد الذى نشكّ في اعتباره دخيلاً في المفهوم، ومأخوذاً في مفهوم الموضوع، أو احتملنا أن القيد الذى نشكّ في اعتباره مأخوذ في مفهوم الموضوع بحيث أن المفهوم على تقدير اعتباره لا يصدق على الفرد الفاقد لذلك القيد، في هذه الحاله لا- يكون التمسك بالإطلاق جائزاً؛ لأن مثل هذا الشكّ مرجعه في الحقيقة إلى صدق الموضوع؛ لأننا نشكّ في أن الموضوع متحقق، أو غير متحقق؛ لأن القيد نشكّ في اعتباره، لكن المفروض أنه دخيل في مفهوم الموضوع، أو يُحتمل أنه دخيل في مفهوم الموضوع، فأننا لا- نحرز انطباق الموضوع على الفرد الفاقد للقيد حتى نتمسك بالإطلاق لنفى اعتبار القيد الزائد، وإنما مرجع هذا في الحقيقة إلى الشكّ في تحقق الموضوع، أن الموضوع أساساً ينطبق على هذا الفرد الفاقد، أو لا؟ وفي مثله من الواضح أنه لا يجوز التمسك بالدليل لإثبات حكمه في الفرد الفاقد، مع أن المفروض أننا لا نحرز انطباق الموضوع على ذلك الفرد الفاقد.

هذا المطلب مطلب كلي، كأنه ----- والله العالم ----- أن السيد الخوئي (قدس سرّه) يريد أن يُطبق هذا في محل الكلام، فيقول أن الموضوع إن كان أمراً عرفياً من قبيل (أحلّ الله البيع) وكان القيد المشكوك اعتباراً ليس مقوّماً لهذا الموضوع العرفي، ولا مأخوذاً في مفهومه؛ حينئذٍ يمكن التمسك بالإطلاق لنفي اعتبار ذلك القيد، كالإيمان بالنسبه إلى الرقبه. وأما إذا كان مقوّماً للموضوع، أو يُحتمل فيه ذلك، هنا لا يجوز التمسك بالإطلاق، وكون الموضوع ليس عرفياً كما ادّعاه في التذكيه حيث قال أن التذكيه ليست أمراً عرفياً، وإنما هو من المخترعات من قبيل الشارع، أمر تأسيسي وليس عرفياً، إذا كان الموضوع ليس عرفياً، وإنما كان تأسيسياً، أو اختراعياً من قبيل الشارع؛ حينئذٍ يكون حاله حال القيد الذي نشكّ في اعتباره مع احتمال كونه مأخوذاً في مفهوم الموضوع؛ لأنّ الأمر الاختراعي هو عبارته عن الشيء الذي اخترعه الشارع، فإذا شككنا في أنّ التسميه هل هي معتبره في هذا الأمر الاختراعي، أو لا؟ فأننا لا نحرز انطباق هذا الأمر الاختراعي على الفرد الفاقد للتسميه؛ لأنّ التسميه على تقدير اعتبارها تكون دخيله في الموضوع الاختراعي التأسيسي الذي جعله الشارع، بمعنى أنّ هذا المفهوم الاختراعي التأسيسي لا يصدق من دون التسميه على تقدير اعتبار التسميه، ولا نحرز صدقه على الفرد الفاقد للتسميه على تقدير اعتبارها، فيكون الشكّ حينئذٍ شكّاً في صدق الموضوع المخترع التأسيسي، ومعه لا يصح التمسك بالإطلاق لنفي اعتبار ما يُشكّ في اعتباره، كأنّ السيد الخوئي (قدس سرّه) يُشير إلى ذلك، فيقول بأنّ التذكيه ليست كالببيع، فالبيع أمر عرفي، والعرف يفهم ما هو المراد من البيع؛ حينئذٍ ما يشكّ في اعتباره، إن كان يُحتمل، فضلاً عن ما إذا علم دخالته في هذا الموضوع؛ فحينئذٍ لا يجوز التمسك بالإطلاق. أمّا إذا أحرز الإنسان باعتباره هو العرف، بأنّ هذا القيد المشكوك الاعتبار ليس دخيلاً في مفهوم الرقبه كما هو واضح؛ فحينئذٍ يمكن التمسك بالإطلاق، وإلا إذا احتمل دخالته لا يجوز التمسك بالإطلاق؛ لأنّ هذا تمسكاً بالدليل في الشبهه المصداقيه للدليل، يعني تمسكاً بالدليل مع عدم إحراز موضوعه الذي يُراد إثبات الحكم فيه تمسكاً بالدليل، ومن الواضح أنّ التمسك بالدليل لإثبات حكمه هو فرع إحراز انطباق موضوعه على ذلك الفرد، إذا كان الموضوع اختراعياً وليس عرفياً كالتذكيه لا يجوز التمسك بالدليل؛ لأنّ أي شيء نشكّ في اعتباره شرعاً يعني نشكّ في دخالته في ذلك الموضوع المخترع، ولا نحرز انطباق ذلك الموضوع على الفرد الفاقد لذلك الشيء الذي يُشكّ في اعتباره.

هذا ما أراد السيد الخوئي (قدّس سرّه) أن يقوله، وهذا الكلام له وجه، ولا علاقه له بعرفيّة الدلاله وعرفيه المدلول، هو يقول أنّ المدلول لا بدّ أن يكون عرفياً بهذا المعنى في مقابل الموضوع الاختراعى الذى اخترعه الشارع ويؤسّسه كما هو الحال فى التذكيه.

نعم، يمكن أن يُلاحظ على ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) شيء آخر وهو أن يقال أنّ هذا الذى ذكره إنّما يتم فيما لو كان المدعى هو التمسك بالإطلاق اللفظى لدليل التذكيه فى محل الكلام؛ حينئذ يكون لهذا الكلام وجه، فيقال بأنّ التذكيه ليست أمراً عرفياً، وإنما هى أمر اختراعى، فأى شيء يُشكك فى أخذه فى التذكيه شرعاً يمنع من التمسك بالإطلاق. وأمّا إذا كان المقصود بالإطلاق الذى يمكن الرجوع إليه هو الإطلاق المقامى وليس الإطلاق اللفظى، بأنّ فرضنا أنّ الشارع هو فى مقام بيان التذكيه المخترعه التأسيسيّه، لكن هو فى مقام بيان ما هى التذكيه التى اخترعها، وما هى الأمور المعتره فى هذا المفهوم المُخترع، إذا فرضنا أنّه فى هذا المقام وسكت، ذكر الاستقبال وبرى الأوداج، وذكر أنّ الذبح بالحديد وسكت عن التسميه، هنا يمكن التمسك بالإطلاق المقامى لنفى اعتبار التسميه، هذا الإطلاق المقامى غير الإطلاق اللفظى، ذاك الكلام يأتى فى الإطلاق اللفظى؛ لأنّ هناك نتمسك بالدليل الذى يثبت الحكم لموضوعه، هنا عندما نريد أن نتمسك بهذا الدليل لإثبات الحكم فى فردٍ لا بدّ أن نحرز انطباق الموضوع على ذلك الفرد حتّى يمكن التمسك بالدليل لإثبات حكمه فيه، وهذا غير متحقق فيما إذا كان الموضوع مفهوماً اختراعياً تأسيسياً، أمّا عندما يكون المقصود بالإطلاق هو الإطلاق المقامى، فهذا حتّى فى المفاهيم المخترعه التأسيسيّه مع افتراض أنّ الشارع فى مقام بيان ذلك الأمر التأسيسى، وما هو المعتر فيه، فإذا ذكر جمله من الأشياء وسكت عن التسميه، فهذا الإطلاق لا- مانع من التمسك به حتّى إذا كان الموضوع أمراً تأسيسياً. هذا كلّه إذا كانت الشبهه حكميه بالنحو الرابع.

وأما إذا كانت الشبهه موضوعيه كما إذا شكَّ في تحقُّق التسميه مع العلم باعتبارها شرعاً، بمعنى أننا نعلم أن التسميه معتبره، لكننا لا ندرى أن هذا اللحم الموجود هل هو لحم حيوانٍ سُمِّي عليه عند ذبحه، أو لم يُسمَّ عليه عند ذبحه؟ فإذا سُمِّي عليه، فهو حلال، وإن لم يُسمَّ عليه، فهو محرّم، فنشكُّ في حليته وحرمته بنحو الشبهه الموضوعيه، فإن كانت التذكيه عباره عن مجموعه الأفعال الخاصه والشرائط الخاصه؛ فحينئذٍ يمكن إجراء استصحاب عدم التسميه؛ لأننا نشكُّ في أن التسميه متحققه، أو غير متحققه، التسميه أمر حادث مسبق بالعدم، والأصل عدمه، وينتج حرمة أكل لحم هذا الحيوان.

وأما إذا كانت التذكيه عباره عن أمر بسيط مُسبَّب عن هذه الأفعال الخاصه؛ حينئذٍ يمكن استصحاب عدم التذكيه؛ لأن التذكيه أمر بسيط يحصل نتيجة الإتيان بهذه الأفعال الخاصه بالشرائط الخاصه، ونحن نشكُّ في تحقُّق التذكيه وحصول هذا الأمر البسيط وهو كما قلنا أمر حادث بسيط مسبق بالعدم، فيجرى استصحاب عدم التذكيه، والنتيجه واحده.

هذا تمام الكلام في أصل التنبيه الأول، كلامنا واضح في تنبيهات البراءه، حيث عقدوا باباً مستقلاً سمّوه بتنبيهات البراءه وكان التنبيه الأول هو أن البراءه عندما تصل النوبه إليها عندما لا يكون هناك أصل موضوعي يكون حاكماً عليها، ومثّلوا للأصل الموضوعي بأصالة عدم التذكيه مانعاً من التمسك بالإباحه والبراءه، ودخلوا في بحث استصحاب عدم التذكيه. وفرغنا من أصل التنبيه الأول، ويبقى الكلام في بعض الأمور التي ترتبط بذلك، وغالب هذه الأمور بسطوا الكلام فيه، لكننا أبحاث فقهيّه إثباتيه تعتمد على استنباط أمور معيّنه من الروايات، هذا بحث فقهي، لكننا ننبّه على هذه الأمور بالنسبه إلى ما يرتبط بالبحث الأصولي ولا ندخل في البحث الفقهي؛ لأنّه له مجال آخر.

الأمر الأول: نبحث في الأمر الأول عن ما يترتب على استصحاب عدم التذكية في موارد جريانه، فقد تبين من البحث السابق أن استصحاب عدم التذكية يجرى في بعض الحالات ولا يجرى في حالات أخرى، في موارد جريان استصحاب عدم التذكية ماذا يترتب عليه؟ قالوا بأنه لا إشكال في ترتب حرمة الأكل على استصحاب عدم التذكية؛ لأن حرمة الأكل مترتبة في لسان الأدلة على عدم التذكية.

وبعبارة أخرى: أن موضوع حرمة الأكل هو عدم التذكية، ولو باعتبار قوله تعالى: (حُرِّتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ) (١) يفهم من ذلك أن موضوع هذه الحرمة هو عدم التذكية، فإذا أحرزنا الموضوع باستصحاب عدم التذكية يترتب الحكم على ذلك، وهو حرمة الأكل، وإنما يقع الكلام في النجاسة، أن النجاسة هل تترتب أيضاً على استصحاب عدم التذكية، أو أنها لا تترتب على استصحاب عدم التذكية.

درس الأصول العمليّة / البراءة / تنبيهات البراءة / التنبيه الأول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / البراءة / تنبيهات البراءة / التنبيه الأول

كان الكلام في ما يترتب على استصحاب عدم التذكية في موارد جريانه، ذكروا، ومنهم السيّد الخوئي (قد سرّه) أنه لا إشكال في ترتب حرمة الأكل على استصحاب عدم التذكية، باعتبار أن حرمة الأكل مترتبة في لسان دليلها على عدم التذكية، فيكون موضوع حرمة الأكل هو غير المذكي، فإذا ثبت هذا الموضوع باستصحاب عدم التذكية يترتب عليه الحكم بلا إشكال، واستفيد ذلك من قوله تعالى: (حُرِّتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ) (٢) في مقام الاستثناء من حرمة الأكل، ويفهم أن التذكية هي موضوع الحايّة وأن عدمها هو موضوع الحرمة، فيكون موضوع الحرمة هو عدم التذكية، فتثبت باستصحاب عدم التذكية.

ص: ١٨٤

١- مائده /سوره ٥، آيه ٣.

٢- مائده /سوره ٥، آيه ٣.

وأما النجاسة، فإن كان موضوعها هو نفس موضوع حرمة الأكل، إذا ادّعى بأن النجاسة أيضاً موضوعها هو غير المذكي، وفي الأدلة ثبتت حرمة الأكل لغير المذكي، وثبتت له في الأدلة أيضاً النجاسة، كما ادّعى ذلك، حيث حُكي عن المحقق الهمداني (قدس سرّه) أنه يرى أن موضوع النجاسة هو غير المذكي، (١) بناءً على هذا أيضاً لا مشكله؛ إذ يمكن إثبات النجاسة أيضاً باستصحاب عدم التذكية، باعتبار أن موضوع النجاسة هو غير المذكي، ويثبت باستصحاب عدم التذكية، فباستصحاب عدم التذكية تترتب حرمة الأكل والنجاسة.

وأما إذا قلنا، كما هو الرأي المعروف والمشهور أن موضوع النجاسة ليس هو عدم التذكية وغير المذكي، وإنما موضوع النجاسة

هو الميتة، وفسرت الميتة بأنها عبارة عن ما زهقت روحه من دون سببٍ محللٍ شرعي، فتشمل ما مات حتف أنفه، وتشمل ما مات بالضرب، أو بالشق، وتشمل ما ذُبِح مع اختلال بعض الشرائط المعتبرة في التذكية، كل هذا يُعتبر ميتة؛ لأن الميتة بناءً على هذا التفسير هي عبارة عن كل ما زهقت روحه من دون سببٍ شرعيٍ محللٍ، وفي كل هذه الحالات لا يوجد سبب محللٍ، والتذكية بالمعنى الشرعي غير متحققه، فتكون ميتة، هذا هو المراد بالميتة، إذا كان موضوع النجاسة هو الميتة، وفسرت الميتة بذلك، أي بالمعنى العام الذي لا يختص بما مات حتف أنفه؛ بل يشمل كل ما مات من غير سبب محللٍ، بناءً على ذلك؛ حينئذٍ لا يمكن إثبات النجاسة باستصحاب عدم التذكية، إلا بناءً على القول بالأصل المثبت، باعتبار أن الميتة بهذا المعنى المتقدم هي أمر وجودي (ما مات بدون سببٍ شرعيٍ محللٍ) ملازم لعدم التذكية، ولا يمكن إثبات هذا الأمر الوجودي باستصحاب عدم التذكية، وإن كان بينهما ملازمه، لكن لَمَّا كان موضوع النجاسة هو الأمر الوجودي، فاستصحاب عدم التذكية لا يثبت به هذا الأمر الوجودي؛ لأن ما يثبت باستصحاب عدم التذكية هو عدم التذكية، ولازم عدم التذكية هو كونه ميتة، والأثر مترتب على هذا اللازم الذي هو أمر وجودي، وهو كونه ميتة، وهذا لا يثبت باستصحاب عدم التذكية، إلا بناءً على القول بالأصل المثبت؛ بل قد يقال في هذه الحالة ----- بناءً على هذا الذي ذكرناه ----- بجريان أصاله عدم كونه ميتة، ويكون هذا الأصل معارضاً لأصاله عدم التذكية؛ لأن كلاً منهما أمر وجودي مسبق بالعدم، فالتذكية أمر وجودي مسبق بالعدم، وكونه ميتة هو أيضاً أمر وجودي مسبق بالعدم، فكما يجرى استصحاب عدم كونه مذكياً يجرى أيضاً استصحاب عدم كونه ميتة، وهذان أصلان متنافيان ومتعارضان، فيتساقطان، فإذا تساقطا؛ فحينئذٍ يمكن الرجوع إلى أصاله الطهاره عندما نشك في طهاره هذا الحيوان ونجاسته، وبذلك نفكك بين حرمة الأكل وبين النجاسة، فنلتزم بحرمة أكل لحم هذا الحيوان اعتماداً على أصاله عدم التذكية؛ لأن موضوع الحرمة هو عدم التذكية، وهو يثبت بهذا الاستصحاب، ولا نلتزم بالنجاسة؛ بل نلتزم بالطهاره اعتماداً على قاعده الطهاره، باعتبار أن أصاله عدم التذكية وأصاله عدم كونه ميتة تتعارضان وتتساقطان، فلا يوجد عندنا ما يثبت النجاسة، أو ينفي الطهاره؛ لأن استصحاب عدم كونه ميتة وإن كان ينفي النجاسة كما قلنا؛ لأن موضوع النجاسة هو كونه ميتة، واستصحاب عدم كونه ميتة ينفي النجاسة، لكن المفروض أن استصحاب عدم كونه ميتة سقط بالمعارضه مع استصحاب عدم التذكية؛ لأنهما أصلان متنافيان، تعارضا فتساقطا، فبقينا نحن وهذا المشكوك الذي نشك في أنه طاهر، أو نجس، فنرجع إلى قاعده الطهاره لإثبات طهارته.

ص: ١٨٥

السيد الخوئي (قدس سرّه) (١) (٤) ذكر في هذا المقام بأنّه لا داعى لإيقاع التعارض بين هذين الأصلين والتنافى؛ بل من الممكن الالتزام بجريانهما معاً، فتجرى أصاله عدم التذكيه وتجرى أصاله عدم كونه ميتة، كل منهما يجرى؛ لأنّ كلاهما حادث مسبق بالعدم، فيجريان معاً ولا مانع من ذلك، ونلتزم بمقتضى كل منهما، فأصاله عدم التذكيه يترتب عليها حرمة الأكل، وأصاله عدم كونه ميتة يترتب عليها الطهارة، أو قل بعبارة أخرى: يترتب عليها نفى النجاسة؛ لأنّ موضوع النجاسة هو الميتة، وأصاله عدم كونه ميتة ينفي النجاسة بنفى موضوعها، فنلتزم بأنّ هذا يحرم أكله، لكنّه في نفس الوقت هو ليس نجساً، أو نقول أنّه طاهر، فنلتزم بالطهارة وحرمة الأكل. ويقول: لا- مانع من الالتزام بذلك وإجراء الاستصحابين؛ إذ لا يلزم من ذلك إلاّ التفكيك بين أمرين بينهما تلازم واقعي، يعنى نفكك بين حرمة الأكل والنجاسة، والحال أنّ حرمة الأكل والنجاسة أمران متلازمان في الواقع، بلحاظ الواقع هذا الحيوان المشكوك إنّ كان مذكّي، فهو حلال الأكل وطاهر، وإن لم يكن مذكّي، فهو حرام الأكل ونجس، أمّا أنّ نلتزم بحرمة أكله وبطهارته، فهذا تفكيك بين أمرين بينهما تلازم في الواقع. يقول: لا- مشكله في ذلك؛ لأنّ هذا التفكيك تفكيكاً ظاهرياً وبحسب الأدلّة الظاهرية، وبحسب الأصول العملية، هذا التفكيك الظاهري بين أمرين بينهما تلازم واقعي لا محذور فيه ولا مانع منه، فبحسب الظاهر أنّنا نلتزم بذلك للأدلّة التي دلّت على أنّ هذا حرام الأكل وفي نفس الوقت هو طاهر، أو ليس نجساً، وقد ثبت هذا في جملة من الموارد، ومثّل لذلك بما إذا توضأ بمايع مردّد بين كونه ماءً، أو بولاً، هنا يُحكم عليه بالطهارة من الخبث، ولكن يُحكم عليه ببقاء الحدث اعتماداً على الاستصحاب الجارى في كل منهما، فبلحاظ بدنه كان البدن قبل أنّ يتوضأ بهذا المايح طاهراً، وبعد أنّ يتوضأ بهذا المايح المردّد بين البول والماء يشكّ في أنّ بدنه هل تنجس بنجاسة خبثيه، أو لا؟ فيستصحب بقاء الطهارة من الخبث بالنسبة إلى بدنه، فيحكم بأنّ بدنه طاهر، لكن بالنسبة إلى الحدث كانت حالته السابقة هي أنّه محدث فكان يريد أنّ يتوضأ بهذا المايح، فيشكّ في أنّ حدثه ارتفع، أو لا؟ فيستصحب بقاء الحدث، فيلتزم بأنّ البدن طاهر، ويلتزم ببقاء الحدث مع أنّ هذين الأمرين بينهما تلازم واقعي، فبلحاظ الواقع هو إنّ توضأ بالماء، فبدنه طاهر وحدثه مرتفع، وإن توضأ بالبول، فحدثه باقٍ وبدنه نجس، وأمّا أنّ يلتزم بطهارة البدن وبقاء الحدث، فهذا تفكيك بين أمرين لا يمكن التفكيك بينهما واقعاً. يقول: لا محذور في أنّ نفكك بينهما بحسب الظاهر باعتبار جريان الأدلّة والأصول العملية.

ص: ١٨٦

التعليق الأول: مسأله تفسير الميته بما تقدّم من زهاق الروح الغير المستند إلى سبب شرعى بحيث أنّ عنوان (الميته) لا يختصّ بما مات حتف أنفه، وإنّما يعمّ حتى ما ذُبح ولكن مع اختلال بعض الشرائط، وما مات بشقّ بطنه، أو بإلقائه من شاهق وأمثال هذه الأمور. الظاهر أنّ هذا التفسير ليس هو باعتبار أنّ عنوان (الميته) ظاهر في ذلك، فالظاهر أنّ عنوان (الميته) ليس له ظهور في ذلك، وإنّما الظاهر منه أنّه ما مات حتف أنفه كما يشهد لذلك عطف المترديّه والنطيحه والموقوده على الميته فى الآيه الشريفه: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ). (١) هذا العطف لا وجه له إذا كان المراد بالميته هذا المعنى العام؛ لأنّ هذا المعنى العام يشمل المترديّه والنطيحه والموقوده، النطيحه يعنى ما مات بالنطح، والمترديّه ما مات بالتردي، الميته بناءً على هذا المعنى، يعنى كل ما مات بلا سبب شرعى محلل، وإنّما تكون هذه فى قبال الميته إذا أردنا بالميته ما مات حتف أنفه، وبالمترديّه ما مات بالتردي، وبالنطيحه ما مات بالنطح.... وهكذا، وهذا يشهد لأنّ المراد بالميته هو ما مات حتف أنفه، والذي دعاهم إلى القول بأنّ المراد بالميته هو هذا المعنى العام، فى أدلّه النجاسه، باعتبار أنّهم ذكروا أنّ موضوع دليل النجاسه هو الميته، وفَسِّرُوا الميته بهذا المعنى العام، الذى دعاهم إلى ذلك هو عدم إمكان الالتزام باختصاص النجاسه بخصوص ما مات حتف أنفه؛ إذ لا إشكال فقهيّاً فى أنّ النجاسه لا تختصّ بخصوص ذلك، وإنّما هى كما تشمل ما مات حتف أنفه كذلك تشمل المترديه والنطيحه وكل ما مات بغير سبب شرعى، وكل ما مات بغير تذكيه فهو نجس، فتفسير الميته بهذا المعنى العام إنّما هو بهذا الاعتبار لا على أساس أنّه هو المعنى اللغوى للميته، وإلا فالمعنى اللغوى للميته كما قلنا بشهادة الآيه الشريفه ليس هو هذا، وإنّما هو عبارته عن ما مات حتف أنفه.

التعليق الثاني: أن مسألة كون موضوع حرمه الأكل هو غير المذكي، الظاهر أنه أمر ليس مسلماً عند الجميع، فهناك من يرى أن حرمه الأكل كما رُتبت في بعض الأدلة على غير المذكي، رُتبت أيضاً في بعض الأدلة الأخرى على عنوان (الميته)، ولا نريد أن ندخل في البحث الفقهي ونستعرض الروايات، هناك روايات التزم بعضهم بأن حرمه الأكل كما هي مرتبه على غير المذكي هي مرتبه أيضاً على عنوان (الميته) بمعنى أن موضوع حرمه الأكل هو الميته، وموضوع حليته الأكل هو المذكي، وليس موضوع حرمه الأكل نقيض المذكي (عدم التذكية)، أو (غير المذكي)، وإنما موضوعها هو عنوان وجودي وهو عبارته عن الميته.

إذن: ليس مسلماً أن موضوع حرمه الأكل هو غير المذكي حتى نقول لا إشكال في أن الحرمه تثبت باستصحاب عدم التذكية، وإلا- بناءً على أن موضوعها الميته فأننا سوف نواجه نفس المشكله التي واجهناها في النجاسه بناءً على أن موضوعها هو الميته؛ لأن استصحاب عدم التذكية يعجز عن إثبات الحرمه والنجاسه إذا كان موضوعهما الميته، إلا بناءً على القول بالأصل المثبت. ومن هنا قيل بوقوع التعارض بين استصحاب عدم التذكية وبين استصحاب عدم كونه ميته؛ لأن استصحاب عدم التذكية ينفي الحليه، واستصحاب عدم كونه ميته ينفي الحرمه؛ لأن موضوع الحرمه بحسب هذا الفرض، والاحتمال الأخير هو الميته، فاستصحاب عدم كونه ميته ينفي الحرمه، موضوع الحليه هو المذكي، فاستصحاب عدم كونه مذكي ينفي الحليه، وهذان استصحابا متعارضان؛ لأن أحدهما ينفي الحرمه، والآخر ينفي الحليه، فيقع التعارض بينهما، فقد يقال بتساقطهما والرجوع إلى أصاله الحليه، وأصاله البراءه. هذا التعارض بهذا النحو كله مبني على أن يكون موضوع حرمه الأكل هو الميته، وموضوع حليه الأكل هو المذكي، فيجري استصحاب عدم التذكية، واستصحاب عدم كونه ميته، ويقع بينهما التعارض فيتساقطان، فيرجع إلى أصاله الحليه.

وقد يُستدل على ذلك بالآيه الشريفه، ويقال بأن ظاهر الآيه الشريفه أن الميتة هي موضوع لحرمه الأكل كما هو الحال بالنسبه إلى الدم ولحم الخنزير، وقلنا بأن المراد بالآيه بحسب الظاهر هو ما مات حتف أنفه، حرمت عليكم الميتة والدم، فالدم هو نفسه موضوع لحرمه الأكل، ولحم الخنزير أيضاً موضوع لحرمه الأكل، والميتة هي أيضاً موضوع لحرمه الأكل، فيكون ظاهر الآيه هو أن موضوع حرمه الأكل هو الميتة.

إذن: ليس من الأمور المسلمه أن كل الأدله التي ذكرت فيها الحرمة رُتبت فيها الحرمة على غير المذكى؛ بل هناك من الأدله ما رُتبت فيه الحرمة على عنوان(الميتة).

وأما قوله تعالى فى ذيل الآيه:(إلا ما ذكيتم) يمكن أن يقال بأن هذا ليس استثناءً من الميتة، ولا من الدم، ولا من لحم الخنزير، وإنما هو استثناء مميّا أكل السبع، ويمكن أن يقال بأنه يرجع إلى المترديه والنطيحه أيضاً، بمعنى المترديه يحرم أكلها إلا ما ذكيتم، وما أكل السبع يحرم أكله إلا ما ذكيتم، أما أن الميتة يحرم أكلها إلا ما ذكيتم، فهذا لا وجه له، كما لا وجه إلى الرجوع إلى الدم وإلى لحم الخنزير، فهو استثناء يرتبط بالأمر الأخير، وعلى كل حال يمكن أن يدعى بأن حرمه الأكل فى بعض الأدله رُتبت على عنوان(الميتة) كما رُتبت فى أدله أخرى على عنوان(غير المذكى).

لكن يمكن أن يقال فى قبال ذلك: أن الآيه الشريفه وإن جعل عنوان(الميتة) فيها موضوعاً للحرمه، لكن يبدو أن ذلك باعتبار كونه مصداقاً لعنوان(غير المذكى)، يعنى أن موضوع الحرمة هو غير المذكى، والميتة ذكرت فى الآيه، أو فى أدله أخرى إنما هو باعتبار أن الميتة هي مصداق لغير المذكى بقرينه ذيل الآيه الذى يقول(إلا ما ذكيتم) والذى فهم منه أن موضوع الحرمة هو غير المذكى، وأن موضوع الحليه هو المذكى، فيقول يحرم عليكم ما أكل السبع ----- مثلاً ----- إلا ما ذكيتم، أخرج المذكى وحكم عليه بالحليه، فيبقى غير المذكى وهو موضوع الحرمة الذى هو غير ما خرج بالاستثناء، فالذى فهم من الاستثناء فى ذيل الآيه هو أن موضوع الحرمة هو غير المذكى، ونحن نعلم من الخارج أن الحرمة حرمة واحده، وليس لدينا حرمتان، موضوع أحدهما هو غير المذكى، وموضوع الأخرى هو الميتة بمعنى ما مات حتف أنفه كما فى الآيه، هذه الحرمة إمّا أن يكون موضوعها غير المذكى الذى هو أعم من الميتة، وأما أن يكون موضوعها الميتة، وإلا لا توجد عندنا حرمتان، وفى حاله من هذا القبيل، مقتضى الجمع بين الدليلين، ومقتضى الأخذ بكلا الدليلين هو الالتزام بأن موضوع الحرمة هو العنوان الأعم، والالتزام بأن العنوان الأخص إنما ذكر موضوعاً للحرمة باعتباره مصداقاً للموضوع الأعم؛ لأنه بهذا يتحقق العمل بكلا الدليلين، وأما إذا لم نلتزم بذلك؛ فحينئذ قد يلزم من ذلك طرح وإلغاء أحد الدليلين إذا قلنا أن الموضوع هو الميتة، يعنى ما مات حتف أنفه، مقتضى الجمع بين الدليلين هو أن يُحمل الأوّل ----- ذكر العنوان الخاص ----- على أنه مصداق للعنوان العام، وأن الاعتبار بالعنوان العام، ولا محذور فى أن يفرض مصداقاً للعنوان العام ويجعله موضوعاً للحرمة، فلا محذور فى ذلك كما لو فرضنا أن وجوب الإكرام رُتّب فى دليل على الفقيه(أكرم الفقيه)، وفى دليل آخر رُتّب على مطلق العالم(أكرم العالم) فى حاله من هذا القبيل واضح أن مقتضى الجمع بينهما هو حمل الفقيه على أنه ذكر باعتباره مصداقاً لمطلق العالم، ولا خصوصيه له فى قبال سائر أفراد العالم، وإنما باعتباره مصداقاً للعالم؛ لأنه بذلك يمكن الجمع بين الدليلين، والأخذ بكليهما، بينما إذا قلنا بأن موضوع الحكم هو خصوص الفقيه يلزم إلغاء الدليل الآخر، وهذا بلا وجه، الجمع العرفى بينهما يقتضى الالتزام بأن موضوع الحكم هو الأعم، ففى محل الكلام يلتزم بأن موضوع الحكم هو غير المذكى، والميتة وإن ذكرت فى الآيه، أو حتى فى الروايات الأخرى، لكن الظاهر أنها ذكرت باعتبار أنها مصداق لغير المذكى، فيكون موضوع الحكم بالحرمة هو عبارته عن غير المذكى.

هذا كله إذا أريد بالميتة الواردة في الآيه كما هو الظاهر، أو الواردة في الروايات كما أشار إليه القائل الذي يقول بأنه ورد في بعض الروايات أنّ الحكم بالحرمة مرتّب على عنوان (الميتة) إذا أريد بالميتة ما مات حتف أنفه، فيرد فيه الكلام السابق.

ص: ١٨٩

وأما إذا كان المراد بالميتة المعنى العام كما فسّرت به، يعنى ما مات بلا سببٍ شرعى محلل الذى هو أعمّ ممّا مات حتف أنفه، إذا كان هذا المراد؛ فحينئذٍ هكذا يكون الحال: فى بعض الأدلّه الحرمة مرتبه على غير المذكى، وفى بعض الأدلّه الحرمة مرتبه على عنوان (الميتة) والمراد بالميتة المعنى العام، هنا لا يرد فيه الكلام السابق؛ لأن الميتة بهذا المعنى هى مساويه لغير المذكى، وليست أخص منه؛ لأن المراد بالسبب الشرعى الذى أخذ عدمه فى معنى الميتة هو التذكية، والميتة ه ما مات بلا سببٍ شرعى، يعنى بلا تذكية، فإذن: بحسب الروح معناهما واحد، غير المذكى والميتة بهذا المعنى الواسع، لا يكون هذا أخص من هذا، وإنما هو مساوى له.

نعم هذا الفرق يؤثّر فى مقام الإثبات وكيفية التعامل مع الأدلّه، يؤثّر فى أنّه إذا كان موضوع حرمة الأكل هو غير المذكى، فهذا عنوان عدمى يمكن إثباته باستصحاب عدم التذكية، ولا- يكون بلحاظه أصلاً مثبتاً؛ لأنّنا ثبت نفس العنوان، أى عنوان (غير المذكى)، فيتربّب عليه الحكم بالحرمة؛ لأنّ موضوع الحرمة هو غير المذكى، فلا- يكون الأصل الجارى ---- اصاله عدم التذكية ---- لإثبات حرمة الأكل بناءً على أنّ الموضوع يكون هو غير المذكى لا- يكون مثبتاً، بينما إذا كان الموضوع هو الميتة، ولو بالعنوان العام وهو عنوان وجودى، يكون استصحاب عدم التذكية لإثبات الحرمة يكون بلحاظه أصلاً مثبتاً؛ لأنّ استصحاب عدم التذكية يعجز عن إثبات الحرمة، إلا باعتبار التلازم الموجود بين عدم التذكية وبين عنوان الميتة، والمفروض أنّ موضوع الحرمة هو عنوان (الميتة).

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / البراءة / تنبيهات البراءة / التنبيه الثاني

كان الكلام في الأمر الثاني: وهو تحديد معنى التذكية، وذكرنا رأيين في معناها والكلام الذي يدور حول ذلك. هناك رأى ثالث تبناه جماعه من المتأخرين، وهو أنّ التذكية عبارة عن النقاء والطهارة لا أنّها شيء تثبت له الطهارة، واستشهد على ذلك:

أولاً: أنّ ادّعائنا هذا هو المفهوم عرفاً من معنى التذكية والذكاه، فالمفهوم عرفاً منها هو الطهارة والنقاء والطيب.

ثانياً: استعمال الذكاه والتذكية في عديد من الأخبار ولا يُحتمل أن يُراد بها الذبح ونفس الأعمال الخارجيه ممّا يدل على أنّ التذكية ليست مرادفه للعمليه وللذبح، حيث استعملت في موارد لا يُحتمل أن يُراد بها ذلك، مثلاً: ورد في مقام بيان عدم الانفعال بملاقاه اليبس في بعض الروايات أنّ اليبس ذكي، (١) من الواضح هنا أنّه لا يُعقل إرادته الذبح وما يشبه هذا المعنى، وإنّما المراد بالذكي هو الطاهر والنقى والملائم للطبع وأمثال هذه العبارات، وكذا ورد في بعض الجلود أنّ الجلد الذكي يجوز الصلاه فيه، (٢) وعُبر هنا عن الجلد بأنّه ذكي، ومن الواضح أنّ الذكاه في هذا النص جُعلت صفة للجلد، وهذا لا معنى لأنّ يكون المراد به الذبح إلا بالتأويل بأنّ يكون المقصود هو جلد حيوان ذكي، فلا معنى لأنّ يقال عن نفس الجلد بأنّه ذكي بمعنى الذبح، إلا بالتأويل، وهو خلاف الظاهر، ومنه يظهر أنّ إطلاق الذكي على الجلد إنّما هو بمعنى الطهارة والنقاء وأمثال هذه العبار، وكذا ورد في ما لا- تحلّه الحياه من الميتة كالصوف والبيض من أنّه ذكي، (٣) هذا كلّه وارد في روايات ثابتته، وهنا الذكاه بمعنى الذبح لا- معنى لها حتّى بالتأويل الذي ذكر في النص السابق، وذلك لأنّ نفس الحيوان ليس بذكي؛ لأنّ المفروض أنّه ميتة، الروايه تتحدّث عن ما لا تحلّه الحياه من الميتة، فحتّى التأويل السابق في نسبه الذكي إلى الصوف لا يتأتّى في هذه الحاله، ولا نستطيع أن نقول صوف حيوان ذكي كما قلنا في السابق؛ لأنّ المفروض أنّه صوف ميتة، فإذن: لا يمكن أن يُراد بالذكي في المقام ما يساوق الذبح، وكذا ورد في الجنين من أنّ ذكاته ذكاه أمّه، (٤) فأيضاً أطلق الذكي على الجنين، فيفهم من ذلك أنّ التذكية تُطلق على ما يساوق الطهارة والنقاء. هذا من جهه.

ص: ١٩١

١- وسائل الشيعة (آل البيت)، الحر العاملي، ج ١، ص ٣٥١، باب ٣١ من أبواب أحكام الخلوه، ح ٥.

٢- وسائل الشيعة (آل البيت)، الحر العاملي، ج ٤، ص ٣٤٧، باب ٢ من أبواب لباس المصلّي، ح ٨.

٣- وسائل الشيعة (آل البيت)، الحر العاملي، ج ٢٤، ص ١٨٠، باب ٣٣ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، ح ٣، ٤، و ٥.

٤- وسائل الشيعة (آل البيت)، الحر العاملي، ج ٢٤، ص ٣٣، باب ١٨ من أبواب الذبائح، ح ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ١١، و ١٢.

ومن جهه أخرى: أنّنا وجدنا أنّ الذكاه أطلقت في بعض الأخبار على نفس العمليه، ونفس الأفعال الخارجيه، فقيل التسميه ذكاه، والتسميه فعل خارجي، وقيل إخراج السمك من الماء ذكاه. (١) من هذا وهذا يُعرّف أنّ ذلك العنوان البسيط الذي هو عبارة عن الطهارة والنقاء هو عنوان ينطبق على نفس العمليه، وإنّما قيل أنّ هذه الأعمال ذكاه باعتبار أنّ هذا العنوان ينطبق عليها، فكون

إخراج السمك من الماء حياً تذكيه لا يعنى أنّ التذكيه هى عباره عن هذه الأفعال، وإنّما يعنى أنّ التذكيه بما لها من المعنى البسيط الذى هو النقاء والطهاره ينطبق على هذه الأفعال.

النتيجه: أنّ التذكيه هى عباره عن أمر بسيط، ليس هو عباره عن الأفعال، ولا- هو أمر مسبب عن الأفعال كما فى الرايين المتقدمين، وإنّما هو أمر بسيط يساوق الطهاره والنقاء والملائمه للطبع، وأمثال هذه العبارات، ينطبق على الأفعال وعلى عمليه الذبح بالشرائط، فهذا هو المراد بالتذكيه.

لكن الذى يُبَعَد هذا الاحتمال أمران:

الأمر الأول: أنّ الملاحظ أنّه لم تستعمل التذكيه بمعنى الطهاره وبمعنى الطيب فى غير الحيوان وما يتبع الحيوان، إلا نادراً، وباقى تلك الموارد قابله للتأويل، لو كان معنى التذكيه والدُّكاه هو الطهاره والطيب؛ فحينئذٍ لا داعى لعدم استعمالها فى غير الحيوان وتوابع الحيوان كالصوف والبيض والشعر كما تقدّم، استعمال التذكيه بمعنى الطهاره فى غير الحيوان وتوابعه معدوم أو نادر، وهذا يُبَعَد هذا الاحتمال، إذا كان معناها الطيب، فلماذا لا- يقال أنّ الماء ذكى؟ بل لا يصحّ هذا التعبير، على الأقل هو غير متعارف وغير مستعمل، ولا يقال أنّ الثوب ذكى، وأنّ اليد ذكيه، فعدم استعمال الدُّكاه والتذكيه بمعنى الطهاره والطيب فى غير الحيوان وتوابعه يشكّل قرينه معاكسه على أنّه لا يُراد بالتذكيه فى موارد الحيوان وتوابعه ذاك المعنى؛ بل لا بدّ أن يُراد بها معنى آخر، وإلا لو كان هذا هو معناها لوصل إلينا هذا الاستعمال، ولكان استعمالاً صحيحاً ومُتعارفاً.

ص: ١٩٢

الأمر الثاني: ما ذكره من أنّ التذكية أطلقت في بعض الأخبار على نفس العملية، كما ذكر إخراج السمك من الماء ذكاه، وفي بعض الروايات (التسميه ذكاه)، وفي بعض الروايات (صيده ذكاته)، وفي بعض الروايات (قتله ذكاه) إطلاق الذكاه والتذكية على نفس العملية ولا- داعي للتأويل، وافترض أنّ التذكية بمعنى الطهارة، وأنّ الطهارة تنطبق على هذه العملية هو خلاف الظاهر، فالظهور الأولى عندما يقول أنّ التسميه ذكاه، فالظاهر هو أنّ التذكية هي نفس هذه العملية، أو على الأقل أنّ هذه العملية هي سبب للتذكية، فيثبت أحد القولين السابقين من أنّ التذكية هي إمّا نفس الأعمال الخارجيه، وإمّا هي أمر مُسبّب عن الأعمال الخارجيه، وإنّ كان الأظهر بلحاظ الروايات التي تستعمل هذه المادّه أنّها عباره عن نفس العمليّه، ويؤيد ذلك:

أولاً: تفسير اللغويين للتذكية بالذبح، وهذا لا ينافي أنّ التذكية قد لا تتمثل بخصوص الذبح، فقد تكون بأرسال الكلب المُعلّم للصيد، فهو أيضاً تذكية، وقد تكون بإطلاق السهم أو الحيوان، هذه أيضاً تذكية، لكن بالنتيجة التذكية عمل يصدر من المكلف في الخارج يترتب عليه الحكم بحلّيه الحيوان، أو طهارته، وهذا لا يخرج عن كون التذكية هي عباره عن نفس العمل. اللغويون فسروه بخصوص الذبح، لعلمهم ناظرين إلى التذكية بالمعنى اللغوي الأصلي، لكن هذا لا يمنع من أنّ يكون المقصود بالتذكية الأعمّ من هذا ولا يختصّ بالذبح.

وبعبارهِ أُخرى: أنّ التذكية عباره عن الأعمال التي تترتب عليها شرعاً الحلّيه والطهاره، وهذا يناسب المعنى اللغوي.

ثانياً: الروايات الظاهره في أنّ التذكية هي عباره عن نفس العمليه، الذبح وغيره، هناك روايات عديده يُستفاد من مجموعها أنّ التذكية هي عباره عن نفس العمليه لا أنّها عنوان بمعنى الطهاره ينطبق على نفس العمليه؛ بل التذكية هي نفس هذا العمل، مثلاً:

ورد في روايه محمد بن مسلم وغير واحد، عنهما (عليهما السلام) أنّهما قالَا: (في الكلب يرسله الرجل ويسمّي، قالَا: إنّ أخذه فأدركت ذكاته فذكّه). (١) الظاهر منها أنّ قوله (عليه السلام) (فذكّه) يعني أذبحه.

وأيضاً عن أبي بكر الخضرى، قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صيد البزاه والصقوره والفهد والكلب، قال: لا تأكل صيد شىء من هذه إلا ما ذكيتموه). (٢)

وفي روايه زراره عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث أنّه قال: (وأما خلاف الكلب ممّا تصيد الفهود والصقور وأشباه ذلك، فلا تأكل من صيده إلا ما أدركت ذكاته). (٣)

وفي روايه جميل بن درّاج، قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرسل الكلب على الصيد، فيأخذه ولا يكون معه سكين فيذكيه بها). (٤) يعني يذبحه بها.

وفي روايه أخرى لجميل بن درّاج، قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام أرسل الكلب فأسمى عليه فيصيد، وليس معى ما أذكيه به). (٥) يعني ما أذبحه به، وليس معه آله جارحه يذبحه بها.

ص: ١٩٤

- ١- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملى، ج ٢٣، ص ٣٤١، باب ٤ من أبواب الصيد، ح ٢.
- ٢- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملى، ج ٢٣، ص ٣٩٣، باب ٤ من أبواب الصيد، ح ٢.
- ٣- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملى، ج ٢٣، ص ٣٤٠، باب ٤ من أبواب الصيد، ح ٣.
- ٤- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملى، ج ٢٣، ص ٣٤٧، باب ٨ من أبواب الصيد والذباحه، ح ١.
- ٥- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملى، ج ٢٣، ص ٣٤٨، باب ٩ من أبواب الصيد والذباحه، ح ٢.

وفى روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله، قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ لأرسل بازيه، أو كلبه، فأخذ صيداً، فأكل منه، آكل من فضلها؟ فقال: ما قتل البازى فلا تأكل منه إلا أن تذبحه) (١)، وهى تفسّر أن المقصود بالتذكيه فى الروايات الأخرى هو الذبح.

وعن محمد بن مسلم، قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن الذبيحه باللّيطة، وبالمروه، فقال: لا ذكاه إلا بحديده). (٢)

وعن سماعة بن مهران، قال: (سألته عن الذكاه، فقال لا تُذَكِّ إلا بحديده). (٣)

لا أريد أن أقول أنها نصّ فى أن المراد بالتذكيه فى هذا هو نفس العمليه، يمكن تفسيرها بمعنى آخر تكون العمليه سبباً للتذكيه، لكن الظهور الأوّلى بهذا الشكل (لا تذكى إلا بحديده) يعنى لا تذبح إلا بحديده، (لا ذكاه إلا بحديده).

وفى روايه أبى بكر الحضرمى، عن أبى عبد الله (عليه السلام) أنه قال: (لا يؤكل ما لم يذبح بحديده). (٤)

وفى روايه درست، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: (ذكرنا الرؤوس من الشاء، فقال: الرأس موضع الذكاه) (٥)، يعنى موضع الذبح.

ص: ١٩٥

- ١- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملى، ج ٢٣، ص ٣٥١، باب ٩ من أبواب الصيد والذباحه، ح ٩.
- ٢- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملى، ج ٢٤، ص ٧، باب ١ من أبواب الذبائح، ح ١.
- ٣- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملى، ج ٢٤، ص ٨، باب ٢ من أبواب الذبائح، ح ٤.
- ٤- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملى، ج ٢٤، ص ٨، باب ٢ من أبواب الذبائح، ح ٣.
- ٥- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملى، ج ٢٤، ص ١١، باب ٣ من أبواب الذبائح، ح ٣.

وعن الفضيل بن يسار، قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجلٍ ذبح، فتسبقه السكين، فتقطع الرأس، فقال: ذُكاه وَحِيَه ----
يعنى سريعه ---- لا بأس بأكله). (١)

وفى روايه محمد الحلبي، قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام فى ثورٍ تعاصى، فابتدره قوم بأسيافهم وسمّوا، فأتوا علياً عليه السلام
فقال: هذه ذُكاه وَحِيَه، ولحمه حلال). (٢) يعنى ذُكاه سريعه.

وفى روايه عمّار بن موسى (عن أبي عبد الله عليه السلام ---- فى حديث ---- أنه سأله عن الشاه تُذبح، فيموت ولدها فى
بطنها، قال: كله، فأنه حلال؛ لأنّ ذُكاته ذُكاه أمّه، فإنّ هو خرج وهو حيّ، فاذبحه وكل). (٣) يعنى إذا خرج وهو ميت، فالشارع
اعتبر أنّ ذُكاته ذُكاه أمّه، فيكون حلالاً، أمّا إذا خرج وهو حيّ، فذكّه، فهنا يحتاج إلى تذكيه، بينما هناك لم يحتج إلى تذكيه،
وعتبر عن التذكيه بقوله (أذبحه). إلى غيرها من الروايات التى لها ظهور فى أنّ المراد بالتذكيه هو نفس العمليه. نعم، أشرنا إلى
أنّه ليس المقصود بذلك خصوص الذبح؛ بل هى عبارته عن الأعمال التى اعتبرها الشارع موجهه لحليّه الحيوان وطهارته.

فى روايات أخرى رُتبت الحليّه على نفس الأعمال وليس على التذكيه، كما فى صحيحه سليمان بن خالد، قال: (سألت أبا عبد الله
عليه السلام عن الرميّه يجدها صاحبها، يأكلها؟ قال: إنّ كان يعلم أنّ رميته هى التى قتلته، فليأكل). (٤) على القتل المستند إلى
الرميه، يعنى على نفس الأفعال، فالحليّه ---- حليّه الأكل) رُتبت على نفس الأفعال.

ص: ١٩٦

- ١- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملى، ج ٢٤، ص ١٧، باب ٩ من أبواب الذبائح، ح ١.
- ٢- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملى، ج ٢٤، ص ١٩، باب ١٠ من أبواب الذبائح، ح ١.
- ٣- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملى، ج ٢٤، ص ٣٥، باب ١٨ من أبواب الذبائح، ح ٨.
- ٤- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملى، ج ٢٣، ص ٣٦٥، باب ١٨ من أبواب الصيد، ح ١.

وفى صحيحه حريز، نفس العبارة السابقة، حيث قال: (سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرمية يجدها صاحبها من الغد يأكل منه؟ قال: إن علم أن رميته هي التي قتلته، إن كان سمى). (١) فرتب الحلية على الرمية مع التسميه وهي عبارة عن الأفعال.

فى معتبره سماعه بن مهران، قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرمى الصيد وهو على الجبل، فيخرقه السهم حتى يخرج من الجانب الآخر، قال: كله). (٢) رتب حلية الأكل على نفس الأفعال.

وعن أبي عبيده، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إذا رميت بالمعروض فخرق فكل). (٣) رتب الحلية على الرمي بالمعروض إذا خرق ولم يصب عرضاً إلى غير ذلك فهو كثير.

ومما تقدم يتبين أن حلية الأكل مرتبة فى الأدلة على أمرين، أحدهما: التذكية. والثانى: الأفعال الخاصه بالشروط الخاصه.

قد يقال: احتمال أن يكون الترتب على الأفعال فى بعض الروايات باعتبارها محققه ومحصيله للتذكية. صحيح فى هذه الروايات رتب الحلية على العملية الخارجيه، لكن ليس لخصوصية فى العملية، وإنما باعتبار أنها محققه للتذكية بمعنى الطهاره ----- مثلاً ----- التى هى شىء آخر غير الأفعال.

أقول: هذا الاحتمال ليس بأولى من تفسير التذكية بالأفعال الخارجيه، أن المراد بالتذكية فى الأخبار الأخرى التى رتب الحلية على التذكية هى عبارة عن نفس الأفعال والشرائط الخاصه؛ بل الظاهر من الروايات السابقه أن هذا هو الأقرب والمتعين، أى أن نفس التذكية بالأفعال الخاصه؛ وحينئذ ينتهى الكلام عن هذا الأمر الثانى الذى هو تحديد معنى التذكية، والأقرب من هذه الأقوال هو ما ذكرناه من أنها نفس العملية.

ص: ١٩٧

١- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملى، ج ٢٣، ص ٣٦٥، باب ١٨ من أبواب الصيد، ح ٢.

٢- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملى، ج ٢٣، ص ٣٦٩، باب ٢٠ من أبواب الصيد، ح ١.

٣- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملى، ج ٢٣، ص ٣٧٠، باب ٢٢ من أبواب الصيد، ح ١.

نعم، قد يرد في بعض الأخبار إطلاق آخر، لكنّه أيضاً قابل للتأويل، والأغلب في الإطلاقات أن يكون معنى التذكية هو عبارته عن نفس الأفعال الخاصّه.

الأمر الثالث: قد يقال: أن هناك بعض الأخبار التي تنافي استحباب عدم التذكية؛ بل تكون دليلاً على بطلانه وعدم جريانه؛ وحينئذٍ ينبغي ملاحظه هذه الأخبار؛ لأننا انتهينا إلى أن استحباب عدم التذكية يجري، على الأقل في بعض الموارد لا مانع من جريانه، ويطرّب عليه الأثر، لكن قد يقال أن هناك بعض الأخبار المعتمده سندا التي تنافي ذلك وتقتضى إبطال استحباب عدم التذكية، من هذه الروايات:

الروايه الأولى: معتبره عيسى بن عبد الله القمّي. الروايه معتبره سندا، وإذا كان توقّف من جهة عيسى بن عبد الله القمّي من جهة أنّه لم يُنص على وثاقته، لكن قيل بأنّه شيخ جليل القدر، عظيم المنزله، وتعبيرات من هذا القبيل التي تفيد المدح، وهذا يكفي في اعتبار الروايه، قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أرمى بسهمي، فلا أدري سمّيت، أم لم أسمّي، قال: كل، لا بأس). (١)

فبالرغم من أنّه يشكّ في التذكية؛ لأنّ التسميه معتبره في التذكية، فشكّه في التسميه يعني شكّه في التذكية، لم يقل له الإمام (عليه السلام) اعتنِ باستصحاب عدم التذكية، وابن علي الحرمة، وإنّما قال له كل، لا بأس، وهذا ينافي استحباب عدم التذكية.

الروايه الثانيه: روايه علي بن أبي حمزه، وبناءً على أنّ علي بن أبي حمزه يمكن الاعتماد عليه تكون الروايه معتبره سندا كما هو الظاهر؛ لأنّ باقى الرواه في السند ليس فيهم خدشه. ورد في هذه الروايه قوله (عليه السلام): (ما علمت أنّه ميته، فلا تصل فيه). (٢)

ومفهومها هو (ما لم تعلم، أو ما تشكّ في أنّه ميته تجوز الصلاه فيه) على إبطال وإلغاء استحباب عدم التذكية؛ لأنّ ما لم يعلم أنّه ميته يعني يشكّ في أنّه مذكّي، أو ميته، ومقتضى استحباب عدم التذكية هو عدم جواز الصلاه فيه، بينما الإمام (عليه السلام) جوّز الصلاه فيه. وفي روايه أخرى صرّح بهذا المفهوم وهي روايه سماعه بن مهران، ورد فيها (لا بأس) ----- يعني بالصلاه فيه - ---- ما لم تعلم أنّه ميته) والمستفاد من مفهوم النصّ الأوّل ومنطوق النصّ الثاني هو جواز الصلاه بالرغم من الشكّ في كونه ميته، أو مذكّي، وهذا على خلاف استحباب عدم التذكية.

ص: ١٩٨

- ١- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملي، ج ٢٣، ص ٣٧٧، باب ٢٥ من أبواب الصيد، ح ١.
- ٢- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملي، ج ٣، ص ٤٩١، باب ٥٠ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ح ٤.

بالنسبة إلى الرواية الأولى يمكن الجواب عنها بأن الرواية إنما حكمت بالحلية باعتبار أن ترك التسميه فيها إنما هو لأجل النسيان، هذا هو ظاهر الروايه، بضميمه ما ثبت بالأدله من أن التسميه شرط ذكرى، بمعنى أن هذه الشرطيه ترتفع أصلاً في حاله النسيان، بمعنى أن التذكيه في حاله النسيان ليست التسميه شرطاً فيها، وبضميمه هذا؛ حينئذ يكون الحكم بالحليه على وفق القاعده، وهو (عليه السلام) لم يحكم بالحليه في ظرف الشك، لم يحكم بحليه ظاهريه حتى يقال أن هذا ينافى استصحاب عدم التذكيه الذى يقتضى عدم الحليه ظاهراً، وإنما يحكم بحليه واقعيه، باعتبار أن المكلف ترك التسميه ناسياً، والتسميه شرط ذكرى إنما يعتبر في حال الالتفات والذكر، وفي حال النسيان لا يعتبر أصلاً، فهذه تذكيره واقعيه حقيقيه، والتذكيه الواقعيه الحقيقيه تترتب عليها الحليه الواقعيه.

فإذن: الروايه ليست ناظره أساساً إلى فرض الشك في التذكيه وعدمها الذى هو مورد جريان استصحاب عدم التذكيه حتى يقال بأن الإمام (عليه السلام) لم يحكم باستصحاب عدم التذكيه، وحكم بالحليه الظاهريه حتى يكون هذا إبطال وإلغاء لاستصحاب عدم التذكيه، وكلا الأمرين ثابتان، أما الأمر الأول الذى هو أن ترك التسميه فى الروايه على تقديره يكون من باب النسيان، فهذا واضح فى الروايه؛ لأنه يقول لا أدري سميت، أم لم أسم، فإذا كان قد سمى، فلا مشكله حينئذ، وإذا لم يسم، فتركه للتسميه يكون من باب النسيان لا من باب العمد، إذن: هو على كلا التقديرين، سمى، أو لم يسم حصلت منه التذكيه الواقعيه، فالحكم بالتذكيه حينئذ يكون حكماً واقعياً لا حكماً ظاهرياً.

إذن: الروايه لا تصلح أن تكون دليلاً على إبطال استصحاب عدم التذكيه.

وأما الروايه الثانيه، فى مقام الجواب عنها قيل أنّ مورد هذه الروايه هو وجود إمارات داله على التذكيه من قبيل سوق المسلمين، ويد المسلم وأمثالها، ومن الواضح أنّه مع وجود الإمارات الداله على التذكيه لا يجرى الاستصحاب؛ إذ لا معنى لأنّ نقول أنّ هذه الروايه تكون معارضه للاستصحاب وموجه لإبطاله، فى مورد الروايه أصلاً لا يجرى الاستصحاب؛ لوجود إمارات داله على التذكيه، فلا معنى لأنّ نلتزم باستصحاب عدم التذكيه فى موارد الشكّ حيث لا إماره على التذكيه كما هو المدعى، المقصود هو أنّ استصحاب عدم التذكيه يمكن التمسك به فى موارد الشكّ حيث لا إماره على التذكيه، وإلاّ مع وجود الإماره على التذكيه، لا إشكال فى أنّ هذا يمنع من جريان الاستصحاب. إذن، هذه الروايه لا تمنع من الالتزام بجريان استصحاب عدم التذكيه حيث لا إماره على التذكيه، وهذا هو المدعى،

إذن: هذه الروايه لا تبطل جريان الاستصحاب بالمعنى المقصود؛ لأنّه لا أحد يلتزم باستصحاب عدم التذكيه حتّى فى موارد وجود الإماره على التذكيه، لكن المشكله أنّ هاتين الروايتين ليس فيهما أى إشاره على التذكيه. نعم فى روايات الباب يفترض السائل أنّه اشترى شيئاً من السوق، لكن فى هاتين الروايتين لا توجد أىّ إشاره فيهما إلى وجود إماره على التذكيه من قبيل سوق المسلمين، ويد المسلم وأمثالهما، مقتضى إطلاق هذه الروايه هو أنّ هذا إذا لم تعلم أنّه ميته تجوز الصلاه فيه مطلقاً، يعنى سواء قامت إماره على التذكيه، أو لم تقم إماره على التذكيه، وهذا هو الذى يكون منافياً لاستصحاب عدم التذكيه، حتّى إذا لم تقم إماره على التذكيه تجوز الصلاه فيه؛ لأنّ مقتضى استصحاب عدم التذكيه عدم جواز الصلاه فيه، فهذا فى الحقيقه ما يمنع من الأخذ بهذا الجواب وهو أنّ الروايات ليس فيها إشاره إلى اختصاصها بصوره وجود إماره على التذكيه، ومقتضى إطلاقها هو شمولها لحالتى وجود الإماره وعدم وجود الإماره على التذكيه، وهذا يبطل جريان استصحاب عدم التذكيه.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / البراءة / تنبيهات البراءة / التنبيه الثاني

كان الكلام في وجود بعض الروايات التي قد يقال بأنّها منافيها لاستصحاب عدم التذكية، وانتهى الكلام إلى روايتي علي بن أبي حمزة، وروايه سيماعه بن مهران، حيث يفهم منهما الجواز والحليّة مع الشكّ في جواز الصلاة فيه مع الشكّ في التذكية، وهذا معناه عدم جريان استصحاب عدم التذكية.

في الدرس السابق ذكرنا جواباً عن ذلك، لكن بيّنا أنّ الروايات ليس فيها ما يُشير إلى أنّ الحكم بالحليّة فيها إنّما هو لأجل وجود إماره على التذكية، وإلاّ ظاهرها الإطلاق، أنّها تحكم بالحليّة والجواز مطلقاً، أي سواء كانت هناك إماره على التذكية، أو لم تكن هناك إماره على التذكية، وهذا مُنافٍ لاستصحاب عدم التذكية في صورته عدم العلم بالتذكية وعدم وجود إماره على التذكية، هذه الروايات تحكم بالجواز والحليّة، في حين أنّ مقتضى الاستصحاب هو عدم الجواز وعدم الحليّة.

الذي يمكن أن يقال في المقام هو أنّ هذه الروايه وإن كان ظاهرها المنافاه مع استصحاب عدم التذكية، لكن هذه الروايه معارضه بأكثر من روايه في نفس المورد تدلّ على أنّ الحكم هو عدم الجواز، وفي هذا الصدد تُذكر موثقه ابن بُكير، عن زراره، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إنّ كان ممّا يؤكل لحمه، فالصلاه في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه، وكل شيءٍ منه جائز إذا علمت أنّه ذكي). (1) فقيّد الجواز بما إذا علمت أنّه مذكي، ومفهومها هو إذا لم تعلم أنّه مذكي، يعني شككت في تذكيتها، تكون الصلاة منه في هذه الأمور جائزه، فتكون هذه الروايه معارضه للروايات السابقه، باعتبار أنّنا في نفس المورد نحكم في صورته الشكّ بعدم الجواز خلافاً لتلك الروايات. هذه الروايه إنّ جعلناها معارضه للروايات السابقه؛ حينئذ بعد فرض التعارض وعدم وجود المريح لا يمكن الاستناد إلى كلّ منهما، فيتساقطان للتعارض؛ وحينئذ لا مانع من الرجوع إلى أصاله عدم التذكية في حاله الشكّ كما هو محل الكلام؛ لأنّ الروايه التي فرض كونها مانعه من جريان أصاله عدم التذكية سقطت بالمعارضه مع الروايه الأخرى، فكأنّه تبقى نحن وأصاله عدم التذكية من دون أن يوجد ما يمنع من استصحاب عدم التذكية، فيلتزم باستصحاب عدم التذكية إذا جعلناها معارضه لتلك الروايات. ونفس الكلام يقال، أنّ النتيجة نفس النتيجة إذا فرضنا أنّ هذه الروايه مطلقه من حيث وجود إماره على التذكية وعدم وجود إماره على التذكية، بمعنى أنّ الروايه الأخيره بمفهومها تدلّ على عدم الجواز في حاله الشكّ وعدم العلم بالتذكية، في حاله الشكّ يُحكم بعدم الجواز، ومقتضى إطلاقها هو أنّه يُحكم بعدم الجواز في صورته وجود إماره على التذكية وصوره عدم وجود إماره على التذكية، هذا الإطلاق لا يمكن الالتزام به، ولا بدّ من تخصيصها؛ لأنّه في صورته وجود إماره على التذكية لا يمكن الحكم بعدم الجواز استناداً إلى استصحاب عدم التذكية؛ إذ لا إشكال أنّه في صورته وجود إماره على التذكية لا يجري الاستصحاب، فحكم الروايه بعدم الجواز لا بدّ من تخصيصه وإن كان مطلقاً بحسب الظاهر يشمل صورته وجود الإماره على التذكية وصوره عدم وجود الإماره على التذكية، لكن لا بدّ من تخصيصها بصوره عدم وجود الإماره على التذكية حتّى يمكن أن نلتزم بعدم الجواز استناداً إلى استصحاب عدم التذكية، يعني نُخرج منها صورته وجود الإماره على التذكية، فتبقى هذه الروايه بعد تخصيص بعد إخراج صورته وجود الإماره على التذكية تبقى مختصّه بصوره عدم وجود الإماره على التذكية؛ حينئذ نلاحظ نسبه هذه الروايه بعد هذا التخصيص إلى الروايات السابقه التي تحكم بالحليّة، سوف نجد أنّ

النسبه بينهما هي العموم والخصوص المطلق؛ لأنّ الروايات السابقه الحاكمه بالحليّه تحكّم بالحليّه مطلقاً، سواء وجدت الإماره على التذكيه، أم لم توجد الإماره على التذكيه؛ ولذا جُعِلت منافيّه لاستصحاب عدم التذكيه، فهي تحكّم بالحليّه مطلقاً، بينما هذه الروايه تحكّم بالحرمة بعد التخصيص في صورته عدم وجود إماره على التذكيه، وتكون نسبتها إلى تلك الروايات نسبة الخاص إلى العام، تلك الروايات تحكّم بالحليّه مطلقاً، بينما هذه تحكّم بالحرمة في صورته عدم وجود إماره على التذكيه، فتخصّص تلك الروايات، يعني نحمل تلك الروايات على صورته وجود إماره على التذكيه، وبهذا لا تكون حينئذٍ منافيّه لاستصحاب عدم التذكيه، يعني سوف نصل إلى نفس النتيجة التي ذُكرت في الجواب السابق الذي لم نرتضه وناقشنا فيه، وهو أنّ هذه الروايات مختصّه بصوره وجود الإماره على التذكيه، قلنا أنّ هذا إذا استفيد من نفس الروايات، فالروايات ليس فيها إشاره إلى اختصاص الحكم بالحليّه في صورته وجود إماره على التذكيه، وإنّما هي مطلقه، لكن عندما أبرزنا هذه الروايه الدالّه على الحرمة وعدم الجواز، قلنا أنّ هذه الروايه إنّ كانت معارضه لتلك الروايات، بأنّ كُنّا لا نؤمن بانقلاب النسبه الذي هو مبني الوجه الآخر الذي ذكرناه؛ حينئذٍ يتعارضان ويتساقطان؛ فحينئذٍ لا مانع من الالتزام بأصاله عدم التذكيه وليس هناك ما يمنع من جريانه؛ لأنّ المانع من جريانه هو تلك الروايات وقد سقطت بالمعارضه.

ص: ٢٠١

١- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملي، ج ٣، ص ٤٠٨، باب ٩ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ح ٦.

وأما إذا آمنا بكبرى انقلاب النسبه، فسوف تكون النسبه بين هذه الروايه الأخيره وبين تلك الروايات هي نسبة العموم والخصوص المطلق؛ لما قلناه من أنّ هذه الروايه وإنّ كانت مطلقه تدلّ على الحرمة مطلقاً، يعني سواء قامت إماره على التذكيه، أو لم تقم، لكن هذا لا يمكن الالتزام به، لأنّ في صورته قيام الإماره على التذكيه كيف يلتزم بعدم الجواز اعتماداً على استصحاب عدم التذكيه؟ إذن: لا بدّ أنّ نخرج منها صورته قيام الإماره على التذكيه ونحملها على صورته عدم قيام الإماره على التذكيه. إذن: هي تدلّ على عدم الجواز في صورته عدم قيام الإماره على التذكيه، إذا اختصّت بصوره عدم قيام الإماره على التذكيه تكون أخصّ مطلقاً من تلك الروايات وهذا معناه انقلاب النسبه؛ لأنّ تلك الروايات تدلّ على الحليّه مطلقاً سواء كانت هناك إماره على التذكيه أو لم تكن هناك إماره على التذكيه، فتخصّص هذه الروايه الأخيره تلك الروايات، يعني نخرج من تلك الروايات صورته عدم وجود الإماره على التذكيه؛ لأنّ صورته عدم وجود الإماره على التذكيه هذه الروايه تحكّم بعدم الجواز، تلك تحكّم بالحليّه، لكن تحكّم بالحليّه مطلقاً، لا أنّها تحكّم بالحليّه في هذه الصوره حتّى تعارضها، وإنّما تحكّم بالحليّه مطلقاً فنخصّصها ونحمل تلك الروايات الدالّه على الحليّه على صورته وجود الإماره على التذكيه، وحملها على صورته وجود الإماره على التذكيه لا- ينافي استصحاب عدم التذكيه؛ لأنّنا لا- نتكلّم في صورته وجود إماره على التذكيه؛ إذ لا- إشكال في تقدّم الإماره على الاستصحاب، فيثبت المطلوب، سواء قلنا بالمعارضه، أو قلنا بانقلاب النسبه، النتيجة هي نفس النتيجة وهي أنّه لا مانع من إجراء استصحاب عدم التذكيه، ولا مانع منه من جهة هذه الروايات.

ص: ٢٠٢

هذا تمام الكلام فى استصحاب عدم التذكيه.

التنبيه الثانى: يقع فى حسن الاحتياط واستجابه. وذلك لانه بعد أن تقدم فى أصل البحث عدم تماميه ما استدلل به الأخباريون على وجوب الاحتياط فى الشبهات البدويه التحريميه، أو مطلقاً، على الخلاف فى أنه يجب مطلقاً، أو فى خصوص الشبهات التحريميه. بعد أن فرغنا من ذلك، أن ما أقاموه من أدله على وجوب الاحتياط فى هذه الشبهات غير تام، فلا نلتزم بوجوب الاحتياط؛ حينئذٍ يفتح المجال للبحث فى أنه هل الاحتياط الذى فرغنا عن عدم وجوبه هل يمكن الالتزام بحسنه عقلاً؟ واستجابه شرعاً؟ أو لا؟ ذكروا بأن الحسن العقلى للاحتياط لا إشكال فيه، ولا ينبغى أن يقع الكلام فيه، بمعنى أنه لا إشكال فى حسن الاحتياط فى جميع أقسام الشبهه البدويه التحريميه والوجوبيه وحتى الشبهه الموضوعيه، لا-إشكال فى حسن الاحتياط عقلاً باعتبار أن الاحتياط يمثّل إدراك الواقع، والوصول إلى مطلوب الشارع ومراده، والعقل يحكم بحسن هذا الشىء بلا إشكال. فحسن الاحتياط ورجحانه عقلاً ممّا لا إشكال فيه ولا بحث فيه، وإنما يقع الكلام فى استجابه شرعاً، هل يمكن أن نلتزم باستجابه بحيث أن المفتى يفتى بأن الاحتياط مستحب شرعاً، حاله حال المستحبات الأخرى. الكلام الذى طرحوه تكلموا عن إمكان هذا الشىء، هل يمكن فرض الاستجباب الشرعى للاحتياط؟ وتكلموا عن كيفيه استفادته، وإثباته. البحث الأول بحث ثبوتى، فى أنه هل يمكن فرض استجباب شرعى متعلق بالاحتياط، أو أنه غير ممكن؟ البحث الثانى بحث إثباتى فى كيفيه استفاده الاستجباب، فى إثبات الاستجباب، ما هو الدليل على الاستجباب، فرضاً أن الاستجباب الشرعى المولوى للاحتياط أمر ممكن؛ إذ لا محذور فيه ثبوتاً، لكن ما هو الدليل عليه، هذا بحث إثباتى.

ص: ٢٠٣

فى كلماتهم وقع خلط بين البحثين، ولم يُميّز أحدهما عن الآخر، بينما ينبغي التمييز بينهما، ولو من ناحيه منهجيه. ثم أنّ البحث فى حكم الاحتياط فى الشبهات البدويه وإن كان يعمّ العبادات وغير العبادات، فى كلٍ منهما يجرى هذا الكلام، الاحتياط فى العبادات ليس واجباً، فيقع الكلام فى أنه هل يمكن أن يكون مستحباً؟ أو لا يمكن أن يكون مستحباً؟ شىء يدور أمره بين أن يكون واجباً، أو غير واجب، فرضاً قلنا أنه لا يجب الاحتياط، هذا قد يتصوّر فى غير العباده، وقد يتصوّر فى العباده، أنّ صلاه ركعتين عند دخول المسجد واجبه، أو ليست بواجبه؟ فيقع الكلام فى أنّ هذا الاحتياط هل هو مستحب فى العباده، أو ليس مستحباً فى العباده؟ الكلام كما يقع فى هذا يقع فى غيره أيضاً، فى غير العبادات ممّا يدور أمره بين الوجوب وغيره، لكن حيث أنّ العبادات تختصّ بنكاتٍ خاصه ليست موجوده فى غيرها ناسب ذلك إيقاع هذا البحث فى مقامين، المقام الأوّل فى الشبهات البدويه بشكلٍ عام من دون أن نبحث عن خصوصيته كون المشكوك عباده. والمقام الثانى عن حكم الاحتياط فى خصوص العبادات؛ لأننا قلنا أنّ العبادات فيها بعض النكات التى تختصّ بها.

المقام الأوّل: فى الشبهات البدويه بشكلٍ عام، من دون ملاحظه خصوصيه كون المشكوك عباده.

الكلام يقع فى بحثين:

البحث الأوّل: فى البحث الثبوتى، فى إمكان فرض استحبابٍ شرعى مولوى للاحتياط، هل يمكن فرضه، أو لا يمكن فرضه؟

البحث الثانى: بعد فرض الإمكان فى البحث الأوّل يقع الكلام فى كيفية استفاده هذا الاستحباب، وما هو الدليل على هذا الاستحباب؟

ص: ٢٠٤

قبل أن نتكلم عن هذين البعثين الثبوتى والإثباتى لابد من الإشارة إلى أن المقصود بالاستحباب فى المقام الذى نبحت عن إمكانه، وعن كيفية إثباته، هو الاستحباب المولوى الطريقي لا الاستحباب المولوى النفسى، الاستحباب الطريقي الذى يكون ملاكه هو نفس ملاك الواقع، ويكون الغرض منه هو الوصول إلى الواقع المشكوك، والتحفّظ على ملاكات الواقع المشكوك، هذا الاستحباب الطريقي هو طريق لإدراك الواقع المشكوك، فيؤمر بالاحتياط على نحو الاستحباب لغرض الوصول إلى إدراك الواقع، والتحفّظ على ملاكات الواقع، فيكون هذا الاستحباب استحباباً طريقياً، هذا هو محل كلامنا؛ لأننا نتكلم عن الاحتياط الذى تكلمنا فيه سابقاً، والذى عجزت أدلّه الإخباريين عن إثبات وجوبه، وذاك الاحتياط احتياط طريقي الغرض منه هو إدراك الواقع المشكوك والتحفّظ عليه، هذا إذا لم تنهض الأدلّه لإثبات وجوبه؛ حينئذ لا يقع الكلام فى أنه مستحب، أو غير مستحب.

وأما الاستحباب المولوى النفسى الذى ينشأ من ملاكات ليس لها علاقة بالواقع المشكوك؛ بل ينشأ من ملاكات أخرى، ليس الغرض منه إدراك الواقع المشكوك، والتحفّظ على ملاكه؛ بل له ملاك آخر من قبيل ما أشارت إليه بعض الروايات المتقدّمة حينما تقول من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، هذا ملاك للاستحباب وهو أن الاحتياط يخلق فى نفس الإنسان حاله الاقتدار على ترك ما يعلم حرمة، أى المحرّمات المعلومه، ومن الواضح أن الذى يترك ما يحتمل كونه حراماً يكون أقدر بلا إشكال على ترك ما يعلم كونه حراماً، هذا ملاك للاستحباب، ملاك لترك ما يحتمل حرمة، وفعل ما يحتمل وجوبه، لكن ليس الملاك فى هذا هو مسألة إدراك الواقع المشكوك، وإنما الملاك هو خلق حاله الاقتدار على ترك المحرّمات المعلومه، وفعل الواجبات المعلومه، كلامنا ليس فى هذا؛ لأن مثل هذا الاستحباب النفسى المولوى لا إشكال فى إمكانه، كما أنه لا ينبغى الإشكال فى إمكان استفادته من بعض نصوص الباب كهذا الحديث الذى ذكرناه؛ إذ من الواضح أنه ظاهر فى هذا الشىء، فليس هو مورداً للبحث أن الاستحباب المولوى النفسى الشرعى للاحتياط ممكن، أو ليس ممكناً؟ هو ممكن بلا إشكال؛ لأن المحذور الذى سنذكره على الاستحباب المولوى الطريقي ليس موجوداً فى الاستحباب المولوى النفسى الذى هو كما سيأتى أنه يستلزم محذور اللغويه، ليس هناك لغويه فى جعل استحباب نفسى مولوى للاحتياط، ولا يلزم منه لغويه بالرغم من أن العقل يحكم بحسنه، فأن اللغويه إنما ترد من جهة أن العقل يحكم بحسنه، فما هو الداعى لجعل الاستحباب؟ هذا إنما يتصوّر فى الاستحباب الطريقي المولوى، أمّا الاستحباب المولوى النفسى للاحتياط لا يلزم منه لغويه بالرغم من أن العقل يحكم بحسن الاحتياط، لكن الملاك للاحتياط مختلف، حيث أن العقل يحكم بحسن الاحتياط باعتبار إدراك الواقع المشكوك، الشارع يحكم باستحبابه بملاك آخر، ملاك نفسى ليس له علاقة بالواقع حتى يلزم من جعل الاستحباب ---- مثلاً ---- توهم محذور اللغويه، فإذن: الاستحباب النفسى المولوى خارج عن محل الكلام، نحن نتكلم عن الاستحباب المولوى الطريقي، هل هو أمر ممكن، أو لا؟

أما الكلام في البحث الثبوتى: وهو الإمكان وعدمه، فقد يقال بعدم الإمكان، باعتبار لزوم اللغويه من جعله بعد فرض حكم العقل بحسنه؛ لأن الغرض من جعل الاستحباب هو جعل ما يحرك المكلف نحوه لا- على نحو الإلزام، والمفروض وجود هذا المحرك، أى وجود ما يحرك المكلف نحو الإتيان بما يحتمل وجوبه، وترك ما يحتمل حرمة، وهو حكم العقل بحسن الاحتياط، عقل الإنسان يحكم بحسن الاحتياط وهذه قضيه مسلمه، وهذا يكون محرّكاً له نحو الإتيان بما يحتمل وجوبه، وترك ما يحتمل حرمة، ومع فرض وجود المحرك لا معنى لأن يجعل الشارع استحباباً لغرض إيجاد المحرك لتحريك المكلف؛ إذ هناك ما يحرك المكلف وهو حكم العقل الذى ذكرناه؛ وحينئذ يكون جعل الاستحباب من قبل الشارع لنفس الغرض، لإيجاد ما هو حاصل لغيره وبلا فائده. وهذا المحذور الثبوتى الذى إذا تم سوف يستوجب الحكم باستحاله جعل الاستحباب المولى الطبقى للاحتياط، هنا واضح عدم تعدد الملاك فى هذين المحركين، حكم العقل بحسن الاحتياط ملاكه إدراك الواقع المشكوك، والاستحباب المولى الطبقى أيضاً ملاكه إدراك الواقع المشكوك، فالملاك واحد وغير متعدد؛ ولذا قلنا أنه إذا كان الاستحباب نفسياً فلا إشكال فى إمكانه؛ لأن الملاك متعدد، ملاك إدراك الواقع، وملاك أن يكون أقدر على ترك المحرمات المعلومه، فلا- يلزم اللغويه، بينما هنا ترد شبهه اللغويه؛ لأن الملاك واحد، فى كل منهما ملاك واحد، هذا يحرك المكلف، فما هو الداعى لجعل محرك آخر للمكلف!؟

لكن الذى يلاحظ على هذا الكلام هو أن جعل الاستحباب الطبقى من قبل المولى إنما هو لغرض إدراك الواقع المحتمل والتحفّظ على ملاكاته، فإذا فرضنا أن الواقع المحتمل وملاكاته فى نظر المولى واصل إلى درجه من الأهميه ليست بذاك المقدار الذى لا يرضى بتفويته؛ إذ أن أهميه الواقع المحتمل، وأهميه ملاكاته فى نظر المولى، مره نفترض أنه واصل إلى درجه من الأهميه بحيث لا- يرضى بتفويته، فى هذه الحاله سوف يجعل وجوب الاحتياط على المكلف حتى يدرك الواقع؛ لأنه لا يرضى بتفويت الواقع. نحن نفترض أن الواقع وملاكاته بالغه إلى درجه من الأهميه مهمه فى نظر المولى، لكنها ليست واصله إلى حدّ بحيث لا يرضى بتفويته؛ بل هو يرضى بتفويته، لكنّه يهتم به، واصله إلى درجه من الأهميه تناسب مع استحباب الاحتياط، يعنى تناسب مع حث العبد نحو إدراك الواقع وتحصيل ملاكاته، لكنّه يرضى بتفويته، إلا أنه من الأهميه بمكان بحيث يطلب من المكلف طلباً غير إلزامى بأن يدرك الواقع؛ فحينئذ يجعل استحباب الاحتياط.

أقول: هذا الفرض يمكن فرضه ثبوتاً وليس هناك مانع منه، في هذه الحالة لا مانع من جعل استحباب مولوى طريقي للاحتياط ولا يلزم من جعله في هذا الفرض اللغوي؛ وذلك لأنّ مثل هذا الاستحباب يوجب تأكيد حكم العقل بحسن الاحتياط، ويوجب إيجاد محرّك آخر للمكلف، ولو على مستوى الاستحباب، ومع كونه يحقق هذين الأمرين، تأكيد المحرّك الموجد بالاعتبار حكم العقل بحسن الاحتياط، وكونه يوجد محرّكاً آخر غير محرّك حكم العقل، هذا يرفع محذور اللغوي؛ وحينئذ لا يكون جعله لغواً، فمن دون جعل الاستحباب المولوى الطريقي هذين الأمرين لا يحصل، لا حكم العقل بالاحتياط يكون حكماً مؤكداً، ولا المحرّك تكون متعدّده؛ بل تكون المحرّك واحده وهى محرّك حكم العقل، هذا يُضيف إلى المحرّك محرّك أخرى، ولو بنفس الملاك.

وبعبارة أخرى: أنّ حكم العقل وإن كان يوجد داع عند المكلف بالتحرك على المستوى المناسب للرجحان والاستحباب، لكن هذا لا- يعنى لغويّه جعل داع آخر عند المكلف للتحرك، يعنى يجعل الشارع داع آخر عند المكلف للتحرك، وذلك بجعل استحباب الاحتياط؛ بل يمكن أن يقال أنّه يكفى فى عدم لغويّه هذا الاستحباب الطريقي المولوى هو أنّه قد يكون محرّكاً بالفعل بالنسبة إلى بعض الناس الذين لا- يتحرّكون من الحكم العقلي؛ إذ من الممكن فرض أنّ بعض الناس لا- يتحرّكون من الحكم العقلي، بالفعل لا يتحرّك للإتيان بالاحتياط لمجرد أنّ العقل يدرك حسنه، لكن إذا قال له الشارع هذا مستحب فأنّه قد يتحرّك نحو الإتيان بالاحتياط، وهذا يكفى فى رفع لغويّه جعل الاستحباب المولوى الطريقي للاحتياط، والظاهر أنّ الجماعه لم يهتموا بهذا الإشكال، وفرغوا عن إمكان جعل الاستحباب الطريقي للاحتياط، وهذا هو الصحيح، يعنى فى عالم الثبوت لا توجد مشكله فى افتراض استحباب مولوي طريقي للاحتياط.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / البراءة / تنبيهات البراءة / التنبيه الثاني

الكلام الإثباتي: في كيفية استفادته هذا الاستحباب، هناك طريقتان لإثبات هذا الاستحباب:

الطريق الأول: دعوى استفادته من أدلّه الاحتياط، باعتبار أنّ أدلّه الاحتياط تدلّ على وجوب الاحتياط، وبعد صرفها عن ظاهرها كما تقدّم سابقاً، ولو باعتبار أدلّه تدلّ على البراءة؛ وحينئذٍ لا يمكن الأخذ بهذا الظاهر؛ وحينئذٍ تُحمل على الاستحباب، ويُستفاد منه الاستحباب، أو المطلوبية، لكن لا -على نحو الإلزام؛ بل قد يُدعى أنّ بعض الروايات السابقة فيها دلالة على الاستحباب مباشرة، هي لا تدلّ على أكثر من الاستحباب؛ فحينئذٍ يثبت الاستحباب باعتبار تلك الأدلّه.

الطريق الثاني: أنّ يُستفاد الاستحباب من حكم العقل بحسن الاحتياط بناءً على الملازمة بين ما يحكم به العقل وما يحكم به الشرع، فإذا حكم العقل بحسن الاحتياط؛ حينئذٍ بناءً على الملازمة يمكن أن يُستفاد من ذلك استحباب الاحتياط شرعاً، يعنى مطلوبية الاحتياط شرعاً.

أمّا الطريق الأول وهو استفادته استحباب الاحتياط من أدلّه الاحتياط، فقد استشكل المحقّق النائيني (قدّس سرّه) في ذلك، وقال في وجه الإشكال: (وفي استحبابه الشرعي من جهة أوامر الاحتياط إشكال لاحتمال أن تكون الروايات الواردة في الباب ----- على كثرتها ----- للإرشاد إلى ما يستقلّ به العقل من حُسن الاحتياط تحزّراً عن الوقوع في المفسده الواقعيه وفوات المصلحه النفس الأمريه، وحكم العقل برجحان الاحتياط وحسنه إنّما يكون طريقاً إلى ذلك، لا أنّه نشأ عن مصلحه في نفس ترك ما يحتمل الحرمة، وفعل ما يحتمل الوجوب بحيث يكون ترك المحتمل وفعله بما أنّه محتمل ذا مصلحه يحسن استيفائها عقلاً).

(١)

ص: ٢٠٨

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٣، ص ٣٩٨.

وبناءً على حمل هذه الروايات على الإرشاد؛ حينئذٍ لا يمكن أن نستفيد منها الاستحباب المطلوب في محل الكلام؛ لأنّنا نتكلّم عن الاستحباب الشرعي المولوي للاحتياط، ومثل هذا الاستحباب المولوي الشرعي للاحتياط لا يمكن أن يُستفاد من الأوامر إذا حُملت على الإرشاد، أوامر إرشاديه لا -يُعمَل الشارع فيها المولويه، فكيف نستفيد منها الطلب والاستحباب المولوي؛ بل هذه الأخبار في الحقيقة لا تزيد عن حكم العقل بحسن الاحتياط، وهي ترشد إلى ذلك لا أزيد، فاستشكل (قدّس سرّه) في استفادته استحباب الاحتياط من الأخبار السابقة الدالّة على وجوب الاحتياط.

مسألة حمل الأوامر على الإرشاد لاحتمال أن تكون هذه الأوامر إرشاديه لا ينفع في المقام؛ لأنّ الظهور الأوّلي للأوامر الصادره من الشارع أنّها أوامر مولويه، بمعنى أنّ الشارع أعمل فيها المولويه، وحملها على خلاف ذلك، أي على أنّها إرشاديه، وأنّ

الشارع لم يُعمَل فيها المولويه يحتاج إلى قرينه، لا- بأس به إذا كانت هناك قرينه تدلّ على ذلك، وهذه القرينه قد تكون موجوده فى بعض الأخبار السابقه على ما تقدّم، لكن الظاهر أنّها غير موجوده بشكل واضح فى جميع الأخبار السابقه، بحيث نحمل جميع الأخبار الاحتياط بطوائفها الكثيره السابقه على أنّها فى مقام الإرشاد، المحقق النائيني (قدّس سرّه) لم يبرز قرينه وإنّما الذى ذكره هو احتمال أنّ تكون هذه الأوامر أوامر إرشاديه ولم يذكر القرينه.

أقول: هذا الاحتمال وحده لا يبرّر لنا رفع اليد عن الظهور الأوّلى للأوامر الصادره من المولى فى أنّها أوامر مولويه.

قد يقال: أنّ القرينه على حمل الأوامر على الإرشاد فى المقام موجوده وهى نفس حكم العقل بحسن الاحتياط، باعتبار أنّ حكم العقل بحسن الاحتياط يمنع من حمل هذه الأوامر على الاستحباب المولى للاحتياط ويقتضى أنّ تُحمل هذه الأوامر على الإرشاد.

الجواب عن ذلك: إنَّ هذا في الحقيقة بحسب الروح راجع إلى ما تقدّم سابقاً من دعوى اللّغويه، بمعنى أنّ حكم الشارع مولوياً باستحباب الاحتياط، بعد فرض حكم العقل بحسن الاحتياط، يكون لغواً وبلا فائده، فإذا كان لغواً؛ فحينئذٍ لابدّ من حملها على الإرشاد، فيكون ورود هذه الأوامر في مورد حكم العقل هو بنفسه قرينه على الإرشاد كما قيل؛ لأنّ كون هذه الأوامر مولويه في مورد حكم العقل لغو، فلا بدّ من حملها على الإرشاد. وأجيب عن ذلك سابقاً بمنع اللّغويه، وأنّه لا توجد لغويه في أنّ يطلب الشارع طلباً مولوياً بالاحتياط، ولو على نحو الاستحباب، فلا توجد لغويه بذاك المعنى؛ لأننا قلنا سابقاً بأنّه من الممكن افتراض فوائد وآثار تترتب على الطلب الشرعي بالرغم من كون المورد مورداً لحكم العقل بحسن الاحتياط، بالرغم من ذلك هناك فوائد يمكن تصوّرها في المقام لرفع المحذور الثبوتى، يمكن تصوّر فوائد للطلب الشرعي المولوى بحيث يمنعنا من أنّ نقول أنّ هذا مستحيل؛ لأنّه لغو وبلا فائده، بل يمكن تصوّر ترتب فوائد على الطلب الشرعي كما بيّنا سابقاً، فإذن: هذا بحسب الروح يرجع إلى دعوى اللّغويه بحيث يكون ورود هذه الأوامر في موارد حكم العقل هو قرينه على حملها على الإرشاد، فنكرّر ما قلناه من أنّ هذا ممنوع ويرجع كلامنا السابق من عدم وجود قرينه واضح في جميع تلك الأخبار على أنّها للإرشاد، قد تكون هذه القرينه موجوده في بعض الأخبار، لكنّ دعوى وجودها في جميع هذه الأخبار هذا غير واضح، والظهور الأوّلى للأوامر أنّها أوامر مولويه.

وأما الطريق الثانى، وهو استكشاف الاستحباب الشرعي المولوى على أساس الملازمه لحكم العقل بحسن الاحتياط بعد الإيمان بالملازمه. من الواضح أنّ هذا الطريق مبنى على الإيمان بالملازمه بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع، أى بين الحكم العقلى وبين الحكم الشرعي، وقد تقدّم فى بحث التجزى إنكار هذه الملازمه، وأنّه لا توجد ملازمه تحتم بالضروره أنّ يحكم الشارع فى مورد حكم العقل بحكم شرعي؛ لأنّه من الممكن ثبوتاً اكتفاء الشارع بما حكم به العقل، وبالإدراك العقلى للحسن والقبح، ويمكن افتراض عدم وجود داع يدعو الشارع إلى أنّ يحكم على طبق ما حكم به العقل، لو فرضنا أنّ الشارع لا يهتم بذاك الأمر اهتماماً أزيد ممّا يقتضيه الحكم العقلى، الحكم العقلى يحرك المكلف نحو الفعل، أو نحو الترك بمقدار ما، إذا فرضنا أنّ الشارع لا يهتم بذاك المطلب أزيد من هذا المقدار، فيترك الأمر لحكم العقل، ولا يرى داعياً لأنّ يجعل هو حكماً شرعياً على طبق الحكم العقلى، فى أحيان أخرى نجد أنّ الشارع يرى أنّ هناك مبرراً لأنّ يحكم بحكم شرعي فى مورد حكم العقل، وذلك حينما يكون مهتماً بذلك الفعل، أو بذلك الترك بدرجة أكبر ممّا يحقّقه الإدراك العقلى، وما يقتضيه الإدراك العقلى، هو يهتم بذلك المورد؛ فحينئذٍ يجعل حكماً على طبقه، هذا لا يعنى وجود ملازمه بأنّه كلّما حكم العقل بشيء، فلا بدّ أنّ يكون هناك حكم شرعي على طبقه، كالأمر ليس هكذا، ليس هناك ملازمه تثبت بالضروره وجود حكم شرعي فى مورد حكم العقل. إذن: أساساً الطريق الثانى مبنى على دعوى الملازمه.

الآن نُسلّم الملازمه، لنفترض أنّ الملازمه ثابتة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي، بناءً على الملازمه هل هذا الطريق تام؟ هل يمكن استكشاف استحباب الاحتياط من حكم العقل بحُسن الاحتياط، أو لا يمكن استكشاف ذلك؟

المحقق النائيني (قدّس سرّه) أيضاً استشكل في ذلك، (1) وحاصل ما ذكره في مقام الإشكال على هذا الطريق لاستكشاف استحباب الاحتياط هو أنّ المورد ليس مورداً لقاعده الملازمه، وذلك باعتبار الرأى المعروف عنه والذي تبناه السيد الخوئي (قدّس سرّه)، وحاصله: أنّه يُفترَق بين نوعين من الأحكام العقلية، يُفترَق بين حكم عقلي واقع ---- حسب تعبيره ---- في سلسله علل الأحكام الشرعية، وهو الحكم العقلي الذي يثبت بقطع النظر عن الحكم الشرعي، لا أنّه يثبت في طوله، هذا نوع من الأحكام العقلية، وهناك نوع آخر من الأحكام العقلية وهو الحكم العقلي الذي يثبت في سلسله معلولات الأحكام الشرعية، يعنى يثبت في مرحله امتثال الحكم الشرعي، أو قل هو الحكم العقلي الواقع في طول الحكم الشرعي. الأوّل من قبيل حكم العقل بحُسن العدل، وقُبِح الظلم، فهذا الحكم العقلي لا- علاقته له بالحكم الشرعي، فهو يثبت بقطع النظر عن افتراض وجود حكم شرعي، سواء وجد حكم شرعي، أو لم يوجد، العقل يحكم بحُسن العدل وقُبِح الظلم. الأمر الثاني هو من قبيل حكم العقل بحُسن الطاعة وقُبِح المعصية، يقول هذا واقع في سلسله معلولات الأحكام الشرعية، يعنى واقع في طول الحكم الشرعي، وفي مرحله امتثاله، ومعنى حُسن الطاعة الذي يحكم به العقل هو أنّ الشارع إذا حكم بشيء؛ فحينئذٍ يحسُن منك طاعته، وتقبح منك معصيته، فهو حكم واقع في طول الحكم الشرعي، وفي مرحله امتثاله، يقول (قدّس سرّه) هناكَ فرق بينهما: الملازمه ثابتة في القسم الأوّل، العقل يحكم بحُسن العدل، الملازمه تثبت حكماً شرعياً بوجود العدل، العقل يدرك قبح الظلم، هذه الملازمه أيضاً تثبت حكماً شرعياً بأنّ الظلم حرام شرعاً، هذا لا- مانع منه، فُتطبّق الملازمه في القسم الأوّل ويُستنبط منها حكم شرعي مولوي. وأمّا في القسم الثاني، فيقول القسم الثاني ليس مورداً لقاعده الملازمه، وذلك باعتبار أنّ صيروره الحكم العقلي في القسم الثاني منشئاً للحكم الشرعي يلزم منه محذور التسلسل؛ لأنّ الحكم العقلي في القسم الثاني واقع في طول الحكم الشرعي، يعنى هو يفترض حكماً شرعياً، وأمراً مولوياً، وهو يقول بأنّه تحسُن إطاَعته وتقبح معصيته، وهذا معناه أنّنا لا بدّ أنّ نفترض أنّ هناك حكماً شرعياً ---- فرضاً ---- بوجود الصلاة، أو حرمة شرب الخمر، العقل يحكم بحُسن إطاَعتهما، وقُبِح معصيتهما، هذا الحكم العقلي بحُسن إطاَعه هذا التكليف الشرعي لو كان منشئاً لحكم شرعي مولوي؛ حينئذٍ يلزم التسلسل، فإذا صيروره الحكم العقلي في القسم الثاني منشئاً للحكم الشرعي المولوي يلزم منه التسلسل؛ لأنّه إذا جعل الشارع حكماً شرعياً مطابقاً للحكم العقلي بمضمون تجب إطاَعه الأوامر الشرعية؛ لأنّ ما يحكم به العقل هو حسن الإطاَعه وقبح المعصية، هذا الحكم العقلي إذا استلزم حكماً شرعياً، فأنّه سوف يكون حكماً شرعياً مولوياً بمضمون يجب إطاَعه الأوامر الشرعية ويحرم معصية الأوامر الشرعية، وهذا الحكم الشرعي المستكشَف من الحكم العقلي هو حكم شرعي مولوي صادر من الشارع بما هو مولوي، وأيضاً يحكم العقل بحُسن إطاَعته؛ إذ لا فرق بينه وبين الحكم الشرعي الأوّل الذي فرضناه بوجود الصلاة وحرمة شرب الخمر، كل منهما حكم مولوي صادر من الشارع بما هو مولوي، العقل أيضاً يحكم بحُسن إطاَعته وقُبِح معصيته، فإذا حكم بحُسن إطاَعته وقُبِح معصيته، والمفروض أنّ هذا الحكم العقلي يستلزم ويُستكشَف منه حكم شرعي، فأيضاً يستلزم جعل حكم شرعي آخر.... وهكذا يلزم التسلسل؛ لأنّه لا- نهايه له؛ ولذا هنا تقف المسأله، يعنى لا يمكن استكشاف الحكم الشرعي المولوي من الحكم العقلي في القسم الثاني، وإنّما يمكن ذلك في خصوص القسم الأوّل.

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٣، ص ٣٩٩.

يقول المحقق النائيني (قدّس سرّه) بأنّ ما نحن فيه، وهو حكم العقل بحُسن الاحتياط هو من قبيل القسم الثاني؛ لأنّ الاحتياط طريق محض ----- حسب تعبيره ----- للتخلّص من فوات المصلحه والوقوع في المفسده الواقعيه، يقول: فهو نظير حكمه بحُسن الإطاعه وقُبْح المعصيه وهو في القسم الثاني، يعنى من قبيل الأحكام العقلية الواقعه في طول الأحكام الشرعيه، من قبيل الأحكام العقلية الواقعه في مرحله امتثال الحكم الشرعي، يعنى هناك حكم شرعي ناشئ من مصلحه واقعيه، أو من مفسده واقعيه، الاحتياط يقول يحسّن الاحتياط تجنّباً لتفويت المصلحه، أو تجنّباً للوقوع في المفسده الواقعيه، فيكون حاله حال أوامر الطاعه، وحكم العقل بحُسن الطاعه وحكمه بقبح المعصيه، فإذا كان ما نحن فيه من قبيل القسم الثاني؛ حينئذٍ حتّى لو آمنّا بالملازمه لا يمكن استكشاف الاستحباب الشرعي للاحتياط من حكم العقل بحُسن الاحتياط.

لكن استشكل في كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) كبروياً وصغروياً، هذا كلّه بقطع النظر عن الملازمه؛ لأنّنا إذا أنكرنا الملازمه؛ فحينئذٍ لا يأتي هذا الكلام؛ بل ينتفى الطريق الثاني أصلاً؛ لأنّ الطريق الثاني مبني على التسليم بالملازمه، فإذا أنكرنا الملازمه؛ فحينئذٍ كيف يمكن استكشاف الحكم الشرعي من حكم العقل بحُسن الاحتياط؟ لا يمكن استكشافه، كلامنا كلّه مبني على تسليم الملازمه، كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) المبني على تسليم الملازمه استشكل فيه كبروياً وصغروياً.

المراد من الكبرى هو التفصيل بين نوعين من الأحكام العقلية، هل هذه الكبرى تامّه بعد تسليم الملازمه؟ هل أنّ هناك فرقاً بين الأحكام العقلية من القسم الأوّل التي يكون مورداً للملازمه ويستكشف منها الحكم الشرعي المولوي وبين الحكم العقلي من قبيل القسم الثاني الذي لا يمكن فيه ذلك، هل هذا صحيح؟ هذه الكبرى.

أما الصغرى فهو في تطبيق ذلك على محل الكلام وأن محل الكلام وهو حكم العقل بحسن الاحتياط هو من قبيل القسم الثانى، يعنى من قبيل الأحكام العقلية الواقعة فى طول الأحكام الشرعية وفى سلسله معلولاتها كما يسميه. هذه الصغرى. كل منهما استشكل فيها.

أما الكبرى: فقد تقدم الكلام عنها أيضاً فى بحث التجزى، على تقدير تسليم الملازمه هل هناك فرق بين نوعين من الأحكام العقلية، أو لا؟ والذى انتهينا إليه فى ذاك البحث أنها تامه، بمعنى أن الأحكام الشرعية من قبيل القسم الأول يمكن استكشاف الحكم الشرعى من الحكم العقلى فيها، بخلاف القسم الثانى، والسرّ فى ذلك هو أن استكشاف الحكم الشرعى من الحكم العقلى فى القسم الثانى، يعنى فى الأحكام العقلية الواقعة فى طول الأحكام الشرعيه يلزم منه اللغويه، افتراض حكم شرعى فى مورد الحكم العقلى من قبيل القسم الأول الذى مثاله حكم العقل بحسن الإطاعه، وقبح المعصيه، يلزم من استكشاف الحكم الشرعى المولوى فى هذا المورد اللغويه، فيصح كلام المحقق النائينى (قدس سرّه)، بمعنى أنه فى القسم الثانى لا يمكن استكشاف الحكم الشرعى، بخلاف القسم الأول، باعتبار أن المفروض فى القسم الثانى وجود تكليف شرعى مولوى كما قلنا، ونمثّل له بوجوب إقامه الصلاه، أو حرمة شرب الخمر، والعقل يحكم بحسن إطاعه هذا الحكم الشرعى، وقبح معصيته، هذا التكليف المولوى الذى افتراضناه لا إشكال فى أنه يُحرّك المكلف ويوجد عنده داع للتحرك لكنّه بتوسط حكم العقل بحسن إطاعته وقبح معصيته، وإلا التكليف وحده، وبقطع النظر عن إدراك العقل للزوم إطاعته وقبح معصيته لا يكون محرّكاً للمكلف، فالذى يُحرّك المكلف هو التكليف بتوسط حكم العقل بحسن الإطاعه وقبح المعصيه، وإلا من دون إدراك العقل لا يكون التكليف محرّكاً له، فإذا فرضنا كما يقول من يُنكر على المحقق النائينى (قدس سرّه) هذا التفصيل، إذا فرضنا جعل حكم مولوى شرعى وطبقنا الملازمه واستكشفنا حكماً شرعياً مولوياً بضمون وجوب إطاعه هذا التكليف، وحرمة معصيته، الكلام هو فى أن هذا لغو، أو ليس لغو؟ أن مثل هذا التكليف الشرعى المولوى الذى يُراد استكشافه بوجوب إطاعه ذلك التكليف وحرمة معصيته، هل هذا لغو، أو لا؟ الميّدعى هو أن هذا لغو وبلا فائده، وذلك لأنّ الفائده المتوخاه من وجوب من هذا القبيل هو الداعويه، أى جعل داع للتحرك، وقلنا أن أى تكليف شرعى لا يدعو المكلف للتحرك إلا بتوسط إدراك العقل للزوم الإطاعه وقبح المعصيه، وهذا التكليف المستكشف له داعويه بتوسط حكم العقل بحسن الإطاعه وقبح المعصيه، هذه الداعويه الثابته بهذا التكليف الشرعى المولوى المستكشف بتوسط حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه هى نفس الداعويه الموجوده بقطع النظر عن هذا التكليف الشرعى المستكشف، وليس شيئاً آخر غيرهما، سابقاً كان هناك تكليف يدعو المكلف للتحرك، وهذا التحرك لا يحصل عند المكلف فعلاً إلا بتوسط حكمه العقلى وإدراكه العقلى لحسن الإطاعه وقبح المعصيه. نفس هذه الداعويه هى التى سوف يحققها التكليف الجديد إذا استكشفناه من الحكم العقلى فى هذا القسم وليس شيئاً إضافياً، أو جديداً، وبهذا يختلف الكلام هنا عن ما قلناه بالنسبه إلى استحباب الاحتياط، هنا نفترض وجود تكليف شرعى، وفى مسأله استحباب الاحتياط لم نفترض وجود تكليف شرعى، هنا نفترض وجود تكليف شرعى يأمر بالصلاه، وحكم عقلى يقول تلزم إطاعه هذا التكليف ويقبح معصيته، هذا سوف يخلق داعياً عند المكلف للتحرك بلا إشكال، هذا التكليف الذى يُستكشف هو لا يزيد على ذلك، غايه الأمر أن العبارة قد تبدلت، بدل أن يأمر بالصلاه يأمر بوجوب إطاعه الأمر بالصلاه، فلا فرق بينهما، وإلا المضمون واحد، ذاك يقول أقيموا الصلاه، وهذا التكليف المستكشف ----- بحسب الفرض ----- بناءً على ثبوت الملازمه فى القسم الثانى مضمونه وجوب إطاعه وأقيموا الصلاه، هذا أيضاً يحرك المكلف ويوجد داعياً عند المكلف بتوسط حكم العقل بحسن الإطاعه وقبح المعصيه باعتباره أيضاً تكليفاً مولوياً شرعياً، هذه الداعويه التى يخلقها هذا التكليف الجديد بضميمه حكم

العقل هي نفس الداعويه التي كانت ثابتة سابقاً وليست شيئاً جديداً، أو أضافياً حتى نقول أنّ هذا التكليف تكون له فائده؛ لأنّه يضيف شيئاً جديداً، ومنه يظهر الفرق بين هذا وبين الحكم العقلي الذي لا يُفترض فيه وجود حكم شرعي مسبق يدعو المكلف للتحرك بتوسيط الحكم العقلي، وعلى هذا الأساس تقدّم سابقاً أنّ جعل استحباب شرعي للاحتياط ليس لغواً؛ لأننا لم نفترض مسبقاً أنّ الشارع بتكليف شرعي مولوي حرّك المكلف نحو الاحتياط، وإنّما نريد استكشاف ذلك من نفس حكم العقل بحسن الاحتياط. الآن نريد أنّ نستكشفه، ولم نفترضه في مرحلته سابقه، لو كنّا نفترض في مرحلته سابقه أنّ الشارع حكم باستحباب الاحتياط؛ فحينئذٍ كل هذا الكلام لا يأتي؛ لأنّ الشارع حكم باستحباب الاحتياط، وإنّما نتكلّم عن استحباب الاحتياط شرعاً باعتبار أنّنا لم نفترض الحكم باستحباب الاحتياط، وإنّما فقط افترضنا حكماً عقلياً بحسن الاحتياط، ونريد أنّ نستكشف من هذا الحكم العقلي حُسن الاحتياط الشرعي، وهذا ليس فيه لغويه، لا أريد أنّ أقول نستكشف من ذلك، وإنّما الكلام عن افتراض استحباب الاحتياط شرعاً ليس فيه لغويه، وليس محالاً؛ لأنّ هذا الاستحباب المولوي الشرعي يحقق داعويه وتحريك غير ما تحقق بمجرد افتراض الحكم العقلي. أمّا في القسم الثاني الذي ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) وهو حكم العقل بحسن الإطاعة وقبح المعصيه، وقلنا أنّه في طول الحكم الشرعي، يعني لا بدّ أنّ نفترض حكماً شرعياً من الشارع يدعو المكلف نحو فعل يحكم العقل بحسن إطااعته وبقبح معصيته؛ ولذا يمكن أنّ يقال أنّ كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) ثابت وصحيح باعتبار أنّ الحكم الشرعي يحقق فائده ويحقق داعويه غير ما تقدّم سابقاً حتى في القسم الثاني؛ ولذا لا يكون لغواً ولا محذور فيه، فإذا دفعنا إشكال التسلسل؛ حينئذٍ يكون لا بأس به، هذا الكلام منظور فيه.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / البراءة / تنبيهات البراءة / التنبيه الثاني

كان الكلام في الطريق الثاني لاستكشاف الاستحباب الشرعي المولوي للاحتياط، وذكرنا بأن المحقق النائيني (قدّس سرّه) استشكل في هذا الطريق، بيان أنّ ليس جميع الأحكام العقلية يُستكشف منها الحكم الشرعي، وإنّما الذي يستكشف منه الحكم الشرعي هو خصوص الحكم العقلي الثابت بقطع النظر عن الحكم الشرعي لا الثابت في طوله؛ لأنّ الحكم العقلي الثابت في طول الحكم الشرعي لا يستكشف منه، ولا يكون منشأً للحكم الشرعي، وذلك لزوم التسلسل على ما ذكرنا، والمقام من قبيل الثاني، ما نحن فيه ----- حُسن الاحتياط ----- هو حكم عقلي ثابت في مرحله الامتثال وفي طول الحكم الشرعي، فيكون حاله حال حكم العقل بحُسن الطاعة وقبح المعصية، وكما أنّ هناك لا يمكن استكشاف الحكم الشرعي من هذا الحكم العقلي (حسن الطاعة وقبح المعصية) هنا أيضاً لا يمكن استكشاف الاستحباب الشرعي للاحتياط من حكم العقل بحُسن الاحتياط.

قلنا أنّ هذا الكلام نوقش فيه كبروياً وصغروباً:

أمّا كبروياً فقد نوقش فيه بمناقشات تقدّم ذكرها في بحث التجزّي، لكن قلنا الظاهر أنّ هذه الكبرى تامّة لا من جهة التسلسل الذي يذكره؛ لأنّ إجراء التسلسل والالتزام التام بالتسلسل في الأمور الشرعية الاعتبارية لا يخلو من إشكال، قد يمكن افتراض التسلسل في التكوينية، لكن في الأمور الاعتبارية التسلسل ليس محذوراً، وإنما الوجه في صحّه هذه الكبرى والفرقه بين النوعين من الأحكام العقلية هو ما ذكرناه في الدرس السابق من أنّه في الأحكام العقلية الواقعة في طول الحكم الشرعي من قبيل حكم العقل بحُسن الطاعة وقبح المعصية يلزم من استكشاف الحكم الشرعي منها محذور اللغو؛ لأنّ الحكم الشرعي المستكشف لا يترتب عليه شيء غير ما هو حاصل وفرض حصوله في مرحله سابقه، الداعويه التي كانت موجودة بافتراض الحكم الشرعي بوجود الصلاة وحرمة شرب الخمر بضميمة حكم العقل بلزوم طاعة المولى وقبح معصيته، هذه الداعويه المفروض وجودها لا يثبت بالحكم الشرعي المستكشف شيء غير ذلك، وشيء أزيد من ذلك حتّى لا يكون جعل مثل هذا الحكم الشرعي لغواً؛ بل الظاهر أنّه بلا فائده، ولا يثبت به شيء أزيد ممّا هو ثابت سابقاً كما وضحنا في الدرس السابق، بخلاف الأحكام العقلية الثابتة بقطع النظر عن الحكم الشرعي من قبيل حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم، هنا لا يلزم من افتراض استكشاف حكم شرعي بوجود العدل وحرمة الظلم من هذا الحكم العقلي لا يلزم منه اللغو؛ لأنّنا لم نفترض محرّكه في مرحله سابقه ثابتة بحكم شرعي بضميمة الحكم العقلي، وإنّما الذي افترضناه فقط هو حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم، وقلنا سابقاً بأنّ هذا لا ينافي ولا يجعل الحكم الشرعي في مورد هذا الحكم العقلي لغواً؛ بل تتصوّر له فوائد على ما بيّنا سابقاً فلا يكون لغواً، فلا محذور في استكشاف حكم شرعي من هذه الأحكام العقلية الثابتة بقطع النظر عن الحكم الشرعي، بخلاف الأحكام العقلية الثابتة في مرحله امتثال الحكم الشرعي وفي طوله، فإنّ افتراض ثبوت حكم شرعي مستكشف من الحكم العقلي يكون لغواً وبلا فائده ولا يترتب عليه أثر في مقام الداعويه والمحرّكه؛ لأنّ الداعويه هي بنفسها موجودة سابقاً ولا يثبت بالحكم الشرعي أزيد من ذلك حتّى يرتفع محذور اللغو.

إذن: الكبرى التي يذكرها المحقق النائيني (قدّس سرّه) بحسب الظاهر تامّه.

وأما الصغرى: يعنى تطبيق هذه الكبرى على محل الكلام لإثبات أنّ حكم العقل بحسن الاحتياط لا- يُستكشف منه الحكم الشرعى باستحباب الاحتياط. المحقق النائيني (قدّس سرّه) طبّق هذه الكبرى فى محل الكلام وأدخل محل الكلام فى القسم الثانى، يعنى أدخل محل الكلام فى الأحكام العقلية الثابته فى طول الحكم الشرعى، وقد ذهب إلى استحاله استكشاف الحكم الشرعى فى هذه الحاله، إمّا للزوم التسلسل كما ذكره، أو لعدم الفائده وللغويه كما ذكرنا. بالنتيجه إذا طبّقنا هذه الكبرى على محل الكلام والتزمنا بأنّ حكم العقل بحسن الاحتياط هو من قبيل حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه؛ حينئذٍ يثبت المطلوب وهو أنّه لا يمكن استكشاف استحباب الاحتياط الشرعى المولوى من حكم العقل بحسن الاحتياط.

هذه الصغرى أيضاً وقعت محل مناقشه، بمعنى أنّه على تقدير تسليم الكبرى، وقد عرفت أنّها صحيحه وثابته، إمّا أنّ نعترف بثبوت الكبرى، وإمّا أنّ نأخذها ثابتة ومسلّمه، وعلى تقدير ثبوتها نتكلّم فى انطباق هذه الكبرى على محل الكلام. استشكل أيضاً فى هذا الانطباق بأمرين:

الأمر الأوّل: أنّ يقال بأنّها ليست مصداقاً لهذه القاعده، بمعنى أنّها ليست صغرى لهذه الكبرى، وذلك باعتبار الفرق الواضح بين حكم العقل بحسن الإطاعه وقبح المعصيه وبين حكم العقل بحسن الاحتياط، فأنّنا نجد أنّ المحذور الذى لأجله قيل باستحاله استكشاف الحكم الشرعى من حكم العقل بحسن الإطاعه وقبح المعصيه لا يجرى فى استكشاف الحكم الشرعى لاستحباب الاحتياط من حكم العقل بحسن الاحتياط، المحذور لا يجرى فى محل الكلام، فلا يقع المقام صغرى لتلك الكبرى، فى تلك الكبرى قلنا أنّ الحكم العقلى الواقع فى طول الأحكام الشرعيه لا يُستكشف منه الحكم الشرعى، إمّا للزوم التسلسل، أو للزوم اللغويه، والمثال الواضح لذلك هو ما تقدّم من حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه، إمّا حكم العقل بحسن الاحتياط لا يلزم من استكشاف الحكم الشرعى منه، أى استحباب الاحتياط، لا يلزم كلا المحذورين، لا يلزم اللغويه كما لا يلزم محذور التسلسل، وهذا معناه أنّ هذا الحكم العقلى بحسن الاحتياط ليس مصداقاً وصغرى لتلك الكبرى، فى الكبرى نسلم التفصيل، لكنّ المقام ليس صغرى لتلك الكبرى. وأمّا عدم لزوم محذور اللغويه، فباعتبار أنّنا لم نفترض فى هذا الحكم العقلى الذى هو محل الكلام، أى حكم العقل بحسن الاحتياط، لم نفترض فيه وجود داعويه شرعيه فى مرحله سابقه بضميمه حكم العقل بحسن الطاعه، بينما افترضنا ذلك فى حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه، فى حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه هذا يستبطن افتراض تكليف شرعى كما مثلنا من قبيل (أقيموا الصلاه)، و(يحرم شرب الخمر) العقل يقول بلزوم إطاعه هذا التكليف وقبح معصيته، وبضميمه حكم العقل إلى الحكم الشرعى؛ حينئذٍ تثبت داعويه ومحركيه للمكلف نحو الامتثال، إذا استكشفنا حكماً شرعياً من حكم العقل بحسن الطاعه، هذا الحكم الشرعى هو لا- يزيد عن ما كان ثابتاً سابقاً، والداعويه التى تثبت به أيضاً تحتاج إلى ضميمه حكم العقل؛ لأنّنا قلنا أنّ التكليف وحده، مجرّد التكليف من دون إدراك العقل للزوم الإطاعه وقبح المعصيه لا يكون محرّكاً للعبد، وإنّما يكون التكليف محرّكاً للعبد بضميمه حكم العقل، هذه الداعويه والمحركيه الثابته باعتبار التكليف الشرعى بضميمه الحكم العقلى هى بنفسها سوف تثبت لو استكشفنا حكماً شرعياً بوجوب الطاعه وحرمة المعصيه، ولا يثبت به شىء أزيد ممّا ثبت سابقاً؛ لأنّ هذا الحكم الشرعى على تقدير استكشافه هو عبارته عن حكم بوجوب الطاعه وحرمة المعصيه، هذا لا يكون

داعياً إلا بضميمه حكم العقل، فلا يثبت داعويه إضافيه أزيد مما ثبت سابقاً، كان عندنا (أقيموا الصلاة) بضميمه حكم العقل له درجه من الداعويه، استكشفتنا حكماً شرعياً بوجود الطاعه وحرمة المعصيه، هذا أيضاً لا يكون له داعويه إلا بضميمه حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه؛ لأنّ التكليف المجرد لا يدعو المكلف للتحرّك إلا بضميمه داعويه العقل ومحركيته، وهذا الشيء كان ثابتاً سابقاً، كان هناك حكم شرعى افتراضنا وجوده يدعو المكلف بضميمه حكم العقل، وداعويته تكون ثابتة، ولا نستكشف شيئاً إضافياً بالحكم الشرعى الجديد؛ ولذا يكون لغواً، وهذا بخلاف محل الكلام، فى محل الكلام نحن لم نفترض إلا حكم العقل بحسن الاحتياط، لم نفترض داعويه فى مرحله سابقه غير داعويه العقل وإدراك العقل بحسن الاحتياط، بينما إذا استكشفتنا والتزمنا بأنّ هذا الحكم العقلي بحسن الاحتياط يُستكشف منه حكم الشرع باستحباب الاحتياط لا يلزم من استحباب الاحتياط المستكشف لغويه؛ لأنّ الداعويه التى تثبت على تقدير أنّ يحكم الشارع باستحباب الاحتياط لم يفرض وجودها فى مرحله سابقه حتّى يكون استكشاف هذا الحكم الشرعى باستحباب الاحتياط لغواً كما هو الحال فى استكشاف وجوب الطاعه وحرمة المعصيه من الحكم العقلي بحسن الطاعه وقبح المعصيه، هنا كان هذا الاستكشاف يلزم منه اللغويه، بينما فى محل الكلام هذا الاستكشاف لا يلزم منه اللغويه، لم نفترض داعويه سابقه هى نفس الداعويه التى نثبتها باستكشاف الحكم الشرعى، وإنّما الداعويه التى نثبتها باستكشاف الحكم الشرعى باستحباب الاحتياط لم تكن موجوده ومفروضه سابقاً حتّى يلزم اللغويه، بخلاف أصل الكبرى فى القسم الثانى من الأحكام العقليه، فإنّ افتراض استكشاف الحكم الشرعى يلزم منه اللغويه على ما ذكرنا سابقاً، ومن هنا لا يكون المقام مصداقاً لهذه الكبرى. هذه الكبرى صحيحه، ونفّرّق على اساسها بين نوعين من الأحكام العقليه، لكن الحكم العقلي الذى لا يُستكشف منه الحكم الشرعى هو ما كان من قبيل حُسن الطاعه وقبح المعصيه، لا ما كان من قبيل حكم العقل بحسن الاحتياط، المناط فى الحقيقه ليس هو فى وقوع الحكم العقلي فى طول الحكم الشرعى، وإنّما المناط فى التفرقه بين الحكمين العقليين، وهو أنّه هل يلزم من جعل الحكم الشرعى فى مورد الحكم العقلي محذور ثبوتى من قبيل التسلسل كما قال، أو اللغويه كما قلنا؟ هل يلزم ذلك، أو لا يلزم؟ هذا هو المناط. فى حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه يلزم من استكشاف الحكم الشرعى فى موردهما هذان المحذوران، التسلسل على ما قال، أو اللغويه، بينما من استكشاف استحباب الاحتياط من حكم العقل باستحباب الاحتياط لا يلزم اللغويه؛ لأنّنا لم نفترض داعويه فى مرحله سابقه، وإنّما افتراضنا فقط فى المقام إدراك العقل لحسن الاحتياط، هل يلزم اللغويه من جعل الشارع حكماً مولوياً باستحباب الاحتياط؟ لأنّ هذه الداعويه باعتبار الحكم الشرعى، لم تكن مفروضه فى مرحله سابقه وإنّما المفروض فى مرحله سابقه هو فقط حكم العقل بحسن الاحتياط، فلا مانع من أنّ نستكشف من هذا الحكم العقلي حكماً شرعياً باستحباب الاحتياط، كما لا يلزم التسلسل الذى ذكره المحقق النائينى (قدّس سرّه)، باعتبار أنّ الحكم الشرعى باستحباب الاحتياط الذى يُراد استكشافه من حكم العقل بحسن الاحتياط، هذا الحكم الشرعى لا يترتب عليه حكم عقلي بلزوم الاحتياط حتّى يُدعى التسلسل، باعتبار أنّ العقل لا يستقل بلزوم الاحتياط فى جميع الموارد، قد فى موارد معينه من قبيل موارد العلم الإجمالى يستقل بلزوم الاحتياط، لكن لا يستقل بلزوم الاحتياط فى جميع الموارد، فإذن: لو استكشفتنا الحكم الشرعى باستحباب الاحتياط من حكم العقل بحسن الاحتياط لا يلزم محذور التسلسل؛ لأنّ هذا الحكم الشرعى باستحباب الاحتياط لا يترتب عليه حكم عقلي بلزوم الاحتياط حتّى يتسلسل الحكم العقلي بلزوم الاحتياط يلازم الحكم الشرعى... وهكذا حتّى يتسلسل؛ لأنّ العقل لا يحكم بلزوم الاحتياط فى جميع الموارد، ما نستكشفه هو حكم الشرع باستحباب الاحتياط، استكشفتنا من حكم العقل بحسن الاحتياط، هذا الحكم الشرعى المستكشف باستحباب الاحتياط لا يترتب عليه حكم عقلي حتّى يلزم محذور التسلسل.

نعم، قد يقال: بأنَّ العقل يحكم بحُسن إطاعه هذا التكليف المولوى الشرعى المستكشف؛ لأنَّنا استكشفتنا من حكم العقل بحسن الاحتياط استجاب الاحتياط شرعاً، قد يقال بأنَّ هذا الحكم الشرعى باستجاب الاحتياط يترتب عليه حكم عقلى بحُسن إطاعته، وليس بلزوم إطاعته، وينبغى أنْ نفرّق بين الحُسن وبين اللزوم، هذا حكم مولوى باستجاب الاحتياط، يحكم العقل بحُسن إطاعته، بالنتيجة هذا حكم صادر من الشارع بما هو مولى، ويطلب من العبد الاحتياط، فيحكم العقل بأنَّه يحُسن من العبد أنْ يطيع مثل هذا الطلب. إذن: يترتب على الحكم الشرعى باستجاب الاحتياط المستكشف من حكم العقل بحُسن الاحتياط يترتب حكم عقلى، لكن نسال أنَّ هذا الحكم العقلى هل هو ثابت بنفس ملاك الحكم العقلى الذى فرضنا وجوده سابقاً، أو بملاكٍ آخر؟ الجواب أنَّه ثابت بملاكٍ آخر، الحكم العقلى الذى فرضناه هو عبارته عن حكم العقل بحُسن الاحتياط، بملاك الاحتياط، بملاك إدراك الواقع، وإدراك ملاكات الواقع، بينما هذا الحكم العقلى ----- على تقدير ثبوته ----- الذى يترتب على حكم الشارع باستجاب الاحتياط هو حكم عقلى ثابت بملاك حُسن الطاعة للمولوى، بملاك قبح المعصية بمستوى من المستويات، ثابت بملاك إطاعه المولى؛ لأنَّ المولى حكم باستجاب الاحتياط، فهناك استجاب مولوى شرعى للاحتياط، العقل يقول هذا التكليف المولوى، ولو على مستوى الاحتياط يحُسن إطاعته، هو لا يثبت بملاك الاحتياط، وإنَّما يثبت بملاك الطاعة، فإنَّ: هذا الحكم العقلى، على تقدير استكشافه، وإلاّ- فقد قلنا لا- يوجد هكذا حكم عقلى، فالعقل لا يحكم بلزوم الاحتياط، ولا يحكم بقبح معصية هذا التكليف، ولا يحكم بحُسن الاحتياط مطلقاً، وإنَّما يحكم بحُسن الاحتياط فى موارد معيَّنه. فإنَّ: هذا الحكم الشرعى باستجاب الاحتياط لا- يوجد حكم عقلى على طبقه فى موردته بأنَّ يحكم العقل بلزوم الاحتياط، فالعقل لا- يحكم بلزوم الاحتياط مطلقاً، وإنَّما الذى يمكن أنْ يقال هو أنَّ العقل يحكم بحُسن إطاعه هذا التكليف الشرعى المولوى، فيكون هذا الحكم العقلى ثابت بملاك الطاعة، بينما الحكم العقلى السابق ثابت بملاك الاحتياط، العقل يحكم بحُسن الاحتياط، هذا الذى فرضناه سابقاً، بينما الحكم العقلى الذى يُفترض وجوده، ثابت بملاك الطاعة، وهذا غير ذاك، فلا يلزم التسلسل، بناءً على ما هو الصحيح وهو أنَّ العقل لا يحكم، ولا يوجد عنده حكم حينئذٍ، عنده حكم بحُسن الاحتياط، وهذا استكشفتنا منه استجاب الاحتياط وانتهى المقام، ولا يترتب على هذا الحكم الشرعى المستكشف حكم عقلى حتى يلزم التسلسل، وعلى تقدير أنْ يثبت حكم عقلى، هو يثبت أيضاً بملاك الطاعة لا- بملاك الاحتياط، فيكون هذا الحكم العقلى غير ذاك الحكم العقلى، وهذا حتى لو تسلسل، فإنَّه يتسلسل بملاك الطاعة.

وبعبارة أخرى: يلزم التسلسل باعتباره مصداقاً لتلك الكبرى التي هي أنّ الأحكام العقلية بحُسن الطاعة وقبح المعصية، استكشاف الحكم الشرعى منها يلزم منه المحذور لا أنّه يتسلسل بالملاك الذى نتحدّث عنه وهو أنّ العقل يحكم بحُسن الاحتياط، هذا الحكم العقلى بحُسن الاحتياط استكشاف الحكم الشرعى منه باستحباب الاحتياط ليس فيه محذور اللغو فيه وليس فيه محذور التسلسل، ومن هنا لا يقع صغرى لتلك الكبرى.

الملاحظه الثانيه: على جعل المقام صغرى لتلك الكبرى ومنع استكشاف الحكم الشرعى باستحباب الاحتياط من حكم العقل بحُسن الاحتياط، تتلخّص الملاحظه الثانيه فى أنّ الحكم الذى يقع مورداً لهذه الكبرى هو عبارته عن الحكم العقلى الذى يكون الحكم الشرعى الذى يُراد استكشافه منه على أساس الملازمه فى القسم الأوّل من القسمين العقليين السابقين، أو يُمنع من استكشافه من الحكم العقلى كما فى القسم الثانى من الحكمين العقليين يلزم أنّ يكون من سنخ الحكم العقلى. الحكم الشرعى الذى يُراد استكشافه من الحكم العقلى، أو يُراد نفي استكشافه، يلزم أنّ يكون هذا الحكم الشرعى من سنخ الحكم العقلى حتّى يمكن فرض الاستكشاف، وإلاّ لا معنى للاستكشاف، ولا لنفي الاستكشاف، حتّى يمكن فرض استكشاف هذا من ذاك لا بدّ أنّ يكون من سنخه.

إذن: لا بدّ أنّ يكون محل الكلام هو عبارته عن حكم شرعى نتكلم عن استكشافه من الحكم العقلى، أو عدم استكشافه، أنّ يكون من سنخ الحكم العقلى حتّى يدخل مصداقاً لهذه الكبرى ومورداً لهذه القاعده، من قبيل حكم العقل بحسن العدل، وحكم العقل بقبح الظلم، هنا ما يراد استكشافه هو عبارته عن حكم الشارع بوجود العدل وهو من سنخ حكم العقل بحسن العدل. ما يُراد استكشافه هو حكم الشارع بحرمة الظلم وهو من قبيل حكم العقل بقبح الظلم ومن سنخه، فيدخل فى القاعده. وهكذا فى القسم الثانى ما يُراد نفي استكشافه، ايضاً هو من قبيل الحكم العقلى، الحكم العقلى فى القسم الثانى يحكم بحُسن الطاعه، وقبح المعصيه، وما يُراد نفي استكشافه هو حكم الشارع بوجود العدل، وهو من قبيل حكم العقل بحُسن العدل، ما يراد نفي استكشافه هو حكم الشارع بحرمة الظلم، وهو من قبيل حكم العقل بقبح الظلم.

وأما إذا كان من غير سنخه، فهذا لا يصلح أن يكون صغرى لهذه الكبرى، ومانحن فيه من هذا القبيل، باعتبار أن الاستحباب الشرعى للاحتياط الذى يُراد استكشافه من حكم العقل بـحُسن الاحتياط ليس من سنخ حكم العقل بـحُسن الاحتياط، وذلك باعتبار أن هناك فرقاً بين الاستحباب الشرعى للاحتياط وبين حكم العقل بـحُسن الاحتياط، حكم العقل بـحُسن الاحتياط لا يثبت للاحتياط مطلقاً، وإنما يدرك العقل حُسن الاحتياط إذا جىء به على نحو قبرى، أى إذا جاء به العبد متقرباً إلى الله (سبحانه وتعالى) حينئذٍ يدرك العقل حُسن الاحتياط، أما إذا جاء به لا على نحو التقرب إلى الله (سبحانه وتعالى) وإنما جاء به لغرضٍ آخر من قبيل التحرز عن الضرر ----- مثلاً -----، مثل هذا لا يحكم العقل بـحُسنه. ترك شرب العصير العنبى الذى يحتمل حرمة تارةً يكون هذا الترك بداع قبرى، فهذا احتياط حسن بنظر العقل. وأخرى لا يكون بداع قبرى، وإنما يكون لغرضٍ آخر، مثل هذا الترك والاحتياط لا- يحكم العقل بـحُسنه، والغالب أنه بنكته أن ما يحكم به العقل هو حُسن التقرب إلى الله (سبحانه وتعالى)، فالاحتياط إن تعنون بهذا العنوان يحكم العقل بـحُسنه، وإن لم يتعنون بهذا العنوان، فلا يحكم العقل بحسنه.

إذن: حكم العقل بـحُسن الاحتياط ليس مطلقاً، وإنما هو مقيدٌ بذلك. هذا الحكم العقلى. أما إذا أتينا إلى الحكم الشرعى الذى يُراد استكشافه وهو استحباب الاحتياط، فسنجد أن الاستحباب ثابت لمطلق الاحتياط، وليس مشروطاً فى الاستحباب أن يكون المكلف قد جاء بالاحتياط على نحو قبرى، وإنما الاحتياط مطلقاً مستحب، سواء إن جاء به المكلف بنحو قبرى، أو جاء به لا بذلك النحو، وذلك باعتبار أن الاحتياط عبارة عن إدراك الواقع وتجنب مخالفه الواقع، فإذا دلّ دليل على استحباب الاحتياط وثبت استحباب الاحتياط شرعاً، فهذا هو المطلوب، أن يتجنب مخالفه الواقع، وأن يدرك الواقع على كل حال، وهذا يتحقق سواء جاء به بنحو قبرى وبداع مقرب، أو جاء به لغرضٍ آخر لا- يتقرب به إلى الله (سبحانه وتعالى) على كل حال هو يدرك الواقع، ويتجنب مخالفه الواقع، فيكون مستحباً، الحكم بالاستحباب لا يختص بخصوص الاحتياط الذى يؤتى به بداع قبرى بل يثبت مطلقاً.

إذا تمَّ هذان الأمران في الحكم العقلي وفي الحكم الشرعي باستحباب الاحتياط؛ حينئذٍ يثبت أنَّ الحكم الشرعي الذي يُراد استكشافه هو ليس من سنخ الحكم العقلي المفروض ثبوته في المقام، فإذا لم يكن من سنخه أصلاً لا يكون مورداً لهذه الكبرى؛ لأننا قلنا أنَّ ما يكون مورداً للكبرى هو عبارة عن الحكم الشرعي الذي يُراد استكشافه، أو يُنفى استكشافه، إذا كان هذا الحكم الشرعي من سنخ الحكم العقلي الذي يراد استكشاف هذا الحكم الشرعي منه، أو يُراد نفى استكشافه؛ لما قلناه، وإلا لا معنى للاستكشاف، لا معنى لأن نستكشف هذا من هذا إذا لم يكن من سنخه، إنما الاستكشاف يكون له معنى، ونفى الاستكشاف أيضاً كذلك، إنما يكون له معنى عندما يكون من سنخه، وإلا فلا معنى لاستكشافه، أو نفى استكشافه. في محل الكلام الحكم الشرعي الذي نتكلم عن استكشافه هو ليس من سنخ الحكم العقلي.

فإذن: لا يكون صغرى لهذه الكبرى؛ وحينئذٍ تكون هذه ملاحظه ثانيه على الصغرى التي ذكرها المحقق النائيني (قدس سرّه).

درس الأصول العمليّة / البراءة / تنبيهات البراءة / التنبيه الثاني بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / البراءة / تنبيهات البراءة / التنبيه الثاني

الكلام في أنَّ حكم العقل باستحباب الاحتياط هل هو من قبيل حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية في أنه لا يمكن استكشاف الحكم الشرعي منه بقاعده الملازمه، هل هو من قبيل القسم الثاني من القسمين المتقدمين في كلام المحقق النائيني (قدس سرّه) أو أنه ليس من هذا القبيل؟ هذه المناقشه الصغريه.

قلنا بأنّه استشكل في ذلك بإشكالين:

الإشكال الأول: في كون المقام من قبيل حكم العقل بحسن الطاعة الذي فرغنا عن إمكان استكشاف الحكم الشرعي منه، هل هو من هذا القبيل أو لا؟ الأشكال الأول كان مبيّناً على أنه ليس من قبيله؛ لأنّ المناط في التقسيم السابق للحكمين العقليين وإن ذكر في كلام المحقق النائيني (قدس سرّه)، ليس المناط هو كون الحكم العقلي واقعاً في طول الحكم الشرعي، أو واقعاً بقطع النظر عن الحكم الشرعي، ليس هذا هو الميزان حتى يقال بأنّ حكم العقل بحسن الطاعة بالنتيجه أيضاً واقع في طول الأحكام الشرعيه المحتمل، الميزان في القسم الثاني ليس هو كونه واقعاً في طول الحكم الشرعي حتى نقول أنّ حكم العقل بحسن الطاعة كذلك، وإنما الميزان في التفرقه بين القسمين من الأحكام العقليه هو أنّ الحكم العقلي إن كان هناك محذور في استكشاف الحكم الشرعي منه، فهو من قبيل القسم الثاني، وإن لم يكن هناك محذور؛ فحينئذٍ لا مانع من استكشاف الحكم الشرعي منه، وإنما قلنا بأنّ الحكم العقلي بحسن الطاعة وقبح المعصية يختلف عن الحكم العقلي بحسن العدل وقبح الظلم، الاختلاف بينهما يكون في أنّ استكشاف الحكم الشرعي من الحكم العقلي بحسن الطاعة فيه محذور التسلسل كما يقول الميرزا (قدس سرّه)، أو اللغويه كما تقدّم، بينما لا يلزم ذلك من استكشاف الحكم الشرعي من الحكم العقلي بحسن العدل وقبح الظلم، بناءً على الملازمه كما هو المفروض، لا يلزم ثبوت محذور، فهذا هو الفارق بينهما، وليس الفارق بينهما في أنّ الأول واقع وثابت بقطع النظر عن الأحكام الشرعيه، والثاني ثابت في طول الأحكام الشرعيه حتى يقال أنّ حكم العقل بحسن الطاعة لا بدّ أن يكون من قبيل الثاني؛ لأنّه أيضاً واقع بمعنى من المعاني في طول الأحكام الشرعيه المحتمل، الميزان هو أنه هل يلزم محذور من استكشاف

الحكم الشرعى من الحكم العقلى، أو لا؟ بناءً على هذا الكلام يتضح أنّ حكم العقل بحسن الاحتياط ليس من قبيل حكم العقل بحسن الطاعة وقيح المعصية؛ لأنه لا يلزم محذور من استكشاف الحكم الشرعى منه، لا اللغويه كما بيّنا فى الدرس السابق ولا التسلسل، فإذن: هو ليس مصداقاً للكبرى، ليس مصداقاً للقسم الثانى الذى فرغنا عن أنّه لا يمكن استكشاف الحكم الشرعى منه.

ص: ٢١٩

الظاهر أنّ هذه الملاحظه تامه وتوجب الإشكال فى كون محل الكلام من قبيل حكم العقل بحسن الطاعة وقيح المعصية فى عدم إمكان استكشاف الحكم الشرعى منه؛ بل الصحيح عدم وجود محذور ثبوتى فى هذا الاستكشاف، لا التسلسل، ولا اللغويه.

الإشكال الثانى: وقد بيّناه فى الدرس السابق وكان حاصله: إنّما يكون المورد مورداً للكبرى المتقدمه فيما إذا كان الحكم الشرعى الذى يراد استكشافه من الحكم العقلى، أو يراد نفى استكشافه من الحكم العقلى هو من سنخ الحكم العقلى، وأما إذا كان من غير سنخه، فلا معنى لهذا الاستكشاف، ولا معنى لنفى الاستكشاف، الاستكشاف يعنى أنّ هذا ناشئ من هذا، فلا بدّ أنّ يكون من قبيله حتّى يكون مستكشفاً منه. الإشكال يقول: أنّنا نلاحظ أنّ الحكم العقلى بحسن الاحتياط ليس من سنخ الحكم الشرعى باستحباب الاحتياط، الحكم الشرعى باستحباب الاحتياط ثابت للاحتياط مطلقاً وإن لم يأت به بقصد القربى، بينما الحكم العقلى بحسن الاحتياط ليس ثابتاً للاحتياط مطلقاً، وإنما هو ثابت له بقيد أنّ يأتى به بقصد القربى، إذن: هو ليس من سنخه، فإذا لم يكن من سنخه يخرج عن موضوع القاعده، وعن الكبرى المتقدمه والتقسيم المتقدم. إذن: هو ليس صغرى لما تقدّم.

من الواضح أنّ هذا الإشكال يتوقف على الالتزام بأنّ الحكم العقلى بحسن الاحتياط ليس مطلقاً؛ بل هو مقيد بما إذا كان بقصد التقرب إلى الله (سبحانه وتعالى).

قد يقال: أنّ هذا لا يمكن الالتزام به؛ لأنّ هذا يؤدى فى الحقيقه والواقع إلى إنكار هذا الحكم العقلى، يؤدى إلى أنّنا ننكر أنّ يكون هناك حكم عقلى بحسن الاحتياط، مآله إلى إنكار وجود حكم عقلى بحسن الاحتياط، وإنّما الذى يحكم العقل به هو حُسن التقرب إلى الله (سبحانه وتعالى)، هذا الذى يدركه العقل، التقرب إلى الله (سبحانه وتعالى) هو حسن بنظر العقل، فإذا انطبق هذا على الاحتياط؛ حينئذٍ يكون الاحتياط حسناً عقلاً، وإن لم ينطبق، فلا يكون حسناً عقلاً. إذا جاء المكلف بالاحتياط قربته إلى الله (سبحانه وتعالى) يكون حسناً، وإذا جاء بالاحتياط لا لذلك؛ بل لغرضٍ آخر لا يكون حسناً، هذا معناه فى الحقيقه والواقع إنكار أنّ يكون للعقل حكم بحسن الاحتياط، فإذن: لا خصوصيه للاحتياط حتّى يحكم العقل بحسنه، وإنّما يحكم العقل بحسنه باعتباره تقريباً إلى الله (سبحانه وتعالى)، فلا بدّ أنّ يقصد المكلف التقرب حتّى يقال بأنّه حسن بنظر العقل، فى حين أنّ الصحيح بحسب ما ندركه هو أنّ العقل يدرك حُسن الاحتياط بعنوانه لا باعتباره تقريباً إلى الله (سبحانه وتعالى)، وإنّما بعنوانه يدرك حُسنه حتّى لو لم يأت به بنحوٍ قربى، باعتباره إدراكاً للحكم الواقعى المحتمل، حرمه، أو وجوباً، وتجنباً لمخالفه الواقعى، وليس باعتباره مقرباً إلى المولى، وإنّما الاحتياط فى حدّ نفسه هو إدراك للواقع، وإحراز للواقع، وفيه تجنب عن مخالفه الحكم الواقعى المحتمل، هذا فى حدّ نفسه هو أمر حسن سواء جاء به بنحوٍ قربى، أو لم يأت به بنحوٍ قربى، هذا أمر حسن يدركه العقل، فلا داعى لأنكار أنّ يكون هناك حكم عقلى بحسن الاحتياط بما هو احتياط، وليس باعتبار كونه مقرباً إلى الله (سبحانه وتعالى).

وبعبارة أخرى: أنّ الكلام ليس في العبادات، العبادات سيقع الكلام فيها في المقام الثاني، نحن نتكلم عن الاحتياط في الشبهات بقطع النظر عن أن يكون المحتمل عباده، فيمكن أن نفترضه واجباً توجيهاً، أو حراماً توجيهاً بقطع النظر عن عباده، شخصي يحتمل أن شرب النبيذ حرام، فيترك شرب النبيذ احتياطاً، هذا يمكن تصوّره على نحوين:

النحو الأول: أن يحتاط بترك شرب النبيذ الذي يحتمل حرمة قربه إلى الله (سبحانه وتعالى)، ولاحتمال أن يكون الشارع قد حرّم هذا؛ حينئذ يكون قد جاء بالاحتياط بنحو قربي.

النحو الثاني: أن يترك شرب النبيذ لا لذلك؛ بل لغرض آخر، لا لكونه محتمل الحرمة شرعاً الذي يحقق القريبه، وإنما لغرض الآخر. هذا الثاني فرضاً لا يحقق القريبه، ولا يجعل العمل عباده؛ لأنه لم يقصد به التقرب، لكن هذا الاحتياط فيه إدراك للواقع، وفيه تجنّب لمخالفه الواقع، وفيه إدراك للملاكات الواقعيه التي تدور الأحكام الشرعيه مدارها، هذا في حدّ نفسه أمر حسن يحكم العقل بحسنه، فلماذا ننكر حكم العقل وإدراكه لحسن الاحتياط؟ هذا رأي.

نتيجة هذا الرأي هو: أنه لا فرق حينئذ بين الحكم الشرعي باستحباب الاحتياط وبين حكم العقل بحسن الاحتياط في أنهما من سنخ واحد؛ لأنّ كلاهما ثابت للاحتياط مطلقاً، الاستحباب ثابت للاحتياط مطلقاً، والحسن العقلي أيضاً ثابت للاحتياط مطلقاً لا للاحتياط بقيد أن يؤتى به بقصد التقرب؛ بل الأعم من هذا، فيكونان من سنخ واحد؛ فحينئذ يرتفع هذا الإشكال الثاني.

في المقابل قد يقال: أنّ التحقيق في هذه المسألة منوط بتحديد معنى الاحتياط أولاً. ما هو الاحتياط؟ هل قصد القربي مأخوذ في مفهوم الاحتياط، أو ليس مأخوذاً في مفهوم الاحتياط؟ هل الاحتياط يُراد به التحرز عن مخالفه الواقع بترك ما يُحتمل حرمة، أو فعل ما يُحتمل وجوبه لاحتتمال الحرمة شرعاً ولاحتمال الوجوب شرعاً؟ أو أنّ الاحتياط هو عبارة عن التحرز عن مخالفه الواقع من دون قيد موافقه الوجوب المحتمل، أو الحرمة المحتمله؟ الاحتياط هو أن يترك ما يحتمل حرمة موافقه للواقع، وليس أن يترك ما يحتمل حرمة لاحتتمال أن يكون حراماً شرعاً، وإنما الاحتياط عبارة عن إدراك الواقع، والتحرز عن مخالفته، وإدراك المصالح الواقعيه، لكن ليس مأخوذاً فيه أن يفعل ذلك قربه إلى الله (سبحانه وتعالى)، احتمالان:

الاحتمال الأول: يقتضى أن يكون التقرب مأخوذاً في مفهوم الاحتياط، الاحتياط هو عبارة عن إدراك الواقع والتحرّز عن مخالفته لاحتمال أن يكون حراماً، أو أن يكون واجباً، هذا معناه أنه يأتي به تقرباً إلى الله (سبحانه وتعالى)؛ لأنه يأتي به لاحتمال التحريم، فكأن قصد القربى مأخوذ في مفهوم الاحتياط.

الاحتمال الثانى: قصد القربى ليس مأخوذاً في مفهوم الاحتياط، الاحتياط عبارة عن التحرّز عن مخالفه الواقع، إذا ترك شرب النبيذ فقد تحرّز عن مخالفه الواقع، وادرك المصالح الواقعيه، وتجنّب المفساد الواقعيه حتّى إذا جاء به لا لأجل احتمال حرمة، أو تركه لا لأجل احتمال حرمة، وإنما تركه لغرض آخر، هذا هو الاحتياط. ما هو الصحيح منهما، وما معنى الاحتياط ؟

الظاهر أنه لا يفهم من الاحتياط إلا المعنى الثانى، بمعنى أننا لا نفهم من الاحتياط أخذ قصد القربى في مفهومه، الاحتياط عبارة عن تجنّب مخالفه الواقع، وفعل ما يكون موافقاً للواقع، وإدراك الواقع، وتجنّب مخالفته، وإدراك المصالح الواقعيه، لكن لا يشترط فيه أن يفعل ذلك بداعى قربى، وبقصد القربى، ماده الاحتياط لا تساعد على ذلك، وإنما هو عبارة عن التحرّز كما قلنا عن مخالفه الواقع وليس أكثر من ذلك.

إذن: قصد التقرب لم يؤخذ في مفهوم الاحتياط؛ ولذا لو تمّت مقدّمات الاستكشاف واستكشفتنا الاستحباب، أو لنقل أن الاستحباب الشرعى على تقدير ثبوته للاحتياط يثبت مطلقاً، لا أنه يثبت له بقصد أن يأتي به بداعى قربى؛ لأن الاحتياط معناه مطلق ولم يؤخذ فيه قصد التقرب.

هناك بحث آخر أيضاً يتوقف عليه الوصول إلى النتيجة، وهو أنه على التقدير الثانى الذى هو الظاهر، وهو أن قصد التقرب لم يؤخذ في مفهوم الاحتياط، نأتى إلى الحكم العقلى بالحسن، العقل ماذا يدرك ؟ العقل عندما يحكم بحسن الاحتياط، هذا الاحتياط الذى يحكم العقل بحسنه، أو يدرك حسنه، أى احتياط هو ؟ هل هو عبارة عن الاحتياط بقصد التقرب ؟ بأى نحو من أنحاء التقرب، ولو كما قلنا يترك الفعل المحتمل الحرمة لاحتمال الحرمة، أو يفعل الفعل المحتمل الوجوب لاحتمال الوجوب، هذا أيضاً قصد قربى، هل ما يحكم العقل بحسنه هو هذا فقط ؟ موافقه الواقع وتجنّب مخالفته، وإدراك الملاكات الواقعيه، لكن إذا جاء بها بداعى قربى، أو أن العقل يحكم بحسن الاحتياط مطلقاً ؟ حتّى لو قلنا بأن الاحتياط هو عبارة عن ذات التجنّب وذات الموافقه للواقع ولم يؤخذ فيه قصد القربى، فيثار هذا البحث؛ لأننا نحتمل أن ما يحكم العقل بحسنه ليس هو الاحتياط بمفهومه الذى تقدّم؛ بل يضيف له قيماً، وهو أن يؤتى به بقصد القربى، وإن لم يؤخذ في مفهومه. يحكم العقل بحسن إدراك الواقع وتجنّب مخالفته، والاحتياط بمعناه المتقدم السابق، هذا الذى يحكم العقل بحسنه، سواء كان بقصد القربى، أو لم يكن بقصد القربى.

الظاهر في هذا البحث الثاني: أنّ العقل لا يدرك حسن الاحتياط مطلقاً، وإنّما ما يدركه العقل هو حُسن الاحتياط إذا جاء به المكلف بداعي التقرب إلى الله (سبحانه وتعالى)، هذا هو الذى يدركه العقل، وأمّا أزيد من ذلك، أنّ يدرك العقل حُسن الاحتياط ولو لم يأت به المكلف بقصد قربي، فهذا غير واضح، وإن كُنّا نسلم بأنّ الاحتياط فيه إدراك للواقع وللمصالح الواقعيه، وتجنّب مخالفه الواقع والأحكام التكليفية الواقعيه المحتمله، لكن الكلام فى أنّ المحتاط لماذا يأتى بذلك؟ هل يقصد التقرب، أو لا-؟ إذا قصد التقرب، فلا إشكال فى أنّ العقل يحكم بحُسن الاحتياط حينئذٍ، أمّا إذا لم يقصد التقرب، لا يترك ما يحتمل حرمة لاحتمال حرمة، وإنّما يترك ما يحتمل حرمة رياءً، أو سمعه، أو يترك ما يحتمل حرمة غافلاً، بالنتيجه هو أدرك الواقع، تجنّب المفساد الواقعيه؛ لأنّه ترك ما يحتمل حرمة، كل هذه المعانى متوفّره فيه، لكن هل يمكن أنّ نقول أنّ العقل يحكم بحُسن هذا الاحتياط؟ من غير الواضح وجود حكم عقلي جزمى بحُسن الاحتياط فى هذه الحاله، خصوصاً فى حالات الرياء والسمعه والغفله، وفى حالات ما إذا جاء بالاحتياط لغرض دنيوى آخر ليس له علاقه بالمولى إطلاقاً، لا- أنّه يترك بالفعل لاحتمال أنّه حرام، فترك الفعل لاحتمال أنّه حرام هو من أرقى أنواع الطاعه ويحكم العقل بحُسنه بلا- إشكال، وإنّما يتركه لغرض آخر، هل يحكم العقل بحُسنه؟ لا يمكن القول بأنّ العقل يحكم بحُسنه حينئذٍ. الذى يمكن الجزم به هو أنّ العقل يحكم بحُسن الاحتياط إذا أضيف هذا الاحتياط إلى المولى (سبحانه وتعالى) بنحوٍ من أنحاء الإضافه، وما عدا ذلك لا وضوح فى وجود حكم عقلي بالحُسن.

وبعبارة أكثر وضوحاً: أنّ الظاهر أنّ حكم العقل بحسن الاحتياط المسلّم بلا إشكال، ملاك الانقياد إلى أمر المولى، ومن الواضح أنّ هذا الانقياد لا يتحقق إلا إذا أضيف الاحتياط إلى المولى بنحو من أنحاء الإضافة، وأمّا إذا جاء به لا بهذا النحو؛ فحينئذٍ هذا ليس انقياداً، الانقياد مأخوذ فيه أنّ يتركه لاحتمال أنّ الشارع حرّمه، أو يأتي به لاحتمال أنّ الشارع أوجبه هنا يتحقق قصد القربى، فتكون فيه إضافة، هذا يحكم العقل بحسنه بلا إشكال، كلامنا في ما عدا ذلك، في غير هذه الحالة، هل يحكم العقل بالحسن، أو لا-؟ وبهذا نصل إلى أنّ الإشكال الثانى أيضاً وارد على كون المقام صغرى للكبرى السابقة، بمعنى أنّ الحكم الشرعى باستحباب الاحتياط الذى يراد استكشافه من الحكم العقلى هو ليس من سنخ الحكم العقلى؛ لأنّ الاستحباب على تقديره هو استحباب ثابت للاحتياط مطلقاً، وإن لم يكن بقصد القربى، بينما ما يحكم العقل بحسنه هو عبارة عن الاحتياط إذا قصد به التقرب وأضيف إلى المولى (سبحانه وتعالى).

ومن هنا يظهر أنّه على تقدير الإيمان بالملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع لا محذور فى صيروره الحكم العقلى بحسن الاحتياط منشئاً لاستحبابه شرعاً حتّى لو سلّمنا الكبرى الميرزائية المتقدّمة، فى القسم الثانى ممّا يقوله الميرزا (قدّس سرّه) نسلم أنّه لا يمكن استكشاف الحكم الشرعى من حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية، إمّا للزوم اللغوي، أو التسلسل كما يقول، حتّى على تسليم الكبرى فى المقام لا- مانع من استكشاف الحكم الشرعى؛ لأنّ المقام ليس صغرى لتلك الكبرى، فإذا سلّمنا الملازمة، فلا محذور فى استكشاف استحباب الاحتياط من حكم العقل بحسن الاحتياط، حتّى إذا سلّمنا تلك الكبرى، وبالنتيجة كل هذا موقوف على التسليم بالملازمة، لكنك عرفت أنّ الملازمة أساساً ليست ثابتة، وبهذا يبطل الطريق الثانى لاستكشاف الاستحباب؛ لأنّ الطريق الثانى لاستكشاف الاستحباب كان مبيّناً على الملازمة بين ما يحكم به العقل وبين الحكم الشرعى، فإذا أنكرنا الملازمة لا مجال لاستكشاف الحكم الشرعى باستحباب الاحتياط من حكم العقل بحسن الاحتياط.

نعم، يبقى الطريق الأول، وهو استكشاف الحكم الشرعي باستحباب الاحتياط من الأخبار المتقدمه التي استدل بها الأخباريون على وجوب الاحتياط، فإنه بعد أن فرغنا عن عدم إمكان حملها على ظاهرها وهو الوجوب لما تقدّم سابقاً؛ حينئذٍ تُحمل على الاستحباب، فيستكشف الاحتياط من هذه الأخبار، واستكشاف الاحتياط من هذه الأخبار خالٍ عن الإشكال، فتكون هي المنشأ لاستحباب الاحتياط، ولا مشكله في استكشاف استحباب شرعي مولوي طريقى الذى هو محل كلامنا، حيث أن محل كلامنا في الاستحباب الطريقى وليس في الاستحباب النفسى؛ لأن الاستحباب النفسى خارج عن محل الكلام ولا إشكال في إثباته، افتراض استحباب شرعي للاحتياط لا محذور فيه على ما تقدّم، نستكشف كون هذا الاستحباب مولوياً من نفس الأخبار، بناءً على القاعده المتقدمه أن الأصل في كلام الشارع في هذا المجال هو أن يكون صادراً منه بما هو مولى لا أنه صادر منه بما هو مرشد ومتمبه، فنأخذ بهذا الظهور الأول ما لم تقم قرينه على الإرشاد، وحيث لا قرينه على الإرشاد، فنأخذ بهذا الأصل الأول ونحمل الاستحباب على كونه مولوياً، وأما أنه طريقى الغرض منه هو التحرز عن مخالفه الواقع، فهذا واضح؛ لأن هذا شيء مأخوذ في نفس الاحتياط، فالاحتياط عبارته عن التحفظ على الواقع والتحرز عن مخالفته، والمنظور في الاحتياط هو إدراك الواقع وتجنب مخالفته، وهذا معنى أن الاحتياط المستحب احتياط طريقى، هذا لا مانع من استكشافه من الأخبار بشكل عام من دون التدقيق في الأخبار وأنه من أى لسان يُستفاد، لكن إذا فرضنا أن هناك أخباراً تدل على وجوب الاحتياط وتعذر حملها على الوجوب لوجود أخبار تدل على البراءة؛ حينئذٍ لا يبقى محذور في حملها على الاستحباب، ولا مشكله في افتراض الاستحباب المولوى الطريقى. هذا كله فى المقام الأول.

العبادات لها خصوصيّه، الكلام في هذا المقام يقع بعد أن فرغنا في المقام الأوّل عن حُسن الاحتياط عقلاً؛ بل فرغنا ----- إذا تمّ الكلام الأخير ----- عن استحبابه شرعاً، إذن، الاحتياط حسن عقلاً، ومستحب شرعاً على ما تقدّم، يقع الكلام في أنّه كيف يمكن تصوّر الاحتياط في العبادات؛ لأنّ تصوّر الاحتياط في الواجبات التوّصّليه لا مشكله فيه؛ لأنّ المطلوب في التوّصّليات هو تحقّق الفعل في الخارج بأيّ نحو افترض تحقّقه، مجرد أن يتحقّق الفعل في الخارج؛ حينئذٍ هذا هو المطلوب في باب التوّصّليات، ولا- يُشترط في تحقّقه ----- في المطلوب في التوّصّليات ----- أن يؤتى به بقصد القربى، فلا- مشكله في الاحتياط في التوّصّليات، يحتمل أنّ هذا حرام، فيتركه، أو يحتمل أنّه واجب، فيفعله، لكن المشكله موجوده في ما إذا كان الشىء عباده وأردنا أن نحتاط في تلك العباده، وفرضنا أننا شككنا في أنّ هذه العباده واجبه، أو لا؟ ويجب أن نفترض أنّ الأمر لا يدور بين الوجوب والاستحباب، وإلاّ أيضاً لا توجد مشكله في العبادات إذا دار الأمر بين الوجوب والاستحباب؛ لأنّه في هذه الحاله يحرز المكلف الطلب من المولى، غايه الأمر أنّه يشكّ في أنّ هذا الطلب، أو الأمر وجوبى، أو استحبابى، لكن الطلب موجود، فلا مشكله في تصوّر الاحتياط في العباده حينئذٍ؛ لأنّه بإمكانه أن يأتي بهذه العباده المحتمله الوجوب بقصد امتثال أمرها؛ لأنّه يحرز تعلق الأمر بهذه العباده، وإن كان يشكّ أنّه واجب، وأنّه على نحو الوجوب، أو على نحو الاستحباب؟ الكلام ليس في هذا، الكلام فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والإباحه ----- مثلاً ----- أو بين الوجوب واللغوويه كما في تقريرات السيد الخوئى (قدّس سرّه) (1) يعنى أنّ هذه العباده إمّا أن تكون واجبه، أو تكون لغواً.

الإشكال يقول: كيف يمكن تصوير الإتيان بما يشكّ في وجوبه ويحتمل أنه ليس واجباً، وإنّما هو مباح أو لغو، يأتي به على نحو عبادي، والحال أنّ العبادة مشروطه بقصد امتثال الأمر، ولا يستطيع المكلف أن يقصد امتثال الأمر إلا إذا جزم بوجوده، فتتحقق العبادة، وأما إذا كان شاكاً بالأمر وغير عالم به؛ حينئذٍ كيف يمكن أن يأتي به على نحو عبادي؛ لأنّ كونه عبادة مشروط بقصد امتثال الأمر، وهذا إنّما يمكن عندما يكون جازماً بالأمر، وأما مع عدم الجزم بالأمر والشكّ فيه، فلا يمكن الإتيان بالفعل على نحو عبادي، إذن: لا يمكن الاحتياط في باب العبادات.

درس الأصول العمليّة/ البراءة/ تنبيهات البراءة/ التنبيه الثاني بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة/ البراءة/ تنبيهات البراءة/ التنبيه الثاني

الكلام في الإشكال الذي أورد على إمكان الاحتياط في العبادات، والذي كان يقول بأنّ قصد القرية، والإتيان بالعبادة كعبادة غير ممكن في حال الشكّ وعدم العلم بالأمر الذي هو المفروض في محل الكلام، فلا يمكن تصوّر الاحتياط في العبادات.

الجواب عن هذا الإشكال: وهو جواب صحيح، وهو أنّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه ويكون له وجه عندما نفترض أنّنا نختار القول بأنّ عبادته العبادة تتوقّف على الإتيان بها بقصد أمرها الجزمي، واشترطنا في صحّة العبادة قصد امتثال الأمر الجزمي؛ حينئذٍ يتوجّه الإشكال كما هو واضح؛ لأنّه لا- يتمكّن من امتثال الأمر الجزمي؛ لأنّه لا جزم بالأمر حتّى يقصد امتثاله، والمفروض أنّ عبادته العبادة تتوقّف على ذلك، وهو غير ممكن، إذن، الاحتياط غير ممكن في ظرف الشكّ وعدم العلم.

لكن هذا القول ليس صحيحاً؛ بل الصحيح هو أنّه يكفي في عبادته العبادة مجرد إضافتها إلى المولى (سبحانه وتعالى)، وهذه الإضافه تتحقّق بلا إشكال بالإتيان بالعبادة برضاء احتمال أنّ تكون مأموراً بها، يعنى قصد امتثال الأمر الاحتمالي كقصد امتثال الأمر الجزمي يكون محققاً لعبادته العبادة من دون أنّ يكون هناك فرق بينهما في تحقق عبادته العبادة، حيث لم يدل دليل على اعتبار قصد امتثال الأمر الجزمي فيها؛ بل ما يُستفاد من الدليل هو أنّ يأتي بالعبادة قرية إلى الله تعالى، مضافه إلى الله تعالى، وكما أنّ هذا يتحقق بقصد امتثال الأمر الجزمي كذلك يتحقق بقصد امتثال الأمر الاحتمالي، بالنتيجة هو جاء بها لله (سبحانه وتعالى) ولم يأت بها لغيره، هذه إضافه، والإتيان بالعمل على هذا الأساس يُعتبر انقياداً للمولى وتقرباً إليه، وهذا يكفي في كون العبادة وقعت على نحو قرية، ونحن لا- نريد أكثر من أنّ يقع الفعل بنحو قرية، والمكلف قد جاء بالعبادة على هذا النحو سواء قصد امتثال الأمر الجزمي عندما يكون عالماً بوجود الأمر، أو يقصد امتثال الأمر الاحتمالي عندما لا يكون عالماً ورازماً بوجود الأمر، على كلا التقديرين انبعاثه وتحركه يصدق عليه أنّه نحو من التقرب، وهذا المقدار يكفي في عبادته العبادة وصحّتها.

ص: ٢٢٧

وعليه: يرتفع الإشكال السابق؛ لأنّه كان مبيّناً على افتراض اعتبار قصد امتثال الأمر الجزمي، وأما إذا قلنا بعدم اعتبار ذلك، وكفايه قصد امتثال الأمر الاحتمالي، فهذا الإشكال يرتفع من أساسه ولا- وجه له إطلاقاً، ولم يُناقش أحد في كون هذا التحرك والانبعاث من احتمال الأمر نوعاً من التقرب إلى المولى، هذه قضيه مسلّمه عند الجميع ولا إشكال فيها، فالجميع يسلمون أنّ

الانبعاث عن احتمال الأمر هو نحو تقرب إلى المولى (سبحانه وتعالى) ويتحقق به قصد القربة المعبر في العبادة.

نعم، تكلموا في ناحيه أخرى أثارها الشيخ (قدس سرّه) وهي أنّه هل هناك طوله بين الامتثال الاحتمالي والاحتمال الجزمي، أو لا-؟ بمعنى أنّه هل يعتبر في صحه الامتثال الاحتمالي، يعنى الإتيان بالعباده لاحتمال تعلق الأمر بها، الذى هو محل كلامنا، هل يعتبر في ذلك عدم التمكن من الامتثال الجزمي؟ بحيث إذا تمكن من الامتثال الجزمي لا يصح منه الامتثال الاحتمالي، أو لا يُعتبر ذلك؟ وهذا كلام آخر، لكن الكل يتفقون على أنّ التقرب يتحقق بالامتثال الاحتمالي كما يتحقق بالامتثال الجزمي، والكل يتفقون على أنّ الانبعاث والتحرك عن الأمر الاحتمالي كالانبعاث والتحرك عن الأمر الجزمي، كل منهما تقرب إلى المولى، وكل منهما يتحقق فيه قصد التقرب المعبر في العباده. وهذا الجواب عن الإشكال لا- يُفرق فيه بين ما يُختار في باب قصد القربة المعبر في العباده من أنّ الحاكم به هو العقل، أو أنّ الحاكم به هو الشارع، أنّه هل أنّ قصد القربة معبر في الغرض من دون أنّ يكون داخلاً- في الأمر ومتعلق الأمر إطلاقاً بحيث يكون الأمر المتعلق بالواجبات التوجيهية كالأمر المتعلق بالواجبات العباديه، قصد القربة خارج عن كل منهما، وكما هو خارج ----- قصد القربة ----- وليس له علاقته بمتعلق الأمر التوجيهي، أيضاً قصد القربة ليس مأخوذاً في متعلق الأمر العبادي، وإنما قصد القربة في العبادات دخيل في الغرض، ويكون معتبراً من ناحيه الغرض، بمعنى أنّ المأمور به يتحقق، لكن الغرض لا يترتب على الواجب العبادي إلا إذا جاء به على نحو قربي، بخلاف الواجب التوجيهي، فإنّ الغرض يتحقق منه حتى إذا جاء به لا بنحو قربي، ومن هنا يكون الحاكم باعتبار قصد القربة، ولا بديه قصد القربة هو العقل، فإنّه هو الذى يحكم باعتبار قصد القربة كما هو رأى صاحب الكفايه (قدس سرّه). أو نقول أنّ قصد القربة مأخوذ في متعلق الأمر المتعلق بالعباده، سواء كان في متعلق نفس الأمر المتعلق بالعباده، أو في متعلق أمر آخر سمّاه المحقق النائيني (قدس سرّه) بتممّ الجعل بناءً على استحاله أخذ قصد القربة في متعلق الأمر المتعلق بالعباده، فقال بأنّه أخذ في متعلق الأمر الآخر المتمم للجعل، فكأنّه على رأيه هناك أمران، (1) أمر يتعلق بذات العباده، وأمر يتعلق بالعباده مع قصد امتثال الأمر الأوّل المتعلق بالعباده، يعنى بالإتيان بها على نحو قربي. أمر يتعلق بذات العباده فقط ولم يؤخذ فيه قصد القربة، والأمر الثانى يتعلق بإتيانها على نحو قربي. على كل حال هنا يكون الحاكم باعتبار قصد القربة هو الدليل والشارع. على كل هذه التقادير، سواء كان الحاكم هو العقل، أو كان الحاكم هو الشرع، وسواء أخذناه في متعلق الأمر المتعلق بالعباده، أو أخذناه في متعلق أمر آخر متمم للجعل، على كل هذه التقادير يصح هذا الجواب، وعند أصحاب كل هذه الأقوال لا إشكال في أنّ الامتثال الاحتمالي والانبعاث عن احتمال الأمر هو كافي في تصحيح العباده، كما هو الحال في الامتثال الجزمي والانبعاث عن الأمر الجزمي من دون فرق بين هذه الأقوال.

ص: ٢٢٨

إذن: لا- ينبغي التوقف في هذه المسألة، وبالتالي في إمكان الاحتياط في العبادة التي لا يعلم المكلف تعلق الأمر بها، وإنما هو يحتمل تعلق الأمر بها. نعم، على الاحتمال الآخر، بناءً على أنه يُشترط في صحته العبادة قصد الأمر الجزمي يكون هذا الإشكال وارداً لما تقدم من عدم الجزم بالأمر في محل الكلام الذي هو الشك في تعلق الأمر بالعبادة.

قد يقال: حتى لو ذهبنا إلى الرأي الثاني الذي يقول باعتبار قصد الأمر الجزمي في صحته العبادة، مع ذلك يمكن تصحيح الإتيان بالعبادة احتياطاً؛ بأن لا يقصد الأمر المتعلق بالعبادة حتى يقال بأنه لا جزم فيه، فلا يمكن قصده إلا على نحو التشريع، وإنما ما يقصده هو الأمر المتعلق بالاحتياط، يقصد امتثال الأمر بالاحتياط، فأنّ الأمر بالاحتياط هو في واقعه أمر بالعبادة لكن بعنوان الاحتياط، حيث أنه شاك في أن هذه العبادة مأمور بها، أو ليست مأموراً بها، وهناك أمر بالاحتياط ولو بنحو الاستحباب، هذا الأمر بالاحتياط هو في واقعه أمر بالإتيان بالعبادة، لكن بعنوان الاحتياط، وهذا أمر جزمي لا شك فيه، تعلق الأمر بالاحتياط ولو على نحو الاستحباب بحسب الفرض أيضاً جزمي نجزم به، أو لا أقل بناءً على ثبوت استحباب الاحتياط، هذا أمر معلوم للمكلف؛ فيمكنه حينئذ أن يأتي بالعبادة قاصداً امتثال الأمر بالاحتياط، باعتبار أن الأمر بالاحتياط هو أمر بالعبادة لكن بعنوان الاحتياط، فيأتي بالعبادة ويقصد امتثال هذا الأمر؛ وحينئذ تصح العبادة ويتحقق الشرط المعبر فيها وهو قصد الأمر الجزمي، وهنا قصد امتثال الأمر الجزئي، وبذلك يرتفع الإشكال حتى على الرأي الآخر.

تكلموا عن هذا الطرح وعن التخلص عن هذا الإشكال على الرأي الآخر، هل هذا الطرح تام، وهل يلزم منه محذور، أو لا؟ وقد ذكروا محذوراً عقلياً لهذا الفرض، بأن يأتي المكلف بالعبادة قاصداً امتثال الأمر بالاحتياط بحيث يكون قصد امتثال الأمر بالاحتياط هو المصحح لعباده كما هو المطلوب في المقام؛ لأنّ المصحح لعباده هو قصد الأمر الجزمي المتعلق بالعبادة، هنا كأنه محاوله لإثبات تصحيح العبادة بقصد امتثال الأمر بالاحتياط، قالوا أن هذا يلزم منه محذور، والمحذور هو محذور الدور، أو ما يشبه الدور، وذلك باعتبار أن الأمر بالاحتياط يتوقف على الاحتياط توقف كل أمر على متعلقه، وتوقف كل عارض على معروضه؛ لأنّ الأمر يعرض على الاحتياط، فيكون الأمر متوقفاً على ما يعرض عليه وهو الاحتياط، قالوا: فلو أردنا تصحيح الاحتياط بالأمر لزم الدور؛ لأنّ معنى ذلك أن الاحتياط يتوقف على الأمر به، بينما الأمر بالاحتياط كان متوقفاً بحسب الفرض على الاحتياط توقف كل عارض على معروضه، فيلزم شيء يشبه الدور، الأمر بالاحتياط يتوقف على الاحتياط، والاحتياط لا- يمكن أن يتوقف على الأمر به، إذا أردنا تصحيح الاحتياط في المقام بالأمر بالاحتياط، فهذا معناه أن الاحتياط توقف على الأمر به، والحال أن الأمر بالاحتياط يتوقف على الاحتياط، فيلزم شيء من هذا القبيل. وتكلموا كثيراً في هذه الناحية، وأنه ممكن، أو غير ممكن، وأطالوا الكلام في ذلك، ولا نرى داعياً في الحقيقة للدخول في تفاصيل ذلك باعتبار أن كل هذه التفاصيل وكل هذا الكلام مبني على فرض غير صحيح، وهو افتراض اعتبار قصد الأمر الجزمي في صحته العبادة. بناءً على هذا حاولوا التخلص من الإشكال بقصد الأمر بالاحتياط، بينما هذا الفرض غير صحيح، وليس هو غير صحيح عند جماعه؛ بل عند الجميع، الجميع يتفقون على كفايه الأمر الاحتمالي، والظاهر أنه لا أحد يستشكل في صحته العبادة إذا قصد الأمر الاحتمالي، أما أنه مع تمكنه من قصد الأمر الجزمي هل يمكنه الامتثال الاحتمالي، أو لا-؟ فهذه مسألة أخرى أشرنا إليها، لكن لنفترض أن المكلف غير متمكن من الأمر الجزمي كما هو مفروض في محل كلامنا، حيث المفروض في محل كلامنا أن المكلف لا علم له بتعلق الأمر بتلك العبادة، الجميع يتفقون على كفايه الامتثال الاحتمالي وأنّ الانبعاث عن احتمال الأمر يكون مقرباً إلى المولى سبحانه وتعالى، فيتحقق فيه قصد القربة والإتيان بالفعل بنحو قربي، وكل الأمور المعبره في العبادة تتحقق كذلك، فإذن: لا

داعى للدخول فى هذه التفاصيل، ونختم البحث بذلك.

ص: ٢٢٩

النتيجة: لا إشكال في إمكان الاحتياط في العبادات كما هو ممكن في غير العبادات.

هذا تمام الكلام في التنبيه الثاني من تنبيهات البراءة.

التنبيه الثالث من تنبيهات البراءة

التنبيه الثالث: ما يُسمّى بقاعده (التسامح في أدلّة السنن)، أو في أحاديث من (بلغه). هذا البحث هو من توابع البراءة كما هو مقتضى التسلسل الموجود حيث ذكر في تنبيهات البراءة، يكون من توابع البراءة بناءً على تفسير الأحاديث التي هي مستند هذه القاعدة والتي هي المدرك في هذا البحث، تفسيرها بتفسير؛ فحينئذٍ من المناسب إدراج البحث عن هذه القاعدة في ذيل البحث عن البراءة وجعلها من تنبيهات البراءة، وهذا التفسير هو أن يقال: أنّ مفاد أخبار (من بلغ) التي هي مدرك هذه القاعدة هو الإتيان بالعمل برجاء موافقه الواقع مع الشكّ في الحكم، عندما لا يعلم المكلف بحكم هذا ويشكّ به ولا يثبت عنده ثبوتاً واضحاً، الأخبار تقول ليأتي به برجاء أن يكون هذا الشيء الذي بلغه ثابتاً، إذا احتمل استحباب شيء، الذي هو مورد القاعدة، لم يثبت عنده الاستحباب، ولم يدل عليه دليل تام السند، وإنّما دلّ عليه خبر ضعيف، لا يوجد إلا احتمال الاستحباب، الأخبار تقول ليأتي بالفعل برجاء أن يكون هذا الاستحباب ثابتاً، ويكون له ثواب حتّى إذا لم يكن ذلك الاستحباب ثابتاً. هذا يناسب جعله من تنبيهات البراءة؛ لأنّه ناظر إلى حثّ المكلف على الإتيان بالعمل المشكوك حكمه، ولو كان حكمه حكماً غير إلزامي كما هو مورد القاعدة. إذن: كأنّ الأخبار تتحدّث عن حكم الفعل الذي لا يُعلم ما هو حكمه، ليس حكمه الواقعي، وإنّما بمقدار أنّه لو جاء به برجاء أن يكون مستحباً يكون له ذلك الثواب، فهي تعالج هذه القضية، فلعلّها تناسب جعلها من تنبيهات البراءة.

لكن إذا فسّرت الأخبار بتفسير آخر، بأن قيل أنّ المستفاد منها جعل الحجّيه للخبر الضعيف في الأحكام غير الإلزاميه، أمّا في الأحكام الإلزاميه فالحجّه ثابت شرعاً فقط لخبر الثقة، لكن في الأحكام غير الإلزاميه تتسع دائره الحجّيه لتشمل خبر غير الثقة، فيكون الخبر الضعيف حجّه لإثبات الحكم الغير الإلزامي، فكما أنّ خبر الثقة حجّه لإثبات الحكم الإلزامي، خبر الضعيف أيضاً يكون حجّه لإثبات الخبر الغير الإلزامي، بناءً على هذا التفسير؛ حينئذٍ يناسب أنّ تكون هذه القاعده من توابع خبر الواحد، خبر الواحد إذا كان راويه ثقة، وعادلاً؛ حينئذٍ يكون حجّه ودلّت الأدله على حجّيته في الأحكام الإلزاميه، ويبحث بعد ذلك في الأحكام غير الإلزاميه حيث دلّت الأدله على أنّ دائره الحجّيه أوسع من ذلك، وأنّ الحجّيه تثبت حتّى لخبر الضعيف، فالمناسب أنّ يبحث في ذلك البحث.

على كل حال، وردت روايات عديده وبعضها تام سنداً بلا إشكال، ذكر هذه الروايه الشيخ صاحب الوسائل (قدّس سرّه) في مقدّمه العبادات في الباب ١٨، حيث جمع معظم هذه الروايات وعقد لها باباً مستقلاً، وهذه الروايات بمضمون من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب الذي بلغه كان له ذلك الثواب وإن لم يكن كما بلغه. (١)

الكلام عن هذه القاعده يقع في جهات:

الجهه الأولى: تحديد مفاد هذه الأخبار، حتّى على ضوء تحديد مفادها نستطيع أنّ نتكلّم في الجهات الأخرى، توجد عدّه احتمالات ثبوتيه في تعيين وتحديد مفاد هذه الأخبار. السيد الخوئي ذكر ثلاثه احتمالات، ورّجح أحد الاحتمالات على الاحتمالات الباقية، الاحتمالات التي ذكرها هي (٢):

ص: ٢٣١

-
- ١- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملي، ج ١، ص ٨١ أبواب مقدّمه العبادات، باب ١٨، ح ١، ٣، ٤، ٦، ٧، ٨، و ٩.
 - ٢- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٠١.

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد بها هو الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد والانبعث من المطلوبية الاحتمالية، هناك روايات إرشادية لا- يُستفاد منها حكم مولوى تأسيسى، وإنما مفادها الإرشاد الصّرف إلى حكم العقل بحسن الانبعث عن المطلوبية الاحتمالية، والعقل يحكم بحسن الانبعث عن المطلوبية الاحتمالية، وقلنا سابقاً بأنّ العقل يحكم بحسن كل تقرب إلى المولى سبحانه وتعالى.

الاحتمال الثانى: أن يكون مفاد هذه الأخبار ----- كما أشرنا قبل قليل ----- هو جعل واسقاط شرائط حجّيه الخبر فى المستحبات، حيث أنّ أخبار (من بلغ) تُسقط الشرائط المعتره فى حجّيه الخبر فى الأحكام الإلزاميه، فاشتراط العداله والثاقه، وكل ما نشترط فى حجّيه الخبر فى الأحكام الإلزاميه، أخبار (من بلغ) تُسقط هذه الشرائط فى المستحبات، يعنى فى الأحكام غير الإلزاميه.

وبعباره أخرى: أنّ مفادها هو جعل الحجّيه للخبر الضعيف فى الأحكام غير الإلزاميه.

الاحتمال الثالث: هو جعل استحباب نفسى موضوعه البلوغ، بمعنى أنّ العمل يكون مستحباً على حدّ استحباب سائر الأفعال الأخرى، فيكون العمل مستحباً لكن بالعنوان الثانوى، بعنوان أنّه بلغه ثواب عليه، لا- أنّه مستحبّ بعنوانه الأوّل، لكنّه يكون مستحباً نفسياً بعنوان ثانوى، وهو عنوان أنّه بلغه ثواب عليه، كأنّ هذا العنوان الثانوى عندما عرض على هذا العمل الذى هو ليس مستحباً بعنوانه الأوّل، عندما عرض عليه أوجب حدوث ملاك ومصالحه فيه تقتضى أنّ يتعلّق به الاستحباب النفسى، فيكون العمل الذى بلغه ثواب عليه مستحباً على حدّ سائر المستحبات الأخرى، وهذا ليس غريباً أنّ يكون عنوان ثانوى يوجب تغير الحكم، وهذا لا مشكله فيه، حيث هناك الكثير من هذه العناوين التى توجب تغير الحكم كعنوان الضرر وعنوان الحرج وغيرها من العناوين، فيكون هناك حكم يُعبّر عنه بالحكم الثانوى، بمعنى أنّه حكم نفسى ثابت بعنوان ثانوى، يعنى لولا العنوان الثانوى هذا الحكم النفسى لا يثبت لذات الفعل، فالبلوغ هو من هذا القبيل.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / البراءة / تنبيهات البراءة / التنبيه الثالث

كان الكلام في تحديد مفاد أخبار (من بلغ) المتقدّمه، وهذه هي الجهة الأولى التي يقع الكلام فيها من هذا البحث، قلنا أنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) في المصباح ذكر احتمالات ثلاثه: (١)

الاحتمال الأوّل: أنّ تكون الأخبار إرشاديه، أي إرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد والاحتياط.

الاحتمال الثاني: أنّ يكون مفادها استحباب العمل استحباباً نفسياً واقعياً، لكن بعنوان ثانوي، وهو بعنوان (البلوغ) العمل بعنوانه الأوّل ليس مستحباً، لكن عندما يتعنون بعنوان (البلوغ) يكون مستحباً استحباباً واقعياً ثانوياً كما قد تتّصف بعض الأفعال التي لا تكون واجبه بعنوانها الأوّل، لكنّها قد تتّصف بالوجوب بالعنوان الثانوي، كما إذا أمر بالفعل من تجب طاعته.

الاحتمال الثالث: أنّ يكون مفادها جعل الحجّيه للخبر الضعيف في باب المستحبات.

ثمّ ذكر بأنّ المناسب لقاعده التسامح في أدلّه السنن هو الاحتمال الثالث، يعني جعل الحجّيه للخبر الضعيف. وبعبارة أخرى: اسقاط شرائط الحجّيه في باب المستحبات، هذا الذي يناسب عنوان القاعده الذي هو التسامح في أدلّه السنن، السنن والأحكام غير الإلزاميه تتسامح في أدلّتها، فلا يشترط فيها الشرائط التي تشترط في الأحكام الإلزاميه. لكنّه استبعد هذا الاحتمال باعتبار أنّه لا يناسب لسان الحجّيه، أي أنّ لسان الأخبار لا يناسب لسان الحجّيه؛ إذ أنّ لسان الحجّيه هو لسان الواقع، وإلغاء احتمال الخلاف، فلا يناسبه التصريح بفرض أنّ هذا قد يكون مخالفاً للواقع، هذا المطلب ذكره المحقق النائيني أيضاً (٢) قبل السيد الخوئي (قدّس سرّهما)، ذكره بعد أنّ اختار الاحتمال الثالث في إحدى دورتيه، لكن رجع في دوره الثانيه واستشكل فيه بهذا الإشكال، وأنّ الاحتمال الثالث لا يناسب لسان الأخبار؛ لأنّ لسان الأخبار يقول (كان له ذلك وإن لم يقله) هذا التصريح بأنّه ثابت حتّى إذا لم يكن مطابقاً للواقع لسانه لا يناسب لسان جعل الحجّيه، فلنسان جعل الحجّيه لسان إحرار الواقع، وإلغاء احتمال الخلاف، فلا يناسب هذا اللسان، فلذلك يكون حمل الأخبار عليه خلافاً لظاهر الأخبار، أو لا أقلّ ---- كما يقول السيد الخوئي (قدّس سرّه) ----- من أنّ الأخبار لا تدل عليه، لا أقلّ من أنّ نقول أنّ الأخبار ليس فيها دلالة على هذا الاحتمال الثالث.

ص: ٢٣٣

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للبهسودي، ج ٢، ٣١٩.

٢- أجدد التقريرات، تقرير بحث النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٢٠٨.

وهكذا الأمر في الاحتمال الثاني وهو الاستحباب النفسي الثانوي للعمل بعنوان البلوغ، مثل هذا الاحتمال الثاني أيضاً لا نلتزم به، ولا دلالة للأخبار على أنّ البلوغ ممّا يوجب حدوث مصلحه في العمل يصير بها العمل مستحباً كما هو مقتضى الاحتمال الثاني،

حيث كان الاحتمال الثاني يقول بمجرد أن يتعنون العمل بعنوان البلوغ؛ حينئذٍ تحدث فيه مصلحه، الاستحباب استحباب واقعي، لكنه ثانوي، بمعنى أنه ثابت للفعل ليس بعنوانه الأولى، وإنما بعنوانه الثانوي، هو استحباب واقعي ينشأ من مصلحه في العمل، هذه المصلحه ناشئه من تعنونه بعنوان البلوغ. قال (قدّس سرّه): (فالمتمعّن هو الاحتمال الأوّل، فإنّ مفادها مجرد الإخبار عن فضل الله (سبحانه وتعالى) وأنه سبحانه بفضلته ورحمته يعطى الثواب الذي بلغ العامل، وإن كان غير مطابق للواقع، فهي ----- كما ترى ----- غير ناظره إلى العمل وأنه يصير مستحباً لأجل طرو عنوان البلوغ، ولا- إلى إسقاط شرائط حجّيه الخبر في باب المستحبات). (1) يعني أن نحمل الأخبار على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط وحسن الانقياد.

ثم أشار (قدّس سرّه) إلى أنه يترتب على ذلك ----- على اختيار الاحتمال الأوّل ونفي الاحتمال الثاني والثالث ----- انتفاء جملة من المباحث التي ذكروها؛ لأنّ هذه المباحث كلّها مبتنيه على الاحتمالين الثاني والثالث، فإذا نفينا هذين الاحتمالين، فلا داعي للبحث في هذه المباحث، قال (قدّس سرّه): (فتحصّل أنّ قاعده التسامح في أدلّه السنن ممّا لا أساس لها، وبما ذكرناه من عدم دلالة هذه الأخبار على الاستحباب الشرعي سقط كثير من المباحث التي تعرّضوا لها في المقام): (2).

ص: ٢٣٤

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للبهسودي، ج ٢، ٣١٩.

٢- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للبهسودي، ج ٢، ٣٢٠.

(منها) أنّ المستفاد من الأخبار هل هو استحباب ذات العمل، أو استحبابه إذا أتى به بعنوان الرجاء، واضح أنّ هذا البحث يلغو بناءً على ما ذكره؛ لأنه متفرّع على الاحتمال الثالث، متفرّع على الالتزام بأنّ الأخبار تدلّ على استحباب العمل، فيقع الكلام في أنّ هذا الاستحباب ثابت لذات العمل، أو ثابت للعمل المأتي به رجاءً، ولغرض التماس ذلك الثواب.

و(منها) ظهور ثمره الاختلاف بين الاحتمالين الأخيرين، أنّه ما هي الثمرة التي تترتب على الاحتمالين الأخيرين، الثانى والثالث، ذكر أنّ الثمرة هي إذا دلّ خبر ضعيف على استحباب شىء ثبتت حرمة بإطلاق، أو عموم، قال أنّ الثمرة في الاحتمالين الثانى والثالث تظهر في هذا المورد، وذلك باعتبار أنّه على الاحتمال الثالث الخبر الضعيف يكون مخصصاً للعموم، أو مقيداً للإطلاق؛ لأنّه حجّه، فإنّ الخبر الضعيف في المستحبات حجّه، وحيث أنّه أخصّ مطلقاً من العموم، وأخصّ مطلقاً من المطلق؛ فحينئذٍ يقيد المطلق، ويخصص العام، فنرفع اليد عن العام الدال على حرمة هذا الشىء بالخبر الضعيف الدال على استحبابه، ونلتزم باستحبابه. هذا على الاحتمال الثالث. وأمّا على الاحتمال الثانى، فهو يثبت الاستحباب بعنوان البلوغ؛ فحينئذٍ يقع التراحم بين الحكم التحريمى والحكم الاستحبابى، حكمان شرعيان يقع التراحم بينهما؛ حينئذٍ النتيجة واضحة، حيث نقدم الحكم الإلزامى التحريمى؛ لأنّ الحكم الاستحبابى لا يزاحم الحكم الإلزامى التحريمى، لكن لا يدخل في باب التخصيص والإطلاق وأمثاله، فلا نخصص العام، وإنّما هذا يدلّ على حرمة هذا، ودليل آخر يثبت لنا استحباب هذا وليس حجّيه الخبر الضعيف، وإنّما هو بعنوان البلوغ يصير مستحباً، فالعمل بمقتضى أخبار (من بلغ) مستحب، ومقتضى ذاك الإطلاق، أو العموم هو الحرام، فيتزاحمان، فيقدم التحريم.

هذا أيضاً نقول لا- داعى لبحثه؛ لأنه مبدئ على بيان الثمره للقول الثانى والثالث، والمفروض أن كلاً منهما غير ثابت، وإنما أخبار(من بلغ) إنما تدل على الاحتمال الأول.

و(منها) البحث عن معارضه أخبار(من بلغ) لما دل على اعتبار العدالة والوثاقه فى حججه الخبر، وقالوا أن هذه الأخبار تتقدم على ما دل على اعتبار العدالة والوثاقه فى حججه الخبر بالأخصيه. هذا البحث أيضاً متفرع على الاحتمال الثالث، هذا التقديم إنما يمكن تصوّره إذا التزمنا بأن مفاد الأخبار هو جعل الحججه للخبر الضعيف فى باب المستحبات، تلك الأخبار تقول أنه يشترط العدالة والوثاقه فى حججه الخبر، يخرج عن هذه الأخبار فى باب المستحبات بالخصوص؛ لأن أخبار(من بلغ) جعلت الحججه للخبر الضعيف، وإن لم يكن عادلاً، وإن لم يكن ثقه، جعلت له الحججه فى باب المستحبات، فيقدم عليها بالأخصيه. هذا البحث أيضاً يلغو؛ لأنه مبنى على الاحتمال الثالث.

و(منها) البحث عن ثبوت الاستحباب بفتوى الفقيه، هل يثبت الاستحباب بفتوى الفقيه؟ باعتبار صدق البلوغ؛ إذ لا يشترط فى تحقق عنوان(البلوغ) أن يكون بروايه، وإنما يمكن أن يتحقق بفتوى فقيه، فلو افتى فقيه باستحباب فعل أيضاً يصدق أنه بلغنى ثواب عليه. هذا البحث أيضاً يلغو؛ لأنه متفرع على الاحتمال الثانى، متفرع على الالتزام بأن أخبار(من بلغ) تدل على الاستحباب بعنوان البلوغ، فنتحدث عن أن هذا هل يشمل فتوى الفقيه حتى يكون الفعل الذى افتى الفقيه باستحبابه مستحباً بمجرد البلوغ، أو لا؟ هذا هو الموجود فى المصباح.

لكن فى التقريرات الأخرى للسيد الخوئى (قدس سرّه) وهى (الدراسات) (1) جعل الاحتمال الثانى ليس ثبوت الاستحباب بعنوان(البلوغ)، وإنما ثبوت الثواب على العمل بعنوان(البلوغ)، يقول: أن مفاد الأخبار هو أنه إذا بلغك ثواب على عمل، فإذا عملته برجاء ذلك الثواب، فإنه يحدث، وليس الاستحباب، وإنما ذلك الثواب يثبت، فمفادها هو جعل الثواب، وإعطاء الثواب للمكلف الذى بلغه ثواب على عمل وعمله لالتماس ذلك الثواب، وإن كان ذلك الثواب غير مطابق للواقع، لكن الشارع يعطى ذلك الثواب للمكلف. ثبوت الثواب على العمل بالعنوان الثانوى الطارئ، يعنى عنوان البلوغ، وليس ثبوت الاستحباب النفسى كما هو الحال فى الاحتمال الثانى فى المصباح. ثم التزم فى الدراسات بتعين هذا الاحتمال الثانى فى قبال الاحتمالين الأول والثالث، بينما هناك التزم بتعين الاحتمال الأول، يعنى حمل الأخبار على الإرشاد، وهنا التزم بتعين الاحتمال الثانى ونفى الاحتمال الأول وهو الإرشاد، باعتبار أن الأخبار وارده فى مقام الترغيب والحث على العمل لا فى مقام الإرشاد، وإنما هو يحث على العمل، لا أنه يرشد إلى ما حكم العقل به من حسن الانقياد، فنفى الاحتمال الأول بذلك، والاحتمال الثالث أيضاً منفى بما تقدم من أن لسان الأخبار لا يناسب لسان جعل الحججه، وعين الثانى، لكنّه طرح الثانى فى البدايه بهذا الشكل: أنه يستفاد من الأخبار جعل ثواب لهذا الشخص الذى بلغه ثواب على عمل، فعمله رجاء ذلك الثواب، مفاد الأخبار أنه يعطى له ذلك الثواب، وإن كان ما بلغه غير مطابق للواقع.

ص: ٢٣٦

ثم ذكر (قدّس سرّه) في مقام الاستدلال على الاحتمال الثاني الذي اختاره هنا أنّ هذا هو الذي يساعده الظهور العرفي والذوق الطبيعي، قال (قدّس سرّه): (فالمتمعّن هو الاحتمال الثالث، وهو الذي يساعده الظهور العرفي والذوق الطبيعي، فإنّ المناسب لعظمه الشخص أنّه إذا أسند إليه الوعد بشيء أن يُنجزه، وإن لم يكن الإسناد مطابقاً للواقع). (١) هذا معنى الاحتمال الثاني الذي ذكره في الدراسات، أنّ الله (سبحانه وتعالى) يعطي ذلك الثواب وإن لم يكن ثابتاً. ومن هنا نستطيع أن نقول إلى هنا يظهر أنّ هناك فرقاً بين الاحتمال الثالث هنا وبين الاحتمال الثاني هناك، فالاحتمال الثاني هناك هو جعل استحباب واقعي ثانوي لنفسى للعمل بعنوان البلوغ، بينما هنا مجرد أشبه بإعطاء ثواب، والتزام بإعطاء ثواب في هذه الحالة لا أكثر من هذا، والدليل الذي ذكره أيضاً يؤيّد هذا الفهم، يؤيّد الفرق بين الاحتمال الثالث هنا وبين الاحتمال الثاني هناك، الدليل هنا هو مسأله أنّ المناسب لعظمه الشارع أنّه إذا أسند إليه وعد أن يُنجز هذا الوعد، القضيّه مرتبطه بالثواب، إذا بلغ شخصاً ثواب من الله (سبحانه وتعالى) فهو يعطي ذلك الثواب، لكن في الدراسات نفسها بعد أن طرح الثاني بهذا الشكل، عباراته الأخرى واضحة في أنّ المقصود من الاحتمال الثاني هو الاستحباب، وعبارته صريحه، قال: (وكيف كان فالظاهر من هذه الروايات هو استحباب العمل بمجرد بلوغ الثواب عليه)، (٢) وبعد ذلك قال: (واما على ما اخترناه من ثبوت الاستحباب الشرعي بالبلوغ فيقع التراحم بين الحكم الاستحبابي و التحريمي). بعد ذلك عقد جهه مستقلّه تكلم فيها عن البحث الأول الذي قال عنه في المصباح بأنّه يلغو هذا البحث، بينما في الدراسات عقد جهه مستقلّه تكلم فيها عن ذلك البحث الذي هو أنّ الاستحباب هل يثبت لذات العمل، أو يثبت للعمل إذا جرى به رجاء ذلك الثواب، وهنا عقد جهه مستقلّه تكلم فيها عن هذه الجهه، وهذا يعني أنّه يختار القول بالاستحباب للعمل، غايه الأمر تكلم في أنّ الاستحباب يثبت لذات العمل، أو يثبت للعمل المقيّد بما إذا جرى به بعنوان الالتماس والرجاء وأمثاله. وهذا يؤيّد أنّ المقصود بالاحتمال الثالث في الدراسات هو الاستحباب، ثم هناك أيضاً هو نفس المعنى السابق، لعلّه ذكر الثواب هنا في الدراسات لعلّه تقيّداً بأخبار (من بلغ)، فإن أخبار (من بلغ) لا تذكر الاستحباب وإنّما تذكر الثواب، ومن جهه أخرى لعلّه من باب أنّه يرى الملازمه بين ترتّب الثواب وبين الاستحباب، أفرض أنّ الروايات تحدّثت عن ترتّب ثواب، لكن هذا ترتّب الثواب يكشف عن مطلوبه للعمل من قبل الشرع وهذا هو معنى الاستحباب، فتكون هناك ملازمه بين ترتّب الثواب وبين الاستحباب.

ص: ٢٣٧

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٠٢.

٢- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٠٢.

إذن: لا فرق بين أن نقول أن أخبار (من بلغ) تثبت الاستحباب، وبين أن نقول أنها تثبت إعطاء الثواب الذى بلغه كما بلغه فى هذه الحالة؛ لأنّ ترتب الثواب على العمل الذى بلغه وجاء به برجاء ذلك الثواب، يستلزم افتراض استحباب العمل شرعاً، فيثبت استحباب العمل شرعاً باعتبار هذه الملازمه، لعلّه من هذا الباب.

نعم، يبقى هناك تنافٍ بين ما ذكره فى الدراسات وبين ما ذكره فى المصباح، حيث قال فى المصباح أنّ هذا البحث يلغو، وأنّه لا يرى الاستحباب، قال أنّ هذا البحث أنّه هل يثبت الاستحباب لذات العمل، أو للعمل بقيد الإتيان به رجاءً، قال يلغوا هذا البحث هناك، بينما هنا عقد جهه مستقلة تكلم فيها عن ذلك، وهذا معناه أنّه يرى الاستحباب ويقول به. هذا مضافاً إلى أنّه فى المصباح عيّن الاحتمال الأوّل وهو حمل الأخبار على الإرشاد، بينما هنا لغى الاحتمال الأوّل وناقش فيه بأنّه خلاف ظاهر الأخبار؛ لأنّ ظاهر الأخبار أنّها فى مقام الحث والترغيب من قبل الشارع لا- فى مقام الإرشاد. دعوى الملازمه بين ترتب الثواب والاستحباب هذه فى المقام ليست واضحة، وسيأتى الحديث عنها مفصّلاً، وأنّه هل توجد ملازمه بين ترتب الثواب وبين الاستحباب، لا أقل فى خصوص المقام؟ سيأتى الحديث عنها مفصّلاً إن شاء الله تعالى. هذا ما نُقل عن السيد الخوئى (قدّس سرّه) فى تقريره.

السيد الشهيد الصدر (رضوان الله عليه) ذكر احتمالات أخرى ثبوتيه غير الاحتمالات الثلاثة المتقدّمه: (١)

ص: ٢٣٨

١- بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودى، ج ٥، ص ١٢١.

الاحتمال الرابع: أن يكون مفاد أخبار(من بلغ) مجرد الوعد لمصلحه في نفس الوعد بإعطاء ذلك الثواب الذي بلغ هذا المكلف، وبعد حصول الوعد نقطع بالوفاء بلا- إشكال، فالشارع كأنه يعد من بلغه ثواب على عمل يعطائه ذلك الثواب إذا عمله برضاء ذلك الثواب لمصلحه في نفس الوعد من دون أن تكون هناك مصلحه في الفعل، ومن دون افتراض جعل حكم من قبل الشارع، ولا تحدث مصلحه في العمل، وإنما هناك مصلحه في نفس الوعد، وأن هذا الثواب الذي أعدك أنا سوف أعطيه لك بالمقدار الذي بلغك، مجرد وعد إلهي من قبل المولى بإعطاء هذا الثواب بهذه الشروط، إذا بلغه ثواب على عمل فعمله رجاء ذلك الثواب، الله سبحانه يعده يعطائه ذلك الثواب.

الاحتمال الخامس: أن يكون مفادها جعل الاحتياط الاستجابي في موارد بلوغ الثواب، مفادها احتياط لكن في المستحبات، الغرض منه التحفظ على الملاكات الواقعيه الراجحه الموجوده في المستحبات الواقعيه في موارد التزام الحفظي، على أنه هو يرى أن الأحكام الظاهريه كلها تعتبر عن ترجيح ملاكات واقعيه متراحمه تزامناً حفظياً في مقام حفظها عندما تتزاحم، الأحكام الظاهريه هي تعبير عن اهتمام الشارع ببعض الملاكات لأهميتها وترجيحها على ملاكات أخرى تزاحمها، مفاد أخبار(من بلغ) احتياط استجابي، احتياط في باب المستحبات لإدراك المستحبات الواقعيه وملاكاتها الواقعيه، يقول له إذا بلغك ثواب على عمل، فاحتط وأتى بالعمل حتى تدرك ملاكات المستحبات الواقعيه إذا كان الشارع يهتم بها.

هذه عمدته المحتملات الثبوتيه في أخبار(من بلغ). الفوارق بين هذه الاحتمالات واضحه من خلال ما تقدم، الفرق بين الاحتمال الأول وبين باقي الاحتمالات واضح؛ إذ أن الاحتمال الأول إرشاد صرف، وليس فيه أعمال مولويه، يعنى الشارع لم يعمل مولويته في هذه الأخبار إطلاقاً، وإنما هو إرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، بينما في سائر الاحتمالات الأخرى هناك أعمال مولويه، جعل حججه، وجعل استجاب، ووعد إلهي بإعطاء الثواب مثلاً، جعل احتياط في باب المستحبات.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة/ البراءة/ تنبيهات البراءة/ قاعده التسامح في أدلّه السنن

بعد أن استعرضنا الاحتمالات المتقدّمة الثبوتية في مفاد أخبار (من بلغ) تكلمنا عن الفوارق بين هذه الاحتمالات، هناك كلام ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) ظاهره أنّه ينكر وجود ثمره فقهيه بين الاحتمالين الثاني والثالث المتقدّمين، (1) يعنى بين القول بأن مفاد الأخبار هو جعل الاستحباب للعمل بعنوان (البلوغ)، وبين كون مفاد الأخبار هو جعل الحجّيه للخبر الضعيف في المستحبات، يقول لا ثمره عمليه فقهيه بينهما؛ لأنّه على كلا التقديرين المجتهد يفتى باستحباب العمل، أمّا على الثاني فواضح؛ لأن مفاد الأخبار على الثاني هو استحباب العمل بالعنوان الثانوى. وأمّا على الثالث، فأيضاً واضح؛ لأنّ الخبر الضعيف هو حجّه في إثبات الاستحباب، فالفقيه ينتهى إلى نتيجة ثبوت الاستحباب ويفتى حينئذٍ باستحباب العمل على كلا التقديرين، غايه الأمر أنّ الاستحباب الثابت على التقدير الثاني هو استحباب واقعى ثانوى ثابت بعنوان (البلوغ)، بينما على الثالث هو استحباب واقعى أولى ثابت للعمل باعتبار دلالة الخبر الضعيف الحجّه بناءً على الاحتمال الثالث على استحبابه.

ثمّ ذكر السيد الخوئي (قدّس سرّه) وقال: قد يقال بظهور الثمره في مورد وهو ما إذا دلّ خبر ضعيف على استحباب ما ثبتت حرمة بعموم، أو إطلاق. تقدّم ذكر هذا عند نقل كلامه في البحوث التي قال بأنّها مبنيّه على اختيار أحد الاحتمالين الثاني، أو الثالث، وحيث أنّه في المصباح ----- مثلاً ----- لم يرتضِ كلاً منهما، فقال حينئذٍ يلغو هذا البحث، ويكون بلا فائده؛ لأنّه مبني على اختيار البحث الأوّل، أو البحث الثاني، إذا قام خبر ضعيف على استحباب شيءٍ وكان مقتضى عموم دليل، أو مقتضى إطلاق دليل حرمة ذلك الشيء، هنا ذكروا بأنّه بناءً على القول الثاني حينئذٍ يقع التراحم بين الحكم الاستحبابى وبين الحكم التحريمى؛ لأنّ أخبار (من بلغ) تدلّ على استحبابه، بينما العموم والإطلاق يدلّ على تحريمه، فيقع التراحم بين هذين الحكمين، ولا إشكال في تقديم الحكم الإلزامى في هذا المجال، فيُحكم بحرمة، بينما على الاحتمال الثالث، يعنى حجّيه الخبر الضعيف في المستحبات؛ حينئذٍ يكون هذا أخصّ مطلقاً من العموم، أو الإطلاق، فيخصّص العموم، أو يقتيد الإطلاق، وبالتالي يلتزم باستحبابه لا بحرمة، وهذه ثمره بين القولين، السيد الخوئي (قدّس سرّه) سابقاً كان يقول هذا البحث يلغو؛ لأنّه على أحد الاحتمالين الثاني، أو الثالث، وكما قلنا أنّه في المصباح لم يرتضِ كلاً منهما، الآن يقول قد يقال: بأنّ الثمره بين القولين تظهر في هذا الفرض؛ لأنّه على الاحتمال الثاني يُحكم بحرمة الفعل، بينما على الاحتمال الثالث يُحكم باستحبابه؛ لأنّه على الاحتمال الثالث يكون الخبر الضعيف الحجّه ----- بحسب الفرض ----- مقيّداً للعموم والإطلاق، العموم يشمل بعمومه، فيخصّصه هذا الخبر، والإطلاق يشمل بإطلاقه، فيقتيد هذا الخبر، وبالتالي يلتزم بمضمون هذا الخبر، يعنى يلتزم بالاستحباب، وهذه ثمره تظهر بين القولين، فقد يقال: بأنّ هناك ثمره بين القولين تظهر في هذا المورد.

ص: ٢٤٠

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٣٠٢.

وأجاب عن ذلك: (1) بادعاء أنّ مثل هذا الخبر في هذا المورد الخاص أصيلاً لا تشمله أخبار (من بلغ) حتّى نتكلم أنّه بناءً على

الاحتمال الثالث فيها نلتزم بالتخصيص وبالتالي بالاستحباب، وأمّا على الاحتمال الثاني فيها، فيلتزم بالتراحم وبالتالي يلتزم بالتحريم، يقول هذا الخبر أصلاً ليس مشمولاً لأخبار (من بلغ)؛ لأنه يرى أنّ الأخبار منصرفه عن مثله، ومختصّه بمن بلغه الثواب فقط، أمّا من بلغه العقاب مضافاً إلى بلوغ الثواب كما هو في هذا المورد؛ لأنّ هذا المورد بلغه الثواب بالخبر الضعيف، وبلغه العقاب بالعموم والإطلاق الدال على حرمة بإطلاقه، أو بعمومه، فيكون المكلف قد بلغه العقاب أيضاً على هذا العمل، يقول الأخبار منصرفه عن ذلك، والأخبار لا تشمل إلا من بلغه الثواب فقط، أمّا من بلغه الثواب والعقاب، فهذا لا تكون الأخبار شاملة له؛ بل منصرفه عنه، وفي (المصباح) (٢) ذكر وجهاً يمكن جعله هو الوجه في دعوى الانصراف، وهو دعوى أنّ الأخبار لا تشمل مقطوع الحرمة، ولو قطعاً تعدياً كما هو المفروض في محل الكلام؛ لأننا نفترض أنّ العموم والإطلاق ثابت اعتباراً؛ فحينئذ يكون موجباً للقطع بالحرمة، ولو قطعاً ----- كما قلنا ----- تعدياً، والقطع بالحرمة يستلزم القطع بالعقاب واستحقاق العقاب، باعتبار الملازمة بين القطع بالحرمة والقطع باستحقاق العقاب؛ حينئذ كيف يمكن الالتزام بترتب الثواب على الاتيان به مع القطع باستحقاق العقاب على الاتيان به، هذا غير ممكن أصلاً، ومن هنا، فإنّ أخبار (من بلغ) لا تشمل مقطوع الحرمة؛ لأنّ القطع بحرمة يساوق القطع بترتب العقاب على فعله، ومع القطع بالعقاب على الفعل كيف يمكن الالتزام بترتب الثواب على الفعل، ومن هنا تختص أخبار (من بلغ) بخصوص من بلغه الثواب، فلا تشمل محل الكلام؛ لأنه في محل الكلام فرضنا بلوغ الثواب وبلوغ العقاب، وأخبار (من بلغ) منصرفه عن ذلك ولا- تشملها، فإذن: لا- يصح دعوى وجود الثمره بالشكل الذي ثبوته فرع الالتزام بشمول أخبار (من بلغ) لذلك الخبر الضعيف حتّى يُفصّل على الاحتمال الثاني وعلى الاحتمال الثالث، بينما أخبار (من بلغ) أساساً هي لا تشمل مثل هذا الخبر؛ حينئذ هذه الثمره لا تكون صحيحة.

ص: ٢٤١

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٣٠٣.

٢- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للبهسودى، ج ٢، ص ٣٢٠.

هذا الكلام كأنه غير مقبول، أمّا على الاحتمال الثالث، بناءً على أنّ مفاد أخبار(من بلغ) هو جعل الحجّيه للخبر الضعيف؛ لأنّ الخبر الضعيف بناءً على هذا الاحتمال يصير حجّيه في إثبات الاستحباب، وإذا صار حجّيه يكون موجباً للقطع بترتب الثواب على الفعل، كما أنّ دليل الحرمة الحجّيه يوجب القطع بترتب العقاب على الفعل، على الاحتمال الثالث يكون الخبر الضعيف موجباً للقطع بترتب الثواب على الفعل، فيجب أنّ نتعامل معهما على هذا الأساس، يوجب القطع بترتب الثواب على الفعل، ولا يمكن أنّ نقول أنّ الأخبار لا تشمل هذا المورد؛ لأنّ القطع بالحرمة يستلزم ترتب العقاب على الفعل؛ إذ لا فرق بين دليل الحرمة ودليل الاستحباب بناءً على الاحتمال الثالث، فإنّ كلّاً منهما حجّيه، يعنى القطع بترتب العقاب يقابله القطع بترتب الثواب، فلا وجه لأنّ نقول بأنّ القطع بالحرمة يوجب القطع بترتب العقاب، فلا تشمله هذه الأخبار، إبراز هذه النكته وحدها فقط غير كافيه لإثبات الانصراف؛ لأنّ القطع بترتب العقاب يقابله القطع بترتب الثواب على الاحتمال الثالث؛ بل لعلّ الأمر كذلك على الاحتمال الثاني أيضاً بناءً على أنّ مفاد الأخبار هو ثبوت الاستحباب للفعل بالعنوان الثانوي، أى بعنوان(البلوغ)؛ لأنّه بناءً عليه الاستحباب فى الحقيقة لا- يثبت للخبر الضعيف كما هو الحال بناءً على الاحتمال الثالث، الاستحباب لا يثبت للخبر الضعيف على الاحتمال الثاني؛ لأنّنا لم نصل إلى نتيجة أنّ الخبر الضعيف حجّيه فى المستحبات، وإنّما الاستحباب يثبت لأخبار(من بلغ) غايه الأمر أنّ الخبر الضعيف يحقق موضوع هذا الاستحباب وشرطه وهو عنوان(البلوغ) يحققه وجداناً، وإنّ كان خبراً ضعيفاً ليس حجّيه، لكن يحقق عنوان(البلوغ)، فإذا تحقّق عنوان(البلوغ) حينئذٍ يثبت الاستحباب بأخبار(من بلغ) لا بالخبر الضعيف، بمعنى أنّ الاستحباب يثبت لا- بالخبر الضعيف حتّى على الاحتمال الثانى، وإنّما يثبت بأخبار(من بلغ) والمفروض أنّ أخبار(من بلغ) تامّه سنداً وحجّيه ومعتبره، ويكون هذا موجباً للقطع بالاستحباب بعد تحقّق موضوعه وجداناً بالخبر الضعيف، والقطع بالاستحباب أيضاً يوجب القطع بترتب الثواب، فكما أنّ هناك قطعاً بترتب العقاب على الفعل، هناك قطع بترتب الثواب على الفعل، دليل الحرمة يوجب القطع بترتب العقاب على الفعل، الخبر الضعيف على الاحتمال الثالث، أخبار من بلغ على الاحتمال الثانى توجب القطع بترتب الثواب، فيقع التعارض بينهما. إبراز هذه النكته كنكته للانصراف ليس واضحاً.

نعم، يمكن إدعاء الانصراف بنكتهٍ أخرى، يعنى انصراف أخبار(من بلغ) عن مورد بلوغ العقاب على العمل، مضافاً إلى بلوغ الثواب يُدعى الانصراف بقرينهٍ أخرى وهى قوله(عليه السلام): (فعمله التماساً لذلك الثواب) هذا لا يبعد انصرافه إلى حاله بلوغ الثواب فقط، ولعلّ ظاهره أيضاً بلوغ الثواب فقط؛ لأنّ التماس ذلك الثواب تصوّره ليس صحيحاً عندما يكون الشخص بلغه ثواب وبلغه عقاب على العمل، فعندما يبلغه ثواب على العمل ويبلغه عقاب على العمل، خصوصاً فى مورد الكلام الذى بلغه عقاب على العمل بدليلٍ معتبر، بينما بلغه الثواب بخبر ضعيف ----- بحسب الفرض ----- ونحن نريد أن نتكلّم عن أخبار(من بلغ) أنّها تدل على حجّيه الخبر الضعيف، أو لا ؟ بالنتيجه هو بلغه ثواب بخبر ضعيف، وبلغه عقاب على العمل بخبر معتبر بعموم، أو إطلاق، الخبر عندما يقول:(فعمله التماساً لذلك الثواب) منصرف عن هذه الحاله، ظاهر فى بلوغ الثواب فقط، هذا غير بعيد، ولا يبعد أن يقال ذلك، أنّ الخبر منصرف عن حاله بلوغ العقاب مع بلوغ الثواب، فلا يكون شاملاً لذلك، وإنّما هو يختص بحاله بلوغ الثواب، أنّ الشخص الذى يبلغه العقاب على عمل بخبر معتبر، ويبلغه الثواب على العمل نفسه بخبر ضعيف عادةً لا- يأتى بالعمل التماساً للثواب مع وصول العقاب عليه بدليل معتبر، الأخبار ليست ناظره إلى هذه الحاله، وإنّما ناظره إلى حاله بلوغ الثواب فقط، جاءه خبر يدلّ على ثبوت الثواب لشيء، هذا تكون الأخبار شامله له، وأما افتراض أنّه بلغه الثواب وبلغه العقاب بخبر المعتبر كما هو المفروض فى هذا المقام، لا يبعد كما قال انصراف الأخبار عنه، فعلى كل حالٍ يمكن ذكر ثمره، أو بعض الثمرات بين القولين الثانى والثالث غير ما ذكر، وتتفرّع هذه الثمره على ما قلناه من أنّ الاستحباب الثابت بناءً على الاحتمال الثانى هو استحباب واقعى ثانوى، يعنى ثابت للفعل بعنوانه الثانوى، أى بعنوان(البلوغ) بينما الاستحباب إذا ثبت على الاحتمال الثالث يكون استحباباً واقعياً ثابتاً للفعل بعنوانه الأوّلى بناءً على حجّيه الخبر الضعيف فى باب المستحبات، يترتب على ذلك هذه الثمره، وهى تظهر فيما إذا دلّ خبر ضعيف على استحباب شيءٍ ودلّ خبر صحيح على عدم استحبابه وليس على حرمة.

أمّا على الاحتمال الثاني فلا توجد مشكله، فنأخذ بكلا الخبرين، بمعنى أننا نلتزم باستحباب الفعل بعنوانه الثانوي، وعدم استحبابه بعنوانه الأولي عملاً بالخبر الصحيح الدال على عدم استحبابه، بأنه ينفي الاستحباب عنه بعنوانه الأولي، وهذا لا ينافي أن نلتزم بأن نفس هذا الفعل، لكن بعنوانه الثانوي يكون مستحباً عملاً بأخبار (من بلغ) بعد أن نختر في تفسيرها وتحديد مفادها الاحتمال الثاني الذي يثبت استحباب الفعل بعنوان (البلوغ)، ولا محذور في أن نلتزم بأنه مستحب بعنوانه الثانوي، وليس مستحباً بعنوانه الأولي، فنأخذ بكلا الدليلين، يعني بالخبر الصحيح النافي للاستحباب، وبأخبار (من بلغ) الداله على الاستحباب بالعنوان الثانوي.

وأمّا على الاحتمال الثالث، يعني بناءً على حجّيه الخبر الضعيف في باب المستحبات؛ حينئذ يقع التعارض بين الخبرين؛ لأنه على الاحتمال الثالث الخبر الضعيف يكون حجّيه في باب الاستحباب، فيعارض الخبر الصحيح النافي للاستحباب، فيقع التعارض بينهما.

هذه ثمره بين القولين على الاحتمال الثاني نأخذ بكلا الدليلين، ونلتزم بالاستحباب بالعنوان الثانوي، بينما على الاحتمال الثالث يقع التعارض بين الخبرين، فالثمره بين القولين الثاني والثالث تظهر في هذا المورد وفي غيره من الموارد لا داعي للتعرّض لها.

نأتى إلى البحث الإثباتي، إنّ هذه الاحتمالات المتعدده في أخبار (من بلغ) ما هو الاحتمال الأقرب منها على ضوء ما يفهم من الأدلّه؟ نتعرّض أولاً للاحتمال الثالث وهو أن مفاد الأخبار هو عدم اعتبار شرائط الحجّيه في الخبر في باب المستحبات، أو بعبارة أخرى: جعل الحجّيه للخبر الضعيف في باب المستحبات.

هذا الاحتمال الثالث استشكل في إفادته من أخبار (من بلغ) بهذا الإشكال المعروف، وهو أن دليل الحجّيه لابد أن يكون ناظراً إلى الواقع، ومثبتاً للواقع بإلغاء احتمال الخلاف، بينما هذه الأخبار كما نفهمها صريحه في إثبات ترتّب الثواب مع عدم التعرّض لإلغاء احتمال الخلاف؛ بل ----- وهو المهم ----- التعرّض لتقرير هذا الاحتمال بقوله: (وإن لم يكن كما بلغه) كما في بعض الروايات، أو (وإن كان رسول الله لم يقله) هذا التصريح بأنّ هذا حجّيه وطريق لإدراك الواقع، وإن لم يكن مطابقاً للواقع لا يناسب لسان الحجّيه، فلسان الحجّيه لسان إلغاء احتمال الخلاف، لسان أن هذا يحرز الواقع، هذا لا يناسبه أن يُصرّح بأنّ هذا حجّيه وإن لم يحرز الواقع، هذا التصريح بأنه وإن لم يكن مطابقاً للواقع يُعبر عنه في الروايات (وإن لم يكن كما بلغه)، أو (وإن لم يكن كما قاله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم) حسب اختلاف التعبيرات، هذا لا يناسب الحجّيه، فلسان الحجّيه أن هذا يحرز الواقع وموصل إلى الواقع، إلغ احتمال الخلاف، ولا تعنى باحتمال الخلاف، وتتميم الكشف، وأمثال هذه التعبيرات، وكلّها ترجع إلى جعل هذا طريقاً موصلاً إلى الواقع، فما معنى أن يقول: ابن علي أن هذا طريق إلى الواقع، محرز للواقع، وإلغ احتمال الخلاف وإن كان غير مطابقاً للواقع، هذا لا- يناسب لسان الحجّيه، فاللسان الموجود في هذه الأخبار لا يناسب لسان الحجّيه. ومن هنا يكون هذا الاحتمال الثالث مستبعداً على هذا الأساس. هذا الإشكال منقول عن المحقق النائيني (قدس سرّه)، نقله عنه تلامذته.

(١)

ص: ٢٤٤

أجيب عن هذا الكلام: كما هو موجود في كلام للشيخ حسين الحلّي (قدّس سرّه) تعليقاً على كلام استاذّه بعد أن نقله بهذا المضمون علّق عليه، ذكر ما حاصله: أن إبداء احتمال المخالفه وإن كان لا يناسب جعل الحجّيه كما ذكر؛ لأنّ المناسب له هو صرف نظر المكلف عن احتمال المخالفه وتحويل نظره إلى البناء على المطابقه لا- جعل احتمال المخالفه نصب عينيه، وكأنّ الروايات تجعل احتمال المخالفه نصب عينيه عندما تقول (وإن لم يكن كما قاله)، أو (وإن كان ليس كما بلغك) يقول هذا لا يناسب جعل الحجّيه، إلاّ أنّه مع ذلك لعلّ المقام مقام إبداء ذلك الاحتمال، فيمكن أن نفترض أنّ المقام يستدعي إبداء ذلك الاحتمال وسدّه تعبداً بأنّ يقال له هذا الخبر حجّه كاشف عن الواقع، فيلزمك البناء على المطابقه للواقع وإن كنت وجداناً تحتمل المخالفه للواقع، حتّى إذا كنت تحتمل المخالفه للواقع أبين على أنّ هذا مطابق للواقع، الذي هو معنى الحجّيه، وذكر بأنّ هذا يصح إذا فرض تشكيكه في ذلك، ولو من جهه ظاهر حاله، أنّ المخاطب فرض فيه أنّه يشكّك في جعل الحجّيه حتّى مع احتمال المخالفه للواقع، يُشكّك في جعل الحجّيه، فيقال له هذا الكلام، فيبرز له هذا الاحتمال ويحكم بالغائه وأنّه لا قيمه له، أنّ هذا أجعله حجّه وطريقاً موصلاً إلى الواقع حتّى إنّ كنت تشكّك في مطابقته للواقع، إبداء هذا الاحتمال وإبرازه قد يكون لغرض، صحيح طبيعه جعل الحجّيه يقتضى أن لا يبرز هذا الاحتمال وأنّ يُجعل نصب عينيه كما قال، هذا هو المناسب لجعل الحجّيه، لكن لا مانع من فرض أنّه في حاله معيّنه قد يستدعي المقام إبراز هذا الاحتمال من قبل نفس جاعل الحجّيه، فيبرز هذا الاحتمال له حتّى يسدّه، حتّى يحكم بالغائه، فيقول له وإن كنت تحتمل المخالفه للواقع وعدم المطابقه للواقع، أنا أقول لك أجعله طريقاً للواقع، فيكون مناسباً لجعل الحجّيه، بناءً على هذا لا يكون هذا اللسان لساناً منافياً لجعل الحجّيه.

هذا الكلام ----- فرضاً ----- ممكن، لكن المشكله أنّ أخبار(من بلغ) عندما جعلت الحجّيه لا تنظر إلى خصوص هذا، وإنّما جعلت الحجّيه مطلقاً، جعلت الحجّيه لكل شخص لا خصوص هذا الذي يفترض كونه يشكك في جعل الحجّيه مع المخالفه، ليس فقط لهذا، وإنّما جعلت الحجّيه بهذا اللسان يبراز احتمال المخالفه للواقع مطلقاً، ولكل أحد، هذا يقال أنّه لا يناسب جعل الحجّيه، خصوصاً وأنّ الأخبار تقول(وإن لم يكن كما قاله)، وليس أنّها تقول(وإن كنت تحتمل أنّها مخالفه) كما هو ذكر، وإنّما تقول(وإن لم يكن كما قاله رسول الله)، أو(وإن لم يكن كما بلغك) يعنى إبداء احتمال المخالفه الواقعيه لا أنّ المكلف، وإن كنت تحتمل المخالفه للواقع وعدم المطابقه له، وإنّما اللسان واضح في أنّ جعل الحجّيه بمعنى الطريقيه، بمعنى الكشف عن الواقع، بمعنى أصاله الواقع وإلغاء احتمال الخلاف، وإن لم يكن مطابقاً للواقع، هذا مفاد الأخبار، التصريح بهذا ليس مناسباً لجعل الحجّيه، وإنّما المناسب لجعل الحجّيه أن يجعلها طريقاً، ولا يصرّح بأنّه حجّه حتّى إذا كان مخالفاً للواقع، هو في الواقع هكذا، هو حجّه حتّى إذا كان مخالفاً للواقع، لكن الكلام ليس في هذا، وإنّما الكلام في تصريح الجاعل نفسه، كما ذكر هو(قدّس سرّه) بأن المناسب ليس أن يبرز هذا الاحتمال ويجعله أمام عينيه، المناسب أن يجعل هذا طريقاً إلى الواقع ويسكت، ويلغى احتمال الخلاف أمّا أن يقول ابن علي أنّ هذا مطابق للواقع، وإن كان مخالفاً في الواقع، فهذا لا يناسب لسان جعل الحجّيه.

نعم، أصل الإشكال مبنى على مسلك جعل الطريقيه في تفسير الحجّيه، بمعنى أنه بناءً على جعل الطريقيه وتتميم الكشف، وإلغاء احتمال الخلاف يأتي هذا الكلام، أنّ هذا اللسان الموجود في الأخبار لا يناسب جعل الحجّيه؛ لأنّ جعل الحجّيه يعنى تتميم الكشف، يعنى جعله طريقاً إلى الواقع، فلا معنى لأن يقول له هذا طريق إلى الواقع، وإن لم يطابق الواقع.

وأما إذا فسّرنا الحجّيه بمسالك أخرى من قبيل جعل الحكم المماثل، أو من قبيل المنجزيه والمعدريه؛ فحينئذ لا يرد هذا الكلام، فلسان الأخبار ليس منافياً للسان جعل الحجّيه بهذا المعنى، بمعنى جعل الحكم المماثل، لا علاقته له بالواقع، يجعل حكماً مماثلاً لمؤدى الإماره، أو أنّ مؤدى الإماره منجز عليه، أو معدّر له، هذا لا يرد عليه الإشكال؛ لأن أصل الإشكال مبنى على الطريقيه وتتميم الكشف وأمثال هذه الأمور، لكن بالرغم من هذا ---- أنّ هذا مبنى على مسلك جعل الطريقيه، وأننا إذا فسّرنا الحجّيه بتفسير آخر، فهذا الإشكال لا يرد ---- مع ذلك يمكن أن يقرّر الإشكال بتقرير آخر خالٍ من هذا، يأتي بيانه إن شاء الله تعالى، معنى يجرى على كل المسالك فى تفسير الحجّيه.

درس الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ قاعده التسامح فى أدلّه السنن بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ قاعده التسامح فى أدلّه السنن

كان الكلام فى الاحتمال الثالث فى تفسير أخبار (من بلغ) ويبدو أنّه تامّ، ولكنّه مبنى على مسلك الطريقيه، مبنى على مسلك تفسير الحجّيه بإلغاء احتمال الخلاف والطريقيه؛ حينئذ الحجّيه لا يناسبها هذا اللسان الموجود فى هذه الأخبار، لسان إبداء احتمال المخالفه للواقع، ومن هنا لا يمكن أن نفسّر الأخبار بأن المقصود بها هو حجّيه الخبر الضعيف فى باب المستحبات. أمّا إذا اخترنا مسلكاً آخر فى الحجّيه، لا ينافية هذا اللسان، هذا اللسان لا يكون منافياً لتفسير الحجّيه بالمنجزيه والمعدريه، أو تفسيرها بجعل الحكم المماثل وأمثاله.

لكن قد يقال: يمكن الخدشه فى هذا الاحتمال باعتبار أنّه ينافى ظاهر بعض الأخبار وهى الأخبار التى تقيّد العمل بما إذا جاء به رجاء ذلك الثواب، أو رجاء أن يكون كما قاله الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، برجاء أن يكون مطابقاً للواقع. لا يبعد أنّ هذه قرينه على عدم حدوث هذا الاحتمال؛ لأنّ هذا الاحتمال لا ينسجم مع الإتيان بالعمل رجاءً، والتماس ذلك الثواب، هذا موجود فى بعض أخبار الباب، هذا إنّما يكون عندما لا يكون الشىء ثابتاً، وإنّما هو احتمال صرف، مجرد احتمال؛ فحينئذ يقال: يؤتى به برجاء ذلك الشىء الغير الثابت، هو قال: من جاء بالعمل اعتماداً على الخبر الضعيف برجاء أن يكون الثواب ثابتاً يكون له ذلك الثواب؛ لأنّ الخبر الضعيف حجّيه، واستفادت حجّيته من هذه الأخبار، هذا لا يناسب إلا ما إذا كان الشىء غير ثابت، لا ثبوتاً وجدانياً، ولا ثبوتاً تعديدياً، وإنّما هو احتمال صرف، الإتيان بالعمل رجاءً يناسب ذلك، أمّا إذا فرضنا أنّ الشىء كان ثابتاً وجدانياً، أو كان الشىء ثابتاً ثبوتاً تعديدياً. أمّا إذا فرضنا الحجّيه، وأنّ مفاد الأخبار هو جعل الحجّيه للخبر الضعيف الدال على الاستحباب، تقيّد العمل وترتب الثواب عليه بما إذا جاء به رجاء ذلك الثواب، هذا لا يناسب جعل الحجّيه؛ لأنّه إذا قامت الحجّيه على الثواب وعلى الاستحباب، فلا معنى لأنّ يأتي به برجاء ذلك الثواب، كيف؟ والثواب ثابت ----- بحسب الفرض ----- - الثواب والاستحباب ثابت بالحجّيه والدليل المعتمد، فيأتى به لاستحبابه وليس برجاء الاستحباب والثواب، هذا لا يناسب الحجّيه، وإنّما يقال: المناسب فى هكذا حاله أن يقال أنّ من بلغه ثواب على عمل، فعمله، كان له مثل ذلك الثواب، ولا داعى لتقيّد العمل بالرجاء، فإنّ تقيّد العمل بالرجاء لا يناسب الحجّيه، وإنّما يناسب عدم الثبوت، وأنّه ليس هناك إلا الاحتمال الصرف كما هو الحال فى موارد الإتيان بالعمل رجاءً، أو لاحتمال المطلوبيه، أو رجاء أن يكون الثواب ثابت، هذا لا معنى له عندما يكون ذلك الشىء ثابتاً ثبوتاً وجدانياً، أو ثبوتاً تعديدياً، هذا لا ينسجم. هذا يمكن جعله قرينه على نفى ذلك الاحتمال، وهذا لا يفرّق

فيه بين المسالك في جعل الحجية، لا- علاقه له بلسان جعل الحجية من الطريقيه، أو المنجزيه، أو أى شىء آخر، ليس له علاقه بذلك، وإنما يقول أن هذه الروايات، والمقصود بها الروايات التي تقيّد العمل الذى يُعطى عليه الثواب بما إذا جاء به رجاء، التماس ذلك الثواب، هذه الروايات لا تناسب الاحتمال الثالث، ومن هنا يمكن أن يقال بأن الاحتمال الثالث خلاف ظاهر بعض أخبار الباب فى المقام. هذا فيما يخص الاحتمال الثالث، وسنرجع إليه بعد ذلك.

ص: ٢٤٧

قد يقال: أن نفس هذا الكلام الذى جرى فى الاحتمال الثالث يجرى أيضاً فى الاحتمال الخامس المتقدم، والذى هو أن يكون مفاد الأخبار هو الاحتياط لإدراك المستحبات الواقعيه، فالشارع يطلب من المكلف أن يأتي بكل عمل بلغه عليه الثواب، لا لأن الخير الضعيف حجّه كما فى الثالث، وإنما لأجل الاحتياط وإدراك الملاكات الاستحبابيه الواقعيه، فأن طريقه إدراك الملاكات الواقعيه للمستحبات يكون بجعل هذا الاحتياط، بأن يقال له: كلما بلغك استحباب شىءٍ أعمله، وبذلك يدرك المكلف الملاكات الواقعيه للمستحبات الواقعيه، فهو مجرد احتياط لا يتضمّن جعل حجيه للخبر الضعيف، وإنما الغرض منه هو الحفاظ على الملاكات الواقعيه للمستحبات الواقعيه عندما يكون الشارع مهتمّاً بها، فعندما يكون هناك اهتمام من قبل الشارع بهذه الملاكات الواقعيه، ولأجل أن لا تضيع هذه الملاكات يأمر بالاحتياط بهذا النحو، يعنى إذا بلغك ثواب واستحباب فعل، أعمله، وبذلك يصل الشارع إلى غرضه وهو الحفاظ على الملاكات الواقعيه للمستحبات الواقعيه. هذا الاحتمال الخامس.

قد يقال: بأن نفس الكلام السابق يأتي فى الاحتمال الخامس باعتبار أن الاحتمال الخامس يشترك مع الاحتمال الثالث فى أن كلاّ منهما حكم مولوى طريقى من أجل التحفّظ على الملاكات الواقعيه، كل منهما يشترك فى هذا الجانب، جعل الحجيه للخبر الضعيف أيضاً هو حكم مولوى طريقى الغرض منه الحفاظ على الواقع، والوصول إلى الواقع، ويكون الغرض من الاحتياط فى محل الكلام هو إدراك الملاكات الواقعيه الأهم بنظر المولى؛ وحينئذٍ، عندما يهتم بالملاكات الواقعيه، إمّا أن يجعل الخبر الضعيف الدال على استحباب شىءٍ حجّه لكى يصل إلى الواقع، أو يجعل الاحتياط بهذا المعنى الذى ذكرناه. إذن: فى الاحتمال الخامس جعل الاحتياط فى مورد بلوغ الاستحباب إنما هو لغرض امتثال المستحبات الواقعيه، وإدراك ملاكاتها؛ وحينئذٍ يأتي نفس الإشكال السابق، فيقال: بأن هذا لا يناسب لسان الأخبار التي تصرّح بإبداء احتمال الخلاف كما هو الحال فى الاحتمال الثالث، يعنى أن غرض كلٍ منهما هو إدراك الواقع والحصول على الملاكات الواقعيه، فكما أن لسان الأخبار التي تصرّح بإبداء احتمال الخلاف لا يناسب جعل الحجيه أيضاً لا يناسب جعل الاحتياط؛ لأنّ كلاّ منهما حكم طريقى غرضه الوصول إلى الواقع، فلا يكون مناسباً له أيضاً.

ص: ٢٤٨

لكن الظاهر أنّ الأمر ليس هكذا، فهناك فرق بين الاحتمال الثالث وبين الاحتمال الخامس؛ لأنّ عدم مناسبه لسان الأخبار في الاحتمال الثالث إنّما هي باعتبار أنّ الحجّيه المفروضه في الاحتمال الثالث تعني إحراز الواقع، تعني جعل الشيء طريقاً للواقع وإلغاء احتمال الخلاف وتتميم الكشف، وهذا المعنى ليس موجوداً في الاحتمال الخامس، وهذا المعنى الذي على أساسه وردت المناقشه السابقه على الاحتمال الثالث، ليس موجوداً في الاحتمال الخامس، ففي الاحتمال الخامس لا يوجد جعل شيء طريقاً إلى الواقع، إنّما الاحتمال الخامس هو مجرد احتياط من قبل المولى للحفاظ على الملاكات الواقعيه التي يهتم بها، لكنّه لم يجعل شيئاً كاشفاً عن الواقع، ولم يجعل شيئاً محرزاً للواقع حتّى يقال لا معنى لأنّ يقول هذا يحرز الواقع وإن لم يُصب الواقع، هذا يُحرز الواقع ويبدى احتمال مخالفته للواقع، هذا لا يناسبه، هذا الشيء ليس موجوداً في الاحتمال الخامس، الاحتمال الخامس احتياط، بمعنى أنّ الشارع لكي يتحفّظ على الملاكات الواقعيه المهمّه في نظره يأمر المكلف بأن يأتي بكل عمل بلغه عليه الثواب، أو بلغه استحبابه من دون أنّ يكون هناك كاشف عن الواقع محرز للواقع، ومن دون جعل شيء طريقاً ومحرزاً للواقع حتّى يقال بأن هذا لا يتناسب مع التصريح بإبداء احتمال الخلاف، الأمر ليس هكذا في الاحتمال الخامس، الاحتمال الخامس هو عبارته عن طريقه يتحفّظ بها المولى على إدراك الملاكات الواقعيه، فالاحتمال الخامس إنّ لم نقل أنّه يناسب التصريح بإبداء احتمال الخلاف، فإنّه لا ينافية؛ لأنّه يقول أنا أجعل لك الاحتياط وأمرك بأن تأتي بكل عمل بلغك عليه الثواب وإن لم يكن مطابقاً للواقع، وبهذا يتحفّظ المولى على الملاكات الواقعيه. لو كان الاحتياط والإتيان بالعمل يقتصر على خصوص ما يكون مطابقاً للواقع، لما وصل إلى مقصوده وإلى غرضه، وإنما يصل إلى مقصوده عندما يوسّع من دائره الاحتياط، فيجعل الاحتياط في موارد العلم، وفي موارد الاحتمال، وفي موارد الشكّ، وفي موارد الظنّ، حتّى يصل إلى مطلوبه وهو الوصول إلى الملاكات الواقعيه، إنّ لم نقل أنّ هذا الاحتمال الخامس يناسب التصريح بإبداء احتمال الخلاف، وإن كنت تحتل المخالفه، أنا أجعل لك الاحتياط؛ لأنّ غرضي هو الحفاظ على الملاكات الواقعيه، والحفاظ على الملاكات الواقعيه لا يكون إلاّ بجعل الاحتياط، وإن كنت شاكاً في الإصابه، أو كنت تحتل الإصابه، فإذا لم نقل أنّ هذا مناسب، فهو لا ينافية بشكل واضح، ويناسبه، ولا نستطيع أن نقول أنّ إبداء احتمال الخلاف الذي هو مضمون الأخبار لا يناسب الاحتمال الخامس كما كان يقال في الاحتمال الثالث، فعدم المناسبه في الاحتمال الثالث واضحه، بينما عدم المناسبه في الاحتمال الخامس ليست هكذا.

نعم، يمكن أن يُناقش في الاحتمال الخامس ويُستبعد هذا الاحتمال بأن يُقال:

أولاً: لا- يوجد في أخبار الباب ما يمكن اعتباره قرينه على الاحتمال الخامس، فيكون احتمالاً- ثبوتياً صرفاً، والظهور الأولى للأخبار ليس هذا الاحتمال، الظهور الأولى للأخبار هو الاحتمال الأول الذى كان هو الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، أو الاحتمال الرابع الذى كان هو مجرد الوعد الإلهي، وأن المصلحه هي في نفس الوعد(من بلغه ثواب على عمل، فعمله، أنا أعطيه هذا الثواب) بلا جعل استحباب، ولا حجب للخبر الضعيف؛ لأن هذا هو المناسب لشأن المولى(سبحانه وتعالى) كما نقلنا عن السيد الخوئي(قدس سرّه)، أنه إذا أُسند إليه ثواب، فأنه يعطيه ولو لم يكن ذلك الثواب ثابتاً، وهذا هو المناسب لشأنه وعظمته، فالظهور الأولى ليس هو الاحتمال الخامس، وإنما هو الاحتمال الأول أو الاحتمال الرابع، أو مُلقَق بينهما.

ثانياً: نرجع إلى ما هو موجود في بعض هذه الأخبار من تقييد العمل بأن يؤثر به برقاء ذلك الثواب، والتماس ذلك الثواب كما هو موجود في بعض الأخبار. هذا التقييد أيضاً لا- يناسب الاحتمال الخامس، كما كان لا يناسب الاحتمال الأول، أو الاحتمال الثالث حيث قلنا أنه لا يناسب الحجية، ترتب الثواب على الإتيان بالعمل برقاء ثبوت الثواب، هذا لا يناسب الحجية، الحجية تعنى الثبوت، ولا- معنى حينئذٍ لأن يُقال بأن ترتب الثواب يتوقف على أن يأتي به برقاء ذلك الثواب، هذا يناسب عدم الثبوت، كما قلنا ذلك، هنا أيضاً نقول في الاحتمال الخامس بأن تقييد العمل بالإتيان به رجاءً، هذا أيضاً لا يناسب الاحتمال الخامس، حيث لا- علاقه للاحتياط بالإتيان بالعمل برقاء ذلك الثواب، الاحتياط والغرض منه وهو إدراك المصالح الواقعيه والملاكات الواقعيه المهمه لا- يتوقف على الإتيان بالعمل برقاء ذلك الثواب إطلاقاً، إذا قال له(إذا بلغك ثواب على عمل، فعملته، كان لك ذلك الثواب) والغرض من هذا نفسيره بالاحتياط، لغرض إدراك المستحبات الواقعيه، وبهذا يدرك المستحبات الواقعيه، إذا ابتلى المكلف بذلك وجاء بما يعلم أنه مستحب، وما يحتمل أنه مستحب، وما بلغه أنه مستحب، بذلك يدرك المستحبات الواقعيه، سواء جاء به لأجل التماس ذلك الثواب، أو جاء به لأجل التماس ذلك الثواب، تقييد العمل بالإتيان به برقاء ذلك الثواب ليس دخيلاً في الاحتياط الذى يكون الغرض منه هو الحفاظ على الملاكات الواقعيه؛ لأن الحفاظ على الملاكات الواقعيه يتحقق بالإتيان بالعمل الذى بلغه عليه ثواب، فإذا جاء به فقد أدرك الملاكات الواقعيه. أما أن نقيّد ذلك بالتماس الثواب، فهذا لا يتناسب مع الاحتمال الخامس الذى هو عبارته عن الاحتياط كما هو الحال في الاحتياط في الأحكام الإلزاميه، الاحتياط في الشبهات التحريميه لا يقيد بأن يترك الفعل لاحتمال الحرمة، وإنما هو إذا ترك الفعل في الشبهات التحريميه، فقد تحقق الغرض من الاحتياط وهو اجتناب المفسد الواقعيه، ونفس الكلام أيضاً يقال في الشبهات الوجوبيه، الاحتياط المجمعول في الشبهات الوجوبيه، إذا فسرناه بأن الغرض منه هو الحفاظ على المصالح الواقعيه بالواجبات الواقعيه، فيأمر بالاحتياط في كل شبهه وجوبيه، يتحقق الغرض بلا- حاجه إلى التقييد بأن يأتي بالفعل لاحتمال وجوبه، وأن يأتي بالفعل التماس ذلك الوجوب المحتمل، لا يتوقف على ذلك، بينما الروايات تصرّح بذلك، يعنى تقول بأن ترتب الثواب وتحقق الغرض يتوقف على الإتيان بالعمل الذى بلغه عليه الثواب التماس ذلك الثواب، أو رجاء أن يكون الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم) قد قاله، وأمثال هذه التعبيرات. هذا أيضاً لا ينسجم مع الاحتمال الخامس.

أورد على الاحتمال الأوّل الذى هو الإرشاد، يعنى حمل الروايات على أنّها فى مقام الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد، أورد عليه بأنّه خلاف ظاهر الخطاب الصادر من المولى فى أنّه صادر منه بما هو مولى لا بما هو عاقل. الظهور الأوّل للخطاب الصادر من المولى هو أنّه صادر منه بما هو مولى، أمّا أنّ نحمل هذا الخطاب على أنّه صادر منه بما هو عاقل، فهذا خلاف الظهور الأوّل للخطاب الصادر منه، من دون فرق بين أنّ يكون هذا الخطاب بلسان الطلب، أو الترغيب فى الفعل، أو أنّ يكون بلسان الوعد على الثواب، كلّ منهما مولوى، فالظهور الأوّل يقتضى أنّ يكون المولى طلب الفعل بما هو مولى، ووعد بالثواب أيضاً بما هو مولى، هذا ما يقتضيه الظهور الأوّل للخطاب، فحملة على الإرشاد يكون خلاف الظاهر.

هذا المطلب وإن كان صحيحاً، فالظهور الأوّل للخطاب هو أنّه صادر من المولى بما هو مولى، لكن قد تكون هناك قرينه يمكن إبرازها فى نفس هذه الروايات تقتضى أنّ الخطاب الصادر من المولى لم يصدر منه بما هو مولى، وإنّما صدر منه بما هو عاقل. قالوا: أنّ التماس ذلك الثواب هو الانقياد الذى يحكم العقل بحسنه، هذه هى القرينه، أنّ يأتى بالفعل لاحتمال أنّ الشارع يريد، هذا معنى رجاء ذلك الثواب، أو رجاء الاستحباب، أو التماس أنّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) قد قاله، هذا انقياد للمولى (سبحانه وتعالى)، هذا الانقياد الذى يُفترض فى هذه الروايه بقرينه التماس ذلك الثواب، أو رجاء ذلك الثواب، وأمثال هذه التعبيرات، هذا ممّا يحكم العقل بحسنه بقطع النظر عن الشارع، فالعقل يستقل بحسن الانقياد للمولى (سبحانه وتعالى)، والروايات هى إرشاد إلى ذلك وليس أكثر من هذا، وليس فيها إعمال مولويه، بقرينه أنّها وارده فى مورد يحكم العقل بحسنه، وهذا يكون قرينه على أنّ الخطاب الصادر من المولى لم يصدر منه بما هو مولى، وأنّ المولى هنا لم يعمل مولويه، وإنّما حكم وأرشد إلى ما يحكم به العقل من الحسن وليس أكثر من هذا.

أقول: يمكن جعل هذه قرينه على صرف الخطاب المولوى عن ظهوره الأوّلى كما قالوا، ولا يحتاج إلى تأمل فى هذه القرينه. الشىء الآخر هو أنّ استبعاد هذا الاحتمال لمجرّد أنّ الظهور الأوّلى للخطاب المولوى هو أنّه صادر منه بما هو مولى لا بما هو مرشد وعاقل، استبعاد الاحتمال الأوّل لمجرّد ذلك هذا فيه نوع من الاستعجال؛ لأننا لا بدّ أن نلاحظ سائر الاحتمالات الثبوتيه المحتملها فى تفسير هذه الأخبار، فإنّ أمكن إثبات واحدٍ منها بدليل وقرائن؛ فحينئذٍ نلتزم به ونقول أنّ الاحتمال الأوّل خلاف الظهور الأوّلى، فلا نستطيع أن نلتزم به ----- فرضاً ----- لعدم وجود قرينه عليه، فلا يمكن الالتزام به، فنلتزم بما دلّ الدليل عليه من سائر الاحتمالات الأخرى. أمّا إذا فرضنا فرضاً أننا لم نصل إلى نتيجة فى الاحتمالات الأخرى، بحيث لا يمكن إثبات الاحتمال الثانى، ولا الاحتمال الثالث، ولا الرابع ولا الخامس، كل هذه الاحتمالات لا يمكن إثباتها بدليل وبقرائن واضحه؛ حينئذٍ تكون الأخبار مجمله من هذه الناحيه، أى أنّها تصاب بالإجمال، والإجمال يعطى نفس النتيجة التى يعطيها الاحتمال الأوّل؛ لأنّ الاحتمال الأوّل يقول: ليس هناك حكم مولوى فى هذا المورد، فلا نستطيع أن نستفيد حكماً مولوياً، وإنّما هناك فقط حكم عقلى، وما صدر من الشارع هو مجرّد إرشاد إلى الحكم العقلى، ليس هناك حكم مولوى صادر من المولى بما هو مولى، فإذا وصلنا إلى الإجمال فى الأخبار، فأنه يؤدى إلى هذه النتيجة أيضاً، يعنى ليس هناك حكم مولوى، فى موارد بلوغ الاستحباب لا يوجد حكم مولوى، فبقى نحن والحكم العقلى بحسن الانقياد؛ لأننا لا نستطيع أن نستفيد حكماً مولوياً صادراً من المولى بما هو مولى من هذه الأخبار لكونها مجمله ----- مثلاً ----- فاستبعاد هذا الاحتمال لمجرّد أنّه خلاف الظهور الأوّلى للخطاب الصادر من المولى، كأنه لا يخلو من شىء.

نعم، الشيء الذي ذُكر، ونوقش به الاحتمال الأوّل هو مسأله أنّه يخالف ظاهر الأخبار من جهه أنّ الأخبار تكاد تكون صريحه في إعطاء نفس الثواب الذي بلغه، بهذا المضمون (كان له ذلك الثواب)، يعني هذا الثواب الذي بلغه من حيث الكم، ومن حيث الكيف، ومن حيث النوع، هذا يُعطى له، هنا لا نستطيع أن نقول أنّ هذا حكم إرشادي من قبل الشارع؛ لأنّ العقل لا يستقل بتحديد كميّه الثواب، أو نوعيته، العقل إنّما يستقل باستحقاق الثواب، أمّا كميّه الثواب ونوعيته، ويستقل بأنّه يستحق ذلك الثواب الذي بلغه، وطبعاً هو يختلف باختلاف الأخبار واختلاف الموارد، فهذا ممّا لا يستقل العقل بإدراكه، ومن هنا يكون ما يدركه العقل يختلف عن ما يُستفاد من الأخبار، الأخبار فيها إعطاء ذلك الثواب بكمّه ونوعه، إعطاء نفس ذلك الثواب، وهذا لا يمكن تفسيره إلّا على اساس أعمال مولويه، يعني أنّ الشارع أعمل مولويته، فقال أنّ الثواب الذي بلغك أنا أعطيه لك، هنا لا يمكن أن يكون مرشداً، لا يمكن أن يكون هذا صادراً منه بما هو مرشد، وإنّما هو صادر منه بما هو مولى.

إذن: الاحتمال الأوّل يقول نحمل الأخبار على الإرشاد إلى ما يحكم به العقل، وإنّ كان صحيحاً بالنسبه إلى حكم العقل بأصل استحقاق الثواب، لكن بلحاظ أنّ الروايات لا تحكم بأنّ له ثواب، فلو قالت الروايات (له ثواب) حينئذ يكون هناك تطابق بين ما في الروايات وما في الحكم العقلي، لكنّها لا تقول ذلك، وإنّما تحدّد الكم والنوع كما يفهم من الأخبار، وهذا ممّا لا يدركه العقل، فلا معنى لحمل الأخبار على الإرشاد.

ومن هنا قد يقال: نحن نختار احتمالاً جديداً غير ما تقدّم، وهذا الاحتمال ملفّق من الاحتمال الأوّل والاحتمال الرابع الذى هو الوعد المولى بإعطاء الثواب، يعنى نلتزم بإعمال المولى به بمقدار تحديد كمّيّه الثواب ونوعيه الثواب المعطى، هنا نلتزم بالمولى، وأما فى الباقي، فنلتزم بأن ما صدر من الشارع إنّما هو إرشاد إلى حكم العقل.

درس الأصول العمليّة/ البراءة/ تنبيهات البراءة/ قاعده التسامح فى أدلّه السنن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة/ البراءة/ تنبيهات البراءة/ قاعده التسامح فى أدلّه السنن

أمّا الاحتمال الرابع، والذى هو أنّ مفاد أخبار (من بلغ) مجرد وعد إلهى لمصلحه فى نفس الوعد بإعطاء ذلك الثواب، فقد اعتُرض عليه بأنّ ظاهر الأخبار كونها بصدد الحث والترغيب فى العمل وليس مجرد الوعد الصّرف.

قد يقال: بأنّ كون مفاد الأخبار الترغيب والحث على العمل لا ينافى كون المراد بهذه الأخبار هو الوعد الصّرف، لا منافاه بينهما حتّى يقال أنّ ظهور الأخبار فى أنّها فى مقام الحث على العمل ينافى حملها على أنّه مجرد وعد صرف، لوضوح أنّه قد يكون الغرض من الوعد بالثواب هو حث المكلّف على العمل والترغيب فيه، فلا منافاه بينهما حتّى يقال أنّ الحمل على الوعد الصّرف ينافى ظهور الأخبار فى أنّها فى مقام الترغيب والحث على العمل.

والجواب عنه هو: أنّ هذا الإشكال ناشئ من عدم استيضاح ما هو المقصود من الاحتمال الرابع، فإنّ المقصود به هو ما تقدّم من أنّه وعد إلهى صّرف لمصلحه فى نفس الوعد، وليس فى مقام الحث على العمل، ومثّل له بما تقدّم، باعتبار أنّ هذا هو المناسب لشأنه (سبحانه وتعالى) ولعظّمته، أنّه إذا بلغ الإنسان ثواب على عمل، وأُسند الثواب إليه تعالى؛ فحينئذٍ من المناسب لشأنه وعظّمته هو أنّ يُعطى ذلك الثواب الذى بلغه.

ص: ٢٥٤

وبعبارة أخرى: أنّ المولى (سبحانه وتعالى) لا يُخيّب رجاء من رجاء، فيعطيه ذلك الثواب؛ لأنّ هذا هو المناسب لشأنه (سبحانه وتعالى)، فمعنى الاحتمال الرابع هو وعد إلهى لمصلحه فى نفس الوعد، وليس فى مقام الحث على العمل والترغيب فيه، من قبيل ما إذا فرض أنّ شخصاً يقول (من بلغه أنّى أطعم كل من جاءنى، وجاءنى هذا الشخص أنا أطعمه ولا أخيّب أمله)، هذا ليس فيه دلالة على الحث على العمل، ليس فيه دلالة على الترغيب فى المجيئ إلى داره، وإنّما هو باعتبار أنّه بلغه أنّه يطعم كل من جاءه، فهذا المولى ليس من شأنه أنّ يحرمه من ذلك؛ بل من شأنه أنّ يستجيب لذلك. أمّا أنّه فيه دلالة على العمل والترغيب فيه، فلا، فمجرد الوعد لمصلحه فى نفس الوعد ليس فيه دلالة على الحث على العمل والترغيب فيه. يمكن أنّ يقال أنّ هذا الاحتمال هو خلاف ظاهر الروايات، باعتبار أنّ الروايات ----- إذا استظهرنا ذلك ----- هى فى مقام الترغيب والحث على العمل، فيكون هذا الاحتمال بهذا الاعتبار منافياً للظاهر، إذا استظهرنا أنّ الروايات هى فى مقام الحث على العمل والترغيب فيه. هذه هى المناقشه فى الاحتمال الرابع.

بقى عندنا الاحتمال الثانى: هذا الاحتمال أخذ حيزاً أكبر من كلماتهم واهتموا به أكثر من غيره من الاحتمالات، باعتبار أن ظاهر المشهور هو اختيار هذا الاحتمال؛ ولذا أفتى المشهور بالاستحباب مستنداً إلى هذا الاحتمال، حيث يُدعى فيه بأن المستفاد من الأخبار هو جعل استحباب واقعى ثانوى للعمل بعنوان البلوغ.

الدليل على هذا الاحتمال الذى ذهب إليه المشهور هو دعوى الملازمه بين ترتب الثواب وبين الاستحباب. هذا هو أصل الدليل ومنه تفرّعت الأبحاث الآتية، أن هناك ملازمه بين ترتب الثواب على عمل وبين مطلوبيه ومحبوبيه ذلك العمل؛ ولذا كثيراً ما يُبين الاستحباب ببيان الثواب، نظير كثره بيان الحرمة ببيان العقاب على العمل، فيفهم من ترتب العقاب على العمل الحرمة؛ لأن هناك ملازمه بين ترتب العقاب على العمل وبين حرمة. نفس هذه الملازمه تُدعى فى جانب الثواب، فيقال أن الدليل الدال على ترتب الثواب على عمل يفهم منه مطلوبيه ذلك العمل واستحبابه، فيثبت الاستحباب، ولعله لذلك لم يتوقف أحد فى استفادة الاستحباب من أحاديث كثره ترتب الثواب على بعض الأعمال، كما مثّلوا لذلك بما إذا قال (من سرّح لحيته فله كذا)، و(من أعان مسلماً فله كذا).... الخ. يُستفاد منه استحباب هذه الأعمال على أساس هذه الملازمه، ولعل السرّ فى هذه الملازمه هو أن الثواب لا يكون جزافاً، وإنما لابد أن يكون له سبب، والسبب هو عبارته عن الإتيان بما هو مطلوب ومحبوب للمولى، وهذا يكفى فى إثبات الاستحباب، فبمجرد أن يكون مطلوباً ومحبوباً للمولى يكون مستحباً، فيستكشف الطلب والأمر على أساس أن الثواب لا يكون جزافاً. والذى يفهم من هذا الاستدلال، أو هكذا يفهم المستدل أن الثواب فى الأخبار ----- إذا جاز لنا التعبير ----- هو الثواب الاستحقاقى، وليس الثواب التفضّلى، فالثواب التفضّلى جزاف وليس له سبب كالإتيان بالمأمور به، وإنما يعطيه المولى (سبحانه وتعالى) من باب التفضّل، فإذا كان الثواب فى الروايات ثواب تفضّلى ----- كما سيأتى التعرّض لذلك ----- فليس هناك ملازمه بينه وبين الأمر والاستحباب، كأنهم فرضوا فى الاستدلال أن الثواب ثواب استحقاقى بمعنى من معانى الاستحقاق، وإلا العبد لا يستحق شيئاً على المولى مهما فعل، لكنّه بمعنى من معانى الاستحقاق هو ثواب استحقاقى؛ حينئذٍ يقال أن الثواب الاستحقاقى لا يكون جزافاً، فلا بد أن يكون له سبب، وسببه هو عبارته عن الإتيان بالمطلوب للمولى؛ وحينئذٍ يفهم أن هذا متعلّق لطلب المولى وإرادته، فيثبت الاستحباب. هذا أصل الاستدلال.

حينئذٍ يتوجه سؤال لتتيميم الاستدلال، كأنه يُفترض سؤال مُقدّر ويجب عنه المستدل لتوضيح الاستدلال. السؤال المقدّر هو، فإن قيل: لا- يظهر من الأخبار ترتب الثواب على نفس العمل حتّى نثبت استحباب العمل عن طريق الملازمه، مع وضوح أنّ مقصود المشهور الذى يفتى بالاستحباب مستنداً إلى هذا الاحتمال فى تفسير الروايات، مقصوده استحباب ذات العمل، هذا العمل الذى بلغه عليه ثواب، وجاء به، هذا العمل يكون مستحباً؛ حينئذٍ يقال: لا يظهر من هذه الأخبار ترتب الثواب على ذات العمل حتّى نستفيد على أساس الملازمه المتقدمه استحباب ذات العمل، ونفتى باستحباب ذات العمل، وإنّما المستفاد من الأخبار هو ترتب الثواب على العمل المأتى به بقصدٍ قربي، وبرجاء ثبوت ذلك الثواب، والتماساً لأن يكون النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قد قاله، فلم يترتب الثواب فى الأخبار على ذات العمل، وإنّما ترتب الثواب على العمل المقيّد بالرجاء والتماس الثواب، فعلى تقدير تسليم الملازمه المتقدمه، ما يثبت بالملازمه هو استحباب الانقياد؛ لأنّ الإتيان بالعمل برجاء كون العمل مطلوب، وبرجاء أنّه قد أمر به الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) هو انقياد للمولى، فالعمل مترتب على الانقياد، فعلى تقدير ثبوت الملازمه يثبت استحباب الانقياد والاحتياط، لا استحباب ذات العمل، فكيف تثبتون استحباب ذات العمل بهذه الملازمه.

الجواب عن هذا التساؤل هو: إنهم يقولون بأنّ ترتب الثواب على العمل الخاص المقيّد وإن كان موجود فى بعض هذه الأخبار، لكنّ الأخبار الأخرى خاليه من هذا القيد؛ بل معظم أخبار الباب خاليه من هذا القيد، القيد موجود فى روايتين فقط من أخبار الباب، وأمّا الأخبار الأخرى التى يبلغ عددها خمسه ليس فيها ذلك القيد، وإنّما الموجود فيها هو ترتب الثواب على نفس العمل لا على العمل المأتى به برجاء ثبوت الثواب وأمثال هذا (من بلغه ثواب على عمل فعمله كان له ذلك الثواب).

اعترض على هذا الاستدلال باعتراضين، أو أكثر:

الاعتراض الأول: إذا اعترفت أيها المستدل بأن هناك أخباراً ترتب فيها الثواب على العمل المقيّد، وهناك أخبار ترتب فيها الثواب على ذات العمل؛ حينئذٍ مقتضى القاعده هو حمل المطلق على المقيّد، والنتيجه هي تقييد المطلق بالمقيّد، ويكون حاصل هذا هو أنّ العمل في جميع الأخبار يكون مقيّداً، وترتب الثواب في جميع الأخبار يكون على العمل المقيّد؛ وحينئذٍ كيف يمكن استكشاف استحباب ذات العمل على أساس الملازمه؟! هذا غير ممكن؛ لأنّ الثواب في جميع الأخبار بعد حمل المطلق على المقيّد مترتب على العمل المقيّد، وقلنا أنّ العمل المقيّد هو عباره عن الانقياد، والاحتياط، فلا يمكن أن نستفيد استحباب ذات العمل وإن لم يأت به بعنوان الانقياد، وإن لم يأت برجاء وجود الثواب.

وبعبارة أخرى: كأنّ المستدل قصر النظر على الأخبار المطلقه، يقول أنّ الأخبار المطلقه ترتب فيها الثواب على ذات العمل، وبالملازمه يثبت استحباب ذات العمل، ولم يلاحظ الأخبار المقيّده، أو لم يأخذها بنظر الاعتبار. الاعتراض الأول يقول لا بدّ من أخذ الأخبار المقيّده بنظر الاعتبار، وبالتالي مقتضى القاعده هو حمل المطلق على المقيّد، فلا تبقى عندنا أخبار مطلقه بعد التقييد؛ بل الثواب في جميع الأخبار يكون مترتباً على العمل المقيّد، فإذن: لا يمكن استكشاف استحباب ذات العمل على أساس الملازمه.

من الواضح أنّ المطلق والمقيّد في محل كلامنا من قبيل المطلق والمقيّد المثبتين، أخبار يترتب فيها الثواب على مطلق العمل، وأخبار يترتب فيها على العمل المقيّد، فيكون من قبيل (أكرم العالم)، و(أكرم العالم العادل) فهما مثبتان، في المطلق والمقيّد المثبتين حمل المطلق على المقيّد يثبت في موارد:

ص: ٢٥٧

المورد الأول: ما إذا فرضنا أنّ الحكم فى المطلقات والمقيّدات واحد، ولا يوجد تعدّد فى الحكم، فإذا افترضنا ذلك؛ حينئذٍ تتحقّق حاله التعارض بين الدليلين، فيُحمل المطلق على المقيّد، بمجرد أن نفترض أنّ الحكم واحد؛ حينئذٍ يتعارض الدليلان؛ لأنّ الحكم الواحد له موضوع واحد، ولا يُعقل أنّ يكون للحكم الواحد موضوعان، فموضوعه إمّا مطلق العالم، أو العالم العادل. أمّا أنّ يكون هذا الحكم الواحد موضوعه مطلق العالم، ويكون موضوعه العالم العادل، فهذا غير ممكن أصلاً، هنا يقع التعارض بينهما؛ لأنّ المطلقات تقول أنّ موضوع الحكم هو مطلق العالم، بينما المقيّدات تقول أنّ موضوعه هو العالم العادل، فهى تنفى ذلك، فيتحقّق التكاذب بينهما والتعارض؛ وحينئذٍ لا بدّ من حمل المطلق على المقيّد لكى يكون للحكم موضوع واحد، وقوانين التعارض تقتضى حمل المطلق على المقيّد، فيكون لهذا الحكم الواحد موضوع واحد وهو العالم العادل، فيُحمل المطلق على المقيّد.

أمّا إذا لم نفهم وحده الحكم، واحتملنا تعدّد الحكم احتمالاً معتداً به، أى أنّ هناك حكمان، أحدهما يثبت لمطلق العالم والآخر يثبت للعالم العادل؛ فحينئذٍ لا- تعارض، ولا داعى لحمل المطلق على المقيّد؛ بل نلتزم بكلّ منهما، حكم ثابت للمطلق، وحكم ثابت للمقيّد.

إذا أردنا أنّ نطبّق هذا على محل الكلام، نقول: فى محل الكلام لدينا روايات مطلقه وروايات مقيّده، فإذا فهمنا وحده الحكم، وأنّ الحكم فى المقام فى كل هذه الروايات واحد؛ حينئذٍ هذا الحكم الواحد إمّا أنّ يثبت لمطلق الفعل، أو يثبت للفعل الخاص، أى ترتّب الثواب الذى يُستفاد منه الاستحباب، إمّا أنّ يترتب على مطلق الفعل، أو يترتب على الفعل المقيّد، فتقع حاله التعارض بين الدليلين، فيُحمّل المطلق على المقيّد. وأمّا إذا لم نفهم ذلك، واحتملنا احتمالاً معتداً به أنّ الحكم متعدّد، بمعنى أنّ المطلقات تنظر إلى استحباب نفسى ثابت لذات الفعل بعنوان البلوغ، وأمّا المقيّدات فهى ناظره إلى شىء آخر وليست ناظره إلى الاستحباب النفسى، وإنّما تكون المقيّدات ناظره إلى حكم العقل بحسن الانقياد.

ويعباره أخرى: إنّ المقيّدات ناظره إلى الإرشاد إلى حكم العقل بحُسن الانقياد، فعندما تقول (من بلغه ثواب على عمل وعمله التماس ذلك الثواب، كان له ذلك الثواب) هنا الثواب ترتّب على الانقياد، وترتّب على الإتيان بذلك العمل لاحتمال أن يكون مطلوباً للمولى (سبحانه وتعالى). هذا لا علاقة له بالاستحباب النفسى الثابت للعمل، ذاك شيء، وهذا شيء آخر، المطلقات ناظره إلى الاستحباب النفسى للعمل، والمقيّدات ناظره إلى حكم إرشادى، إرشاد إلى ما يحكم به العقل من حُسن الاحتياط واستحقاق الثواب عليه، وحُسن الانقياد. إذا احتملنا تعدّد الحكم؛ حينئذٍ لا موجب لحمل المطلق على المقيّد؛ بل نعمل بكلّ منهما، وبهذا يثبت قول المشهور؛ لأنّ الأخبار المطلقة ناظره إلى الاستحباب النفسى لذات العمل، فهى تدل على ترتّب الثواب على ذات العمل، فيثبت استحبابه النفسى.

إذن: لا بدّ أن تُنقّح هذه الجهة، أنّ ما نفهمه من مجموع الأخبار المطلقات والمقيّدات، أنّ مفادها حكم واحد تشير إليه هذه الأخبار، لكن تارة تُثبت الحكم الواحد لذات العمل، لمطلق العمل، وأخرى تثبته للعمل المقيّد، لكنّه حكم واحد.

ويعباره أخرى: استبعدنا مسأله حمل المطلقات على أنّها ناظره إلى الاستحباب النفسى الثابت لذات العمل، وحمل المقيّدات على أنّها ناظره إلى الإرشاد إلى حكم العقل بحُسن الانقياد، استبعدنا هذا الاحتمال، ولا نحتمله، وهذا معناه أنّ الحكم واحد. هل الأمر هكذا؟ هل يُحتَمَل في الأخبار أن يكون الحكم فيها متعدد؟ يعنى تكون بعض الأخبار ناظره إلى جهه، وبعض الأخبار ناظره إلى جهه أخرى، بعض الأخبار ناظره إلى ترتّب الثواب على نفس العمل واستحبابه، أمّا الأخبار الأخرى فهى ناظره إلى حكم العقل بحُسن الانقياد، هذا التفكيك في هذه الأخبار هل هو ممكن، أو غير ممكن؟ إذا اقتنعنا بأنّه ممكن؛ فحينئذٍ لا داعى إلى حمل المطلق على المقيّد، ويصح كلام المشهور، ويصح كلام المستدل؛ لأنّه يستدلّ بتلك الأخبار الناظره إلى الاستحباب النفسى، وترتّب الثواب على ذات العمل، فبالملازمه يثبت استحبابه النفسى. وأمّا إذا لم نحتمل هذا التعدّد، واستظهرنا أنّ الحكم واحد في هذه الأخبار من خلال قرائن موجوده في هذه الأخبار كاشتراك الأخبار فى التعبير، وفى اشتراط البلوغ، وكمية الثواب يُعطى له مثل ذلك الثواب. هذا قد يُبَعّد مسأله التعدّد. فى الإرشاد إلى حكم العقل ليس هناك ضروره لاشتراط البلوغ، فمجرد أنّ يحتمل المكلف أنّ هذا مراد للمولى ويأتى به لاحتمال أنّه مراد هذا يكفى فى حكم العقل بحُسن الانقياد، سواء بلغه، أو لم يبلغه. ذكر البلوغ فى كل هذه الأخبار، الثواب الخاص الذى يُعطى والذى قلنا أنّ العقل لا يدركه، ولا يدرك تحديد كميّه ونوعيّة الثواب، هذا كلّ قد يفهم منه وحده الحكم، فإذا فهم وحده الحكم؛ حينئذٍ يكون التعارض بين الأخبار ثابتاً؛ لأنّ الحكم الواحد لا يكون له موضوع متعدّد، فيقع التعارض بين الأخبار؛ وحينئذٍ نطبّق قوانين التعارض، فيحمل المطلق على المقيّد ولا يصح كلام المشهور؛ لأنّ الثواب لم يترتّب فى جميع الأخبار على ذات العمل حتّى نستفيد استحبابه.

أما إذا قلنا بأنه لا مانع من أن يكون الحكم متعدّد، ففي هذه الحالة يصح كلام المشهور. هذا المورد الأوّل الذي يتعيّن فيه حمل المطلق على المقيّد، وهو ما إذا استفدنا من أيّ شيء، سواء من دليل خارجي، أو من نفس المطلقات والمقيّدات أن الحكم واحد، بمجرد أن نستفيد أن الحكم واحد؛ حينئذٍ لا بدّ من حمل المطلق على المقيّد.

المورد الثاني الذي يتعيّن فيه حمل المطلق على المقيّد هو ما إذا كان المقيّد له مفهوم؛ حينئذٍ هو ينفي المطلق ويعارضه، يعنى مره يقول (أكرم العالم العادل) في قبال (أكرم العالم)، ومرّة يقول (أكرم العالم إذا كان عادلاً)، وقلنا بأنّ الجملة الشرطية لها مفهوم؛ حينئذٍ هي تنفي وجوب إكرام غير العادل، وهذا يتنافى مع أكرم العالم مطلقاً، فيحصل التكاذب بينهما؛ وحينئذٍ لا بدّ من حمل المطلق على المقيّد.

درس الأصول العمليّة / البراءة / تنبيهات البراءة / قاعده التسامح في أدلّه السنن بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / البراءة / تنبيهات البراءة / قاعده التسامح في أدلّه السنن

كان الكلام في الاعتراض الأوّل على الاستدلال على الاحتمال الثاني، والاعتراض كان يقول أنّ الأخبار مطلقه ومقيّده، فلنحمل المطلق على المقيّد، وبالتالي إذا حملنا المطلق على المقيّد تكون جميع الأخبار مقيّده برجاء الثواب، أي أنّ العمل الذي ترتّب عليه الثواب ليس هو ذات العمل، وإنّما العمل المأتي به برجاء الثواب، فلا يمكن استكشاف استحباب ذات الفعل بقاعده الملازمه، وإنما على تقدير ثبوت الملازمه يُستكشف استحباب الانقياد لا استحباب ذات الفعل.

ذكرنا أنّ حمل المطلق على المقيّد له موازين، ويثبت في موارد، وله ملاكات:

الملاك الأوّل: هو وحده الحكم فيما إذا كانا مثبتين كما في محل الكلام، فعندما نفترض أنّ الحكم واحد في المطلقات وفي المقيّدات؛ حينئذٍ يقع التعارض بينهما بنكته أنّ الحكم الواحد له موضوع واحد، والموضوع الواحد إمّا أن يكون مطلقاً، أو يكون مقيّداً، فيقع التعارض بين الدليلين، وهذا لا يُفترق فيه بين أن نقول بالمفهوم، أو لا نقول بالمفهوم.

ص: ٢٦٠

أما التعارض على تقدير القول بالمفهوم، فواضح، وأما إذا لم نقل بالمفهوم، فالتعارض يكون من جهة أنّه حكم واحد لا بدّ أن يكون له موضوع واحد، بينما المقيّدات هي بالمنطوق تدل على أنّ موضوع ذلك الحكم هو المقيّد، بينما المطلقات تدل على أنّ موضوع ذلك الحكم هو المطلق، وهذا هو الذي يوجب التعارض حتّى إذا لم نقل بالمفهوم، وأهمّلنا جانب المفهوم أصلاً، يقع التعارض بينهما بالمنطوق؛ لأنّ هذا يدل على أنّ موضوع الحكم هو المطلق والطبيعه، بينما هذا يدل على أنّ موضوع الحكم هو المقيّد، أي أنّ موضوع الحكم هو الفعل المأتي به برجاء الثواب والمطلوبيه، هذا هو موضوع الحكم والذي يترتّب عليه الثواب، بينما تلك تقول أنّ الثواب يترتب على ذات الفعل، سواء جرى به بهذا الرجاء والقصد، أو جرى به لا بهذا القصد، هذا يوجب التكاذب بينهما والتعارض، ومن هنا تكون وحده الحكم ملاكاً للتعارض.

نعم، إذا افترضنا تعدد الحكم، أو يكفينا عدم إحراز وحده الحكم، وليس بالضرورة أن نحرز تعدد الحكم، وإنما إذا لم نحرز وحده الحكم؛ حينئذٍ في هذه الحالة لا يوجد تعارض بين الدليلين، عدم التعارض بينهما في حال تعدد الحكم مبنى على أن لا يكون للمقيدات مفهوم أصلاً، كما إذا كان المقيد وارداً بعنوان الجملة الوصفية، وقلنا بأن التقيد بالوصف لا يدل على المفهوم أساساً، في هذه الحالة لا- تعارض بين الدليلين، حكمان متعددان ----- بحسب الفرض ----- موضوع أحدهما هو المطلق، وموضوع الآخر هو المقيد، والمفروض أن المقيد لا- ينفي طبعي الحكم عن المورد الفاقد للقيد لا- مطلقاً، ولا- في الجملة، الذي هو المفهوم بنحو السالبة الجزئية، لا- ينفيه أصلاً، فلا تعارض بينهما إذا لم نقل بالمفهوم أصلاً. هذا هو الملاك الأول.

الملاك الثاني: أن يُدعى وجود مفهوم للمقيّد، أى أن يكون للمقيّد مفهوم، ولو كان بنحو السالبة الجزئية حتى إذا فرضنا تعدّد الحكم، ولكى يكون ملاكاً مستقلاً فى قبال الملاك الأوّل نفترض أن الحكم متعدّد، لكن لما كان المقيّد له مفهوم، ولو كان بنحو السالبة الجزئية؛ فحينئذ يقع التعارض بينهما، ويكون هذا موجّباً لحمل المطلق على المقيّد؛ لأنّ المقيّد ينفى طبيعى الحكم عن المورد الفاقد للقيّد، إمّا ينفيه مطلقاً، أو بنحو السالبة الجزئية، وفى الجملة، وعلى كلا التقديرين يكون منافياً للمطلقات التى تثبت الحكم فى جميع أفراد ذلك المطلق، تثبته مطلقاً، بينما هذه تنفى الحكم عن بعض أفراد ذلك المطلق وهى عبارته عن الأفراد الفائده للقيّد، تنفى الحكم، ولو فى الجملة وبلحاظ بعض الموارد، وهذا خلاف المطلق الذى يثبت الحكم لجميع أفراد المطلق، فيقع التعارض بينهما؛ وحينئذ يكون هذا ملاكاً لحمل المطلق على المقيّد. هذا الملاك نفترضه حتى إذا قلنا بتعدّد الحكم، هذا يكون ملاكاً مستقلاً للتعارض والتنافى، وبالتالي حمل المطلق على المقيّد إذا قلنا بالمفهوم ولو بنحو السالبة الجزئية، لما قلناه من وجود تنافٍ بين المطلق وبين المقيّد، فالمطلق يثبت طبيعى الحكم بلحاظ كلّ الأفراد، بينما المقيّد ينفى ثبوت طبيعى الحكم بلحاظ بعض أفراد المطلق، فيتنايان.

الملاك الثالث: أن يُدعى أن اجتماع حكّمين متماثلين على موضوعين بينهما نسبه العموم والخصوص المطلق محال، كاستحاله اجتماع حكّمين متماثلين على موضوع واحد، يُدعى بأن لا فرق بين اجتماع حكّمين متماثلين على موضوع واحد، وبين اجتماع الحكّمين المتماثلين على موضوعين بينهما عموم وخصوص مطلق، بأن يكون أحد الحكّمين ثابتاً للمطلق، والآخر ثابت للمقيّد، هذا أيضاً يُدعى استحالته، فإذا كان مستحيلًا؛ فحينئذ يتكاذب الدليلان؛ لاستحاله أن يكون هناك حكمان أحدهما ثابت للمطلق، والآخر ثابت للمقيّد، حتى لو كان الحكم متعدّدًا، وحتى لو قلنا بالمفهوم، أو أنكرنا المفهوم، أصلاً يستحيل أن يكون هناك حكمان متماثلان يثبتان لموضوعين بينهما عموم وخصوص مطلق، هذا ملاك خاص للتعارض والتنافى ولزوم حمل المطلق على المقيّد حتى ترتفع هذه الاستحاله، ويرتفع هذا التنافى. هذا الملاك الثالث لحمل المطلق على المقيّد.

وأما إذا انتفت هذه الملاكات، كما إذا فرضنا أن الحكم متعدّد، وفرضنا عدم المفهوم رأساً، أصلاً لا مفهوماً للمقيّد، وقلنا بعدم استحالة اجتماع حكّمين على موضوعين بينهما عموم وخصوص مطلق، في هذه الحالة لا تعارض ولا موجب لحمل المطلق على المقيّد؛ بل يبقى المطلق على إطلاقه، والمقيّد كذلك، ونأخذ بكلا الدليلين ونلتزم بهما؛ حينئذ يقع الكلام في أن هذه الملاكات التي تقتضى حمل المطلق على المقيّد، كما قيل في الاعتراض، هل هي موجودة في محل الكلام؟

أمّا الملاك الأوّل: في الدرس السابق أشرنا إلى أنّه قد يُدعى تحقّق هذا الملاك في المقام، وهو وحده الحكم، المستظهر من مجموع الأخبار، باعتبار ورودها بلسان واحد وبطرز واحد من البيان مع ذكر البلوغ فيها، حيث ورد فيها كلّها (من بلغه)، و(كان له ذلك الثواب الذي بلغه) يعني تحديد الثواب الذي يُعطى لهذا العامل كمّاً وكيفاً بأنّه مساوٍ للثواب الذي بلغه. هذه كلّها يمكن أن تعتبر قرائن على وحده الحكم في هذه الروايات، تعدّد الحكم في الروايات معناه أن الروايات المطلقة تقتضى ثبوت استحباب نفسى للفعل بعنوان (البلوغ) فتكون ناظره إلى الاستحباب النفسى للفعل بعنوان (البلوغ)، فهى ناظره إلى إثبات الاستحباب، الروايات المقيّده ----- التي أسمينها المقيّدات ----- التي فيها التماس ذلك الثواب، أو طلب قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) التي تُصرّح بالقيّد، أن الثواب لا يُعطى لذات العمل، وإنّما يُعطى للمأتى به برجاء الثواب، تعدّد الحكم يعني أن المقيّدات تكون ناظره إلى حكم إرشادى، وبعبارة أخرى: مفادها الإرشاد؛ لأنّ الإتيان بالعمل برجاء الثواب هو انقياد، واحتياط، فحينئذ يكون مفاد الرواية هو الإرشاد إلى حكم العقل، فتُحمل المطلقات على أنّها في مقام بيان حكم مولوى استحبابى، بينما تُحمل المقيّدات على أنّها إرشاد إلى استحقاق هذا الفاعل للثواب، هذا معنى تعدّد الحكم. نقول: أنّ هذه القرائن التي ذكرناها هي قرائن على وحده الحكم، أنّ الحكم في كلّ الروايات واحد وليس متعدّداً؛ لهذه القرائن، أسلوب البيان، ولسان الروايات كلّها لسان واحد، وذكر البلوغ، مع أنّ دخاله البلوغ في الحكم العقلى ليست واضحة، والإرشاد إلى الحكم العقلى، الحكم العقلى ثابت ولو من دون بلوغ، مجرد احتمال الشىء يكفى لإثبات حسن الانقياد، من يأتى بالفعل لاحتمال الثواب، ولو لم يبلغه الثواب أصلاً، لكن إذا احتمل الثواب، يعني احتمال أن الشارع يريد هذا فجاء به لاحتمال أن الشارع يريد، هذا انقياد، واحتياط، ليس مقيّداً بالبلوغ، كما أنّ مسأله تحديد كميّه الثواب ونوعيته أيضاً لا مجال له في الحكم العقلى. إذن: لا بدّ أن يكون الحكم في كلّ هذه الروايات حكماً واحداً، وهذا يؤيد حمل المطلق على المقيّد، يعني يؤيد وحده الحكم في كلّ الروايات، وهذا يتناسب مع هذه القرائن، يتناسب مع البلوغ المذكور في كلّ الروايات، ومع تحديد كميّه ونوعيه الأجر المذكور في كلّ الروايات أيضاً، المناسب لهذا الحكم الواحد ليس هو الاستحباب النفسى، المناسب له هو ترتّب الثواب على الفعل الذى يأتى به برجاء الثواب، هذا حكم واحد، فلا تعدد في الحكم، لهذه القرائن، وإلاّ لا وجه لذكر البلوغ في الروايات المقيّدات، لو كان الحكم متعدّداً، كما لا وجه لذكر اشتراط الأجر في الروايات المطلقات. هذه مجموعه من القرائن قد يُستكشف منها أنّ الحكم واحد، فإذا كان الحكم واحداً، يقع التعارض؛ وحينئذ لا بدّ من حمل المطلق على المقيّد.

أقول: قد يُدعى، وهذا يتبع ما يفهمه الإنسان من هذه الروايات عندما يتأمل فيها قد يحصل له نوع من الاطمئنان بوحده الحكم، فيتحقق الملاك الأول لحمل المطلق على المقيّد. أمّا إذا لم يحصل اطمئنان ولا جزم بوحده الحكم؛ فحينئذٍ يرتفع هذا الملاك، لو بقينا نحن وهذا؛ حينئذٍ نقول لا- وجه لحمل المطلق على المقيّد؛ لأنّ حمل المطلق على المقيّد مبنى على افتراض وحده الحكم، على افتراض إحراز هذا الملاك، فإن لم نحرز وحده الحكم، حتّى إذا احتملناها، هذا لا- يكفي لحمل المطلق على المقيّد.

أمّا بالنسبة للملاك الثانى: فغايه ما يمكن أن يُدعى فى المقام لتطبيق الملاك الثانى على محل الكلام هو أن يقال: أنّ الاستفادة من الجملة المتكرّره فى كل الروايات (من بلغه ثواب على عمل) أنّ (مَنْ) شرطيه، كأنه قال (إن بلغه ثواب على عمل)؛ فحينئذٍ تدلّ الجملة على انتفاء الثواب بانتفاء هذا الشرط كما هو الحال فى الجملة الشرطيه، فتكون دالّه على المفهوم، وقلنا أنّ الملاك الثانى إذا كان المقيّد دالاً على المفهوم؛ حينئذٍ يقع التعارض؛ وحينئذٍ يحمل المطلق على المقيّد، فيقال أنّ (مَنْ) شرطيه، ومقتضى كونها شرطيه أنّ الثواب ينتفى بانتفاء الشرط، والشرط الذى دخلت عليه أداه الشرط ----- بحسب الفرض ----- هو البلوغ، فترتب الثواب ينتفى إذا انتفى البلوغ وملحقاته المذكوره فى الجملة؛ لأنّ الشرط ليس هو البلوغ وحده، وإنّما (من بلغه ثواب على عمل، فعمله رجاء ذلك الثواب) وجواب الشرط هو (كان له ذلك)، فإذا انتفى الشرط، ولو بانتفاء واحدٍ من ملحقاته ينتفى الثواب. وانتفاء الشرط تاره ينتفى أصل البلوغ، أى لا- يبلغه، وتاره يبلغه، ولكنّه لا يعمل به، وتاره أخرى يبلغه، ويعمل به، لكنّه ليس برجاء ذلك الثواب. هنا أيضاً مقتضى الشرطيه انتفاء الثواب، فالجزء ينتفى بانتفاء الشرط، ولو بانتقاء بعض ملحقاته، وما عُطف عليه فى نفس الجملة، ومن جملة هذه الموارد هو محل كلامنا، أنّه إذا جاء بالفعل بعدما بلغه ثواب عليه لا برجاء الثواب، مقتضى الشرطيه أنّ هذا لا- يترتب عليه الثواب، وهذا معناه أنّه سوف يثبت مفهوم للمقيّدات؛ لأنّها هى التى فيها (فعمله رجاء ذلك الثواب) فحينئذٍ هى تنفى ترتب الثواب على ذات العمل المأتى به بعد البلوغ لا برجاء الثواب، بينما المطلقات تثبت الثواب على ذات العمل، وإنّ جاء به لا برجاء الثواب، فيتحقق التعارض بينهما، فيحمل المطلق على المقيّد. هذا غايه ما يمكن أن يقال، أنّ نلتفت إلى المقيّدات، و(مَنْ) شرطيه، صحيح هى شرطيه فى كل الروايات، لكن تلك ليس فيها محل كلامنا، ليس فيها رجاء الثواب، المقيّدات فيها رجاء الثواب، فإذا انتفى الشرط، ولو بانتفاء واحد من ملحقاته والتى منها رجاء الثواب؛ فحينئذٍ تدلّ الشرطيه على انتفاء ترتب الثواب على ذات العمل، بينما مقتضى المطلقات هو ترتب الثواب على ذات العمل، وإنّ جاء به لا برجاء الثواب، فيقع التعارض بينهما، فيكون لهذه الجملة مفهوم، ويتحقق الملاك الثانى للتعارض والتكاذب وحمل المطلق على المقيّد. هذا غايه ما يمكن أن يقال.

لكن هذا كما ترى، فإنّ (من) في المقام موصوله وليست شرطيه، كما هو في الاستعمالات الأخرى، و(من بلغه) يعنى الذى بلغه ثواب على عمل، ولعله يؤيد أنها موصوله هو وجود الضمير في (بلغه)، فأنه إذا كانت (من) شرطيه فعلى ماذا يعود الضمير؟ ليس هناك شىء يعود عليه الضمير، فالجمله ابتدائيه، بينما (من بلغه) يعود على أسم الموصول، بقطع النظر عن ذلك، واضح أنّ (من) في المقام موصوله وليست شرطيه.

وأما الملاك الثالث: فهناك كلام في أصل الكبرى، وهناك من المحققين من ذهب إلى استحاله اجتماع حكيمين متماثلين على موضوعين بينهما عموم وخصوص مطلق، بقطع النظر عن الكبرى، نفترض تماميه هذه الكبرى، لكن الظاهر أنّها لا- تنطبق في محل الكلام لإثبات لزوم حمل المطلق على المقيد، والسرّ في ذلك هو أنّه في المقام لا يوجد عندنا حكمان متماثلان يجتمعان على موضوعين بينهما عموم وخصوص مطلق، من الواضح أنّ المقيدّات لا- تريد إثبات نفس الحكم الثابت في المطلقات مع فرض التعدّد، حتّى نقول اجتماع حكمان متماثلان على الفعل مطلقاً، وعلى الفعل المأتى به برجاء الثواب، وهذان بينهما عموم وخصوص مطلق، لا- تريد إثبات مثل الحكم، وإتّما هي ناظره إلى الإرشاد، المقيدّات لا تريد أنّ تثبت نفس الاستحباب الثابت في المطلقات بعد فرض تعدّد الحكم كما هو المفروض، فالحكمان في المقام، بناءً على التعدّد ليسا متماثلين، وإتّما المقيدّات هي مجرّد إرشاد إلى الحكم العقلي، وهذا ليس مثل الاستحباب الثابت بالمطلقات حتّى يقال بلزوم اجتماع حكيمين متماثلين على موضوع واحد، وهذا محال، فلا بدّ من حمل المطلق على المقيدّ دفعاً لهذا المحال. انطباق هذه الكبرى في محل الكلام غير تام، وعليه: فالملا-ك الثالث غير منطبق في محل الكلام، والملا-ك الثانى أيضاً غير منطبق؛ لأنّ الجمله محل الكلام ليس لها مفهوم، فيبقى الملا-ك الأوّل، والملا-ك الأوّل تختلف فيه الأنظار، ومن هذه القرائن يمكن أنّ يجزم الإنسان، أو يطمأن على الأقل، أو يستظهر استظهاراً معتدّاً به مشمولاً لأدلّه حجّيه الظهور ----- مثلاً ----- بأنّ الحكم في جميع الروايات واحد وليس متعدداً. هذا ما يرتبط بالاعتراض الأوّل.

الاعتراض الثاني: وهو اعتراض مهم، والأصل فيه هو الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) في الرسائل، (١) ولعلّه في غير الرسائل أيضاً، حيث لديه رسالته خاصّة في قاعده التسامح في أدلّه السنن. في الرسائل واضح أنّ الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) بعد أن قرب الاستدلال بالروايات على الاحتمال الثاني، يعني الاستحباب النفسى للفعل بعنوان البلوغ، أورد على هذا الاستدلال إيرادات، وقد دفع هذه الإيرادات ما عدا الإيراد الأوّل، وقال أنّ الإنصاف أنّه وارد، والإيراد الأوّل هو عبارته عن الاعتراض الثاني الذي نريد أن نذكره، وحاصله: أنّ الروايات كلّها مقيّده برجاء المطلوبيّه والثواب، وحتيّ التي سمّاها مطلقات هي في الحقيقة ليست مطلقات، وإنّما هي أيضاً مقيّده برجاء المطلوبيه ورجاء الثواب، والمقيّيدات هي أيضاً مقيّده، فمجموع الروايات هي مقيّده وليس فيها مطلقات حتّى يقال بوجود مطلقات وترتب الثواب على ذات الفعل، وبالملازمه نستكشف استحباب ذات الفعل كما هو المطلوب؛ بل كلّها مقيّده وليس فيها مطلقات، غايه الأمر أنّ الدليل على التقييد في الروايات التي فيها التماس ذلك الثواب، ورجاء ذلك الثواب، والتماس قول النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، هذه تدل على التقييد، بينما في المطلقات نستفيدة من فاء التفرّيع في قوله (فعله)، يُستفاد من فاء التفرّيع أنّ (عمله) يعني برجاء الثواب، فتكون كل الروايات ناظره إلى الانقياد والاحتياط، فليس فيها دلالة على استحباب ذات العمل حتّى إذا آمنّا بالملازمه. هذه فكره الاعتراض ويأتي الحديث عنه إن شاء الله تعالى. وصلّى الله على محمد وآله الطاهرين.

درس الأصول العمليّه / البراءه / تنبيهات البراءه / قاعده التسامح في أدلّه السنن بحث الأصول

ص: ٢٦٦

١- فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، ج ٢، ص ١٥٥.

الموضوع: الأصول العمليّة/ البراءة/ تنبيهات البراءة/ قاعده التسامح في أدلّه السنن

كان الكلام في الاستدلال على الاحتمال الثاني وهو أنّ المستفاد من هذه الأخبار هو الاستحباب النفسى للعمل الذى بلغ عليه الثواب، والدليل كان هو دعوى الملازمه بين ترتب الثواب وبين الاستحباب، وحيث أنّ الثواب هنا ترتّب على العمل، فبالملازمه يثبت استحباب العمل.

اعترض على هذا الدليل:

الاعتراض الأول: اعتراض الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه)، (1) وحاصل الاعتراض: أنّ الثواب لم يُرتّب على ذات العمل حتّى نستفيد استحباب العمل بالملازمه، وإنّما الثواب فى الأخبار رُتّب على الإتيان بالعمل برجاء الثواب، وعبرنا عنه بالحصّه الانقياديّه من العمل، يعنى رُتّب الثواب على الإتيان بالعمل برجاء الثواب، فيكون الثواب مرتّب على الحصّه الانقياديّه، ومثل هذا لا يكشف عن الاستحباب؛ إذ لا إشكال فى أنّ الانقياد يترتّب عليه الثواب بقطع النظر عن الاستحباب، وبقطع النظر عن الأمر، فلا يمكن أنّ نستكشف من ترتّب الثواب على الانقياد أو الاحتياط وأمثال هذه العناوين استحباب ذلك العمل، وإنّما يمكن استفاده الاستحباب عندما يكون الثواب مترتباً على ذات العمل. الاعتراض يقول: أنّ الثواب لم يترتّب على ذات العمل، وإنّما ترتّب على الإتيان بالعمل برجاء الثواب، وهذه الحصّه انقياديّه لا يمكن أنّ نستكشف الاستحباب النفسى من ترتّب الثواب عليها. ويُدعى فى نفس الاعتراض أنّ كل الأخبار تدلّ على ترتّب الثواب على الحصّه الانقياديّه، أمّا ما كان من قبيل (فعمله التماس ذلك الثواب) فواضح، وأمّا ما كان من المطلقات (بلغه ثواب على عمل فعله، كان له ذلك)، هذا أيضاً بقريته التفرّيع أيضاً يكون ظاهراً فى أنّ العمل أتى به برجاء الثواب الذى بلغه؛ لأنّ بالنتيجه كل الأخبار المطلقات والمقيّدات تدلّ على ترتّب الثواب على الحصّه الانقياديّه من العمل حتّى ما كان من قبيل (فعمله) من دون التماس ذلك الثواب، هذا أيضاً ظاهر فى أنّ العمل أتى به برجاء ذلك الثواب، يعنى كان بلوغ الثواب هو الداعى له إلى العمل. إذن: الأخبار كلّها تدلّ على ترتّب الثواب على الحصّه الانقياديّه من العمل وفى مثل ذلك لا يمكن أنّ نستكشف الاستحباب النفسى لذات العمل كما هو المطلوب.

ص: ٢٦٧

١- فرائد الأصول، الشيخ الأنصارى، ج ٢، ص ١٥٥.

قلنا: أنّ هذا الاعتراض أجيب عنه بجوابين:

الجواب الأوّل: للمحقّق الخراسانى (قدّس سرّه) وقد تقدّم سابقاً.

الجواب الثانى: وهو للمحقّق الأصفهانى (قدّس سرّه) ذكره فى حاشيته على الكفايه، وحاصل ما ذكره: هو أنّ فاء التفرّيع كما يمكن أنّ تكون من باب تفرّيع الشىء على علته الغائيه وعلى داعيه، كذلك يمكن أنّ تكون لمجرّد الترتيب بين شيئين من دون أنّ يكون أحد الشيئين علّه غائيه للمفّرّع عليه وليس داعياً للعمل وإنّما مجرّد أنّه يوجد بينهما ترتيب من دون فرض العلّه الغائيه

والداعى، فاء التفرّيع ليس فيها دلالة على الأوّل؛ بل يحتمل أن تكون فاء التفرّيع فى محل الكلام من قبيل الثانى. أصل الاعتراض بالنسبة إلى الروايات المطلقة كان مبيّناً على أنّ فاء التفرّيع هى من باب تفرّيع الشىء على داعيه وعلته الغائيه، وهذا هو الذى يستوجب اختصاص الثواب بخصوص الحصة الانقياديه؛ لأنّ العمل تفرّع على ما يكون داعياً له، فنفهم أنّ العمل الذى ترتّب عليه الثواب ليس هو ذات العمل، وإنّما العمل المأتى به برجاء الثواب؛ لأنّ التفرّيع هو القرينه على ذلك، تفرّيع الشىء على ما يكون داعياً له. إذن: بلوغ الثواب هو الداعى للعمل، فهو يعمل لأنّه بلغه الثواب على العمل، فهو يأتى بالعمل برجاء الثواب بعد أن بلغه. المحقق الأصفهانى (قدّس سرّه) يقول: أنّ فاء التفرّيع كما يمكن أن تكون كذلك، يمكن أن تكون لمجرّد الترتيب بين شيئين من دون أن يكون الأوّل هو الداعى للإتيان بالثانى، وإنّما هناك ترتيب بينهما لسبب من أسباب الترتيب، ويُمثّل لذلك بما إذا قيل (سمع الأذان فبادر إلى المسجد) هنا يقول لا داعى لأنّ نقول أنّ سماع الأذان هو الداعى للإتيان بالصلاه فى المسجد، ليس هو الداعى، وإنّما الداعى هو الأمر المتعلّق بالصلاه، فهو الذى يدعو المكلف للإتيان بالصلاه فى المسجد، سماع الأذان ليس داعياً وليس علّه غائيه للعمل، مع ذلك صحّ فيه الترتيب (سمع الأذان فبادر إلى المسجد) فاء التفرّيع جاءت هنا وليس فيها دلالة على أنّ سماع الأذان هو الداعى للإتيان بالصلاه، لكن هناك ترتيب بينهما لكن من دون أن يكون سماع الأذان هو علّه غائيه للعمل، أو يكون داعياً للعمل، وإنّما هناك ترتيب بينهما، يقول: فى ما نحن فيه فاء التفرّيع فى (فعله) فى المطلقات (من بلغه ثواب على عمل فعله كان له ذلك) ليست ظاهره فى ترتّب الشىء على داعيه حتّى يختص الثواب المترتب على العمل بخصوص الحصة الانقياديه من العمل، وإنّما لعلّ هناك ترتّب بينهما ناشئ من طبيعه القضية، باعتبار أنّ العمل الذى بلغه عليه الثواب متقوم ببلوغ الثواب، فالتفرّع طبيعى بين العمل الذى بلغه عليه الثواب وبين بلوغ الثواب؛ ولذا فُرع العمل فى الروايه على بلوغ الثواب، باعتبار أنّ المراد بالعمل هو العمل الذى بلغه عليه الثواب، والعمل الذى بلغه عليه الثواب متقوم ببلوغ الثواب، فهناك ترتيب بينهما، فترتب العمل على بلوغ الثواب، لكن من دون أن يكون بلوغ الثواب هو الداعى للإتيان بالعمل حتّى يقال بأنّ الثواب يختص بحسب هذه الروايات بخصوص الحصة الانقياديه من العمل؛ بل هذا ممكن وهذا ممكن، ليس فى مجرّد التفرّيع قرينه على الأوّل، والنكته هى أنّ العمل الذى بلغه عليه الثواب متقوم ببلوغ الثواب، هذا الشىء هو الذى يصحح هذا التفرّيع والترتيب بينهما؛ وحينئذٍ لا يُستكشف من ذلك أنّ بلوغ الثواب هو الداعى للعمل حتّى يقال بأنّ الثواب الذى يُعطى لهذا الشخص إنّما أُعطى له لأنّه جاء بالعمل بداعى الثواب، فيختص بالحصة الانقياديه. فليكن ما نحن فيه من قبيل (سمع الأذان فبادر إلى المسجد) لا نستكشف من هذا أنّه صلّى فى المسجد بداعى سماع الأذان. فى المقام أيضاً نقول: أنّ العمل الذى صدر من المكلف الذى بلغه ثواب عليه، لا- نفهم من الروايات المطلقة أنّه جاء بالعمل برجاء ذلك الثواب بحيث يكون الداعى له إلى العمل هو بلوغ الثواب، وعليه: لا يمكن أن نقول أنّ كل الروايات ناظره إلى الحصة الانقياديه كما ادعى الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) فى الاعتراض على الاستدلال، وإنّما الروايات على قسمين: قسم منها مقيد بالتماس ذلك الثواب، وهذا واضح فى أنّه يرتّب الثواب على الحصة الانقياديه، لكن هناك قسماً آخراً من الروايات لا- يرتّب الثواب على خصوص الحصة الانقياديه؛ وحينئذٍ يمكن التمسك بهذه الروايات بناءً على تماميه الملازمه بين ترتّب الثواب وبين الأمر لإثبات الاستحباب النفسى والأمر النفسى المتعلّق بذات العمل، وهذا هو الاحتمال الثانى. هذا ما يمكن أن يُبين به جواب المحقق الأصفهانى (قدّس سرّه).

لكن الذى يُلاحظ عليه: أنّ التفرّيع وإن كان كما ذكر يمكن أن يكون هكذا ويمكن أن يكون هكذا، يمكن أن لا يدلّ إلا على الترتيب بين شيئين من دون أن يكون المتقدّم منهما داعياً وعَلَّه غائيه للثانى، لكنّ الظاهر فى محل الكلام أنّ الترتيب هو من باب ترتيب الشىء على داعيه وعلى علته الغائيه، وليس مجرد ترتيب عادى بينهما، والسر فى هذا هو لعلّ ترتب الشىء على ما يصلح أن يكون داعياً له ظهور عرفى فى أنّ هذا الشىء هو الداعى للإتيان بذلك الشىء، ومن هنا ظهر الفرق بين ما ذكره وبين ما نحن فيه، ففى ما نحن فيه بلوغ الثواب يصلح أن يكون داعياً للإتيان بالعمل، فالعمل رُتّب على بلوغ الثواب، وبلوغ الثواب يصلح أن يكون داعياً للإتيان بالعمل، هذا له ظهور عرفى فى أنّ العمل أُتى به بداعى الثواب، وبين المثال الذى ذكره، فسمع الأذان لا يصلح أن يكون داعياً مباشراً للعمل، وإنّما الداعى للعمل هو الأمر والتكليف المتعلّق بالصلاه، سماع الأذان لا يصلح أن يكون داعياً للعمل بخلاف ما نحن فيه، فإنّ بلوغ الثواب يصحّ أن يكون داعياً للعمل، وهذا يكون له ظهوراً عرفياً فى أنّ العمل جىء به بداعى بلوغ ذلك الثواب، كما لو قال: (أمرنى بكذا ففعلته)، أو (نهانى عن كذا فتركته)، هذا له ظهور عرفى فى أنّ الفعل (فعلته) بداعى الأمر الذى أمرنى به، يعنى أتيت به امتثالاً لهذا الأمر، ونهانى عن كذا فتركته، يعنى تركت هذا امتثالاً للنهى، عندما يكون الذى رُتّب عليه العمل صالحاً لأنّ يكون داعياً، يكون الترتيب ظاهراً عرفاً فى الداعويه وفى الحصّه الانقياديه. صحيح أنّ فاء التفرّيع أعّم من هذا، لكن فى المقام الظاهر أنّ له ظهوراً عرفى فى الداعويه وفى أنّ العمل قد جىء به برجاء إدراك ذلك الثواب الذى بلغه.

على كل حال، الذى يمكن أن يُدعى فى المقام هو أن الذى يُفهم عرفاً من هذا التعبير (من بلغه ثواب على عمل فعله) أنه جاء بالعمل برجاء إدراك ذلك الثواب، لا أنه جاء بالعمل من دون هذا القيد، وإنما الذى يُفهم بحسب ما نفهم من الأدلة هو أن من يأتى بالعمل إنما يأتى به برجاء إدراك ذلك الثواب، فيختص بخصوص الحصة الانقيادية، وبذلك يصح كلام الشيخ الأنصارى (قدس سرّه) من أن الأدلة كلها، المطلقات والمقيّدات هي ناظره إلى الحصة الانقيادية من العمل لا ترتب الثواب على ذات العمل حتى يصحّ الدليل الذى ذكر لإفاده الاستحباب النفسى، وإنما هي ترتب الثواب على خصوص الحصة الانقيادية من العمل، وهذا الأمر واضح فى المقيّدات، وكذلك المطلقات بهذا البيان، ومنه يظهر أن هذا الجواب أيضاً ليس تاماً عن اعتراض الشيخ الأنصارى (قدس سرّه)، كما أن جواب المحقق الخراسانى (قدس سرّه) تبيّن سابقاً لا- يتم لدفع ما ذكره الشيخ الأنصارى (قدس سرّه). ومن هنا يظهر أن هذا الاعتراض الثانى على أصل الاستدلال على الاحتمال الثانى، الظاهر أنه تام.

الاعتراض الثانى: ما قيل من أن استكشاف الأمر والاستحباب النفسى فى موارد ترتب الثواب على عمل ليس قائماً على أساس ملازمه عقلية صرفه بين ترتب الثواب وبين الاستحباب والأمر يستحيل فيها التخلف، وإنما قد نفترض وجود الأمر ومع ذلك لا يترتب الثواب، قد يكون هناك أمر حقيقى ثابتاً فى الواقع، لكن لا يترتب عليه الثواب، وقد نفترض عدم وجود أمر، لكن نفترض ترتب الثواب، فهذه القضية مرتبطة بما يظنه المكلف نفسه، قد يكون هناك أمر والمكلف لا يعلم به، أو يعتقد عدمه، فلا يترتب الثواب مع وجود الأمر، وبالعكس قد لا يكون هناك أمر، لكن المكلف يتخيل وجود أمر، فيأتى بالفعل امتثالاً لهذا الأمر الذى يتخيله، فيترتب الثواب مع أنه ليس هناك أمر فى الواقع، فلا- توجد ملازمه بين ثبوت الأمر واقعاً وبين ترتب الثواب، وإنما الاستكشاف قائم على أساس أحدى نكنتين:

النكته الأولى: أن يكون العمل الذى بلغه عليه الثواب ليس له اقتضاء الثواب فى حدّ نفسه. فى مثل هذه الحالة عندما يكون العمل الذى دلّ الدليل على ترتب الثواب عليه ليس له اقتضاء الثواب فى حدّ نفسه؛ حينئذٍ يُستكشف استكشافاً عرفياً تعلق الأمر به؛ لأنّ العمل فى حدّ نفسه ----- بحسب الفرض ----- ليس فيه اقتضاء الثواب. إذن: كيف ترتب الثواب عليه مع أنّه ليس فيه اقتضاء الثواب؟ حينئذٍ يُستكشف أنّه لا بدّ أن يكون ترتب الثواب عليه باعتبار تعلق الأمر به وتعلق الاستحباب به، فيُستكشف حينئذٍ الاستحباب والأمر النفسى. وأمّا إذا فرضنا أنّ العمل الذى بلغه عليه الثواب هو فى حدّ نفسه فيه اقتضاء الثواب، وجاء دليل يدلّ على ترتب الثواب على هذا العمل الذى فيه اقتضاء الثواب، فى هذه الحالة لا يمكن أن نستكشف تعلق الأمر به؛ لأنّه من الممكن؛ بل من المقبول جدّاً أن يكون الثواب هو الثواب الذى يترتب عليه فى حدّ نفسه، أنّ العمل ----- بحسب الفرض ----- يترتب عليه الثواب فى حدّ نفسه، له اقتضاء الثواب، فلعلّ الأخبار عندما ترتب الثواب هى ناظره إلى هذا الثواب الذى يقتضيه ذات العمل، فلا يمكن أن نستكشف من ترتب الثواب عليه فى الأخبار أنّه تعلق به الأمر والاستحباب.

هذه النكته متحقّقه فى قولهم ----- مثلاً ----- من سرّح لحيته فله كذا، تسريح اللّحية فى حدّ نفسه ليس فيه اقتضاء الثواب، فعندما يأتى دليل ويرتب الثواب على فعلٍ من هذا القبيل يُستكشف تعلق الأمر به، ويُستكشف استحبابه. وأمّا عندما نفترض أنّ العمل الذى ترتب عليه الثواب هو من قبيل عنوان (الطاعة)، و(الانقياد)، و(الاحتياط)، هذه عناوين هى فى حدّ نفسها لها اقتضاء الثواب، فالانقياد هو يقتضى الثواب بقطع النظر عن الأمر. إذن: لا يمكن أن نستكشف من الدليل الدال على ترتب الثواب على الانقياد والاحتياط أنّ هناك أمراً نفسياً استجابياً متعلقاً بالعمل؛ إذ لعلّ الثواب الذى ورد فى هذه الروايات هو إشارة إلى الثواب الذى يقتضيه طبع الفعل وذات العمل، وأنّه بقطع النظر عن تعلق الأمر به هو يقتضى الثواب؛ لأنّه انقياد للمولى، والانقياد هو من العناوين التى تقتضى الثواب، فلعلّ الروايات تشير إلى هذا الثواب الثابت له فى حدّ نفسه لا الثابت له باعتبار تعلق الأمر به.

النكته الثانيه: أنْ نفترض أنْ الدليل الدال على ترتب الثواب على العمل له ظهور في أنه في مقام الترغيب والحثّ على العمل، إذا كان الدليل الذى يرتّب الثواب على العمل ظاهراً في أنه في مقام الترغيب والحثّ على العمل؛ عندئذٍ نقول هذا يكفى لإثبات الطلب والاستحباب، واستكشاف الأمر؛ لأنّ الدليل ظاهر في أنه في مقام الترغيب والحثّ على العمل، فإذا كان في مقام الترغيب فى العمل، فهذا يعنى أنْ المولى يطلب هذا العمل ويريده، فيُستكشف الأمر.

هاتان نكتتان لاستكشاف الأمر ممّا كان من قبيل ما نحن فيه، يعنى من الدليل الدال على ترتّب الثواب على العمل، ويقول المعترض بالاعتراض الثالث: أنّ كلتا النكتتين غير تامّه فى محل الكلام:

أمّا النكته الأولى: فباعتبار أنّ العمل فى محل الكلام هو العمل المأتى به برجاء الثواب، والعمل المأتى به برجاء الثواب يتعنون بعنوان الانقياد والاحتياط، فإذن: تختلّ النكته الأولى؛ لأنّ النكته الأولى تقول أنّ الاستكشاف إنّما يتم عندما يكون العمل ليس فيه اقتضاء الثواب، فالدليل الذى يأتى ويرتّب الثواب على العمل الذى ليس فيه اقتضاء الثواب يُستكشف منه الأمر؛ لأنّ الثواب لا يكون جزافاً، أمّا عندما يكون العمل الذى رتّب الدليل الثواب عليه متعنوناً بعنوان الانقياد والاحتياط؛ حينئذٍ لا يمكن أنْ نستكشف من ترتّب الثواب عليه فى الدليل تعلق الأمر النفسى والاستحباب النفسى به لاختلال النكته الأولى.

وأما النكته الثانيه: فهى أيضاً غير تامّه؛ لأنها مبنيه على افتراض أنّ الدليل الدال على ترتّب الثواب ظاهر فى أنه فى مقام الترغيب والحثّ على العمل، وهى غير متحقّقه فى محل الكلام؛ لأنّ الأخبار ليس لها ظهور فى أنّها فى مقام الترغيب والحثّ على العمل إطلاقاً، وإنّما هى فى مقام التفضّل المولوى، الولائى ----- تقدّم هذا المعنى سابقاً ----- حتّى لا يخيب المولى أمل من رجاه لبيان عظمه المولى (سبحانه وتعالى)، ما دام هذا العبد جاء المولى برجاه شىء، الله (سبحانه وتعالى) لا يخيب ظنّه؛ بل يعطيه ما أمّله. إذن: النكته الثانيه أيضاً غير متحقّقه؛ لأنها مبنيه على أنّ الأخبار فى مقام الترغيب والحثّ على العمل، بينما الروايات ليست فى هذا المقام، وإنّما هى فى مقام التفضّل المولوى على العبد عندما يرجو العبد شيئاً من المولى، ولو كان هذا الشىء غير موجود فى الواقع. وقد بينا سابقاً لماذا لا تكون فى مقام الحثّ إذا كانت من باب التفضّل، أنّ المقصود بالتفضّل فى كلماتهم هو أنّه مجرد أنّ هذا اعتقد أنّ المولى يعطى الثواب، فجاء بالعمل برجاء الثواب، الله (سبحانه وتعالى) يعطيه ذلك الثواب حتّى لا يخيب أمّله، ولا- علاقته له بالحثّ على العمل، ومثلنا لذلك سابقاً، وهذا المثل موجود فى كلماتهم أنّه من قال (من بلغه أنّ فى بيتى طعام وجاءنى برجاه ذلك الطعام اعطيته ذلك الطعام) هذا لا يفهم منه أنّه فى مقام الحثّ على المجرىء إلى بيته وأكل الطعام، هو لا- يريد أنْ يطلب من ذاك أنْ يأتى إلى بيته، وإنّما هو فى مقام التفضّل، وأنّه لا يخيب رجاء ذلك الشخص الذى دخل بيته بأمل أنْ يعطيه الطعام، الروايات فى المقام هى من هذا القبيل (من بلغه ثواب على عمل فعله كان له ذلك الثواب) هذا ليس فيه دلالة على الترغيب والحثّ على العمل، وإنّما هو تفضل محض ليس فيه طلب ولا أمر بالعمل الذى ذكرته الروايات.

وعليه: فالنكته الثانيه أيضاً لا تكون تامه؛ وحينئذ يكون استكشاف الطلب والأمر والاستحباب على أساس الملازمه غير تام؛ لأن الملازمه إنما تتم بإحدى هاتين النكتتين، إمّا النكته الأولى، وإمّا النكته الثانيه، وكلتا النكتتين في محل الكلام غير تامه، فلا توجد ملازمه في محل الكلام بين ترتب الثواب وبين الأمر بالاستحباب

درس الأصول العمليّه / البراءه / تنبيهات البراءه / قاعده التسامح في أدله السنن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / البراءه / تنبيهات البراءه / قاعده التسامح في أدله السنن

كان الكلام في الاعتراض الثالث، وحاصله: أنّ استكشاف الأمر من الدليل الدال على ترتب الثواب على عمل منوط بتحقق أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

الأمر الأوّل: أنّ يكون العمل الذي رُتب الثواب عليه ممّا لا اقتضاء له في حدّ نفسه للثواب.

الأمر الثاني: أنّ يكون الدليل الدال على ترتب الثواب على العمل في مقام الحثّ على العمل والترغيب فيه؛ حينئذ يستظهر من ذلك الأمر والاستحباب، وكل منهما غير حاصل في محل الكلام. أمّا الأمر الأوّل؛ فلأن العمل في محل الكلام هو انقياد واحتياط، والانقياد والاحتياط في حدّ نفسه فيه مقتضى للثواب بقطع النظر عن الأمر، وأمّا عدم تحقق الأمر الثاني، فباعتبار ما ذكر من أنّ ترتب الثواب في هذه الأخبار هو من باب التفضل والإحسان ولا يظهر من الروايات أنّها في مقام الترغيب والحثّ على العمل.

هذا الكلام يمكن التأمل فيه من جهات:

الجهة الأولى: أنّنا مع المستدل بالدليل، لم نفرغ بعد عن أنّ العمل الذي رُتب الثواب عليه هو خصوص العمل المأتي به برجاء الثواب، فافتراض هذا في كلام المعترض هذا كأنه أشبه بالمصادره. المستدل يقول بأنّ استدلال الروايات المطلقة، وهو لا يؤمن بأنّ الروايات المطلقة (فعلمه)، يعنى عملها، يعنى جاء بها برجاء الثواب، المستدل لا يؤمن بذلك ويقول: المقيّدات بالتماس ذلك الثواب ظاهره في الحصة الانقياديّه من العمل، لكن المطلقات ليس لها ظهور في ذلك، يقول أنا اتمسك بالمطلقات التي ترتب الثواب على ذات العمل، ومن الواضح أنّ ذات العمل ليس فيه اقتضاء الثواب، هو لا- يُسلم أنّ العمل في الروايات المطلقة هو خصوص الحصة الانقياديّه من العمل حتّى يقال بأنّ الانقياد فيه اقتضاء الثواب في حدّ نفسه، هو لا يُسلم بذلك، فنحن نقول له أنّ الأمر الأوّل غير متحقق في محل الكلام؛ لأنّ الثواب مرتّب في محل الكلام على العمل المأتي به برجاء الثواب، وهذا انقياد، والانقياد له اقتضاء الثواب، فالأمر الأوّل غير متحقق.

ص: ٢٧٣

أقول: هذا أوّل الكلام مع المستدل؛ لأنّه لا- يؤمن بأنّ العمل جيء به برجاء الثواب في الروايات المطلقة، والمستدل يتمسك بالروايات المطلقة، يقول: صحيح هناك روايات ترتب الثواب على العمل، على الحصة الانقياديّه، لكن هناك روايات مطلقة

ترتّب الثواب على ذات العمل، وذات العمل ليس فيه اقتضاء، وعندما ترتّب الثواب عليه نستكشف من ذلك تعلق الأمر به.

الأمر الثانى الذى ذكره: يبدو أنه خروج عن محل الكلام، يعنى كبروياً لا يصح أن نقول أن أحد الأمور، أو النكته الثانيه التى توجب استكشاف الأمر من الدليل الدال على الثواب هو أن يكون الدليل ظاهراً فى الترغيب والحثّ على العمل، فإذا كان الدليل ظاهراً فى ذلك، فأنه حينئذٍ سوف يكون دالاً على الأمر بلا إشكال ولا خلاف ولا معنى لوقوع النزاع، الكلام فى أن الدليل لا يدل إلا- على ترتّب الثواب على العمل، ولا- يمكن أن نستكشف من ذلك بملازمه عقليه، أو ملازمه عرفيه تعلق الأمر بذلك العمل، أو لا. كلامنا فى هذا، أما إذا افترضنا أن الدليل ظاهر فى الحثّ على العمل والترغيب فيه، وهذا بمثابة أن يأمر بالعمل، هذا ليس هو محل الكلام، ولا معنى لأن يُجعل هو مناطاً لاستكشاف الأمر من الدليل الدال على ترتّب الثواب؛ لأنّ هذا بمنزله أن يقال أننا نستكشف من الأمر بالعمل الأمر به، يعنى الدليل الدال على ترتّب الثواب إذا كان ظاهراً فى الأمر بالعمل نستكشف الأمر بالعمل، هذا لا- معنى له، ليس هو المناط فى استكشاف الأمر من الدليل الدال على ترتّب الثواب، وإنما هو إذا دلّ على الترغيب فى العمل والحثّ عليه كان مفاده هو ذلك، يكون مفاده مباشره هو الأمر بالشىء والحثّ عليه وطلبه، فيستفاد منه كما يُستفاد من العمل، كما نستفاد الأمر من الأمر بالعمل، فإذا قال أفعل ذلك يكون دالاً بشكل مباشر على الأمر بالعمل، هنا إذا افترضنا الدليل الدال على ترتّب الثواب على العمل ظاهر فى الحثّ على العمل والترغيب فيه؛ حينئذٍ لا إشكال ولا خلاف، ولا ينبغى أن يقع الإشكال فى أننا نستكشف من ذلك الأمر بالعمل، لكن ليس هذا هو محل النزاع، ليس هذا هو الذى يقع فيه الكلام، فيبدو أنه أشبه بالخروج عن محل الكلام.

الجهة الثانية: هو أنه يظهر من هذا الكلام أنه إذا سلمنا تحقق الأمر الثاني في محل الكلام؛ حينئذٍ يُستكشف الأمر، والاستحباب النفسى المتعلق بالعمل، هو يُنكر تحقق الأمر الثانى فى المقام؛ لأنه يقول أن ظاهر الروايات هو أن ترتب الثواب هو من باب التفضّل والإحسان، وليست هى فى مقام الحثّ والترغيب فى العمل، لكن يظهر منه أنه على تقدير أن تكون الروايات فى مقام الترغيب والحثّ على العمل هذا يكفى لإثبات الاستحباب.

لكن يُلاحظ على هذا أنه لا يكفى لإثبات الاستحباب النفسى لذات العمل ----- الذى هو محل كلامنا ----- مجرد أن تكون الروايات فى مقام الترغيب والحثّ على العمل، وإتّما يجب أن نلاحظ أن كون الروايات فى مقام الترغيب والحثّ على العمل فى مقابل أن تكون فى مقام التفضّل والإحسان، هذا وحده لا يكفى لإثبات الاستحباب النفسى للعمل، يجب أن نلاحظ أنه ما هو الشىء الذى حثّ عليه الروايات ورغبت فيه؟ على تقدير أن تكون الروايات فى مقام الحثّ والترغيب ----- علماً أن المعترض لا يُسلم بهذا الأمر ----- وما حثّ عليه الروايات هو ذات العمل؛ حينئذٍ يمكن أن يقال أننا نستكشف من ذلك تعلق الأمر بذات العمل، وهو معنى الاستحباب النفسى لذات العمل، وهو المطلوب. أمّا إذا فرضنا أن ما حثّ عليه الروايات ليس هو ذات العمل، وإتّما ما حثّ عليه الروايات هو الحصّة الانقيادية من العمل، كما هو الصحيح على ما تقدّم، سواء الروايات المقيدة، أو الروايات المطلقة كما ذكره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه)، كل الروايات إذا سلمنا أنها فى مقام الحثّ والترغيب، ما تحثّ عليه هو الحصّة الانقيادية من العمل (فعمله التماس ذلك الثواب)، أو (فعمله) هذا التفرّيع الذى قلنا أنه من باب تفرّع الشىء على داعيه، أى جاء بالعمل بداعى تحصيل الثواب، هذه الحصّة الانقيادية. إذن: ما تحثّ عليه الروايات هو هذه الحصّة الانقيادية وليس ذات العمل، على تقدير أن نستفيد الاستحباب، فالاستحباب يكون للانقياد لا لذات العمل كما هو المفروض فى الاحتمال الثانى، فى الاحتمال الثانى نريد أن نثبت الاستحباب لذات العمل لا للانقياد، فمجرد كون الروايات فى مقام الترغيب والحثّ فى مقابل كونها فى مقام إعطاء الثواب من باب التفضّل والإحسان، هذا وحده لا يثبت الاحتمال الثانى؛ بل لا بدّ أن نضم إلى ذلك أن ما تحثّ عليه الروايات هو ذات العمل؛ حينئذٍ نستكشف من ذلك أن ذات العمل تعلق به الأمر، وهو معنى الاستحباب النفسى له.

وأما إذا كان ما تحث عليه الروايات هو العمل المأتي به برجاء الثواب؛ فحينئذٍ لا يمكننا أن نستفيد استحباب ذات العمل، وإنما على تقدير أن نستفيد الاستحباب، فالاستحباب يكون لعنوان الانقياد والاحتياط، العمل المأتي به بداعي رجاء الثواب، هذا هو الذى تحث عليه الروايات، فيكون هذا مستحباً، وأين هذا من الاحتمال الثانى الذى يعنى استحباب ذات العمل؟ هذا ما يرتبط بالدليل الأول للاحتمال الثانى.

الدليل الثانى: حاصله: ادعاء أن الجملة الخبرية الموجوده فى كل هذه الروايات وهى (فعمله)، هذه الجملة الخبرية هى فى مقام الإنشاء، فتُحمل على الإنشاء، فتكون هذه الجملة (فعمله)، أو (ففعله) بمثابة الأمر بالعمل، والأمر بالفعل، كما يقال ذلك فى غالب الجمل الخبرية التى تقع فى مقام بيان الأحكام الشرعية (سجد سجدتى سهو)، يعنى يسجد سجدتى سهو، وكذلك (يُعيد)، يعنى يجب عليه الإعادة، جمل خبرية تكون فى مقام الإنشاء، وجمله (فعمله) أيضاً تُحمل على الإنشاء، وكأنه قال (من بلغه ثواب على عمل فليعمله) فيكون أمراً بالعمل، وإذا كان أمراً بالعمل فقد وصلنا إلى النتيجة بلا حاجة إلى أى شىء آخر، فيثبت الأمر بهذا العمل، وهو معنى الاستحباب النفسى لذات العمل بعد حمل الجملة الخبرية على الإنشاء كما وقع نظيره فى أمثله كثيرة، وفى الروايات موجوده كثيراً أنه يستعمل الجملة الخبرية فى مقام الإنشاء.

نعم، المحقق النائىنى (قدس سرّه) الذى ذكر هذا المعنى، (1) وغيره أيضاً ذكر هذا المعنى كالمحقق العراقى (قدس سرّه) فى نهايه الأفكار. (2) المحقق النائىنى (قدس سرّه) تبيّه على أن هذا الوجه ما يثبت به ليس هو خصوص الاحتمال الثانى الذى هو الاستحباب النفسى؛ بل ما يثبت به هو الجامع بين الاحتمال الثانى والاحتمال الثالث الذى هو حجّيه للخبر الضعيف فى باب المستحبات، وذلك باعتبار أن ما نستفيدة على أساس هذا الوجه هو الأمر بالفعل ليس أكثر، أن الشارع أمر بذلك الفعل الذى بلغه عليه ثواب، قال (فليفعله)، وهذا الأمر بالفعل كما يمكن أن يكون من جهة استحباب الفعل بعنوان البلوغ، والذى هو معنى الاحتمال الثانى الذى هو محل كلامنا، يمكن أن يكون الأمر بالفعل على أساس حجّيه الخبر الضعيف فى باب المستحبات؛ لأنّ الخبر الضعيف إذا كان حجّيه فى باب المستحبات، فالشارع أيضاً يأمر بالفعل أمراً استحبائياً، فالأمر بالفعل يجتمع مع افتراض الاستحباب النفسى ويجتمع مع افتراض حجّيه الخبر الضعيف فى باب المستحبات، مجرد الأمر بالفعل لا يعنى بالضبط ثبوت الاستحباب النفسى بعنوان البلوغ؛ بل هو يتلائم مع ذلك، ويتلائم أيضاً مع افتراض حجّيه الخبر الضعيف فى باب الأحكام غير الإلزاميه. تبّهنا سابقاً أن الفرق بين الاحتمال الثانى والثالث هو أن الاستحباب يثبت للفعل على الاحتمال الثانى بعنوان ثانوى وهو عنوان (البلوغ)، بينما الاستحباب يثبت للعمل على الاحتمال الثالث بعنوانه الأولى؛ لأنّ الخبر الضعيف يصير أشبه بالخبر الصحيح فى باب المستحبات، الاحتمال الثالث يعنى أنه فى باب المستحبات لا يعتبر وثاقه الراوى، الخبر مطلقاً حجّيه فى باب المستحبات سواء كان راويه ثقّه، أو غير ثقّه، فيثبت الاستحباب للفعل بعنوانه الأولى، بينما على الاحتمال الثانى يثبت الاستحباب للفعل، لكن بعنوان (البلوغ)، أى بعنوان أنه بلغه عليه ثواب، هذا هو الفرق بينهما؛ ولذا قلنا أن الفقيه على كلا التقديرين يفتى بالاستحباب، بالنتيجة الأمر بالعمل يتلائم مع كلا الاحتمالين، فلا يتعين أن يكون مثبتاً لخصوص الاحتمال الثانى فى مقابل الاحتمال الثالث. هذا هو الدليل الثانى للاحتمال الثانى.

ص: ٢٧٦

٢- نهايه الأفكار، تقرير بحث آقا ضياء للبروجردى، ج ٢، ص ٢٧٨.

ويُلاحظ عليه: أنّ حمل الجمله الخبريه فى هذه الروايات على الإنشاء هو خلاف الظاهر جدّاً، عندما تكون الجمله واقعه فى مقام الجزاء يمكن حملها على الإنشاء، لكن الجمله الخبريه فى محل كلامنا ليست كذلك، الجمله الخبريه فى هذه الروايات هى من متمّمات الشرط ومن توابعه (من بلغه ثواب على عمل فعمله كان له ذلك) ومن الواضح أنّ الشرط وتوابعه ومتمّماته كلّها بمنزله الموضوع للحكم الشرعى، والموضوع دائماً يؤخذ مفروض الوجود والتحقق وليس المتكلّم فى مقام الدعوه إليه والحثّ عليه، وإنّما يؤخذ مفروض الوجود والتحقق، ولا يتوهم أحد أنّ الشرط يمكن أن يُفهم منه الطلب، سواء كان مباشره، أو بواسطه كونه إخبار والإخبار فى مقام الإنشاء ويُحمل على الإنشاء، على كلا التقديرين لا يُفهم منه ذلك، فإذا قيل (إذا سافرت فقَصِّير) لا يُفهم منها طلب السفر، وإنّما يُفهم منها أنّ السفر أُخذ مفروض الوجود والتحقق وحُمل عليه هذا الحكم، أى على تقدير السفر يُحمل عليه هذا الحكم؛ ولذا يكون الشرط وكل توابعه لا-هى إنشاء ولا هى إخبار، فهى جمله غير تامّه لا يصح السكوت عليها، لا نستطيع أن نقول أنّ (من سافر فليُقَصِّير) هى إخبار عن السفر، وهذا الإخبار نحمله على الإنشاء، فضلاً عن أن نقول أنّها ظاهره فى طلب السفر وإن طلب السفر، كلاً هى ليست كذلك، (فعمله) فى هذه الروايات هى من هذا القبيل، لأنّها من توابع الشرط ومن متمّماته، والشرط وتوابعه كلّها أُخذت مفروضه الحصول والتحقق، (من بلغه ثواب على عمل فعمله) يعنى افترض أنّه عمل ذلك العمل، بعد ذلك يأتى الجواب (كان له ذلك الثواب)، فليس لها قابليه على أن تُحمل على الإنشاء والطلب، وإنّما هى مأخوذه مفروضه الوجود والتحقق ولا-معنى فيها للطلب والإنشاء؛ بل لا معنى فيها حتّى للإخبار، فهذا الوجه أيضاً لا يكون تامّاً لإثبات الاحتمال الثانى.

الذى يظهر من مطاوى الكلمات والدروس السابقه أنّ هناك شيئين ينبغى الالتفات إليهما:

الأمر الأول: أننا لا يمكننا إنكار ظهور هذه الروايات في أنها في مقام الحث والترغيب على العمل، وأما افتراض أنّ ترتب الثواب فيها من باب التفضل والإحسان، الظاهر أنّ هذا خلاف سياقها، الذى يفهم من سياق هذه الروايات أنّها في مقام الحث والترغيب على العمل، يعنى يحثه على العمل الذى بلغه عليه الثواب.

الأمر الثانى: أننا نستظهر أنّ الثواب فى كل هذه الروايات، فى المطلقات والمقيّدات، أنّ الثواب رُتب على العمل الخاص لا على ذات العمل، يعنى على الحصه الانقياديّه من العمل، يعنى على العمل المأتى به برجاء تحصيل الثواب الذى بلغه، استظهار هذا الأمر من المقيّدات واضح، أمّا من المطلقات تبعاً للشيخ الأنصارى (قدّس سرّه). إذن: العمل الذى رُتب عليه الثواب فى كل هذه الروايات هو الحصه الانقياديّه من العمل، أى العمل المأتى به بداعى تحصيل الثواب. إذا ضمّمنا الأمر الثانى إلى الأمر الأوّل وهو أنّ الروايات فى مقام الترغيب والحثّ على الإتيان بالعمل الذى بلغه عليه الثواب، يكون أقرب الاحتمالات المتقدّمه لتفسير هذه الروايات هو الاحتمال الأوّل، وهو أنّ هذه الروايات فى مقام الإرشاد إلى حُسن الانقياد عقلاً، وحُسن الاحتياط عقلاً، وحُسن الانبعاث من المطلوبيه الاحتماليه، وهذا أمر يدركه العقل، العقل يحكم بحُسن الانقياد، الروايات ترشد إلى هذا، هذه الروايات هى فى مقام الإرشاد إلى ذلك، وهذا شىء يدركه العقل، حُسن الانقياد واستحقاق المنقاد للثواب، واستحقاق المحتاط للثواب هذا شىء يدركه العقل، والروايات فى مقام الإرشاد إلى ذلك.

نعم، الذى يقف أمام أن يلتزم بالاحتمال الأول فقط هو مسأله أن ظاهر الروايات هو إعطاء نفس الثواب الذى بلغه، وقلنا أن المقصود بها ليس هو نفسه من جميع الجهات، وإنما نفسه من جهة الكم والكيف، ما هو حجم الثواب الذى بلغك، ومقداره، هو نفسه يُعطى لك، هذا هو ظاهر الروايات، وهذا ظهور لا ينبغي إنكاره، من الواضح أن العقل لا يدرك ذلك، العقل يقول بأن الانقياد حسن، والمنقاد يستحق الثواب، لكن لا يُشخص كميته ونوعيه الثواب الذى يستحقه المنقاد، لا يدرك هذا، الروايات تعطى له نفس الثواب الذى بلغه، من هنا لا بدّ ----- لكى نصل إلى نتيجة ----- من التلقيق بين الاحتمال الأول وبين الاحتمال الرابع الذى هو وعد من قبل المولى بإعطاء الثواب بأن يُقال: المولى فى هذه الخصوصيه، فى كميته الثواب ونوعيته وعد المكلف بإعطائه نفس ما بلغه، هنا أعمل المولويه فى هذا الجانب فقط، هو فى مقام الإرشاد إلى حسن الانقياد، واستحقاق المنقاد لأصل الثواب، لكن فى مقام تحديد نوعيه وكميته الثواب هو أعمل مولويته ووعد العبد بأن يُعطيه نفس ذلك الثواب كمّاً وكيفاً الذى بلغه، هذا شىء لا يدركه العقل، فلا بدّ من تطعيم الاحتمال الأول بالاحتمال الرابع المتقدّم، وبالتلقيق بين هذين الاحتمالين يكون هو الوجه الأقرب فى تفسير هذه الروايات، وبناءً عليه لا يثبت الاستحباب النفسى للفعل بعنوان (البلوغ)، وكذلك لا يثبت الاستحباب النفسى للفعل بعنوانه الأولي، يعنى لا الاحتمال الثانى ولا الاحتمال الثالث، وإنما هو إرشاد إلى حسن الانقياد إلى المولى، وحسن الانبعاث للمطلوبه الاحتماليه مع الالتزام بإعطاء نفس الثواب الذى بلغه للمكلف. هذا تمام الكلام فى قاعده التسامح فى أدله السنن.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / البراءة / تنبيهات البراءة / قاعده التسامح في أدلّه السنن

بعد أن أكملنا الكلام عن أصل قاعده التسامح في أدلّه السنن يقع الكلام في بعض الأمور المرتبطه بهذه القاعده:

الأمر الأوّل: لا إشكال في شمول أخبار (من بلغ) لحاله بلوغ الثواب بالدلاله المطابقه كما إذا قام خبر ضعيف على ترتب الثواب على عمل بحيث يدل بالمطابقه على ترتب الثواب على العمل، هذا هو القدر المتيقن من هذه الأخبار، لكن هل تشمل الأخبار حاله بلوغ الثواب بالدلاله الالتزاميه؟ كما إذا قام خبر ضعيف على استحباب فعل، هناك فرق بين أن يقوم الخبر الضعيف على ترتب الثواب على عمل، هذا يدل على ترتب الثواب بالدلاله المطابقه، وتاره يقوم الخبر الضعيف على استحباب عمل، المدلول المطابق للخبر هو استحباب الفعل، لكن المدلول الإلزامي للخبر هو ترتب الثواب عليه، فيكون الخبر دالاً على ترتب الثواب لكن بالدلاله الالتزاميه، باعتبار الملازمه بين استحباب الفعل وبين ترتب الثواب عليه؛ فحينئذ هل يكون هذا أيضاً مشمولاً للأخبار، فيجرى فيه الكلام السابق، أو لا؟

الظاهر كما ذكر المحققون أنه مشمول لتلك الأخبار، فلا فرق بين أن يقوم الخبر الضعيف على ترتب الثواب على عمل، وبين أن يقوم الخبر الضعيف على استحباب العمل، كل منهما يكون داخلاً في هذه الأخبار ومشمولاً لها، وذلك باعتبار أن الإخبار عن استحباب الفعل هو إخبار بالدلاله الالتزاميه عن ترتب الثواب عليه، فيصدق على هذا أنه بلغه ثواب على عمل، فعمله كان له ذلك الثواب، فيدخل في الأخبار؛ وحينئذ يجرى فيه الكلام السابق.

ص: ٢٨٠

لكن يبقى سؤال: وهو هل تشمل الأخبار حاله أخرى وهي حاله قيام الخبر الضعيف على الوجوب، حاله الأولى التي هي القدر المتيقن من الأخبار هي أن يقوم الخبر الضعيف على ترتب الثواب على عمل، حاله الثانيه هي أن يقوم الخبر الضعيف على استحباب الفعل، هذا أيضاً قلنا أنه مشمول للأخبار؛ لأن الإخبار عن الاستحباب إخبار عن ترتب الثواب على العمل المستحب، لكن لو دلّ الخبر الضعيف على وجوب فعل، هل تشمل هذه الأخبار، أو لا؟

قد يقال: أنه مشمول لتلك الأخبار، باعتبار أن الإخبار عن الوجوب أيضاً هو إخبار عن ترتب الثواب على الفعل بحكم الملازمه بين وجوب شيء وبين رجحانه وترتب الثواب عليه كما هو الحال في الإخبار عن الاستحباب لو قام الخبر الضعيف على الاستحباب، كيف هناك جعلنا هذه حاله داخله في الأخبار باعتبار الملازمه بين استحباب الفعل وبين رجحانه وترتب الثواب عليه، كذلك ما إذا قام الخبر الضعيف على وجوب شيء، هنا أيضاً توجد ملازمه بين وجوب الشيء وبين ترتب الثواب على فعله، غايه الأمر أنه في هذه حاله الأخيره الخبر الضعيف على الوجوب كما هو إخبار عن ترتب الثواب على الفعل، كذلك هو إخبار عن ترتب العقاب على الترك؛ لأنه يدل على الوجوب، وبالملازمه هو يدل على ترتب العقاب على الترك كما يدل بالملازمه على ترتب الثواب على الفعل، فيقال: إنه وإن كان إخباراً عن ترتب العقاب على الترك، لكن هذا العقاب لا يثبت

بالخبر الضعيف، وإنما الذى يثبت على تقدير تماميه أخبار(من بلغ) وأن نستفيد منها شىء هو إخبار عن الثواب لا الإخبار عن العقاب، فالخبر الضعيف الدال على الوجوب وإن كان هو إخبار عن ترتب العقاب على الترك، لكن العقاب لا يثبت بالخبر الضعيف كما هو واضح، باعتبار أن القاعده مختصه بالإخبار عن الثواب لا الإخبار عن العقاب، وكون الخبر إخباراً عن ترتب العقاب على الترك لا يمنع من شمول القاعده وأخبار(من بلغ) للخبر الضعيف الدال على الوجوب باعتباره إخباراً عن ترتب الثواب على الفعل، فيترتب الثواب على الفعل، وهذا الخبر يكون إخباراً عن ترتب الثواب على هذا الفعل، هو حكم بلسان الوجوب لا بلسان الاستحباب، فيكون مشمولاً للقاعده ويلتزم ----- بناءً على بعض التفسيرات السابقه لأخبار(من بلغ) ----- -- أيضاً باستحباب الفعل الذى قام خبر ضعيف على وجوبه، باعتبار أن أخبار(من بلغ) تشمله وتقول هذا بلغه ثواب على عمل، فعمله كان له ذلك الثواب، فإذا استفدنا من تلك الأخبار بعض الاحتمالات السابقه وهو الاستحباب النفسى للفعل بعنوان البلوغ يلتزم هنا باستحباب هذا الفعل الذى قام الخبر الضعيف على وجوبه، ولعلّه لذلك أفتى بعض الفقهاء باستحباب الفعل إذا قام على وجوبه خبر ضعيف، لعلّ الالتزام بالاستحباب هو من هذا الباب، باعتبار أنهم يرون أن هذا الخبر الضعيف مشمول للقاعده وبناءً على بعض الاحتمالات السابقه يثبت به استحباب العمل.

هذا الذى يقال فى ما إذا قام الخبر الضعيف على الوجوب وأن هذه الحالة أيضاً مشموله للأخبار، هذا يمكن التأمل فيه، باعتبار أن ما تقدم سابقاً من أن ظاهر جميع الأخبار، المطلقة والمقيّده هو الإتيان بالعمل بداعى تحصيل الثواب، إنا باعتبار تصريح الروايات بالتماس ذلك الثواب، وإنا باعتبار التفرّيع الموجود فى المطلقات (فعمله) حيث قلنا أن الروايات فرّعت العمل على بلوغ الثواب بحيث أن بلوغ الثواب يكون مؤثراً فى العمل، وقلنا أنه لا معنى لتأثير بلوغ الثواب فى العمل إلاّ- باعتبار أن بلوغ الثواب يورث الاحتمال أو الظنّ، ويكون المكلف قد جاء بالعمل بداعى ذلك الظن، وذلك الاحتمال؛ لأنّ بلوغ الثواب يورث احتمال الثواب، صدر العمل بداعى ذلك الاحتمال، فيكون العمل صادراً بداعى تحصيل الثواب أو برجاء إدراك ذلك الثواب، باعتبار أن بلوغ الثواب يورث احتمال الثواب، هذا معناه أن موضوع الأخبار هو العمل الذى يصدر من المكلف بداعى تحصيل الثواب الذى بلغه، وهذا صدقه واضح جداً فى المستحبات، يعنى عندما يقوم الخبر الضعيف على الاستحباب وعلى ترتب الثواب صدقه واضح؛ لأنّ الذى بلغه الاستحباب بالخبر الضعيف يصدق عليه أنه عمل ذلك العمل رجاء تحصيل ذلك الثواب؛ لأنّ الذى يأتى بالمستحب الذى قام عليه الخبر الضعيف يأتى به بداعى تحصيل ثوابه، وأما صدقه على الخبر الضعيف الدال على الوجوب، فليس واضحاً، على الأقل نشكك فى شمول الأخبار لهذه الحالة؛ لأنّ العمل الذى يصدر من المكلف الذى دلّ الخبر الضعيف على وجوبه عندما يصدر منه لا يصدر العمل منه عادة بداعى تحصيل الثواب، وإن كان يمكن فرض صدوره منه بداعى تحصيل الثواب، الامتثال والإتيان بالفعل فى الواجبات لا يصدر بداعى تحصيل الثواب على الفعل، وإنما عادة يصدر بداعى التخلّص وتجنّب العقاب الذى يثبت على مخالفه هذا التكليف؛ ولذا هناك فرق بين المستحبات وبين الواجبات، امتثال المستحبات عادة يكون بداعى تحصيل الثواب، الواجبات يأتى بها المكلف عادة، وليس دائماً، بداعى التخلّص من العقاب المترتب على مخالفه. إذن: هو يمثل ويأتى بالفعل للتخلّص من العقاب لا لتحصيل الثواب على الفعل. هذا الشىء الذى نقوله أنّ المستحبات تختلف عن الواجبات، العاده جاريه على الإتيان بالمستحب برجاء تحصيل الثواب؛ ولذا يكون مشمولاً للأخبار؛ لأنّ موضوع الأخبار كما قلنا هو الإتيان بالفعل بداعى تحصيل الثواب، وفى الواجبات المكلف لا يأتى بالفعل بداعى تحصيل الثواب، وإنما يمثل ويأتى بالفعل للفرار عن العقاب الذى يترتب على مخالفه، فلا يكون صدق الأخبار عليه واضحاً، موضوع الأخبار هو العمل الذى يصدر من المكلف بداعى تحصيل الثواب، هذا لا يأتى بالفعل بداعى تحصيل الثواب، وإنما يأتى بالفعل الذى قام عليه الخبر الضعيف ودلّ على وجوبه للتخلّص من العقاب على مخالفه، للفرار من العقاب الذى يترتب على مخالفه، ومن هنا يكون صدق الأخبار وشمولها له ليس واضحاً، على الأقل نشكك فى شمول الأخبار لهذه الحالة الثالثه، وهى حاله ما إذا قام الخبر الضعيف على الوجوب، وإثبات الاستحباب لو قلنا ببعض الاحتمالات السابقه يكون مشكلاً حينئذٍ، ومن هنا يظهر الحال فى حاله الرابعه وهى حاله ما إذا قام الخبر الضعيف على الحرمة. قد يُتخيل أن هذه الحالة أيضاً مشموله للأخبار، غايه الأمر أننا لا نثبت بذلك استحباب الفعل كما هو واضح، وإنما نثبت بذلك استحباب الترك؛ لأنّ حرمة الشىء والنهى عنه تعنى طلب تركه، ومن هنا يكون ترك الشىء الحرام راجحاً ومطلوباً، والملازمه ثابتته بين رجحان الشىء ومطلوبيته وبين ترتب الثواب عليه، ولا فلاق بين مطلوبيه الفعل ومطلوبيه الترك، الملازمه لا تفرّق بينهما، كما أن رجحان الفعل ومطلوبيته يلازم ترتب الثواب على الفعل، رجحان الترك ومطلوبيته أيضاً تلازم ترتب الثواب على الترك، فكأنه هذا بلغه ترتب الثواب على الترك، لكن بالدلاله الالتزاميه، فيكون مشمولاً للأخبار التى تقول (من بلغه ثواب على شىء فجاء به، أو بلغه الثواب على الترك، فتركه كان له ذلك) فيكون مشمولاً بالأخبار، فإن قلنا أن هذا يثبت الاستحباب، فهذا يثبت استحباب الترك، أو يثبت كراهه الفعل، لكن بالنتيجه هو يكون مشمولاً بالأخبار ببيان أن النهى والتحريم يعنى طلب الترك، وهذا يعنى أن ترك الحرام راجح ومطلوب، والمطلوبيه والرجحان يلازم ترتب الثواب على الأمر الراجح، سواء كان فعلاً، أو كان تركاً. الأمر الراجح فى محل الكلام هو الترك،

والمطلوبيه ثابتة للترك، وترك الحرام مطلوب للشارع، وراجع، وعندما يكون راجحاً يكون ملازماً لترتب الثواب عليه، فتشمله الأخبار، وإذا قلنا باستفاده الاستحباب النفسى؛ حينئذٍ نستفيد استحباب الترك، فيثبت أن الترك مستحب.

ص: ٢٨٢

أقول: قد يُتخيل هذا الكلام، لكنّ الذي يدفعه عموماً، يعنى أنّ الصحيح في هذا الفرض الرابع هو عدم شمول الأخبار لحاله ما إذا قام الخبر الضعيف على التحريم، وذلك لعدّه أمور منها:

الأمر الأوّل: ما أشرنا إليه في الحاله السابقه وهى حاله ما إذا قام الخبر الضعيف على الوجوب، فأنّنا هناك إذا توقّفنا وتأملنا في شمول الأخبار لهذه الحاله، فأنّ عدم الشمول في المقام يكون أوضح، باعتبار أنّ في المحرمات واضح أنّ الامتثال لا يكون لغرض تحصيل الثواب على الترك، وإنّما يكون لغرض الفرار من العقاب المترتب على الفعل، فالمكلف إنّما يمثل النهى ويترك الحرام لا- لأجل أنّ يحصل على مصلحه وثواب على الترك، وإنّما لكي يتجنّب العقاب المترتب على الفعل، هنا عدم شمول الأخبار لهذه الحاله أوضح من عدم شمولها للحاله السابقه، باعتبار أنّ من الواضح في باب المحرّمات أنّ الامتثال يكون لغرض الفرار من العقوبه المترتب على الفعل، وليس لأجل تحصيل الثواب، هذا بناءً على تسليم تحصيل الثواب ----- وستأتى مناقشته ----- المترتب على ترك الحرام، ومن هنا يكون شمول الأخبار لهذه الحاله خلاف الظاهر جدّاً، فأنّ ظاهر الأخبار هو أنّ الإتيان بالعمل هو لغرض تحصيل الثواب، وهذا هو موضوع الأخبار، وهذا لا يصدق في باب المحرّمات، يعنى في باب قيام الخبر الضعيف على حرمه شىء.

الأمر الثانى: التشكيك في صدق بلوغ الثواب في هذه الحاله حتّى لو سلّمنا تفسير النهى والتحريم بطلب الترك ولم نفسره بالزجر على الفعل، لكن طلب الترك في المحرّمات هل هو لأجل وجود مصلحه في الترك تقتضى رجحانه، أو لأجل وجود مفسده في الفعل تقتضى مرجوحيه الفعل؟ من الواضح أنّ الجواب هو الثانى، حتّى لو فسّرنا النهى والتحريم بطلب الترك، بمعنى أنّ الشارع يطلب ترك شرب الخمر، لكن يطلبه ليس لأجل وجود مصلحه في الترك بحيث تقتضى رجحان الترك لو وجود مصلحه فيه، وإنّما هو يطلب تركه باعتبار وجود مفسده في الفعل تقتضى مرجوحيته، فطلب الترك في المحرّمات ليس لأجل وجود مصلحه في الترك ليس لأجل وجود مفسده في الترك ورجحان فيه حتّى نستفيد من ذلك ترتب الثواب عليه باعتبار الملازمه بين مطلوبيه الترك وبين ترتب الثواب عليه، وندخله حينئذٍ في أخبار (من بلغ)؛ لأنّ هذا يدل على رجحان الترك ومطلوبيته وهى تلازم ترتب الثواب عليه، فيصدق عليه أنّه بلغه الثواب على الترك؛ وحينئذٍ تشمله الأخبار ويثبت استحباب الترك. كلا، طلب الترك في باب المحرّمات لو سلّمناه، فهو ليس لأجل وجود مصلحه في الترك؛ بل لأجل مفسده في الفعل تقتضى مرجوحيته؛ ولذلك طلب تركه، فصدق بلوغ الثواب في هذا الفرض ممنوع؛ بل لا يصدق أنّه بلغه ثواب على هذا العمل، على الأقل بالنظر العرفى في ما نفهم عرفاً من هذا الدليل أنّ موضوعه، بلوغ الثواب على شىء، عندما يقوم الخبر الضعيف على حرمه شىء، لا يصدق عليه أنّه بلغه الثواب على ترك ذلك الحرام؛ لأنّهُ إنّ فسّرنا النهى بالزجر، فواضح أنّه لا يوجد طلب الترك، والترك أصلاً ليس مطلوباً، وإنّما هو يزجر عن الفعل لمفسده فيه؛ بل حتّى إذا فسّرناه بطلب الترك فنقول أنّ طلب الترك ليس لأجل وجود ملاك في الترك اقتضى طلبه، ومحبوبيه ورجحان في الترك، وإنّما هو لأجل وجود مفسده ومرجوحيه في الفعل اقتضت أنّ ينهى عنه، أى أنّ يطلب تركه، فصدق بلوغ الثواب في محل الكلام لأيضاً ليس واضحاً.

الأمر الثالث: وعلى ضوءه أيضاً نستبعد شمول الأخبار لحاله قيام الخبر الضعيف على التحريم هو مسأله أن الذى يوجد فى الأخبار هو بلوغ الثواب على العمل، والعمل ظاهر فى الأمر الوجودى، وتعميمه للترك هذا غير واضح، خصوصاً بعد هذا التفريع (من بلغه ثواب على عمل، فعمله) صدقه واضح جداً فى باب المستحبات، والواجبات، أى قيام الخبر الضعيف على الاستحباب أو على الوجوب، أو على بلوغ الثواب؛ لأنّ العمل أمر وجودى بلغه ثواب عليه، فجاء به، فيصدق عليه. وأمّا عندما يقوم الخبر الضعيف على تحريم شىء، فلكى تكون الأخبار شامله له لا بدّ أن نقول (من بلغه ثواب على الترك) ثمّ يقال (فعمله) أى فعمل الترك، هذا خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر من العمل، خصوصاً بعد تفريع (فعمله) على ما قبلها، هو أنّ المقصود بالعمل الذى بلغه ثواب عليه هو الأمر الوجودى، أى الفعل كما هو الحال فى الواجبات والمستحبات، وأمّا فى التحريم، فشمول الأخبار له خلاف الظاهر، فهذه الأمور يمكن أن نقول أن شمول الأخبار للخبر الضعيف الدال على التحريم ممنوع.

يبقى الكلام فى حاله أخيره، وهى حاله الخامسة، وهى حاله قيام الخبر الضعيف على الكراهه، هنا أيضاً قد يُتوهم على غرار ما فى حاله السابقه أنّ هذه حاله مشموله لأخبار (من بلغ) بنفس البيان السابق، باعتبار أنّ الكراهه تعنى طلب الترك ورجحانه، وبالملازمه بين رجحان الترك وطلبه، ولو على مستوى الكراهه، يثبت ترتب الثواب على الترك، لأجل كونه مطلوباً وراجحاً، فيصدق عليه أنّه بلغه ثواب على الترك، فتشملة الأخبار، وقد ----- على بعض التفسيرات ----- يثبت استحباب الترك، فإذا قام خبر ضعيف على الكراهه ثبت به استحباب الترك، أو ثبت به الكراهه.

أقول: هذا الفرض الخامس أيضاً حال الفرض الرابع؛ لأن كل النكات التي ذكرت هناك والتي منعت من شمول الأخبار للفرض الرابع تجرى في المقام وتمنع من شمول الأخبار للفرض الخامس أيضاً. النكته الأخيره التي ذكرناها جريانها في المقام واضح؛ لأننا قلنا أن ظاهر الأخبار هو من بلغه ثواب على عمل، فعمله، هذا ظاهر في أن المقصود به هو الأمر الوجودي وشمول ذلك للترك هو خلاف الظاهر من دون فرق بين أن يكون الترك لازماً كما في المحرمات، أو الترك غير لازم كما في المكروهات، الظاهر من الأخبار هو الأمر الوجودي، إذا بلغه ثواب عليه؛ فحينئذ يكون مشمولاً للأخبار، أما في هذا الفرض فلم يبلغه ثواب على الأمر الوجودي، وإنما بلغه ثواب على الترك، فشمول الأخبار له ليس واضحاً. والنكته الثانيه أيضاً تجرى في المقام، وهي نكته التشكيك في صدق البلوغ، بقطع النظر عن العمل وكون الظاهر منه هو الأمر الوجودي، وإنما أصل بلوغ الثواب في المقام غير واضح كما قلنا في بحث التحريم، باعتبار أن الكراهه حتى إذا فسرناها بطلب الترك بمستوى الكراهه، هذه لم تنشأ من مصلحه في الترك تقتضى طلبه على مستوى الكراهه، وإنما نشأت من مفسده وحزازه في الفعل، وهذا هو السبب في النهي عنه نهياً كراهتياً، أو بعبارة أخرى: طلب تركه بنحو الكراهه، هو يطلب تركه لا لمصلحه في الترك، وإنما يطلب تركه لحزازه ومفسده في الفعل، فيكون نظير الحرام، صدق بلوغ الثواب عليه يكون غير واضح. والنكته الأولى أيضاً تجرى في المقام، وهي نكته التفريع، أن الأخبار ظاهره في أن العمل فُرع على بلوغ الثواب، واستفدنا من هذا أن موضوع الأخبار هو الإتيان بالعمل بداعي تحصيل الثواب، شمولها للمكروهات غير واضح، وشمولها للمستحبات غير واضح؛ بل شككنا في شمولها حتى للواجبات؛ لأن من الواضح أنه في المكروهات والمحرمات ----- على الأقل ----- الإنسان لا يترك المكروه بداعي تحصيل الثواب، وإنما يترك المكروه بداعي الفرار عن الحزازه الموجوده في الفعل كما هو الحال في المحرمات، يترك الحرام للفرار عن المفسده الموجوده في الفعل لا - أنه يترك الحرام لغرض تحصيل الثواب، هذا الشيء لو اتفق حصوله، فهو نادر جداً، عادة المكلف في المحرمات والمكروهات يمثل، يعني يترك الفعل لغرض الفرار عن المفسده والحزازه الموجوده فيه لا لتحصيل الثواب الثابت في الترك، لو سلمنا ثبوته وتنزلنا عن الملاحظات السابقه، مع ذلك نقول لا يكون مشمولاً للأخبار؛ لأن موضوع الأخبار هو من يأتي بما بلغه عليه الثواب لغرض تحصيل الثواب، هذا حتى لو فرضنا أنه بلغه الثواب على الترك، لو تنزلنا وسلمنا ذلك، لكن هذا عادة لا يأتي بما بلغه عليه الثواب وهو الترك لغرض تحصيل الثواب، وإنما يأتي به لغرض الفرار من المفسده والعقاب الذي يترتب على الفعل.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / البراءة / تنبيهات البراءة / قاعده التسامح في أدلّه السنن

الأمر الثاني: لا إشكال في شمول أخبار (من بلغ) لحاله الإخبار عن بلوغ الثواب عن حسّ، وهذه الحاله أيضاً هي القدر المتيقن لهذه الأخبار، ويقع الكلام في أنه هل تشمل الأخبار البلوغ الناشئ عن الإخبار الحدسي لا الحسيّ؟ ومثّل لذلك بما إذا أفتى الفقيه بالاستحباب، فأنه يخبر أيضاً عن ترتب الثواب على ذلك الفعل الذي أفتى باستحبابه باعتبار الملازمه المتقدّمه بين الاستحباب وبين ترتب الثواب، غايه الأمر أنّ الملازمه هنا تكون بين الخبرين الحدسيين؛ لأنه يخبر عن الاستحباب عن حدس، وهذا الخبر الحدسي ---- الاستحباب ---- يلازم الخبر الحدسي عن ترتب الثواب، فهل تشمل الأخبار هذا النحو من البلوغ ؟

السيد الخوئي (قدّس سرّه) (1) ذكر ذلك وذكر بأنّه لا يبعد شمول الأخبار لفتوى الفقيه، ويحقق ذلك البلوغ المعبر في هذه الأخبار، وذكر بأنّ دعوى انصراف هذه الأخبار إلى الإخبار الحسيّ، أو انصرافها عن الإخبار الحدسي بعيد جداً.

هذا الذي ذكره (قدّس سرّه) يبتنى على أمرين:

الأمر الأوّل: ما أشار إليه من شمول الأخبار للإخبار عن حدس وعدم اختصاصها بالإخبار عن حسّ، يعني أنّ الإخبار يحقق البلوغ، فيصح للمنقول إليه أنّ يقول بلغني ثواب، أو بلغني الاستحباب، هذا البلوغ المتقوم بالإخبار لا يختص بالإخبار عن حسّ؛ بل يشمل الإخبار عن حدس، فلكني نجعل الأخبار شامله لفتوى الفقيه، لا بدّ من هذا الافتراض، وإلا لو كانت الأخبار مختصّه بالبلوغ الناشئ عن حسّ بالخصوص؛ فحينئذ لا تكون الأخبار شامله لفتوى الفقيه.

ص: ٢٨٦

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٠٩.

الأمر الثاني: أنّ معنى فتوى الفقيه إذا أفتى بالاستحباب هو الإخبار حدساً عن الاستحباب، يعني يخبر عن الاستحباب، غايه الأمر أنّ إخباره ليس إخباراً حسيّاً، وإنّما هو إخبار حدسي. وأمّا إذا فسّرنا فتوى الفقيه بأنّها تعني الإخبار عن رأيه واجتهاده، هنا قد يشكك في شمول الأخبار لفتوى الفقيه، حتّى إذا قلنا أنّ الأخبار تشمل الإخبار عن حدس، لكن شمولها لفتوى الفقيه مبني على تفسير فتوى الفقيه بأنّها إخبار عن الاستحباب، أو عن ترتب الثواب لكن عن حدس، أمّا إذا فسّرنا فتوى الفقيه بأنّها ليست إخباراً عن ترتب الثواب، أو الاستحباب، وإنّما إخبار عن رأيه ونظره؛ حينئذ قد يشكك في شمول الأخبار لفتوى الفقيه، باعتبار أنّ الملازمه بين نظره المؤدى إلى الاستحباب وبين ترتب الثواب ليست واضحة، فالملازمه قائمه بين الاستحباب الذي يحكى عن هذا الخبر وبين ترتب الثواب، وإذا قلنا قام الخبر الضعيف على الاستحباب، فأنه يكون مشمولاً للأخبار؛ للملازمه بين الاستحباب الذي يحكى عنه الخبر وبين ترتب الثواب، فشمّله الأخبار؛ لأنّ هذا يخبر عن ترتب الثواب، لكن بالملازمه، فيصدق البلوغ، أمّا

إذا فرضنا أنّ هذا لا- يخبر عن الاستحباب، وإنّما يخبر عن نظره ورأيه، فليس هناك ملازمه بين نظره وبين ترتّب الثواب، وإنّما الملازمه قائمه بين الاستحباب الواقعي المحكى بهذا الخبر وبين ترتّب الثواب، أمّا نظر المجتهد، يُخبر عن رأيه ونظره، الملازمه غير واضحه، ومن هنا قد يشكك في شمول الأخبار لفتوى الفقيه إذا فسّرنا فتواه بأنّها عن نظره واجتهاده، لنقل هي أخبار عن نظره واجتهاده وليست إخباراً عن الحكم الواقعي.

فإذا تمّ هذان الأمران، يعنى قلنا بشمول الأخبار للإخبار عن حدسٍ وعدم اختصاصه بالإخبار عن حس. هذا أولاً، والثاني أنّنا فسّرنا فتوى الفقيه بأنّها إخبار عن الحكم الواقعي، أي عن الاستحباب لكن عن حدسٍ، إذا تمّ هذان الأمران حينئذٍ يتمّ ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) من شمول الأخبار لفتوى الفقيه.

لكن يمكن التأمل في الأمر الأول على الأقل، يعنى في شمول الأخبار للإخبار عن حدس، والتأمل ينشأ من أنه قد يقال: أن ظاهر الأخبار هو الاختصاص بالإخبار عن حسٍ وعدم شموله للإخبار عن حدس، على الأقل نأخذ الرواية المعتبرة سنداً وهي صحيحه هشام بن سالم، والتي تقول: (من بلغه عن النبي "صلى الله عليه وآله وسلم" شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله). (١) يمكن تفسيرها بما هو أعم من الإخبار الحسى والإخبار الحدسى، لكن الظاهر منها هو الإخبار عن حس؛ لأن النقل عن شخص ظاهر في النقل الحسى، البلوغ عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) يستبطن النقل عنه، والنقل عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) هو في حد نفسه ظاهر في النقل الحسى، وشموله للنقل الحدسى، ولو بمعنى أنه يفهم منه الأعم من النقل الحسى والحدسى يحتاج إلى قرينه، الظهور الأولى للنقل والإخبار الذى هو مقوم للبلوغ هو النقل عن حسٍ لا النقل عن حدس، وكذلك إذا قال: (نقل لى عن فلان) هو ظاهر في النقل الحسى، افتراض النقل الحدسى يحتاج إلى قرينه، خصوصاً مع قوله فى الذيل: (وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله) هذا يؤيد أن المقصود فى المقام هو النقل الحسى لا النقل الحدسى إلا بالتأويل، لكنّه خلاف الظاهر، فالظهور الأولى لهذه الروايات هو البلوغ الناشئ من النقل الحسى.

نعم، لا نشترط فى النقل الحسى أن يكون مباشراً؛ بل حتى لو كان بواسطة، أو بوسائط، بالنتيجة هو نقل حسى، وليس نقلاً حدسياً، شمول مثل هذه الألسنه فى الروايات لفتوى الفقيه ليس واضحاً، ولا أقل من التشكيك فى ذلك.

ص: ٢٨٨

١- وسائل الشيعة (آل البيت)، الحر العاملى، ج ١، ص ٨١، أبواب مقدّمة العبادات، باب ١٨، ح ٣.

وأما الأمر الثاني الذى ذكر، وهو التفصيل فى فتوى الفقيه بين كونها إخباراً عن الحكم، وبين كونها إخباراً عن الرأى والنظر، فيبدو أنه على كلا التقديرين يخبر عن الحكم الشرعى حتى لو أخبر عن نظره، فحتى لو فرضنا أنه أخبر عن نظره ورأيه، لكن هو يخبر عن نظره، يعنى يخبر أن رأيه هو الاستحباب، لكن الاستحباب حكم شرعى واقعى، هو يقول نظرى هو الاستحباب، يعنى الاستحباب كحكم شرعى واقعى. إذن: عندما يُخبر الفقيه عن نظره هو فى الحقيقة يخبر عن الحكم الشرعى الواقعى الذى هو عبارته عن الاستحباب، وبالنتيجة إخبار عن الاستحباب وعن الحكم الشرعى الواقعى، فسواء قلنا أن فتوى الفقيه هى عبارته عن الإخبار عن الحكم الشرعى الواقعى، أو إخبار عن نظره، بالنتيجة إخباره عن نظره هو إخبار عن الحكم الشرعى الواقعى الذى هو الاستحباب، فعندما يقول نظرى هو الاستحباب يعنى أن حكم هذا العمل عند الشارع وفى الشريعة هو الاستحباب، غايه الأمر أنه يُخبر عنه عن حدس؛ إذ المفروض فى محل كلامنا أنه لا ينقل هذا حدساً، وإنما ينقله حدساً، لكن هو إخبار عن الحكم الشرعى الواقعى، رأى الاستحباب يعنى رأى أن هذا العمل حكمه الشرعى الواقعى هو الاستحباب، فلا فرق بين التفسيرين لفتوى الفقيه، فعلى كلا التقديرين هو إخبار عن الحكم الشرعى الواقعى حدساً، فإذا قلنا بتماميه الأمر الأوّل؛ حينئذ يتم شمول الأخبار لفتوى الفقيه، وإذا ناقشنا فى الأمر الأوّل وتوقفنا فيه؛ حينئذ من الصعب جداً شمول الأخبار لفتوى الفقيه.

الأمر الثالث: ذكر السيد الخوئى (قدّس سرّه) فى الدراسات أن الأخبار لا تشمل موردين: (1)

ص: ٢٨٩

١- دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٣٠٩.

المورد الأول: الشبهات الموضوعية، فالأخبار لا تشمل إلا الشبهات الحكمية وتختص بها، ومثلوا لذلك بما إذا دلّ خبر ضعيف على كون مكان خاص مسجداً، هذا الخبر لا يخبر عن الحكم وإنما يخبر عن الموضوع، فهل يثبت بذلك استحباب الصلاة فيه؟ يقول لا، لا نستطيع بأخبار (من بلغ)، وبقاعده التسامح أن نثبت بهذا الخبر الضعيف استحباب الصلاة في المسجد. وعلل ذلك بأنّ البلوغ المذكور في الأخبار ظاهر في اختصاصه بما يكون بيانه من وظيفه الشارع، ومن الواضح بأنّ هذا لا يشمل إلا الشبهات الحكمية؛ لأنّ بيان الشبهه الحكميه هو الذي يكون وظيفه للشارع، أما الشبهه الموضوعيه، مثل (هذا مسجد)، أو (هذا خمر) فهذا ليس وظيفه للشارع، والأخبار ظاهره ----- كما يقول ----- في اختصاص البلوغ بما يكون بيانه من وظائف الشارع، فتختص الأخبار لا محاله بخصوص الأخبار الواردة في الشبهات الحكمية، ولا تشمل الأخبار الواردة في الشبهات الموضوعية.

يمكن أن يقال: بأننا لا نحتاج إلى هذا التعليل، يعنى التوهم أصلاً لا يرد في شمول الأخبار للشبهات الموضوعية، والسّر في ذلك هو أنّ موضوع الأخبار هو بلوغ الثواب على عمل، فكل خبر ضعيف مفاده ترتب الثواب على عمل يكون مشمولاً للأخبار، لنلاحظ هذا الخبر في الشبهات الموضوعية الذي يقول (هذا خمر)، و(هذا ماء مطلق)، أو (هذا مسجد) مثلاً، ما هو مفاده؟ ليس مفاده ترتب الثواب على عمل بالمطابقه، مفاده هو أنّ هذا مسجد، وليس مفاده ترتب الثواب على الصلاة فيه، وإلا لما وقع هذا الكلام فيه، ولكان داخلاً في الأخبار بلا إشكال؛ لأنه خبر وارد في الشبهه الحكميه، إذن: ليس مفاده ذلك بالمطابقه، كما أنّه ليس مفاده ذلك بالالتزام أيضاً، فعندما يقول الخبر (هذا مسجد) ليس معنى ذلك أنّه يدل بالدلاله الالتزاميه على استحباب الصلاة فيه، وإنما هذا الخبر يدعى تحقق موضوع دليل آخر يدل على استحباب الصلاة في المساجد، وهذا الخبر يحقق موضوع هذا الدليل، فيقول (هذا مسجد)، لكنّه لا يخبر حتّى بالدلاله الالتزاميه عن استحباب الصلاة في هذا المسجد، وإنما استحباب الصلاة في هذا المسجد يثبت بذاك الدليل بعد فرض إحراز موضوعه، إذا فرضنا أننا أحرزنا موضوعه، كما إذا فرضنا أنّ الخبر الدال على أنّ (هذا مسجد) هو خبر صحيح ومعتبر؛ حينئذٍ يثبت استحباب الصلاة فيه بذاك الدليل، فأنه هو الذي يدل على استحباب الصلاة فيه لا هذا الدليل، فإنّ هذا الدليل يحرز الموضوع فقط، هذا الخبر الذي نتحدث عنه لما كان خبر ضعيف، فهو لا يثبت موضوع ذاك الدليل، المدعى في المقام أننا نريد أن نتمسك بقاعده التسامح وبأخبار (من بلغ) لإثبات مفاد هذا الدليل، نقول هذا غير صحيح؛ لأنّ مفاده ليس هو ترتب الثواب على عمل، لا بالدلاله المطابقه ولا بالدلاله الالتزاميه، هو يثبت أنّ هذا مسجد ولا يخبر، ولو بالدلاله الالتزاميه عن استحباب الصلاة في هذا المسجد، وإنما هذا يدل بدليله فيما لو أحرزنا تحقق موضوعه، وحيث أننا في المقام لا نحرز تحقق موضوعه؛ لأنّ المفروض أنّ الخبر ضعيف سنداً لا يمكن الاعتماد عليه، فلا يمكن إثبات استحباب الصلاة في ذلك المكان الذي دلّ الخبر الضعيف على كونه مسجداً، بلا حاجه إلى التعليل الذي ذكره، أصلاً لا مجال لتوهم الشمول للشبهات الموضوعية، يعنى الخبر الوارد في الشبهات الموضوعية.

المورد الثاني: الذى لا تشمله الأخبار هو نقل فضائل أهل البيت (عليهم أفضل الصلاة والسلام) ومصائبهم، قال أن هذا لا تشمله الأخبار، فلا يمكن أن نثبت استحباب نقل فضيله، أو مصيبه دلّ الخبر الضعيف عليها، لا يمكن أن نتمسك بالقاعده لإثبات ذلك.

أقول: توهم شمول أخبار (من بلغ) إنما يكون فى فرض ما إذا قام خبر ضعيف على استحباب نقل فضائلهم ومصائبهم (عليهم أفضل الصلاة والسلام) حتى لو لم تثبت بدليل معتبر؛ إذا كان لدينا خبر ضعيف يدلّ على مثل ذلك، هنا يأتى مورد توهم شمول الأخبار لذلك؛ لأنّ هذا خبر ضعيف دلّ على ترتّب ثواب على عمل، فيصدق على من جاءه هذا الخبر الضعيف أنّه بلغه ثواب على عمل، وهو نقل فضيله لأهل البيت (عليهم السلام)، وإن لم تثبت بدليل معتبر، يعنى لو دلّ على الفضيله خبر ضعيف، يثبت عندنا ----- بناء على بعض الاحتمالات فى تفسير الأخبار ----- استحباب نقل هذه الفضيله، وإن لم تثبت بدليل معتبر؛ لأنّ هذا الاستحباب ثبت بخبر ضعيف وقاعده التسامح وأخبار (من بلغ) تقول لا مانع من التعامل مع هذا الخبر الضعيف على بعض الاحتمالات السابقه، إمّا يثبت بها الاستحباب النفسى للنقل، فيثبت أنّ النقل مستحب، أو الحجّيه، بمعنى أنّ الخبر الضعيف فى المستحبات حجّه، فيثبت حجّيه هذا النقل، ويثبت استحباب نقل هذه الفضيله وإن لم تثبت بدليل معتبر. لكن هذا الفرض غير واقع، ليس لدينا دليل يدلّ على استحباب نقل فضائلهم حتى لو لم تثبت الفضيله بدليل معتبر، وإنّما لدينا أدلّه تدلّ على نقل فضائلهم ونشرها، لكن المقصود بفضائلهم هو الفضيله الواقعه موضوعاً فى دليل استحباب نقل الفضيله، وليس نقل الفضيله مطلقاً حتى وإن لم تثبت بدليل معتبر كما هو الحال فى كل موضوع مع حكمه فى الدليل، لا يمكن أن نثبت الحكم فى دليل إلا بعد إحراز موضوعه، إمّا بالوجدان، أو بدليل تعبدى معتبر، وإمّا إذا شككنا فى الموضوع أنّ هذا هل هو خمر، أو ليس بخمر، ولم نحرزه؛ فحينئذ لا نستطيع أن نتمسك بدليل لإثبات حرمة، وإنّما يصحّ التمسك بالدليل لإثبات الحرمة عندما نحرز أنّ هذا خمر، وجداناً، أو تعبداً، فنتمسك بالدليل لإثبات حكمه، وأمّا مع الشك وعدم إحراز الموضوع، والشك فيه، فالتمسك بالدليل يكون تمسكاً بالدليل فى الشبهه الموضوعيه، وهذا بلا إشكال غير جائز. فى محل الكلام الأدلّه الوارده والصحيحه تدلّ على نقل فضائلهم، لكن ما هو المقصود بفضائلهم؟ المقصود فضائلهم الثابته بالوجدان، أو بدليل معتبر، بحيث لا نستطيع أن نتمسك بهذا الدليل الثابت بلا إشكال لإثبات الاستحباب إلا عندما نحرز أنّ هذه فضيله لأهل البيت (عليهم السلام)، أو مصيبه لهم؛ عندئذ يثبت استحباب نقلها ونشرها. وأمّا إذا شككنا فى فضيله أنها ثابتة لهم، أو لا، لا يمكن التمسك بهذا الدليل لإثبات استحباب نقل هذه الفضيله؛ لأنّ هذا تمسك بالدليل فى الشبهه الموضوعيه له، وهو غير جائز بلا إشكال.

نعم، لو ثبت بالدليل، ولو بخبر ضعيف، دليل يدل على استحباب نقل فضائلهم وإن لم تثبت بدليل معتبر بحيث صرح الدليل بهذا الشكل، هذا الكلام صحيح، بمجرد أن نرى فضيله ليس عليها دليل معتبر؛ حينئذ يثبت استحباب نقلها وإشاعتها، لكن ليس لدينا هكذا دليل يدل على استحباب نقل الفضيله حتى إذا لم تثبت بدليل معتبر، الدليل يقول انقلوا فضائل أهل البيت (عليهم السلام)، والدليل كسائر الأدلة الأخرى ظاهر في أن المقصود بالفضائل هي الفضائل الثابتة لهم بقطع النظر عن هذا الدليل. إذن: لا مجال للتمسك بهذه الأحاديث والأخبار لإثبات استحباب نقل الفضيله عند عدم إحراز كونها فضيله لهم، وجداناً، أو تعبدًا.

الأمر الرابع: لوحظ أن المشهور الذي استفاد الاستحباب النفسى من اخبار (من بلغ) بفتى بالاستحباب مطلقاً، لمجرد أن يقوم عند الفقيه من المشهور خبر ضعيف على استحباب عمل هو يفتى بالاستحباب، هو يقوم عنده، هو يبلغه استحباب عمل، وترتب ثواب عليه، يفتى للعامة بالاستحباب مطلقاً.

درس الأصول العمليّة / البراءة / تنبيهات البراءة / قاعده التسامح في أدلّه السنن بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / البراءة / تنبيهات البراءة / قاعده التسامح في أدلّه السنن

بالنسبه إلى الأمر الثالث ----- نرجع إلى الأمر الثالث وبعده نكمل الأمر الرابع ----- الذى لا تشمله الأخبار، بالنسبه إلى نقل فضائل أهل البيت (عليهم أفضل الصلاه والسلام) ومصائبهم، دعوى شمول الأخبار لنقل فضائل أهل البيت (عليهم أفضل الصلاه والسلام)، قرّناه فى الدرس السابق بلحاظ الدليل الضعيف الدال على استحباب نقل فضائلهم، أو ترتب الثواب على نقل فضائلهم، هكذا قرّناه، بأن يقوم خبر ضعيف على استحباب نقل فضائل أهل البيت (عليهم السلام)، فنطبق قاعده التسامح على هذا الخبر الضعيف؛ وحينئذ يقال: يثبت بها استحباب نقل فضائل أهل البيت (عليهم السلام). هذا الذى تقدّم مناقشته بأنه إنّما يتم لو كان لدينا دليل يدلّ على استحباب نقل فضائلهم مطلقاً، يعنى وإن لم تثبت الفضيله بمدركٍ معتبر، فيثبت استحباب نقل الفضيله وإن لم تثبت بمدركٍ معتبر، لو كان الدليل الضعيف هذا مفاده يثبت استحبابه على بعض المباني، فإذا جاءت روايه غير معتبره دلّت على فضيله، يثبت استحباب نقل هذه الفضيله؛ لأنّ الدليل الضعيف الأوّل دلّ على استحباب نقل فضائل أهل البيت (عليهم السلام) وإن لم تثبت بدليلٍ معتبر، لكن قلنا أنّه لا يوجد عندنا مثل هذا الدليل، وإنّما الموجود هو استحباب نقل فضائلهم، والمقصود بذلك، كما هو الحال فى أى دليلٍ آخر، فى أى موضوع ذكر فى الدليل، الموضوع هو الفضيله الواقعيه التى تثبت إمّا بالوجدان، أو بدليلٍ معتبر. هذا يثبت استحباب نقلها، وأمّا مع التشكيك وعدم إحراز ذلك، والتشكيك فى كونها فضيله، قلنا أنّه لا يمكن إثبات الاستحباب؛ لأنّ هذا تمسك بالدليل فى الشبهه الموضوعيه للدليل.

ص: ٢٩٢

لكن هناك تقريباً آخراً لشمول أخبار (من بلغ) لنقل الفضائل، هذا التقريب منقول عن الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) وحاصله: هو تطبيق القاعده والأخبار على نفس الدليل الضعيف الدال على الفضيله لا على الدليل الدال على استحباب نقل فضائلهم، والفرق بينهما واضح، فذاك دليل فى الشبهه الحكميّه؛ لأنّ مفاده هو استحباب نقل الفضيله، أو مفاده ترتب الثواب على نقل الفضيله، هذه شبهه حكميه، بينما الثانى هو دليل ضعيف وارد فى الشبهه الموضوعيه، الحديث يقول هذه فضيله، فنطبق قاعده التسامح

على هذا الخبر، باعتبار أنّ الخبر وإن كان مفاده المطابقى هو نقل موضوع وهو الفضيله، لكنّ مدلوله الإلتزامى هو نقل الحكم، الإخبار عن الموضوع هو إخبار عن استحباب نقل هذه الفضيله بالملازمه، وقد تقدّم سابقاً أنّه لا فرق فى شمول الأخبار للبلوغ إذا تحقّق بالدلاله المطابقيه والبلوغ إذا تحقّق بالدلاله الإلتزاميه، هذا خبر ضعيف يقول هذه فضيله، هذا الخبر يحدّد موضوعاً، لكن بالملازمه كأنّه يقول يستحب نقلها، فيدلّ خبر ضعيف على استحباب نقل هذه الفضيله، فتشمله أخبار (من بلغ) وبذلك يثبت استحباب نقل هذه الفضيله بالرغم من أنّها لم تثبت إلاّ بخبر ضعيف، باعتبار الملازمه بين نقل الموضوع وبين نقل الحكم المترتب عليه، وهذا الكلام هو نفس الكلام الذى ذكرناه فى الشبهات الموضوعيه فى المورد الأوّل، يقول الخبر الضعيف (هذا مسجد) ومن الواضح أنّ هذا لا يشمل؛ لأنّه يقول (هذا مسجد) وهذا ليس إخباراً بترتب الثواب، توهم الشمول كان مبيّناً على أنّ الخبر وإن كان يقول (هذا مسجد) بالمطابقه، لكنّه بالالتزام يقول (تستحب الصلاه فيه) فهو إخبار عن استحباب الصلاه فى هذا المسجد، فتشمله الأخبار بهذا الاعتبار. هنا أيضاً يقال بذلك، خبر ضعيف ينقل فضيله لأهل البيت (عليهم السلام)، فهو بالالتزام كأنّه يقول (يستحب نقل هذه الفضيله)؛ لأنّ استحباب النقل بالنسبه للفضيله كاستحباب الصلاه بالنسبه إلى المسجد، هناك ملازمه بين كون الشىء مسجداً وبين الصلاه فيه، هنا أيضاً ملازمه بين كون هذه فضيله وبين استحباب نقلها، فالإخبار عن الفضيله هو إخبار عن استحباب نقلها، فإذا صار إخباراً عن استحباب نقلها، وترتب الثواب على نقلها تشمله الأخبار، ويثبت بذلك استحباب نقل هذه الفضيله. هذا تقريب آخر غير التقريب السابق.

جواب هذا التقريب هو نفس الجواب الذى ذكرناه فى الشبهات الموضوعيه، وهو أنّ هذا الخبر فى الشبهه الموضوعيه ليس نقلاً لترتب الثواب، لا بالمطابقه، ولا بالالتزام، وموضوع القاعده وموضوع الأخبار هو بلوغ ترتب الثواب على عمل، هذا لا يحقق بلوغ ترتب الثواب على العمل، فهو ليس إخباراً بترتب الثواب على العمل، وإنما إخبار بأنّ هذا مسجد، أو إخبار بأنّ هذه فضيله، الإخبار بأنّ هذا مسجد ليس إخباراً عن ترتب الثواب على الصلاه فيه، وليس إخباراً عن استحباب الصلاه فيه؛ لأنّه لا توجد ملازمه عرفيه واضحه بين كون الشىء مسجداً وبين استحباب الصلاه فيه حتّى يكون الإخبار عن كونه مسجداً إخباراً عن استحباب الصلاه فيه ونقلاً. لاستحباب الصلاه فيه، فيصدق البلوغ وتشمله الأخبار، وعلى تقدير أنّ تكون هناك ملازمه فهى ملازمه شرعيه، هى ملازمه ثابتة بلحاظ الأدلّه، باعتبار أنّ الشارع حكم باستحباب الصلاه فى المساجد تكون ملازمه شرعيه ناشئه من الدليل، وهكذا ملازمه لا- تصحح أنّ يكون الإخبار عن الموضوع إخباراً عن الحكم الثابت له، يعنى يكون محققاً لصدق البلوغ؛ لأنّنا قلنا مراراً أنّ البلوغ متقوم بالإخبار، ولا- يصح للمنقول إليه أنّ يقول بلغنى إلا- إذا أخبر من قبل شخص، أو نقل له شخص بلوغ ترتب الثواب، فيقول بلغنى ترتب الثواب، كون حكم هذا المسجد هو الصلاه فيه، أو كون الفضيله حكمها شرعاً هو جواز النقل، هذا لا يعنى أنّ الإخبار بأنّ هذه فضيله هو إخبار ونقل لاستحباب نقلها بحيث أنّ هذا الشخص الذى يقال له أنّ هذا مسجد يقول بلغنى استحباب الصلاه فيه، قوله بلغنى استحباب الصلاه فيه هذا غير واضح، وهو الذى نشكك فيه، فهو ليس نقلاً عن ترتب الثواب لا- بالمطابقه كما هو واضح، ولا بالالتزام، فلا يكون شمول الأخبار له واضحاً، ومن هنا يظهر أنّ نقل فضائل أهل البيت (عليهم السلام) ومصائبهم، لا يمكن جعله مشمولاً للقاعده لا بالتقريب الأوّل المتقدّم فى الدرس السابق، ولا بهذا التقريب.

الأمر الرابع: استشكل على المشهور بأنه كيف يفتى بالاستحباب مطلقاً وبلا قيد، مع أنه يبنى على أن المستفاد من أخبار (من بلغ) هو الاستحباب النفسى للعمل لكن بعنوان البلوغ، العمل بعنوانه الأولى ليس مستحباً، وإنما يكون مستحباً استحباباً نفسياً بعنوانه الثانوى (البلوغ)، هذان الأمران لا- يمكن الجمع بينهما، هذا هو الإشكال. أن المفروض بناءً على هذا التفسير للأخبار أن الاستحباب ثابت للعمل بالعنوان الثانوى، يعنى بعنوان البلوغ، يعنى العمل الذى يبلغك ثواب عليه يكون مستحباً استحباباً نفسياً، فالبلوغ شرط فى ثبوت الاستحباب النفسى للعمل، وهذا الفقيه بلغه ثواب على هذا العمل فلا- يجوز له أن يفتى للعامة بالاستحباب مطلقاً على نحو ما يفتى ----- مثلاً ----- باستحباب صلاه الليل مطلقاً؛ لأنه هو بلغه ثواب عليه، هذا لا يصح بناءً على هذا المبنى والتفسير للأخبار؛ لأن الاستحباب ثابت بعنوان (البلوغ)، فلا يثبت الاستحباب إلا فى حق من بلغه الثواب على العمل، أمّا العامة الذى لم يبلغه الثواب على العمل أصلاً، فلا يثبت الاستحباب فى حقه، فكيف يمكن للمشهور أن يفتى بالاستحباب مطلقاً؟ هذا هو التساؤل.

نعم، لا إشكال فى أن المشهور يمكنه أن يفتى بالاستحباب على نهج القضييه الحقيقيه، يعنى يقول للمكلف العامى إذا بلغك ثواب على عمل، فأنا أفتى بالاستحباب، هذا لا- بأس به، ويقلمده العامى فى هذه المسأله؛ لأنه استنبطها من الدليل الذى هو أخبار (من بلغ)، وهى أخبار معتبره، استفاد منها أن كل من بلغه ثواب على عمل، فالعمل يكون مستحباً بالنسبه إليه، فهو يقول أن كل من بلغه ثواب على عمل، فالعمل يكون مستحباً بالنسبه إليه، هذا لا محذور فيه؛ لأن هذه القضييه الحقيقيه مستنبطه من الدليل المعبر الذى هو عبارته عن أخبار (من بلغ)، فهو يفتى بمضمون هذا الدليل المعبر، فلا محذور فيه، وإنما المحذور فى أن يفتى بالاستحباب مطلقاً وبلا قيد، بحيث يثبت الاستحباب مطلقاً فى حق من بلغه الثواب وفى حق من لم يبلغه الثواب أصلاً، الإشكال من هنا ينشأ، فيقال كيف يمكن الجمع بينهما؟ كما أن الإشكال كما ذكرنا إنما يتوجه على المشهور باعتبار أن المشهور يلتزم باستفاده الاستحباب النفسى بعنوان البلوغ من أخبار (من بلغ)، وأمّا إذا فرضنا أن المشهور كان لا- يلتزم بذلك، وإنما يلتزم بالحجيه، يعنى حجيه الخبر الضعيف الدال على الاستحباب، لو كان يلتزم بذلك، فلا محذور فى أن يفتى المشهور بالاستحباب مطلقاً، باعتبار أن الخبر الضعيف بناءً على استفاده الحجيه من أخبار (من بلغ) يكون حجّه ومعتبراً كالخبر الصحيح، فكما أن المجتهد لو قام عنده خبر صحيح على استحباب عمل بإمكانه أن يفتى العامى بالاستحباب مطلقاً بحيث يثبت الاستحباب فى حق الجميع، كذلك إذا قام عنده خبر ضعيف على استحباب عمل واستفاد من أخبار (من بلغ) جعل الحجيه للخبر الضعيف الدال على الاستحباب للتسامح فى أدله السنن، هذه أحكام غير إلزاميه وهناك تسامح فيها، والشارع وسّع من دائره الحجيه وجعلها شامله للخبر الضعيف بحيث يصبح الخبر الضعيف حجّه، فإذا صار عنده حجّه فيماكانه أن يفتى بالاستحباب ويثبت الاستحباب فى حق الجميع، ومن هنا فهذا الإشكال مبنى على افتراض اختيار هذا الاحتمال فى أخبار من بلغ وهو استفاده الاستحباب النفسى بعنوان البلوغ، وأمّا بناءً على استفاده الحجيه فالحجيه ثابتة للخبر لا بعنوان البلوغ، يعنى أن هذا الخبر الضعيف حجّه ومعتبر، فإذا كان حجّه ومعتبراً؛ فحينئذ يثبت مفاده وهو استحباب العمل وترتب الثواب عليه.

فالتجيه هي هذه: أنّ هذا الإشكال يتوجه على المشهور عندما يفتى بالاستحباب مطلقاً، وعندما يبنى المشهور على استفاده الاستحباب النفسى بعنوان البلوغ.

بالنسبه إلى أنّ الإشكال يتوجه على المشهور بناءً على استفاده الاستحباب النفسى بعنوان البلوغ، الظاهر أنّ هذا الإشكال وارد على المشهور، فلا يمكن الجمع بين الافتاء بالاستحباب مطلقاً وبين البناء على الاستحباب النفسى بعنوان البلوغ؛ لأنّ الاستحباب بعنوان البلوغ معناه أنّ هذا العنوان هو الذى أوجب الاستحباب، من بلغه ثواب على عمل يكون العمل له مستحباً، فلا يثبت الاستحباب حتى فى حق من لم يبلغه الثواب على العمل، وإنما يختص الاستحباب بمن بلغه ثواب على عمل.

وأما أنّ الإشكال يرتفع ولا يرد بناءً على أنّ استفاد من أخبار (من بلغ) حجّيه الخبر الضعيف الدال على الاستحباب، بينما كيف يرتفع الإشكال، وحاصله: أنّ الخبر الضعيف بناءً على هذا المبنى والتفسير لأخبار (من بلغ) يصبح حجّيه لإثبات مفاده، فيكون حاله حال الخبر الصحيح الدال على استحباب عمل، فكما يمكن للمجتهد أن يفتى باستحباب الخبر الذى دلّ عليه الخبر الصحيح، كذلك بإمكانه أن يفتى للعامة باستحباب هذا العمل الذى دلّ عليه الخبر الضعيف؛ لأنّ الخبر الضعيف الدال على الاستحباب حجّيه فى إثبات الاستحباب.

لكنّه قد يقال: أنّ هذا غير واضح؛ بل قد يناقش فيه بأنّه حتى بناءً على الحجّيه يرد الإشكال، وذلك باعتبار أنّ الحجّيه التى نستفيدها من أخبار (من بلغ) هى أيضاً مقيده بعنوان البلوغ، وثابته بعنوان البلوغ، وليس فقط الاستحباب بناءً على أنّ الاستحباب النفسى ثابت بعنوان البلوغ، وإنما الحجّيه أيضاً ثابتة بعنوان البلوغ، بنكته أنّ الحجّيه فى أخبار (من بلغ) إنّما استفيدت من لحن الروايات التى يفهم منها ----- على ما تقدّم ----- الترغيب فى العمل والحثّ عليه، وهذا تقدّم سابقاً، وقلنا أنّه لا يمكن إنكار دلالة الروايات على الترغيب فى العمل والحثّ على الإتيان به، الحجّيه استفيدت من هذا الترغيب والحثّ، فيستفاد منه أنّ الشارع اعتبر هذا حجّيه؛ ولذا رغب فى العمل وحثّ عليه، ومن الواضح أنّ الترغيب والحثّ إنّما يثبت على عمل من بلغه الثواب، وأمّا من لم يبلغه الثواب، فالشارع لم يرغبه فى العمل، ولم يحثّه على العمل، وإنما رغب الشارع على عمل من بلغه ثواب عليه، فإذا كانت الحجّيه مستفاده من هذا الترغيب والحثّ المختص بمن بلغه ثواب على عمل، فالحجّيه أيضاً تكون مختصه به ولا تثبت للجميع، هذا الذى بلغه الثواب على العمل، باعتبار أنّ الشارع حثّه على العمل استفدنا الحجّيه، فتكون الحجّيه مختصه بمن بلغه الثواب على العمل، فالخبر يكون حجّيه فى حق من بلغه الثواب على العمل ولا يكون حجّيه فى حق الجميع، فإذا لم يكن حجّيه فى حق الجميع؛ حينئذ يتعدّر على المجتهد أن يفتى بالاستحباب مطلقاً وفى حق الجميع حتى بناءً على الحجّيه؛ إذ لا فرق بين أن يبنى على الاستحباب النفسى وبين أن يبنى على الحجّيه، فكل منهما ثابت بعنوان البلوغ (من بلغه ثواب على عمل فعمله كان له ذلك الثواب)، تاره نستفيد منها الاستحباب النفسى بعنوان البلوغ، وتاره نستفيد منها الحجّيه أيضاً بعنوان البلوغ. ومن هنا لا يصح أن يقال أنّ هذا الإشكال على المشهور مبنى على ما يراه المشهور من الاستحباب النفسى للعمل بعنوان البلوغ؛ بل هو كما يرد على هذا المبنى، يرد أيضاً على استفاده الحجّيه للخبر الضعيف الدال على الاستحباب فى محل الكلام.

لكن يمكن الخدشه في ما قيل: بأن الذي يظهر ويُستفاد من أخبار (من بلغ) هو أنّ البلوغ ليس حيثه تقييده في دليل الحجّيه التي هي أخبار (من بلغ) ----- بحسب الفرض ----- حتى نقيّد هذه الحجّيه بالبلوغ بحيث لا تثبت الحجّيه إلاّ لمن بلغه الثواب بحيث يكون البلوغ هو موضوع الحجّيه، ليس هكذا، هذا لا يُستفاد من الأخبار بحيث يكون البلوغ كالاستطاعه بالنسبه إلى وجوب الحج، فكما أنّ وجوب الحج لا يثبت لكل أحد، وإنّما يثبت للمستطيع، كذلك الحجّيه لا تثبت إلاّ لمن بلغه الثواب على عمل ولا تثبت لكل أحد؛ بل الظاهر والمستفاد من الأخبار أنّ البلوغ أشبه بالحيثه التعليليه للحجّيه، بمعنى أنّ الحجّيه تثبت لذات الخبر والبلوغ حيثه تعليليه لثبوت الحجّيه لذات الخبر بحيث يكون البلوغ واسطه وسبباً لثبوت الحجّيه للخبر، صحيح أنّ البلوغ ذكر في الدليل، لكن لا يُفهم من الدليل أخذه قيداً وحيثه تقييده في دليل الحجّيه، وإنّما الذي يُفهم منه أنّه واسطه في ثبوت الحجّيه لذات الخبر نظير ما إذا قيل (إذا أخبرك الثقة بشيء فهو حجّه)، هنا لا يُفهم من هذا الدليل أنّ إخبار الثقة لك يكون حيثه تقييده للحجّيه بحيث أنّ الحجّيه لا تثبت لذات الخبر، وإنّما تثبت الحجّيه للخبر لخصوص من أخبره الثقة به، أمّا الشخص الذي لم يخبره الثقة به لا يكون هذا الخبر حجّه بالنسبه إليه، لا يُفهم ذلك، وإنّما يُفهم أنّ الحجّيه ثابتة لذات الخبر بعلة كون المخبر به ثقة، فكون المخبر به ثقة واسطه في ثبوت الحجّيه لذات الخبر، البلوغ أخذ في الدليل بلا إشكال، لكن الظاهر أنّه لم يؤخذ على نحو الموضوعيه والقيديّه، وإنّما أخذ على نحو الطريقيه والحيثيه التعليليه، فتكون الحجّيه ثابتة لذات الخبر، إذا ثبتت الحجّيه لذات الخبر لا مقيّداً بالبلوغ؛ حينئذٍ يكون الإفتاء بالاستحباب مطلقاً في حقّ الجميع صحيحاً وليس فيه أيّ إشكال، وبإمكان الفقيه أن يفتي بالاستحباب مطلقاً بلا أيّ قيد، لا أن يقول له إذا بلغك أيّها المكلف ثواب على عمل فالخبر يكون حجّه في إثبات الاستحباب، كلا، فسواء بلغه أم لم يبلغه هو ثابت في حقّه الاستحباب؛ لأنّ الحجّيه عند المجتهد تثبت لذات الخبر لا للخبر بقيد البلوغ، وإنّما البلوغ أشبه بالحيثيه التعليليه على ما ذكرنا. هذا هو الذي يُفهم من هذا الدليل. بناءً على هذا، إذا تمّ ما ذكرناه؛ حينئذٍ يصحّ ما ذكرناه من أنّ الإشكال على المشهور مبنى على استفاده الاستحباب النفسى بعنوان البلوغ، وأمّا بناءً على استفاده الحجّيه للخبر الضعيف الدال على الاستحباب، فلا يرد عليه الإشكال عندما يفتون بالاستحباب مطلقاً.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / البراءة / تنبيهات البراءة / قاعده التسامح في أدلّه السنن

ثمّ أنّه يمكن توجيه فتوى المشهور بالاستحباب مطلقاً بناءً على استفاده الاستحباب النفسى للفعل بعنوان البلوغ إنّ قلنا بأنّه محل إشكال؛ إذ لا يمكن الجمع بين الفتوى بالاستحباب مطلقاً وبين البناء على استفاده الاستحباب النفسى للفعل بعنوان البلوغ. قيل بإمكان توجيه ذلك بافتراض حصول بلوغ الاستحباب بالنسبه إلى المقلّد بنفس وصول الإفتاء إليه، فالمشكلة كانت في أنّ المقلّد لم يبلغه الثواب على العمل، فكيف يثبت في حقّه الاستحباب والمفروض أنّ الاستحباب ثابت بعنوان البلوغ، من بلغه ثواب على عمل يكون العمل مستحباً في حقّه، والعامى المقلّد لم يبلغه الثواب على العمل، فكيف يكون مستحباً في حقّه كما هو مقتضى الإفتاء بالاستحباب مطلقاً، هذه كانت المشكلة.

التوجيه يقول: نستطيع أن نفترض تحقق البلوغ بالنسبه إلى المقلّد؛ وذلك لأنّ بلوغ الثواب، أو بلوغ الاستحباب بالنسبه إلى المقلّد يحصل بنفس وصول الإفتاء إليه، فإذا حصل بلوغ الثواب بالنسبه إلى المقلّد يرتفع الإشكال؛ إذ لا مشكلة حينئذٍ في ثبوت الاستحباب بالنسبه إلى المقلّد؛ لأنّ المقلّد تحقق الشرط بالنسبه إليه؛ لأنّ الشرط كان هو بلوغ الاستحباب إليه، والمفروض أنّه بوصول الإفتاء إليه يبلغه الاستحباب، فإذا بلغه الاستحباب يكون ثبوت الاستحباب في حقّه بلا محذور.

قد يُفسّر هذا التوجيه بأنّه في إفتاء الفقيه باستحباب العمل مطلقاً يوجد أمران، ولو بالتحليل:

الأمر الأوّل: الفتوى بالكبرى الكليّة، بمعنى استحباب كل عملٍ على تقدير بلوغ الثواب عليه، قضيه كليّة حقيقته. هذه الفتوى لا إشكال في جوازها، على القاعده بلا محذور كما تقدّم سابقاً أنّ هذه الكبرى الكليّة مستنبطه من أخبار (من بلغ)، فيفتى باستحباب كل عملٍ على تقدير بلوغ الثواب عليه.

ص: ٢٩٨

الأمر الثانى: أنّ نفهم من الفتوى إخبار المقلّد بأنّ العمل الفلانى قد ورد ثواب عليه، وبذلك يتحقّق البلوغ بالنسبه إلى المقلّد، فيثبت الاستحباب في حقّه.

لكن يمكن التأمل في هذا التوجيه، باعتبار أنّ المفروض أنّ المشهور يفتى باستحباب العمل مطلقاً، في حقّ من بلغه الثواب ومن لم يبلغه الثواب لا أنّه يفتى باستحباب العمل على تقدير البلوغ، ما يصل إلى المقلّد بحسب الفرض هو الفتوى باستحباب العمل من دون تقييده بالبلوغ، ومن الواضح أنّ هذه الفتوى من دون تقييد بالبلوغ لا تنحلّ إلى هذين الأمرين المذكورين في الكلام السابق؛ لأنّه من جهه ليس فتوى بكبرى كليّة، ومن جهه أخرى هو ليس إخباراً بتحقيق صغرى هذه الكبرى بالنسبه إلى عملٍ معيّن، ليس إخباراً ببلوغ الثواب على هذا العمل بحيث يصدق البلوغ في حقّ المقلّد؛ لأنّه يفتى بالاستحباب مطلقاً، إذا افترضنا أنّ الفتوى هي فتوى بالكبرى الكليّة؛ فحينئذٍ لا تنسجم مع كونها إخباراً بتحقيق البلوغ؛ لأنّ الكبرى الكليّة مرجعها إلى قضيه شرطيه،

شرطها بلوغ الثواب وجزاؤها الاستحباب على تقدير البلوغ، ومن الواضح أنّ القضيّه الشرطيه لا تحقق شرطها ولا تتعرض إلى شرطها، ولا- تكون إخباراً عن تحققه، وإنما يؤخذ الشرط فيها على نحو الفرض والتقدير، على تقدير بلوغ الثواب يثبت الاستحباب، فكيف تكون الفتوى بالكبرى الكليه تستبطن الإخبار بتحقق موضوعها، يعنى تساهم فى تحقق البلوغ وتكون إخباراً عن ترتب الثواب على العمل حتى يتحقق البلوغ فى حق المقلد؛ لأنّ القضايا الشرطيه لا تتعرض إطلاقاً إلى تحقق شرطها، وإنما يؤخذ الشرط فيها على نحو الفرض والتقدير لا أنّها تكون محققه لشرطها، فالفتوى إنّ كانت فتوى بالكبرى الكليه؛ فحينئذ لا يمكن أن يقال أنّها تستبطن الإخبار عن ترتب الثواب على ذلك العمل، وبذلك تحقق موضوعها الذى هو البلوغ. وأما إذا كانت الفتوى ليست بالكبرى الكليه كما هو المفروض فى محل كلامنا، المفروض أنّ الفتوى باستحباب العمل مطلقاً من دون تقييد بالبلوغ، وهذا كيف ينحل إلى فتوى بالكبرى الكليه، وإلى إخبار بترتب الثواب على العمل الذى يكون هو المحقق للبلوغ بالنسبه إلى المقلد؟

فى المقام يوجد عندنا استحبابان، استحباب لا إشكال فى ثبوته، وهو الاستحباب المستفاد من أخبار (من بلغ) بناءً على استفاده الاستحباب النفسى من أخبار (من بلغ) كما هو المفروض فى محل الكلام بناءً على رأى المشهور الذى ذهب إلى استفاده الاستحباب النفسى من أخبار (من بلغ)، بناءً على هذه الاستفادة يكون الاستحباب ثابتاً وتدلّ عليه الأخبار المعتمده التى هى عباره عن أخبار (من بلغ). وهناك استحباب مشكوك وغير ثابت وهو الاستحباب الذى يدلّ عليه الخبر الضعيف؛ لأنّ الخبر الضعيف عندما يدلّ على ترتب الثواب على العمل يعنى يدلّ على استحبابه بناءً على الملازمه بين ترتب الثواب على العمل وبين استحبابه ورجحانه، هذا استحباب للعمل دلّ عليه الخبر الضعيف، هذا الاستحباب غير ثابت؛ لأنّ ما يدلّ عليه هو الخبر الضعيف، والمفروض أنّنا لا نستفيد من أخبار (من بلغ) حجّيه الخبر الضعيف، وإنّما ما نستفيدة من أخبار (من بلغ) هو الاستحباب النفسى بعنوان البلوغ لا حجّيه الخبر الضعيف، فإذن: الاستحباب الذى هو مدلول الخبر الضعيف هو استحباب مشكوك فيه وغير ثابت؛ لأنّ الخبر الضعيف هو الذى دلّ عليه.

وحيثُ نقول: تارة نفترض أنّ المجتهد يفتى بالاستحباب الأوّل، يعنى الاستحباب الذى دلّت عليه أخبار (من بلغ) بناءً على استفاده الاستحباب منها كما هو المفروض، فهو يفتى بالاستحباب الأوّل، يعنى يفتى بالاستحباب الذى هو مدلول أخبار (من بلغ) التى هى أخبار معتمده، فهذه الفتوى جائزه بلا إشكال؛ لأنّ المفروض أنّ أخبار (من بلغ) حجّيه ومعتمده، فإذا كان هو قد استنبط أنّ مفادها هو هذا، فبإمكانه أن يفتى باستحبابها وهو أمر جائز بلا إشكال، لكن الإفتاء بمضمون أخبار (من بلغ) بناءً على رأى المشهور، إن كانت ظاهراً ترجع إلى القضييه الشرطيه كما قلنا من أنّ مضمون أخبار (من بلغ) هو الاستحباب النفسى على تقدير البلوغ، فمفادها ثبوت الاستحباب على نهج القضييه الشرطيه، فإذا كان هذا مفادها حينئذٍ ترد الملاحظه السابقه وهى أنّ مثل هذا الإفتاء لهذه القضييه الشرطيه، بهذه الكبرى الكليه لا يمكن أن يكون محققاً لموضوعه، أى للبلوغ بالنسبه إلى المقلد حتّى نتجاوز الإشكال السابق ونقول يثبت الاستحباب فى حقّ المقلد؛ لأنّه بلغه الثواب على العمل بإفتاء المجتهد، بوصول الإفتاء إليه بلغه الثواب، مع أنّنا افترضنا أنّ ما يفتى به المجتهد هو القضييه الشرطيه، والقضييه الشرطيه لا تحقق شرطها، أصلاً هى ليست ناظره إلى تحقق شرطها. وأمّا إذا فرض أنّ المجتهد يفتى بالاستحباب الثانى الذى هو مفاد الخبر الضعيف، فهذه الفتوى اساساً غير جائزه، إذ كيف يفتى بمفاد خبر لم تثبت حجّيته بحسب الفرض؟ لأنّ المفروض أنّ المشهور لا يستفيد جعل الحجّيه للخبر الضعيف الدال على الاستحباب، فيبقى هذا الخبر ضعيفاً، فكيف يفتى بمفاده مع عدم قيام دليلٍ معتمده عليه.

قد يقال: في مقام تصحيح التوجيه لفتوى المشهور، نفترض في المقام أنّ ما يفتى به المجتهد هو الاستحباب الأوّل، يعنى الاستحباب المستفاد من أخبار (من بلغ) حتّى تكون فتواه بدليل معتبر؛ لأنّ أخبار (من بلغ) معتبره بحسب الفرض، فهو يفتى بالاستحباب الأوّل، لكن لا على نهج القضيّه الحقيقيه، وإنّما يفتى بالاستحباب الفعلى للعمل، فهو لا يفتى بالاستحباب الثانى حتّى لا نفع فى محذور أنّها فتوى بلا دليل، ولا يفتى بالاستحباب الأوّل على نهج القضيّه الحقيقيه حتّى لا نفع فى محذور أنّ القضيّه لا تثبت شرطها، وإنّما يفتى بالاستحباب الفعلى للعمل؛ وحينئذٍ يقال: أنّ هذا الإفتاء بالاستحباب الفعلى يحقّق البلوغ، بنكته أنّ المقام يعرف أنّ المجتهد لا يفتى بالاستحباب الفعلى للعمل إلاّ إذا ورد خبر على الاستحباب، أو دليل يدلّ على الاستحباب، وإلاّ إذا لم يرد أى خبر على الاستحباب هو لا يفتى بالاستحباب، بهذا الاعتبار يكون إفتاء المجتهد بالاستحباب الفعلى للعمل محققاً للبلوغ بالنسبه إلى المقام؛ لأنّ المقام يعلم أنّ المجتهد لا يفتى بالاستحباب الفعلى إلاّ إذا ورد خبر على الاستحباب وترتب الثواب؛ وحينئذٍ يتحقّق البلوغ بالنسبه إلى المقام بهذا الاعتبار ونتخلّص من إشكال الفتوى بدليل معتبر؛ لأنّه ليس الاستحباب الثانى، وإنّما الاستحباب الأوّل يستفاد من أخبار (من بلغ) غايه الأمر أنّه لا يفتى بالاستحباب على نهج القضيّه الشرطيه، وإنّما يفتى بالاستحباب الفعلى للعمل، وهذا الاستحباب الفعلى للعمل عند المقام لا يكون إلاّ إذا بلغ المجتهد خبر يدلّ على استحباب الفعل، أو على ترتب الثواب عليه، وبوصول الإفتاء إلى المقام يصدق فى حقّه البلوغ، أى أنّ المقام قد بلغه ثواب على العمل؛ لأنّه يستكشف من الإفتاء وصول خبر إلى المجتهد يدلّ على استحباب العمل وترتب الثواب عليه. هذا كأنّه يحقّق البلوغ بالنسبه إلى المقام، فيكون المقام قد بلغه استحباب العمل، أو ترتب الثواب عليه، فيثبت فى حقّه الاستحباب بمجرد وصول الإفتاء إليه. نعم، من لم يصله الإفتاء لا يتحقّق البلوغ فى حقّه، وبالتالي لا يثبت الاستحباب فى حقّه.

هذا التوجيه أيضاً قابل للملاحظة والتأمل: باعتبار أنه حتى إذا فسّرنا الفتوى بما ذكر، يعنى فتوى بالاستحباب الفعلى المستفاد من أخبار(من بلغ) لكن لا يفتى بالاستحباب على نهج القضييه الشرطيه؛ بل يفتى بالاستحباب الفعلى، حتى لو فسّرناه بذلك، فهو لا يحقق البلوغ بالنسبه إلى المقلّد، وذلك لوضوح أنّ المقلّد من أين يعرف أنّ مدرّك ومستند هذه الفتوى بالاستحباب الفعلى هو وصول خبر إلى المجتهد يدلّ على ترتب الثواب على ذلك العمل، وبالتالي استحباب ذلك العمل؟ إذا كان المقلّد من أهل الإطّلاع، فينبغى أن يحتمل إلى جانب ذلك احتمال أن يكون مدرّك هذه الفتوى هو ----- فرضاً ----- الشهره، أو شيء آخر محتمل؛ بل هناك احتمالات أخرى يستند إليها المجتهد لإثبات الاستحباب.

درس الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ قاعده التسامح فى أدلّه السنن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ قاعده التسامح فى أدلّه السنن

ذكرنا فى الدرس السابق بأنّ الخبر الضعيف الدال على الاستحباب إذا كان ممّا يُعلم بكذبه، فأثّه لا يكون مشمولاً لأخبار(من بلغ) فلا يمكن إثبات الاستحباب به لو استفدنا من أخبار(من بلغ) الاستحباب النفسى بعنوان البلوغ، وعُلل ذلك إمّا بالانصراف، بدعوى أنّ أخبار(من بلغ) تنصرف عن مثل هذا الخبر الضعيف المعلوم الكذب، وإمّا بما ذكرناه من النكته وهى أنّ موضوع الأخبار هو العمل الصادر برجاء تحصيل الثواب، هذا لا يمكن فرضه مع العلم بكذب الخبر الضعيف؛ لأنّ العلم بكذب الخبر الضعيف يعنى العلم بعدم ترتب هذا الثواب المذكور فيه، ومع العلم بعدم ترتب الثواب المذكور فيه كيف يمكن الإتيان بالعمل بقصد تحصيل ذلك الثواب، هذا لا يمكن فرضه أصلاً، مع العلم بالكذب وعدم ترتب ذلك الثواب المذكور فيه على العمل لا يمكن للإنسان أن يأتى بالفعل برجاء تحصيل ذلك الثواب؛ ولذا لا تشمله الأخبار؛ لأنّ موضوعها غير متحقق فى هذا المقام.

ص: ٣٠٢

ويمكن أن تُذكر نكته أخرى فى المقام تمنع من شمول الأخبار لهذا الفرض وهى أنّ البلوغ لا يصدق فى هذه الحاله، بقطع النظر عن العمل الصادر، وتفرّع العمل على بلوغ الثواب، لا يصدق بلوغ الثواب مع العلم بكذب الخبر، ومن الواضح أنّ موضوع هذه الأخبار هو بلوغ الثواب، ومع القطع بالكذب لا يصدق بلوغ الثواب؛ ولذا لا تكون هذه الأخبار شامله له، وعدم شمول الأخبار للفرض الأوّل واضح.

الفرض الثانى: أن نفترض أنه كان هناك فى مقابل الخبر الضعيف الدال على الاستحباب خبر صحيح يدلّ على حرمه نفس الفعل الذى دلّ الخبر الضعيف على استحبابه وترتّب الثواب عليه، فى هذه الحاله هذا الخبر الضعيف الدال على الاستحباب والمبتلى بالخبر الصحيح الدال على التحريم، هل يكون مشمولاً لأخبار(من بلغ)، أو لا؟ هنا أيضاً يقال بعدم الشمول، إمّا باعتبار الانصراف كما ادّعى أنّ الأخبار منصرفه عن الخبر الضعيف الدال على الاستحباب إذا دلّ خبر صحيح على حرمه ذلك الفعل، وإمّا هى تشمل الخبر الضعيف الدال على الاستحباب الذى لا يوجد فى قبالة خبر صحيح يدلّ على حرمه، إمّا للانصراف، وإمّا لنفس النكته المتقدمه، وهى أنّ الخبر الصحيح إذا نجّز حرمه ----- كما هو المفروض -----؛ لأنّه خبر صحيح ومعتبر، فهو ينجّز حرمه الفعل، وصار الفعل على المكلف حراماً؛ حينئذ لا يمكن افتراض تفرّع العمل على بلوغ الثواب، لا يمكن

أن يصدر الفعل من المكلف برجاء تحصيل الثواب، كيف يمكن له أن يأتي بالفعل برجاء تحصيل الثواب؟ والحال أن الحرمة بالخبر الصحيح تنجزت عليه، فصار الفعل عليه حراماً! ومع كون الفعل حراماً كيف يمكن له أن يأتي به برجاء تحصيل الثواب؟! وكيف يمكن افتراض تفرع العمل على بلوغ الثواب؟! هذا التفرع أيضاً غير ممكن التحقق في هذه الحالة؛ ولذا لا تكون الأخبار شامله.

ص: ٣٠٣

الفرض الثالث: وحاصل هذا الفرض: أنّ الخبر الصحيح الدال على التحريم بناءً على مسلك الطريقيه وجعل العلميه يجعلنا عالمين بالحرمة، ويعيدنا بالحرمة؛ لأنّ مسلك الطريقيه يعنى اعتبار الظنّ علماً وتنزيل هذه الإماره منزله العلم، وأنّ هذا هو معنى حجّيه الإماره، تنزيلها منزله العلم، فقيام الخبر الصحيح الحجّيه على التحريم نصيح عالمين بالتحريم، لكن تعييداً لا وجداناً، ومن الواضح أنّ العلم بالتحريم يستلزم العلم بعدم الاستحباب. أى بعبارة أخرى: يستلزم العلم بكذب الخبر الضعيف الدال على الاستحباب، فإذا علمنا بكذب الخبر الضعيف الدال على الاستحباب؛ حينئذٍ يأتى فيه ما تقدّم فى الفرض الأوّل؛ لأنّنا فرضنا فى الفرض الأوّل أنّ أخبار (من بلغ) لا تشمل الخبر الضعيف المعلوم الكذب، فهنا أيضاً نصيح عالمين بكذب هذا الخبر؛ لأنّ الخبر الصحيح يعيدنا بالحرمة، وينزل الإماره منزله العلم، فنصبح عالمين بالحرمة تعبداً، والعلم بالحرمة يلازم العلم بعدم الاستحباب، أى يلازم العلم بكذب الخبر الضعيف الدال على الاستحباب، فهو خبر ضعيف نعلم بكذبه، غايه الأمر أنّنا لا نعلم بكذبه وجداناً، وإنّما نعلم بكذبه تعبداً؛ حينئذٍ لا تشمله أخبار (من بلغ)؛ لأنّه خبر معلوم الكذب، فتجرى فيه الوجوه السابقه كالانصراف ----- مثلاً ----- ونكته عدم إمكان تفرّع العمل على بلوغ الثواب، فتجرى فيه هذه النكات؛ فحينئذٍ لا تكون الأخبار شامله له. هذا وجه ثالث غير الوجهين المتقدمين. ونفس الكلام يقال إذا دلّ الخبر الصحيح على الكراهه، وبنفس البيان؛ إذ لا فرق فى ما ذكرناه بين ما إذا كان الخبر الصحيح دالاً على التحريم وبين ما إذا كان دالاً على الكراهه، على الأقل بلحاظ بعض النكات السابقه من قبيل نكته عدم إمكان تفرّع العمل على بلوغ الثواب مع قيام الخبر الصحيح على الكراهه وتنجز الكراهه على المكلف، باعتبار الخبر الصحيح الدال على الكراهه لا يمكن افتراض أنّ يصدر العمل من المكلف متفرّعاً على بلوغ الثواب مع تنجز الكراهه عليه، فمع تنجز الكراهه عليه لا معنى لصدور العمل من المكلف متفرّعاً على بلوغ الثواب؛ ولذا لا تكون الأخبار أيضاً شامله له.

نعم، خصوص الفرض الثالث الذى مرجعه إلى الحكومه فيه مناقشه، الفرض الثالث الذى يقول أن الخبر الصحيح يجعلنا عالمين بالحرمة، والعلم بالحرمة يستلزم العلم بعدم الاستحباب، وهو معنى العلم بكذب الخبر، فنصيح عالمين بكذب الخبر وتقدم فى الفرض الأول أن الأخبار لا تشمل الخبر الضعيف إذا علمنا بكذبه، هذا الفرض فيه مناقشه تأتي الإشاره إليها فى الفرض الأخير.

الفرض الرابع: ما إذا فرضنا أن الخبر الصحيح لم يدل على الحرمة كما فى الفرض الثانى، ولم يدل على الكراهه كما فى الفرض الثالث، وإنما دل على نفى الاستحباب، فخير ضعيف يدل على الاستحباب وفى قبالة خبر صحيح ينفى الاستحباب، هل هذا أيضاً لا- تشمله أخبار(من بلغ)، فلا يمكن إثبات الاستحباب للفعل بأخبار(من بلغ). الظاهر أن ما ذكر فى الفروض السابقه من الوجوه التى كانت تمنع من شمول أخبار(من بلغ) لتلك الفروض، الظاهر أنها لا تجرى جميعاً فى هذا الفرض، وعمده الوجوه هو الوجه الثانى المتقدم وهو عدم إمكان تفرع العمل على بلوغ الثواب، هذا الوجه يختص بما إذا دل الخبر الصحيح على التحريم، أو دل الخبر الصحيح على الكراهه، وأما إذا دل الخبر الصحيح على الاستحباب، فيمكن تفرع العمل على بلوغ الثواب، فهو أمر ممكن بالرغم من قيام الخبر الصحيح على نفى الاستحباب، وذلك باعتبار أن الخبر الصحيح بالرغم من كونه حجّه ومعتبر شرعاً، لكنّه بلا- إشكال لا- يوجب رفع احتمال الصدق فى الخبر الضعيف تكويناً، الخبر الصحيح خبر حجّه بلا إشكال وهو دال على نفى الاستحباب، لكن يبقى الخبر الضعيف تكويناً ووجداناً محتمل الصدق، والشك فى الصدق فى الخبر الضعيف لا يرتفع وجداناً بقيام الخبر الصحيح على نفى الاستحباب، بالرغم من كونه حجّه، ومن الواضح أنه مع بقاء احتمال الصدق فى الخبر الضعيف وعدم ارتفاعه يعنى أن احتمال الثواب موجود، يعنى أن احتمال الصدق فى الخبر الضعيف الدال على احتمال الثواب يعنى احتماليه الثواب فى المقام، ومع احتمال الثواب يكون تفرع العمل على بلوغ الثواب أمراً ممكناً لا- مانع منه، أن يقوم المكلف بهذا العمل بداعى بلوغ هذا الثواب الذى ذكره الخبر الضعيف؛ لأنه يحتمل صدق هذا الخبر؛ فحينئذ لا مانع من افتراض تفرع العمل على بلوغ الثواب، وبهذا لا يأتى هذا الوجه الذى ذكر عندما يدل الخبر الصحيح على التحريم، هناك كان يدل على التحريم، وكان ينبز الحرمة، ومع تنجز الحرمة على المكلف، وصيروره العمل محرماً عليه لا يمكنه أن يأتى به بداعى تحصيل الثواب، بينما عندما يدل الخبر الصحيح على نفى الاستحباب، فصحه الخبر وحجّيته لا تعنى أنه لا شك ولا احتمال للصدق فى الخبر الضعيف؛ بل يبقى احتمال الصدق فى الخبر الضعيف موجود، واحتمال الثواب فى الخبر الضعيف موجود؛ وحينئذ يكون التفرع مقبولاً وممكناً وليس فيه محذور، فيكون التفرع حينئذ فى هذه الحاله ممكناً ولا يجرى هذا الوجه فى هذا الفرض.

نعم، قد يدعى جريان الوجه الثالث الذى ذكرناه فى المقام وقلنا أنه سيأتى جوابه، وهو دعوى الحكومه، بأن يقال: أن الخبر الصحيح الدال على عدم الاستحباب يعبدنا بعدم الاستحباب، بناءً على مسلك جعل الطريقيه والعلميه وتنزيل الإماره منزله العلم نصيح عالمين بعدم الاستحباب تعبدًا، ومعنى أننا نصيح عالمين بعدم الاستحباب هو أننا نصيح عالمين بكذب الخبر الضعيف الدال على الاستحباب، يعنى هذا علم تعبدى بعدم الاستحباب ملازم للعلم التعبدى بكذب الخبر الضعيف الدال على الاستحباب، وإذا علمنا بكذب الخبر الضعيف الدال على الاستحباب؛ حينئذ يأتى فيه ما ذكر فى المقام فى الفرض الأول من أنه مع العلم بكذب الخبر الضعيف لا يكون مشمولاً للأخبار ولقاعده التسامح فى أدله السنن.

الجواب: حتى لو سلمنا تفسير الحجيه بجعل الطريقيه وتنزيل الإماره منزله العلم، فإن العلم التعبدى بعدم الاستحباب لا يوجب زوال الشك تكويناً، وإنما يوجب زوال الشك تعبدًا، فإنه بالوجدان يبقى شاكًا فى صدق الخبر وكذبه، ولا يوجد عنده علم وجدانى بكذب الخبر حتى لو قام خبر صحيح على الحرمة، وقام خبر صحيح على عدم الاستحباب، بالوجدان هو شاك فى صدق هذا الخبر الضعيف. إذن: الشك فى صدق الخبر الضعيف باقٍ بالوجدان، واحتمال الصدق فى الخبر الضعيف باقٍ بالوجدان، واحتمال ترتب الثواب على العمل بالخبر الضعيف أيضاً باقٍ بالوجدان، فإذا كان هذا الشك باقٍ، والاحتمال باقٍ؛ حينئذ يكون التفرع مقبولاً؛ لأن تفرع العمل على بلوغ الثواب من آثار الشك الوجدانى، والمفروض أنه باقٍ، ليس من آثار الشك التعبدى حتى نقول أن العلم التعبدى أزال الشك التعبدى، وإنما هو من آثار الشك الوجدانى والاحتمال الوجدانى، مادام المكلف يحتمل وجداناً صدق الخبر، ويحتمل ترتب الثواب بإمكانه أن يأتى بالعمل برجاء تحصيل ذلك الثواب، إنما لا يمكنه أن يأتى بالعمل برجاء ذلك الثواب فيما إذا علم وجداناً بكذب الخبر كما فى الفرض الأول، إذا زال الاحتمال وجداناً من نفسه؛ حينئذ لا يمكنه أن يأتى بالعمل برجاء تحصيل ذلك الثواب، أما إذا كان الشك باقياً والاحتمال موجوداً بالوجدان، والعلم التعبدى لا يوجب زوال هذا الاحتمال والشك الوجدانى؛ حينئذ يكون التفرع معقولاً ومقبولاً وليس فيه محذور.

إذن: لا يمكن أن نستدل بهذا الدليل في المقام لافتراض أن هذا لا يكون مشمولاً لأخبار (من بلغ) فالظاهر أن هذا الفرض الأخير لا مانع من كونه مشمولاً لأخبار (من بلغ). اللهم إلا أن يُدعى الانصراف. الوجه الصناعي لإخراج الوجوه السابقه عن قاعده (من بلغ) هو أن القاعده مختصه بالعمل الذي يصدر من المكلف برجاء تحصيل الثواب، وهو معنى تفرّع العمل على بلوغ الثواب، هذا التفرّع غير ممكن في الحاله الأولى، وفي الحاله الثاني، وفي الحاله الثالثه، أمّا في الحاله الرابعه، فهو أمر ممكن حتّى إذا قلنا بالحكومته، أو قلنا بمسلك جعل الطريقيه وتنزيل الإماره منزله العلم؛ لأنّ هذا ----- كما قلنا ----- غايه ما يثبت به هو العلم التعبدى بعدم الاستحباب وهو لا- يوجب زوال الشكّ والاحتمال الوجداني، والتفرّع يترتب على الشكّ الوجداني والاحتمال الوجداني الذي لا يزول بالعلم التعبدى، يتفرّع على الاحتمال والشكّ الوجدانيين، ما دام هو يحتمل ترتب الثواب على العمل بإمكانه أن يأتي بالعمل برجاء تحصيل ذلك الثواب.

الأمر السادس: أنّنا ذكرنا سابقاً وتعرضنا بمناسبه إلى الثمره بين القول بالاستحباب وبين القول بالحجّيه، يعنى بين القول بالاستحباب النفسى بعنوان البلوغ من أخبار (من بلغ) وبين القول باستفاده الحجّيه للخبر الضعيف الدال على الاستحباب، حيث قيل هناك ما هي الثمره بينهما؛ لأنّ المجتهد على كلا التقديرين بإمكانه أن يفتى بالاستحباب، فما هي الثمره بينهما؟

بينما أنّ الثمره هي على القول بالاستحباب لا يمكن الفقيه أن يفتى باستحباب العمل مطلقاً، وإنّما يفتى باستحباب العمل بعنوان البلوغ، يقول للعامى المكلف إذا بلغك ثواب على عمل، فذلك العمل يكون مستحباً، بينما بناءً على الحجّيه يكون بإمكانه أن يفتى باستحباب العمل مطلقاً من دون تقييد بالبلوغ؛ لأنّ الاستحباب دلّ عليه الخبر الحجّيه؛ لأنّ المفروض أنّ الخبر الضعيف فى المستحبات يكون حجّيه ومعتبراً، فيكون حاله حال الخبر الصحيح إذا دلّ على استحباب فعل، فيمكان المجتهد أن يفتى بالاستحباب مطلقاً.

الآن نتعرض إلى الثمره بين القول بأن مفاد أخبار (من بلغ) هو الإرشاد إلى حسن الانقياد عقلاً-الذى هو احد الاحتمالات المتقدمه، وبين أن يقال أن مفادها حكم مولوى، سواء كان الحكم المولوى بمعنى الاستحباب النفسى، أو بمعنى الحجيّه، على كل التقادير هو حكم مولوى مجعول من قبل الشارع، ما هى الثمره بينهما؟

الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) تعرّض فى الرسائل إلى هذا المطلب، (1) وذكر الثمره فى موردين، وذكر فى مقام الجواب عن ما قد يقال من أنّه لا ثمره بينهما، فلماذا نتعب أنفسنا فى إثبات الحكم المولوى؟ فعلى كلا التقديرين يترتب الثواب على العمل، المكلف إذا جاء بالعمل بعد أن بلغه الخبر الضعيف بالاستحباب وترتب الثواب، إذا جاء بالعمل برجاء تحصيل ذلك الثواب يُعطى له ذلك الثواب بلا إشكال، سواء استفدنا من أخبار(من بلغ) الحكم المولوى، أو لم نستفد حكماً مولوياً منها، بأن كانت مجرد إرشاد، على كل تقدير لا إشكال فى ترتيب الثواب على العمل، يُعطى له ذلك الثواب بنصّ الأخبار الصحيحه المعتبره؛ بل حتّى لو فرضنا الإجمال فى أخبار(من بلغ) بلحاظ الاحتمالات الستة المتقدمه، حتّى لو فرضنا الإجمال، بما أننا لم نستظهر احتمالاً من تلك الاحتمالات، وكانت الأخبار مجمله من هذه الناحيه، بالرغم من هذا لا إشكال فى ترتيب الثواب على العمل؛ لأنّ هذه الأخبار ليست مجمله من جهه ترتب الثواب على العمل، هى صريحه، أو ظاهره فى ترتيب الثواب على العمل، الأخبار تقول(كان له ذلك الثواب إذا عمله برجاء تحصيل الثواب). إذن: الثواب يترتب على العمل سواء استفدنا الحكم المولوى، أو لم نستفد الحكم المولوى، وإتّما قلنا بأن مفادها الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد والاحتياط. وقد ذكر الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) موردين قد يُدعى ظهور الثمره فيهما:

ص: ٣٠٨

المورد الأول: هو المورد المعروف الذي هو جواز المسح ببلل المسترسل من اللحية، يعنى الخارج عن المقدار الذي يجب غسله، فإذا دلّ خبر ضعيف على استحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء، قال هنا تظهر الثمرة، فأنه بناءً على ثبوت الاستحباب، يعنى وجود حكم مولوى، إمّا بالحجيه، أو بالاستحباب النفسى؛ لأننا قلنا على كل حال يثبت الاستحباب؛ حينئذٍ يثبت جواز المسح ببلله، يجوز له أن يمسح لو احتاج أن يمسح رأسه أو قدميه ببلل المسترسل من اللحية، يجوز له المسح بذلك؛ لأنه يكون من أجزاء الوضوء؛ لثبوت استحباب غسله، فيكون من أجزاء الوضوء المستحب، فإذا كان من أجزاء الوضوء؛ فحينئذٍ يجوز المسح ببلله. هذا موقوف على إثبات استحباب غسل المسترسل من اللحية. وأمّا إذا لم نقل بالاستحباب، وقلنا أن مفاد الأخبار هو مجرد الإرشاد ولا يثبت بها الاستحباب؛ حينئذٍ لا يمكن إثبات جواز المسح ببلله؛ لأنه ليس من أجزاء الوضوء؛ إذ لم يثبت استحباب غسل المسترسل حتى يكون من أجزاء الوضوء ولو على نحو الاستحباب، فإذا لم يثبت؛ فحينئذٍ كيف يجوز المسح ببلله؟ والحال أن المسح لا بد أن يكون ببلل الوضوء، وهذا ليس من أجزاء الوضوء، فلا يجوز المسح حينئذٍ ببلل المسترسل من اللحية.

درس الأصول العمليّة/ البراءة/ تنبيهات البراءة/ التنبيه الرابع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة/ البراءة/ تنبيهات البراءة/ التنبيه الرابع

كان الكلام في الثمرة بين القول بالاستحباب وبين القول بعدمه، وأنه أيّ ثمره تترتب على ثبوت الاستحباب للعمل؟ مع أن العمل الذي يأتي به المكلف الذي بلغه الثواب يترتب عليه الثواب حتماً سواء استفدنا الاستحباب، أو لم نستفده.

ص: ٣٠٩

قلنا أن الشيخ (قدّس سرّه) (١) ذكر موردين لهذه الثمرة، المورد الأول هو جواز المسح ببلل المسترسل من اللحية بناءً على ورود بعض الأخبار الضعيفه الداله على استحباب غسل المسترسل في الوضوء، فيستكشف منه أنه من أجزاء الوضوء، فإذا كان من أجزاء الوضوء يجوز المسح ببلته، وأمّا إذا نستفد الاستحباب ولم نبين عليه؛ حينئذٍ لا يمكن أن نستكشف أنه من أجزاء الوضوء؛ لأننا استكشفنا كون المسترسل من أجزاء الوضوء باعتبار استحباب غسله في الوضوء، أمّا إذا لم يدل دليل على استحباب غسله، فلا يمكن أن نستكشف أنه من أجزاء الوضوء حتى يكفي المسح ببلله.

ذكر الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) في مقام الإشكال على هذه الثمرة أنه يحتمل قوياً أن نمنع من المسح ببلل المسترسل وإن قلنا بصيرورته مستحباً شرعياً، يقول لا- تظهر الثمرة سواء قلنا بالاستحباب، أو لم نقل بالاستحباب نمنع من المسح ببلله، حتى على القول بالاستحباب نمنع من ثمرته، ولم يُفسّر مقصوده بهذا الكلام، لكن فُسّر كلامه بأنه لا دليل على جواز المسح من بلل جميع أجزاء الوضوء، الثمرة مبنيّه على افتراض جواز المسح ببلل جميع أجزاء الوضوء المستحبه والواجبه؛ لأنه إذا قيل باستحباب غسل المسترسل يكون المسترسل من أجزاء الوضوء، والكبرى تقول بجواز المسح ببلل جميع أجزاء الوضوء حتى لو كانت مستحبه. أمّا إذا منعنا هذه الكبرى، وقلنا أنه لم يدل دليل على جواز المسح ببلل تمام أجزاء الوضوء حتى المستحبه، وخصّصنا هذا الجواز فقط بالأجزاء الواجبه؛ حينئذٍ لا- تظهر الثمرة، سواء قلنا باستحباب غسل المسترسل، أو لم نقل به، على كلا التقديرين لا يجوز المسح من بلله. فُسّر كلام الشيخ (قدّس سرّه) بهذا التفسير، وعليه: لا تكون الثمرة ظاهره، والظاهر أن هذا التفسير مقبول لدى

الفقهاء، بمعنى أنّ الدليل لم يدل على جواز المسح بتمام أجزاء الوضوء، حتّى المستحبه، وإنّما المتيقّن من الدليل هو جواز المسح من بلل الأجزاء الأصليه فى الوضوء، فلا تظهر الثمره.

ص: ٣١٠

١- فرائد الأصول، الشيخ الأنصارى، ج ٢، ص ١٥٨.

المورد الثاني: ترتب الآثار الشرعيه المترتبه على المستحبات الشرعيه، ومثل للآثار بارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعاً، فهذا أثر يترتب على الوضوء المستحب شرعاً، فإذا دلّ خبر ضعيف على استحباب الوضوء لغايه معينه، كما لو فرضنا أنه دلّ دليل على استحباب الوضوء للنوم، أو لقراءه القرآن، قيل بأنه تظهر الثمره حينئذٍ؛ لأنه بناءً على استفاده الاستحباب من أخبار(من بلغ)؛ حينئذٍ يترتب هذا الأثر، وهو ارتفاع الحدث على الوضوء الذى يأتى به المكلف لتلك الغايه؛ لأنه ثبت استحبابه بناءً على استفاده الاستحباب من أخبار(من بلغ)، فيكون الوضوء مستحباً مأمور به شرعاً، وكل وضوء مأمور به شرعاً يكون رافعاً للحدث. وأمياً إذا لم نستفد الاستحباب، وحملنا الروايات على مجرّد الإرشاد إلى حسن الانقياد والاحتياط؛ فحينئذٍ لا يمكن الالتزام بترتب هذا الأثر، هذا الوضوء الذى يتوضأه الإنسان لغايه معينه لا يكون رافعاً للحدث؛ لأنه لم يثبت استحبابه شرعاً حتى يترتب عليه ذلك الأثر، فكأنّ الأثر يترتب على الوضوء المأمور به شرعاً، ولو أمراً استحبابياً، وهذا يتوقف على إثبات استحبابه، فيكون رافعاً للحدث، وإلا فلا يكون رافعاً للحدث، فتظهر الثمره هنا فى هذا المورد.

الشيخ(قدّس سرّه) بعد أن ذكر هذا المورد، ذكر(فتأمل)، قيل فى تفسير التأمل: أنّ مراد الشيخ بالتأمل هو أنّ التأمل إشارة إلى عدم ثبوت كون كل وضوءٍ مستحبٍ رافعاً للحدث، فأنّه أوّل الكلام، الثمره مبنيه على كبرى كليّه، وهى أنّ كل وضوء مأمور به شرعاً ولو على نحو الاستحباب يكون رافعاً للحدث، فتظهر الثمره؛ فإنّ قلنا بالاستحباب يكون هذا الوضوء الخاص رافعاً للحدث، وإلا فلا يكون رافعاً للحدث، لكنّ هذا مبنى على هذه الكبرى، فقوله(فتأمل) لعله إشارة إلى المناقشه فى هذه الكبرى؛ إذ لم يدل دليل على أنّ كل وضوء مستحب يكون رافعاً للحدث، بدليل أنّ هناك بعض الوضوء والذى ثبت استحبابه، ومع ذلك هو لا يكون رافعاً للحدث، ويمثّل لذلك بوضوء الحائض ووضوء الجنب يستحب لهما الوضوء، وثبت استحباب الوضوء لهما، لكنّه لا يكون رافعاً للحدث، ويمثّل لذلك أيضاً بالوضوء التجديدى، فهو وضوء ثبت استحبابه، لكنّه ليس رافعاً للحدث؛ لأنّ الحدث أساساً مرتفع بالوضوء الأوّل، فهذا الوضوء التجديدى لا يكون له أثر ولا يكون رافعاً للحدث.

إذن: بهذا نستطيع أن نرفع اليد عن الكبرى الكليّة؛ لأنّه لا دليل على أنّ كلّ وضوء مستحب يكون رافعاً للحدث.

لكنّ هذا التفسير للتأمل الذي ذكره الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) قابلٌ للتأمل، باعتبار أنّ الوضوء إنّما يرتفع به الحدث الأصغر لا الحدث الأكبر، ومن هنا النقض على من يدعى الكبرى (كل وضوء يكون رافعاً للحدث) ينبغي أن يكون النقض بموردٍ قابلٍ لرفع الحدث الأصغر، في الموارد التي يكون الوضوء فيها قابلاً لرفع الحدث الأصغر، إذا دل دليل على أنّ هذا وضوء حاله حال سائر الوضوءات وفيه قابلية رفع الحدث الأصغر هذا يكون نقضاً للكبرى الكليّة. وأمّا النقض بموارد أصلاً لا يكون المورد قابلاً فيه لرفع الحدث الأصغر، فهذا ليس نقضاً على القاعدة الكليّة، ويقال أنّ الوضوء في هذين الموردين الذين ذكر النقض فيهما ليس قابلاً لرفع الحدث الأصغر. أمّا المورد الأوّل، فباعتبار أنّ الشخص محدث بالأكبر، فهو مجنب، أو هي حائض، هذا ليس قابلاً لأن يرتفع به الحدث الأصغر؛ لأنّه محدث بالحدث الأكبر، وهكذا في الوضوء التجديدي حيث ليس هناك قابلية في المحل لرفع الحدث الأصغر، فلا تنتقض الكبرى في هذه الموارد، وإنّما تنتقض في موارد يمكن أن يكون الوضوء فيها رافعاً للحدث، فيأتي دليل يقول بأنّ هذا الوضوء ليس رافعاً للحدث، هذا يتحقق فيه النقض. وأمّا في هذه الموارد، فقد يستشكل في تحقق النقض للكبرى الكليّة بذلك.

لكن على كل حال، يمكن دفع أصل الثمره بما ذكره السيّد الخوئي (قدّس سرّه) (1) من أنّه إذا التزمنا بالاستحباب النفسى للوضوء، أي أنّ هذه الغسلات والمستحبات في حدّ نفسها مستحبه، يعني أنّها تحقق غايه أخرى ----- مثلاً ----- حتى إذا لم يكن الوضوء لغايه هو في حدّ نفسه مستحب استحباباً نفسياً، إذا التزمنا بذلك؛ حينئذٍ يكون كل وضوء مستحباً، سواء كان لغايه، أو لم يكن لغايه، فيثبت استحباب الوضوء في نفسه، ويكون رافعاً للحدث، سواء قلنا باستحبابه لتلك الغايه، أو لم نقل باستحبابه لتلك الغايه، فلا تظهر الثمره، الخبر الضعيف دلّ على استحباب الوضوء إذا جاء به المكلف لغايه قراءه القرآن ----- مثلاً ----- فكان يقال لبيان الثمره أنّه: إنّ قلنا باستفاده الاستحباب من أخبار (من بلغ) فيثبت أنّ هذا مستحب، فيترتب عليه الأثر، وهو أنّ يكون رافعاً للحدث، وإنّ لم نقل باستفاده الاستحباب، فلا يكون مستحباً، فلا يكون رافعاً للحدث.

ص: ٣١٢

الجواب هو: أنّ هذا الوضوء مستحب على كل حال؛ لأنّ الوضوء مستحب في حدّ نفسه استحباباً نفسياً. إذن: هذا الوضوء مستحب في نفسه، أى نفس الغسلات والمسحات هي مستحبّه استحباباً شرعياً، فيكون رافعاً للحدث، سواء قلنا باستحبابه لتلك الغايه، كما دلّ عليه الخبر الضعيف، أو لم نقل باستحبابه لتلك الغايه، هو في حدّ نفسه مستحب، فإذا كان الوضوء في حدّ نفسه مستحب؛ حينئذٍ يترتّب عليه الأثر الذي هو ارتفاع الحدث من دون فرق بين أن نستفيد الاستحباب النفسى من أخبار (من بلغ) أو نحملها على الإرشاد. ومن هنا يظهر أنّ هذه الثمرات التي ذُكرت لا تترتب على هذين القولين. هذا تمام الكلام في التنبيه الثالث من تنبيهات البراءه، أى في ما يُسمّى بقاعده التسامح في أدلّه السنن.

التنبيه الرابع: ذكرنا التنبيه الأوّل الذى هو مسأله اشتراط جريان البراءه بأن لا يكون هناك أصل موضوعى منجز، فأنه يكون مانعاً من إجراء البراءه، ومنه انطلق البحث إلى استصحاب عدم التذكيه فى اللحم الذى يُشكّك فى تذكيتة. التنبيه الثانى كان فى حُسن الاحتياط، هل الاحتياط حسن بالرغم من جريان البراءه، أو لا؟ عقلاً، أو شرعاً؟ التنبيه الثالث فى قاعده التسامح فى أدلّه السنن. التنبيه الرابع الذى يقع الكلام فيه فى مبحث مهم جداً، وهو جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه. كان القدر المتيقّن من الكلام السابق هو الشبهات الحكميه، وهو المقصود الأصلى فى هذه البحوث فى علم الأصول، هذا هو القدر المتيقّن من أدلّه البراءه، فهى تجرى فى الشبهات الحكميه، وإنّما الكلام يقع فى أنّ أدلّه البراءه هل تجرى فى الشبهات الموضوعيه كما تجرى فى الشبهات الحكميه، أو لا؟ هذا التنبيه معقود لبّح هذا المطلب.

الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) حكى عن بعضهم دعوى أنّ أدلّه البراءه لا تجرى فى الشبهات الموضوعيه، وإنّ اعترض بجريانها فى الشبهات الحكميه، لكنّه منع من جريانها فى الشبهات الموضوعيه وناقشه الشيخ (قدّس سرّه) فى ذلك، لكن يبدو أنّه، يعنى إذا استثنينا هذا الشخص الذى ينقل عنه الشيخ (قدّس سرّه) يبدو أنّ هناك اتفاقاً على جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه فى الجمله، وحتىّ ممّن ينكر جريان البراءه فى الشبهات الحكميه يعترف بجريانها فى الشبهات الموضوعيه كعلمائنا الأخباريين (رضوان الله عليهم)، هؤلاء ينكرون جريان البراءه فى الشبهات الحكميه فى الجمله، ولو فى الشبهه التحريميه مثلاً، لكنهم يعترفون بجريانها فى الشبهات الموضوعيه، ومن هنا الأمر لا يخلو من اتفاق، أو شبه اتفاق على جريان البراءه الشبهات الموضوعيه. الشبهه التى جعلت هذا الشخص الذى ينقل عنه الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) أنّه يشكّك، أو يجزم بعدم جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه هى شبهه أنّ الشكّ فى الشبهات الموضوعيه هو ليس فى التكليف الشرعى، ليس فى جعل الحكم، فإنّ الشكّ فى أصل الحكم وفى جعله يجعل الشبهه شبهه حكميه، فالشكّ ليس فى أصل التكليف، فإنّه واضح ومعلوم ولا- شكّ فيه، والجعل الشرعى معلوم ولا شكّ فيه، وإنّما الشكّ فى مرحله الانطباق، الشكّ فى الموضوع الخارجى، هل هذا خمر، أو خل؟ هذا بول أو ماء. عندما نشكّ أنّ هذا خمر أو خل؟ الحكم معلوم، يعنى إذا كان خمرًا فهو معلوم الحرمة، وإذا كان خلًا فالحكم هو الحليّه، ليس لدينا شكّ فى هذا، وإنّما الشكّ فى الموضوع الخارجى، ودخول الموضوع الخارجى فى هذا الموضوع المعلوم حكمه، أو ذاك الموضوع المعلوم حكمه أيضاً، هل هو خمر حتىّ يكون حراماً، أو هو خل حتىّ يكون حلالاً، فالشكّ فى انطباق الموضوع المعلوم حكمه على هذا الفرد والموضوع الخارجى، وإلا- لا- شكّ فى الجعل، ولا- فى أصل التكليف، وعلى هذا الأساس بنى هذا الشخص على عدم جريان أدلّه البراءه فى الشبهات الموضوعيه؛ لأنّ الشكّ فيها ليس شكّاً فى أصل التكليف، ولا فى جعل الحكم الشرعى؛ ولذا لا تجرى البراءه فى الشبهات الموضوعيه.

هذه الشبهه كأنها تستبطن تحديد الميزان في جريان البراءه، حيث أنه يفترض أن الميزان في جريان البراءه هو الشك في أصل التكليف، وهذا متحقق في الشبهات الحكميه؛ ولذا لا إشكال في جريان البراءه فيها، وغير متحقق في الشبهات الموضوعيه؛ ولذا يقول أن أدله البراءه لا تشمل الشبهات الموضوعيه، فكأن هذا الكلام يستبطن تحديد ميزان جريان البراءه في مورد، وأن الميزان هو كون الشك في أصل التكليف، وفي جعل الحكم من قبل الشارع، فإذا اختلف هذا الميزان كما هو مختل كما يدعى هو في الشبهات الموضوعيه، فلا تجرى البراءه.

البحث ينبغي أن يقع أولاً في ما يدعى هذا الشخص من عدم جريان البراءه في الشبهات الموضوعيه، وقلنا أنه يبدو أنه لا إشكال في جريانها وبالاتفاق لا- إشكال في جريان البراءه في الشبهات الموضوعيه في الجملة، ولا- ينبغي إطاله البحث في هذا كما سيوضح من خلال البحثين القادمين. الكلام المهم ينبغي أن يقع في جهتين:

الجهه الأولى: أن أدله البراءه هل تشمل الشبهات الموضوعيه بجميع أقسامها، أو أن ما يجرى في الشبهات الموضوعيه هو بعض أقسام أدله البراءه؟ بعد الفراغ عن أن أدله البراءه بجميع أقسامها تجرى في الشبهات الحكميه. هذه البراءه التي تجرى بجميع أقسامها في الشبهات الحكميه، هل تجرى بجميع أقسامها أيضاً في الشبهات الموضوعيه، أو لا؟ أن الشبهات الموضوعيه تختص ببعض أدله البراءه، وإلا- كما قلنا أن جريان البراءه في الجملة، ولو بلحاظ بعض أقسامها مما لا ينبغي أن يقع فيه الإشكال، وإنما نتكلم في أن هذا الدليل هل يجرى في الشبهه الموضوعيه، أو لا يجرى؟

الجهة الثانية: في تحديد الضابط للشبهه الموضوعيه التي تجرى فيها البراءه، ما هو الضابط الذي على أساسه تجرى البراءه في الشبهات الموضوعيه.

وبعبارة أخرى: أن أدلة البراءه هل تجرى في جميع موارد الشبهات الموضوعيه، أي أنه هل تجرى البراءه في كل شبهه موضوعيه، أو أن هناك ضابطاً لجريان البراءه في الشبهات الموضوعيه، إذا توفر هذا الضابط في شبهه موضوعيه التزمنا بجريان البراءه فيه، إما جميع أقسام أدلة البراءه، أو بعض أقسام أدلة البراءه حسب النتيجة التي ننتهي إليها في البحث الأول. فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: أن أدلة البراءه هل تجرى بجميع أقسامها في الشبهات الموضوعيه كما هو الحال في الشبهات الحكميه، أو لا؟

للجواب عن هذا السؤال: أولاً تكلموا عن البراءه الشرعيه ثم تكلموا عن البراءه العقليه. أما البراءه الشرعيه، فقالوا أنه لا إشكال في أنه على الأقل بعض أدلتها فيها من الإطلاق والشمول ما يجعلها صالحه لإثبات البراءه في الشبهات الموضوعيه كما هي صالحه لإثبات البراءه في الشبهات الحكميه، ومثلوا لذلك بحديث الرفع، وبقوله تعالى: (لا- يكلف الله نفساً إلا ما آتاها). (١) حديث الرفع (رفع عن أمي ما لا يعلمون). (٢) لا داعي لتخصيصه بخصوص الشبهات الحكميه، في الشبهات الموضوعيه المكلف أيضاً لا يعلم ما هو حكمه، وإن كان المشكوك هو الحكم الجزئي كما يعبرون عنه، يعني لا يعلم ما حكم هذا المايح، يتردد عنده بين أن يكون حراماً، أو يكون خلاً بالنتيجه هو لا- يعلم حكم هذا المايح، صحيح حكم هذا المايح الخارجى ليس حكماً كلياً، لا نتوقع أن يصدر فيه جعل، لكن بالنتيجه هو حكم مشكوك، فالحديث يقول: رفع ما لا يعلمون، فالحكم الذي لا تعلم به مرفوع عنك، فيقال: أن هذا الحديث بإطلاقه كما يشمل الشبهات الحكميه يشمل أيضاً الشبهات الموضوعيه، لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها، بناءً على إمكان الاستدلال بها على البراءه، مثالها إلى أن الله (سبحانه وتعالى) لا يكلف نفساً إلا بما أعلمها، قالوا أن هذا أيضاً لا داعي لتخصيصه بخصوص الشبهات الحكميه؛ بل يشمل حتى الشبهات الموضوعيه. أضافوا إلى ذلك أن هناك بعض أدله البراءه مما هو مختص بالشبهات الموضوعيه، أو ادعى فيه الاختصاص بالشبهات الموضوعيه، وإذا ناقشنا في هذا فهو يشمل بإطلاقه الشبهات الموضوعيه من قبيل الحديث المعروف وهو روايه عبد الله بن سنان التي يقول فيها: (كل شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه، فتدعه). (٣) الشيخ الأنصارى (قدس سرّه) في الرسائل (٤) ذكر جمله من القرائن على اختصاص هذا الحديث بالشبهات الموضوعيه، من هذه القرائن تقسيمه إلى أن الشيء المشكوك فيه حلال وحرام، وذكر أن الذي يظهر من الحديث أن منشأ الاشتباه والشك والتردد هو وجود هذين القسمين وتحققهما في الخارج، وهذا لا يكون إلا- في الشبهات الموضوعيه، وجود قسمين في الشبهات الموضوعيه أحدهما حلال والآخر حرام هو الذي دعاني إلى الاشتباه في هذا، بأن لا- أعلم هل أنه يدخل في هذا، أو في ذاك، كما أن منشأ الشك في الشبهات الحكميه ليس هو وجود قسمين للشيء أحدهما حلال والآخر حرام، فشكك في لحم الأرنب حلال، أو حرام لا علاقته له بوجود حرام آخر، أو وجود حلال آخر، أنت تشك في أن لحم الأرنب حلال، أو حرام، لعدم النص، أو لتعارض النصين، أو إجمال النص. هذه الروايه وأمثالها من الروايات إما أن يدعى أنها مختصه بالشبهات الموضوعيه، أو أننا إذا تنزلنا عن ذلك فهي بإطلاقها تشمل الشبهات الموضوعيه حتماً. ومن هنا لا ينبغي إطاله الكلام في أن بعض أدله البراءه تشمل الشبهات الموضوعيه.

١- سورة الطلاق، آيه ٧.

٢- وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملي، ج ١٥، ص ٣٦٩، باب جمله ممّا عفى عنه، ح ١.

٣- الكافي، الشيخ الكليني، ج ٥، ص ٣١٣، باب النوادر، ح ٣٩.

٤- فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، ج ٢، ص ٤٧.

نعم، قد يستشكل في استفادة البراءة من هذه الأخبار (كل شيء فيه حلال وفيه حرام) مع الاعتراف بأن موردها هو الشبهات الموضوعية، ووجه الإشكال هو دعوى أن هذه الأخبار وإن كانت واردة في الشبهات الموضوعية، لكن موردها هو صورة العلم الإجمالي بقرينه قوله في الرواية (فيه حلال وحرام، حتى تعرف أنه حرام) فيستفاد من الرواية اختصاصها بموارد العلم الإجمالي، عندما تعلم إجمالاً بأن هذا أمره مردد بين الحرام وبين الحلال، هذه الرواية تكون ناظرة إلى موارد العلم الإجمالي؛ حينئذ يقال: هذه الرواية على تقدير الالتزام بمضمونها، وإن كانت تدل على جريان البراءة في الشبهات الموضوعية البدوية غير المقرونة بالعلم الإجمالي، تدل على جريان البراءة في محل الكلام بالأولوية؛ لأن البراءة إذا جرت مع العلم الإجمالي، فمن باب أولى أن تجرى من دون العلم الإجمالي، إذا جرت في موارد الشك المقرون بالعلم، فمن باب أولى أن تجرى في موارد الشك الخالي، الشك غير المقرون بالعلم الذي هو محل الكلام، لكن أصل جريانها في موارد العلم الإجمالي ممنوع؛ لما سيأتي وما تقدم أيضاً من أن البراءة لا تجرى في موارد العلم الإجمالي. إذن: المدلول المطابق لهذا الخبر لا يمكن الالتزام به وهو جريان البراءة في موارد العلم الإجمال، فإذا كان المدلول المطابق لهذه الأخبار لا يمكن الالتزام به لا يمكننا أن نثبت بالأولوية جريان البراءة في موارد الشك البدوي على نحو الشبهه الموضوعية الذي هو محل الكلام.

درس الأصول العمليّة / البراءة / تنبيهات البراءة / التنبيه الرابع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / البراءة / تنبيهات البراءة / التنبيه الرابع

كان الكلام في التنبيه الرابع في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية، قلنا أن الكلام يقع في أنه هل جميع أقسام البراءة تجرى في الشبهات الموضوعية كما كانت جارية في الشبهات الحكمية، أو أن الشبهات الموضوعية تختص ببعض أقسام البراءة؟ في هذا البحث الأول ذكرنا في الدرس السابق أنه لا ينبغي الإشكال في أن بعض أدلة البراءة الشرعية تجرى في الشبهات الموضوعية كما تجرى في الشبهات الحكمية، إمّا لإطلاق بعض الأدلة كحديث الرفع على ما تقدم سابقاً، فأنه لا يختص بالشبهات الحكمية، وإمّا لوجود روايات خاصّة واردة في خصوص الشبهات الموضوعية، وذكر كمثال للروايات المختصّة بالشبهات الموضوعية الحديث المعروف الذي يقول (كل شيء فيه حلال وحرام) وذكرت قرائن تدل على هذا الاختصاص بالشبهه الموضوعية.

ص: ٣١٧

نعم، قد يدعى أن هذه الأخبار ما كان من قبيل (كل شيء فيه حلال وحرام) مختصّه بموارد العلم الإجمالي، ولو باعتبار قوله (كل شيء فيه حلال وحرام) ممّا يفهم منه وجود القسمين، وأن ذلك هو منشأ الاشتباه، ومن الواضح أن وجود القسمين مع كون ذلك هو منشأ الاشتباه لا يكون إلا مع افتراض الاختلاط وعدم التمييز، وإلا مع عدم الاختلاط ومع تمييز الحلال عن الحرام لا موجب للاشتباه، الاشتباه في حاله فرض وجود القسمين لا يكون إلا مع افتراض الاختلاط وعدم التمييز، وهذا الاختلاط وعدم التمييز مع وجود القسمين هو المقصود بالعلم الإجمالي، اختلط الحرام بالحلال، فأصبح عالمياً بأن هذا فيه الحرام كما هو عالم بأن فيه الحلال، فيكون المورد من موارد العلم الإجمالي، وهكذا قوله (بعينه) في ذيل الروايات، أو في ذيل معظم هذه الروايات، هذه أيضاً جعلت قرينه على اختصاص هذه الروايات بموارد العلم الإجمالي، باعتبار أن ما يقابلها هو معرفه الحرام لا بعينه (حتى تعرف

الحرام منه بعينه) يعنى تشخّص أنّ هذا حرام، هذا داخل فى الغايه، يعنى لا يُحكم فيه بالبراءه، ولا بالحليّه، ما يقابله المغيبي هو معرفه الحرام لا- بعينه، هنا تجرى البراءه، وهذا هو المراد بالعلم الإجمالى، أنّ تعرف الحرام لا بعينه، أى من دون تشخيصه مع العلم بوجود الحرام، فيُدعى أنّ هذه الروايات ظاهرها الاختصاص بمراد العلم الإجمالى؛ حينئذٍ يقال: أنّ هذا الحديث وما يشبهه، وإن كان يدلّ بالدلاله الالتزاميه على جريان البراءه فى محل الكلام الذى هو الشكّ البدوى على نحو الشبهه الموضوعيه، لا يدرى أنّ هذا خمر أو خل، وإن كان يدلّ على جريان البراءه فى محل الكلام بالأولويه؛ لأنّ البراءه إذا كانت جاريه فى صوره الشكّ المقرون بالعلم، فجريانها فى صوره الشكّ الخالى المجرد من باب أولى، فتدلّ هذه الأخبار على جريان البراءه فى محل الكلام، أى فى الشبهات الموضوعيه التى يكون الشكّ فيها ليس مقروناً بالعلم الإجمالى، لكن حيث لا يمكن جريان البراءه فى موارد العلم الإجمالى، أصلاً لا يمكن العمل بمضمون هذه الأخبار، وإن كان ظاهرها الاختصاص بمراد العلم الإجمالى، لكن لا يمكن العمل بهذا المضمون؛ لأنّ العقل يحكم باستحاله جريان البراءه فى أطراف العلم الإجمالى، هذا معناه أنّ هذه الروايات بلحاظ مدلولها المطابقى ساقط عن الحجّيه، بحكم العقل باستحاله جريان البراءه فى أطراف العلم الإجمالى، فإذا سقط المدلول المطابقى لهذه الأخبار عن الحجّيه يسقط مدلولها الالتزامى أيضاً، بناءً على تبعيه الدلاله الالتزاميه للدلاله المطابقيه فى الحجّيه، وبالتالى لا- يمكن الاستدلال بها لإثبات جريان البراءه فى محل الكلام؛ لأنّ جريان البراءه فى محل الكلام استفدناه من هذه الأخبار كمدلولٍ التزامى ثابت بالأولويه، وهذا المدلول الالتزامى تابع فى الحجّيه للدلاله المطابقيه لنفس الحديث، وحيث أنّ الدلاله المطابقيه للحديث سقطت عن الحجّيه بحكم العقل باستحاله جريان البراءه فى أطراف العلم الإجمالى، الدلاله الالتزاميه أيضاً تسقط عن الاعتبار، وتسقط عن الحجّيه، فلا- تكون حجّه، فلا- يمكن الاستدلال بالحديث على جريان البراءه فى محل الكلام. هذا قد يُستشكل فى الاستدلال بالحديث على جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه التى هى محل كلامنا الخاليه عن العلم الاجمالي بهذه الأحاديث ما كان من قبيل (كل شيء فيه حرام وحلال).

الجواب عن هذا الإشكال، وتصحيح الاستدلال بهذه الأخبار يمكن أن يكون بهذا النحو: أننا إذا سلّمنا اختصاص هذه الأخبار بموارد العلم الإجمالي، لكن هذه الأحاديث مطلقه تشمل نوعين من موارد العلم الإجمالي؛ لأنّ العلم الإجمالي تارة يكون متحققاً في ضمن شبهه محصوره، وأخرى يكون متحققاً في شبهه غير محصوره ولا داعي لتخصيص هذه الأخبار بأحد القسمين، هذه الأخبار سلّمنا أنّها مختصّة بموارد العلم الإجمالي، لكن لا قرينه فيها على اختصاصها بالشبهه المحصوره، إذن: هي مطلقه تشمل الشبهه المحصوره، وتشمل الشبهه غير المحصوره، بالرغم من اعترافنا باختصاصها بموارد العلم الإجمالي.

حينئذٍ نقول: أنّ ما يحكم العقل باستحالته وعدم معقوليته إنّما هو جريان البراءه في خصوص الشبهه في خصوص الشبهه المحصوره من موارد العلم الإجمالي. هذا هو الذى يحكم العقل باستحالته، وأمّا في موارد الشبهه غير المحصوره، فلا يحكم العقل باستحالته جريان البراءه في أطراف ذلك العلم الإجمالي؛ ولذا التزموا بجريان البراءه في موارد العلم الإجمالي، ولم يكن ذلك عندهم منافياً ومعارضاً لحكم العقل بالاستحالته، وهذا معناه أنّ الحكم العقلي يختصّ بخصوص الشبهه المحصوره من موارد العلم الإجمالي، وإذا اختصّ بهذا الشكل تكون نسبته إلى هذه الأخبار نسبة الخاص إلى العام، النسبه بينهما هي نسبة العموم والخصوص المطلق؛ لأنّ تلك الأخبار تدلّ على جريان البراءه في موارد العلم الإجمالي سواء كانت الشبهه محصوره، أو غير محصوره، الحكم العقلي يقول: الشبهه المحصوره من موارد العلم الإجمالي يستحيل جريان البراءه فيها، فيخرج هذا بالحكم العقلي عن إطلاق تلك الأخبار.

والنتيجه هي: أنّ تلك الأخبار تبقى على حالها، ومدلولها المطابق يبقى حجّه، لكن في غير الشبهه المحصوره، يعنى يدلّ على جريان البراءه في موارد العلم الإجمالي في غير الشبهه المحصوره بعد إخراج الشبهه المحصوره بحكم العقل من هذه الأحاديث؛ وحينئذٍ يأتي الاستدلال السابق بأنّ هذه الأخبار الدالّه على جريان البراءه في موارد العلم الإجمالي إذا كانت الشبهه غير محصوره. هذا يدلّ بالدلاله الالتزاميه على جريان البراءه في محل الكلام. بالأولويه أو المساواه يدلّ على جريان البراءه في محل الكلام؛ لأنّ البراءه إذا كانت جاريه في موارد الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي، ولو كان في شبهه غير محصوره، إذا كان تجرى البراءه هناك كما يدلّ عليه الحديث التام سنداً، فجريان البراءه في موارد الشكّ المجرد عن العلم كما هو محل الكلام يكون من باب أولى، أو لا أقل من المساواه، فإمّا أن نستدل بالأولويه، أو بالمساواه؛ فحينئذٍ يتمّ الاستدلال ولا يرد عليه الإشكال السابق.

نعم، قد يُشكك في الأولوية؛ بل حتى في المساواه بين ما نحن فيه وبين الشبهه غير المحصوره، وذلك باعتبار أن احتمال التكليف في أطراف الشبهه غير المحصوره احتمال ضعيف جداً؛ لكونها شبهه غير محصوره، بينما احتمال التكليف في محل الكلام ليس كذلك، ليس احتمالاً ضعيفاً؛ بل هو احتمال معتد به، في محل الكلام هذا مائع أشك في أنه خمر، أو خل، إذن: نسبة احتمال التكليف، احتمال كونه خمرًا هي نسبة النصف، فهو احتمال معتد به، فجريان البراءه مع كون احتمال التكليف احتمالاً ضعيفاً جداً لا يدل بالأولويه، ولا بالمساواه على جريان البراءه في موارد الاحتمال المعتد به للتكليف، كما في محل الكلام. هذا يشكك في الأولويه وفي المساواه بهذا الاعتبار.

هذا التشكيك أيضاً يمكن أن يُدفع بأننا لا ننكر أن احتمال التكليف في أطراف الشبهه غير المحصوره هو احتمال ليس معتدًا به عادة، لكن لا يمكن إنكار أنه في بعض حالات الشبهه غير المحصوره لا يكون احتمال التكليف احتمالاً ضعيفاً؛ بل يكون احتمالاً معتدًا به، قد يمكن فرض ذلك. نعم، طبيعه المسأله عندما تكون أطراف الشبهه كثيره جداً، احتمال التكليف في هذا الطرف هو احتمال واحد من جميع أطراف الشبهه، عاده هكذا، لكن في بعض الأحيان قد يكون احتمال التكليف في طرف، أو أطراف احتمالاً معتدًا به بالرغم من كون الشبهه غير محصوره. هذا إذا سلمناه، هذه الحاله قد تتحقق للشبهه غير المحصوره، هذه تكون مشموله لإطلاق الأخبار، بمعنى أن تلك الأخبار التي تدل على جريان البراءه في أطراف العلم الإجمالي بعد تخصيصها بحكم العقل وإخراج الشبهه المحصوره منها سوف تختص بالشبهه غير المحصوره، هذه الأحاديث بإطلاقها كما تشمل الشبهه المحصوره التي يكون احتمال التكليف في أطرافها ضعيفاً جداً، كذلك تشمل الشبهه غير المحصوره التي يكون احتمال التكليف في أطرافها معتدًا به في بعض الحالات. إذن: هي تشمل هذه الحاله، فإذا شملت هذه الحاله؛ حينئذ يكون الاستدلال تاماً؛ بأن نقول أن هذه الأخبار الداله على جريان البراءه في أطراف العلم الإجمالي في الشبهه غير المحصوره مع كون احتمال التكليف معتدًا به، تدل على ذلك بالمطابقه هي تدل بالأولويه، أو بالمساواه على جريان البراءه في محل الكلام، ولا يرد التشكيك عندئذ في الأولويه والمساواه؛ لأن التشكيك كان مبنياً على افتراض أن كل موارد الشبهه غير المحصوره احتمال التكليف في أطرافه احتمال ضعيف وغير معتد به، بينما يمكن افتراض أن بعض الموارد يكون احتمال التكليف فيها احتمالاً معتدًا به، بالرغم من هذا، إطلاق الأخبار الداله على جريان البراءه يشملها، وإذا شملها حينئذ يمكن الاستدلال بالأخبار الشامله لهذا المورد وبالذلاله الالتزاميه على جريان البراءه في محل الكلام، أو بقياس المساواه. هذا ما يرتبط بالبراهه الشرعيه، وتبين أن البراهه الشرعيه تجرى في الشبهات الموضوعيه كما كانت تجرى في الشبهات الحكميه، غايه الأمر أن بعض ألسنه البراهه الشرعيه قد لا تجرى في الشبهات الموضوعيه، كما أن بعض ألسنه البراهه لا تجرى في الشبهات الحكميه، لكن بالنتيجه هناك من الأدله مما يدل على البراهه الشرعيه تجرى في الشبهات الموضوعيه، إمّا بإطلاقها، وإمّا باختصاصها بالشبهات الموضوعيه. وإنما الكلام يقع في البراهه العقلية.

هل تجرى البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية كما تجرى في الشبهات الحكمية، أو لا؟ طبعاً هذا البحث مبني على الإيمان بالبراءة العقلية وفق قاعده (قبح العقاب بلا بيان)، وإلا إذا أنكرنا هذه القاعده، فلا مجال لهذا الحديث؛ لأنّ إنكار القاعده يعنى لا يوجد هكذا حكم عقلي لا في الشبهات الموضوعية ولا في الشبهات الحكمية، وإنّما نتكلّم عن جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية على تقدير الإيمان بالقاعده والالتزام بجريانها في الشبهات الحكمية الذي هو مبني المشهور، بناءً على مبني المشهور قد يُمنع جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية بعد الاعتراف بجريانها في الشبهات الحكمية، والوجه في منع جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية هو ما ذكر في كلماتهم من أنّ المراد بالبيان الذي يحكم العقل بقبح العقاب مع عدمه، المراد بهذا البيان الذي أخذ عدمه في موضوع قاعده (قبح العقاب بلا بيان) هو بيان الحكم المرتبط بالشارع، ومن الواضح أنّ ما يرتبط بالشارع هو الحكم الكلي، هذا هو الذي يُطلب من الشارع بيانه؛ بل يُلزم الشارع ببيان الأحكام الشرعية للمكلّفين، فالذي يلزم على الشارع بيانه هو الحكم الكلي، وأمّا الحكم الجزئي الثابت للموضوع الخارجي، فهذا لا يرتبط بالشارع؛ بل ليس من شأنه بيانه، وليس عليه بيانه، ولا يُتوقع منه بيانه. بناءً على هذا، ما يلزم بيانه على الشارع إنّما هو الحكم الكلي، والمفروض في الشبهات الموضوعية العلم بهذا الحكم الكلي، ووصوله إلى المكلّف، ففي الشبهات الموضوعية ليس لدى المكلّف مشكله في الحكم الكلي، هو يعلم بأنّ الخمر حرام، والخل حلال، فوصل إليه الحكم الكلي، والشارع قد بيّن ما يرتبط به وخرج عن العهده ووصل هذا الحكم الكلي إلى المكلّف، فإذا وصل الحكم الكلي الذي يرتبط بالشارع إلى المكلّف يتنجز على المكلّف، فإذا تنجز هذا الحكم الكلي الواصل إلى المكلّف والذي فرضنا أنّ المكلّف عالم به، فعلمه بهذا الحكم الكلي يجعل الحكم منجزاً عليه، فإذا تنجز عليه؛ حينئذٍ يحكم العقل بلزوم ترك ما يشك في كونه من أفراد الحرام لقاعده الاشتغال العقلي من أنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وذمه المكلّف بعد وصول الحكم إليه اشغلت بهذا الحكم الكلي، وتنجز عليه هذا الحكم الكلي، فلا بدّ أنّ يخرج من عهده يقيناً، ولا يقين بالخروج عن عهده ولا يقين بامتناله، إلا إذا ترك ما يُشكّ في حرمة، وأمّا إذا شكّ في أنّ هذا خمر، أو خل، فارتكبه، هو لا يخرج من عهده التكليف الذي اشغلت به الذمه يقيناً، بينما العقل يُحتم عليه تفرغ ذمته ممّا اشغلت به على نحو الجزم واليقين، وهذا لا يحصل إلا إذا ترك ما يشكّ في كونه من أفراد الحرام، ولهذا تكون القاعده الجارية في الشبهات الموضوعية ليست هي البراءة، وإنّما القاعده الجارية في الشبهات الموضوعية هي قاعده الاشتغال العقلي؛ لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، ولا يقين بالفراغ إلا مع ترك هذا الفرد الذي يحتمل كونه حراماً. هذا هو الوجه الذي على أساسه قد يمنع من جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية، أنّ الشبهات الموضوعية ليست من موارد قاعده (قبح العقاب بلا بيان)، وإنّما هي من موارد الاشتغال العقلي ببيان أنّ ما هو وظيفه الشارع هو بيان الأحكام الكليه، وليس من وظيفه الشارع بيان الأحكام الجزئيه، والمفروض في الشبهات الحكمية أنّ الشارع قد بيّن هذا الحكم الكلي ووصل إلى المكلّف، وعلم به المكلّف، فيتنجز عليه، (يحرم عليك شرب الخمر) يجب امتثال هذا التكليف بحكم العقل، لا بدّ من امتثال ذلك والخروج عن عهده هذا التكليف وهذا لا يكون عندما يرتكب شيء يحتمل أنّه خمر، لم يخرج من عهده ذلك التكليف يقيناً، وإنّما يخرج من عهده يقيناً إذا اجتنب هذا الذي يُشكّ في كونه من أفراد الحرام. هذا هو الوجه الذي يُمنع على أساسه من جريان البراءة في الشبهات الموضوعية. طبعاً واضح أنّ المشكوك في الشبهات الموضوعية أولاً وبالذات هو الموضوع، لكن يستتبع الشكّ في الموضوع في الشبهات الموضوعية الشكّ في الحكم الجزئي، فيصبح الحكم الجزئي الثابت للموضوع الخارجي مشكوكاً، باعتبار الشكّ في نفس الموضوع، مسأله أنّ الشارع ليس وظيفته بيان الأحكام الجزئيه، نفسها تقال في بيان الموضوعات الخارجيه، يعنى كما أنّ الشارع ليس من شأنه أن يبيّن الأحكام الخارجيه، كذلك ليس من شأنه أن يُبيّن الأحكام الجزئيه لتلك الموضوعات الخارجيه، ولا هو ملزم بها، وإنّما هو ملزم فقط ببيان الأحكام الكليه. هذا هو اصل الوجه في المنع، أو في التوقّف

على الأقل.

ص: ٣٢١

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / البراءة / تنبيهات البراءة / التنبيه الرابع

كان الكلام في شمول البراءة للشبهات الموضوعية، وكانت الشبهه التي أوجبت التوقّف، أو المنع من الشمول هي عبارته عن أنّ الحكم والتكليف ليس مشكوكاً في الشبهات الموضوعية؛ بل هو أمر معلوم تمّ عليه البيان، ووصل إلى المكلف، وإنّما الشكّ يكون في الموضوع الخارجي، أنّ هذا هل هو خمر، أو لا؟ فحينئذٍ التكليف المجعول من قبل الشارع الذي تمّ عليه البيان وصل إلى المكلف، فإذا وصل التكليف إلى المكلف تنجز عليه، وإذا تنجز عليه؛ حينئذٍ يكون الأصل الجارى هو قاعده الاشتغال؛ لأنّ التكليف اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ولا يكون هذا مورداً للبراءة العقلية، وإنّما يكون مورداً للاشتغال العقلي.

هذا الوجه له جواب، وهذا الجواب مستفاد من كلمات المحقّق النائيني (قدّس سرّه) وخصوصاً في (فوائد الأصول). المحقّق النائيني (قدّس سرّه) يقول: (أنّ مجرد العلم بالكبريات المجعولة لا- يكفي في تنجزها وصحّح العقوبه على مخالفتها ما لم يُعلم بتحقيق صغرياتها خارجاً، فإنّ تنجز التكليف الذي عليه تدور صحّح العقوبه إنّما يكون بعد فعلية الخطاب). (1) الذي يُفهم من عبارته هو أنّه لا- يكفي في تنجز التكليف العلم بالكبرى دون الصغرى، كما لا- يكفي في تنجز التكليف العلم بالصغرى دون الكبرى، إنّما يتنجز التكليف إذا علم المكلف بالكبرى التي هي ----- فرضاً ----- (يحرم شرب الخمر)، فإذا علم، مضافاً إلى علمه بالكبرى، بالصغرى (أنّ هذا خمر) عندئذٍ يتنجز عليه التكليف ويصل إلى مرحله استحقاق العقاب على المخالفه، فلا- يكفي في التنجز ----- وهذه نقطه مهمه يُركز عليها ----- مجرد العلم بالكبرى من دون العلم بالصغرى. الوجه في ذلك ----- على ما ذكره ----- هو أنّ الحكم الذي يتنجز عند العلم به من قبل المكلف هو الحكم الفعلي، ومن الواضح أنّ الحكم لا- يكون حكماً فعلياً إلا- بتحقيق موضوعه وفعلية موضوعه، وإلا- فلا يكون ذلك الحكم فعلياً، وإنّما يكون معلقاً على تقدير تحقق موضوعه، يبقى حكماً أشبه بالأحكام الإنشائية في مرحله الإنشاء، وإنّما يصل إلى مرحله الفعلية عند تحقق موضوعه وفعلية موضوعه، أمّا قبل تحقق الموضوع، فالحكم حكم تعليلي وليس حكماً فعلياً، وصيروره الحكم فعلياً المتوقعه كما قلنا على تحقق الموضوع، هذا هو الذي يقوله من أنّ العلم بهذا الحكم الفعلي يوصله إلى مرحله التنجز واستحقاق العقاب على المخالفه، لكن متى يصبح الحكم فعلياً حتّى يكون العلم به منجزاً له؟ يكون فعلياً ليس فقط عند العلم بكبراه، وإنّما عند العلم بكبراه والعلم بالصغرى وتحقق الموضوع، فإذا علم بالكبرى، أنّ الله (سبحانه وتعالى) حرّم شرب الخمر، وتحقق موضوعه، وعلم بتحقيق موضوعه وهو الصغرى؛ عندئذٍ يتنجز عليه التكليف، ويصل إلى مرحله استحقاق العقاب على المخالفه.

ص: ٣٢٢

١- فوائد الأصول، إشارات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٣، ص ٣٩٠.

إذن: التنجز لا- يكفي فيه مجرد العلم بالكبرى؛ لأنّ العلم بالكبرى ليس علماً بالحكم الفعلي، وإنّما هو علم بالحكم التعليلي،

الحكم لا- يكون فعلياً إلا إذا تحقق موضوعه وعلم بتحقق موضوعه؛ عندئذٍ يصبح فعلياً، والعلم بالكبرى والصغرى يوجب تنجز ذلك التكليف، فيتجنز ذلك التكليف.

النتيجة: أنّ العلم بالكبرى وحده لا يوجب تنجز التكليف. وعليه: في محل الكلام الذى هو الشبهات الموضوعيه بحسب الفرض لا- يوجد إلا- العلم بالكبرى فقط، وإلا- إذا افترضنا العلم بالصغرى، فحينئذٍ لا- تكون الشبهه موضوعيه، وإنما تكون الشبهه موضوعيه لأنه لا يعلم بالصغرى، لا يعلم أنّ هذا خمر، أو ماء، ففي الشبهات الموضوعيه التى هي محل الكلام فرض عدم العلم بالصغرى، والعلم بالكبرى فقط، وعرفت أنّ العلم بالكبرى فقط لا يوجب تنجز التكليف، فكيف يقول المستدل: بأنّ الحكم تنجز على المكلف لأنه عالم به، وإذا تنجز عليه تجرى قاعده الاشتغال لا البراءه؟

الجواب: أنّ الحكم لم يتجنز في الشبهات الموضوعيه؛ لأنّ المكلف في الشبهات الموضوعيه ليس عالمًا إلا- بالكبرى، والعلم بالكبرى وحده لا يكفي لتجنيز التكليف، فلا يصح ما قاله المستدل من أنّ المورد مورد الاشتغال العقلي؛ لأنه لا يقين بالتكليف حتى يستتبع ذلك الفراغ اليقيني.

هذا البيان بهذا المقدار لا شك أنه يصلح لنفى جريان قاعده الاشتغال في المقام، باعتبار أنه لم يتجنز عليه شيء، ولم يدخل في عهده شيء، فلا يكون مورداً لقاعده الاشتغال، لكنّه هل يصلح لإثبات البراءه وجريانها في الشبهات الموضوعيه؟ قد يقال: أنّ هذا البيان بهذا المقدار لا يصلح؛ لأنّ هذا البيان تمّ التركيز فيه على عدم تنجز التكليف في الشبهات الموضوعيه؛ لأنّ التكليف إنّما يتجنز عند العلم بالكبرى والصغرى، وهذا غير متحقق في الشبهات الموضوعيه، فلا يتجنز التكليف، فإذا لم يتجنز التكليف في الشبهات الموضوعيه لا يكون داخلاً في قاعده الاشتغال، فهو يصلح أن يكون مانعاً من جريان قاعده الاشتغال في الشبهات الموضوعيه، لكنّه هل يصلح لإثبات ----- كما هو المطلوب في محل الكلام ----- جريان البراءه العقليه في الشبهات الموضوعيه؟ قد يقال أنه لا يصلح، باعتبار أنّ الطرف الآخر يمكنه أن يكرّر كلامه السابق والوجه الذى اعتمد عليه لمنع جريان البراءه في الشبهات الموضوعيه، بأن يقول: أنّ موضوع البراءه العقليه هو عبارته عن عدم بيان الحكم المرتبط بالشارع، والمراد بالبيان هو العلم، يعنى عدم العلم بالحكم المرتبط بالشارع، وهذا الموضوع غير متحقق في الشبهات الموضوعيه، موضوع البراءه غير متحقق في الشبهات الموضوعيه؛ لأنّ موضوع البراءه هو عدم العلم بالحكم الشرعى، في حين أنّ الشبهات الموضوعيه فيها علم بالحكم الشرعى، وعدم العلم ليس متحققاً في الشبهات الموضوعيه؛ لأنّ المكلف في الشبهات الموضوعيه عالم بالحكم المرتبط بالشارع والذى يتوقع صدوره منه، وهو(الخمر حرام) والمفروض في الشبهات الموضوعيه أنه عالم بذلك، إذن: موضوع قاعده البراءه العقليه غير متحقق في الشبهات الموضوعيه؛ ومن هنا لا يتحقق موضوع القاعده الذى هو عدم العلم وعدم البيان، فلا تجرى البراءه العقليه. ما تقدّم ليس جواباً عن هذا، وإنما ما تقدّم يمنع من كون الشبهات الموضوعيه مورداً للاشتغال العقلي، باعتبار عدم تنجز التكليف بمجرد العلم بالكبرى، لكنّه ليس صالحاً لإثبات جريان البراءه؛ لأنه يمكن للطرف المقابل أن يقول أنّ موضوع البراءه هو عدم العلم بالتكليف المرتبط بالشارع، وفي المقام ----- الشبهات الموضوعيه ----- يوجد علم بالتكليف المرتبط بالشارع، فلا يمكن جريان البراءه العقليه. ومن هنا يحتاج الجواب السابق إلى تتميم، وهذا التتميم يمكن أن يُستفاد من كلمات المحقق العراقى(قدّس سرّه)؛ بل لعلّه هو مقصوده، وحاصل هذا التتميم هو: دعوى أنّ الأحكام الشرعيه مجعوله على نهج القضايا الحقيقيه، والقضايا الحقيقيه لثباً وروحاً ترجع إلى قضايا شرطيه، مقدّمها هو الموضوع المقدر الوجود، والتالى فيها هو عبارته عن الحكم لذلك الموضوع، فإذا قيل(الخمر حرام) مرجعها في الحقيقه إلى أنه (إذا كان المايح خمرًا، فهو

حرام)، وقوله تعالى (لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً)، (١) مرجعها إلى أنه إذا تحققت الاستطاعة لدى المكلف وجب عليه الحج)، هذه قضيه شرطيه، شرطها هو تحقق الموضوع، وجزاؤها هو ثبوت الحكم له على تقدير تحققه) هذا الحكم المجعول على نهج القضيه الحقيقيه التي ترجع لباً إلى القضايا الشرطيه بطبيعه الحال ينحل إلى أحكام متعدده بتعدد ما يوجد من أفراد ذلك الموضوع المقدر الوجود، فهو حكم انحلالى ينحل إلى أفراد متعدده وإلى أحكام متعدده بعدد ما يتحقق في الخارج من أفراد ذلك الموضوع المقدر الوجود، في مثال حرمه الخمر(كلما تحقق خمر ثبت له الحرمة)، وإذا تحقق فرد آخر من أفراد الموضوع ثبتت له الحرمة أيضاً... وهكذا. وفي مثال الاستطاعه، إذا تحققت الاستطاعه بالنسبه إلى زيد ثبت له وجوب الحج، وإذا تحققت بالنسبه إلى غيره أيضاً ثبت له وجوب الحج... وهكذا. الانحلاليه تقتضى هكذا؛ وحينئذ إذا علمنا بتحقق الموضوع المقدر الوجود في ضمن فرد في الخارج، فقد علمنا بثبوت الحكم له، وإذا شككنا في تحقق الموضوع في ضمن هذا الفرد، بأن كنا لا نعلم أن هذا الفرد خمر، أو لا؟ هذا الشك يساوق الشك في ثبوت الحكم له، أى يساوق الشك في حرمة، هل هذا حرام، أو ليس حراماً، هذا بالوجدان نشعر به؛ لأنه عندما يتحقق فرد من أفراد الموضوع ثبتت له الحرمة، العلم بتحقيقه يلازم العلم بثبوت الحرمة له، كما أن الشك في تحقيقه يلازم الشك في ثبوت الحرمة له.

ص: ٣٢٣

إذن: الشك في تحقق الموضوع في ضمن هذا الموجود الخارجي هو شك في التكليف وفي الحكم الشرعي، فإذا كان شكاً في التكليف يكون مورداً للبراءة، فتجرى فيه البراءة؛ لأن موضوع البراءة هو عدم العلم بالتكليف الشرعي، وأما الآن غير عالم بالتكليف الشرعي لهذا الفرد، ولهذا الموضوع الخارجي، فإذا ثبت عدم العلم بتبث البراءة؛ لأن موضوع البراءة هو عدم العلم بالحكم الشرعي. أن الأحكام الشرعية مجعولة على نهج القضايا الحقيقية، والحكم المجعول على نهج القضية الحقيقية هو حكم انحلالى، ينحل إلى أحكام متعدده بعدد ما يوجد في الخارج مما ينطبق عليه الموضوع المقدر الوجود، فكل فرد يوجد في الخارج يثبت له حكم، والفرد الآخر في الخارج يثبت له حكم، العلم بتحقق الموضوع يلازم العلم بتحقق حكمه، والشك في تحقق الموضوع كما هو موجود في الشبهه الموضوعيه يلازم الشك في تحقق الحكم الشرعي، يلازم الشك في ثبوت الحرمة، وعند الشك في ثبوت الحرمة يتحقق موضوع البراءة العقليه، فتجرى البراءة العقليه.

بعبارة أخرى: بعد فرض انحلال الحكم المجعول على نهج القضية الحقيقية، الحكم الثابت للموضوع الخارجي الذي يعلم بكونه خمرأ هذا حكم مرتبط بالشارع، ولا- يمكننا إنكار ارتباطه بالشارع، هذا الحكم الثابت له عند العلم بتحقق الموضوع، أى عند العلم بأنه خمر يكون حراماً، هذا حكم مرتبط بالشارع؛ لأن الشارع هو قال (كلما تحقق في الخارج خمر فهو حرام)، وكأنه قال: يحرم هذا عندما يكون خمرأ، وهذا عندما يكون خمرأ.. وهكذا، فهذا شيء قاله الشارع وليس شيئاً أجنبياً عن الشارع؛ لذا لا يمكن إنكار أن الحرمة الثابته للموضوع الخارجي على تقدير تحققه هي حرمة مرتبطة بالشارع؛ بل يمكن أن يُترقى ويُقال أن بيان هذه الحرمة لا نستطيع أن نقول أنه ليس من شأن الشارع؛ بل من شأن الشارع أن يُبين هذه الحرمة، لكن بينها بلسان القضية الحقيقية، مثلاً- في الأمثلة العرفيه، المولى العرفى يخاطب عبده يقول له (كلما جاءك عالم فأكرمه) فالعبد يفهم من ذلك أنه عندما يجيئ هذا العالم يجب إكرامه، وعندما يجيئ ذاك العالم يجب إكرامه؛ بل وينسب ذلك الحكم إلى المولى، وإذا قيل له لماذا تكرم هذا؟ فإنه يقول: المولى أمرنى بذلك، المولى حكم بوجوب إكرامه عند مجيئه، وهذا جاء، المولى حكم بوجوب إكرامه، فلا- يمكن إنكار أن هذا الحكم الثابت للموضوع المعلوم حكم مرتبط بالشارع، ويُبين من قبل الشارع، لكن بلسان بيان القضية الحقيقية، هذا سوف يثبت أنه عند العلم بتحقق الموضوع هناك علم بثبوت الحكم الشرعي؛ وحينئذ لا مجال لجريان البراءة، لكن عند الشك بتحقق الموضوع ----- الذى هو محل كلامنا الذى هو المفروض فى الشبهات الموضوعيه --- لا يمكن إنكار أن هذا شك في التكليف والحكم الشرعي المرتبط بالشارع، فيتحقق موضوع البراءة الذى هو الشك وعدم العلم بالتكليف المرتبط بالشارع، فيتحقق موضوع البراءة، فتجرى البراءة.

إذن: الجواب هو من جهة معنا من كون المورد مورداً لقاعده الاشتغال العقلي، ومن جهة أخرى أثبتنا أنّ موضوع البراءة العقليه متحقق في المقام، فتجرى البراءة العقليه ولا يجرى الاشتغال العقلي، غايه الأمر أنّ الشك في ثبوت الحكم الشرعي في الشبهات الموضوعيه لا- ينشأ من عدم النص، أو من إجمال النص، أو من تعارض النصين، وإنّما ينشأ من اشتباه الأمور الخارجيه، لكن بالتالي هو شك في الحكم الشرعي المرتبط بالشارع، وهذا أمر وجداني في الشبهات الموضوعيه يشعر به الإنسان في وجدانه، أنّه لا- يعلم أنّه حرام، أو حلال، هو شك في الحكم الشرعي المرتبط بالشارع، فيتحقق فيه موضوع البراءة العقليه، فتجرى فيه البراءة العقليه.

من هنا تبين ممّا تقدّم أنّ البراءة العقليه تجرى في الشبهات الموضوعيه كما أنّ البراءة الشرعيه أيضاً تجرى في الشبهات الموضوعيه، كل منهما يجرى في الشبهات الموضوعيه كما أنّه يجرى في الشبهات الحكميه، فإذن، لا- فرق بين الشبهه الموضوعيه وبين الشبهه الحكميه في أنّ البراءة بأقسامها تجرى فيهما.

المقام الثاني: (ويرتبط هذا المقام بموضوع مهم) وهو ضابط الشبهات الموضوعيه التي تجرى فيها البراءة، والشبهات الموضوعيه التي لا تجرى فيها البراءة؛ بل تجرى فيها قاعده الاشتغال العقلي، حيث لاحظ الأصوليون أنّ هناك بعض الشبهات الموضوعيه لا تجرى فيها البراءة، وإنّما تجرى فيها قاعده الاشتغال، وهناك أمثله كثيره لهذا من قبيل ما إذا شك المكلّف في هذا الحيوان هل هو واجد للشرائط المعتره في الهدى، أو لا؟ هذه شبهه موضوعيه، أنّه واجد للشرائط، أو ليس واجداً لها، الشرائط معلومه لديه، هنا لا تجرى فيه البراءة؛ بل يجرى فيه الاشتغال. أو أنّه يشكّ مثلاً في أنّ هذا هل هو ماء حتّى يجوز الوضوء به؟ هذه أيضاً شبهه موضوعيه، هل هذا ماء، أو ليس بماء، هنا أيضاً يجرى الاشتغال ولا تجرى البراءة؛ لأنّه لا يمكنه أن يتوضأ بهذا المائع الذي يشكّ في أنّه ماء، أو لا. شك في أنّه صلّى إلى القبلة، أو لا؟ هنا أيضاً لا تجرى البراءة؛ بل تجرى أصاله الاشتغال، وهكذا في موارد كثيره. من هنا لا بدّ من البحث في أنّه ما هو الميزان في كون هذه الشبهه الموضوعيه مورداً للبراءة، وهذه الشبهه الموضوعيه مورداً لقاعده الاشتغال. هذا بحث مهم جداً، وهناك كلمات للمحقق النائيني (قدّس سرّه) نستعرضها إنّ شاء الله تعالى موجوده في رسالته المعروفه في اللباس المشكوك يتعرّض إلى هذا الموضوع، ويبيّن ما هو الضابط من وجهه نظره .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / البراءة / تنبيهات البراءة / التنبيه الرابع

المقام الثانى الذى يقع البحث فيه هو تحديد الضابط لجريان البراءة، أو الاشتغال فى الشبهات الموضوعية، المحقق النائينى (قدّس سرّه) ذكر ضابطاً فى رسالته فى اللباس المشكوك وهو ضابط مفصل، ونذكره بشكل مختصر. ذكر بأن متعلّق التكليف الذى يتعلّق به الوجوب، أو التحريم، كالصلاه والصوم والإكرام فى (أكرم العادل) والوضوء فى (توضاً) مثلاً..... وهكذا. أنّ متعلّق التكليف لابد وأن يكون عنوانه اختيارياً؛ كى يتعلّق به التكليف، والتكليف إنّما يتعلّق بالأفعال الاختيارية، لكن اختيارية مرّه تكون بنفسه ومرّه تكون بواسطه، مرّه يكون المتعلّق اختيارى بنفسه مباشره بلا توسط شىء، ومرّه لا يكون اختيارياً مباشره، وإنّما اختيارية بتوسيط شىء يكون العنوان المتعلّق مسبّب توليدى للفعل الاختيارى من قبيل القتل، أو الاحتراق الذى هو مسبب للإلقاء فى النار، المقذور مباشره، والاختيارى مباشره هو الإلقاء، أمّا الاحتراق فهو مسبب توليدى، هو اختيارى ومقدور لكن بتوسيط الإلقاء، أو التطهير المسبب عن الغسل؛ حينئذ يقول: إمّا إن كان المتعلّق اختيارياً، فينقسم إلى قسمين: إمّا بنفسه، أو بتوسيط فعل يكون العنوان المتعلّق بمثابه المسبب التوليدى له، يقول: هذا المتعلّق مرّه يكون اختيارياً كلّه ولا- تعلق له بموضوع خارج عن الاختيار أصلاً، وأخرى يكون المتعلّق الاختيارى له تعلق بموضوع خارج عن الاختيار، الأوّل من قبيل الأمر بالتكلم والنهى عن الغناء، التكلم متعلّق تعلق به التكليف الوجوبى، والغناء متعلّق تعلق به الحرمة، وهذا التكلم لا تعلق له بموضوع خارج الاختيار، هذا التكليف ليس له موضوع، وإنّما له متعلّق فقط، والمقصود بالموضوع هو متعلّق المتعلّق، (يحرم الغناء) ليس حاله حال (أكرم العالم)، المتعلّق وهو الإكرام الواجب فى (أكرم العالم) ارتبط بموضوع وهو العالم. (توضاً بالماء) المتعلّق وهو التوضؤ ارتبط بموضوع وهو الماء، بينما (يحرم الغناء) ليس هكذا، أو (يجب التكلم) بلا موضوع، هذا ليس له موضوع، فمرّه يقول: أنّ المتعلّق الذى يتعلّق به الحكم مرّه لا يرتبط بموضوع، ومرّه يرتبط بموضوع. هذان قسمان.

ص: ٣٢٦

أمّا القسم الأوّل: وهو المتعلّق الاختيارى الذى لا يرتبط بموضوع، لدينا تكليف فيه متعلّق فقط، وليس هناك ارتباط للمتعلّق بموضوع خارج عن الاختيار. ذكر فى القسم الأوّل أنّ فعلية تكليف من هذا القبيل لا تتوقّف إلا على اجتماع شرائط التكليف، فإذا اجتمعت شرائط التكليف العامه والخاصه ----- إذا افترضنا وجود شرائط خاصه للتكليف ----- عندئذ يصبح التكليف فعلياً، فرضاً أنّ البلوغ من الشرائط العامه للتكليف، ونفترض تحقّقه، والعقل من الشرائط العامه للتكليف نفترض تحقّقه، والقدرة من الشرائط العامه للتكليف نفترض تحقّقه، وإذا افترضنا شرائط خاصه لهذا التكليف أيضاً نفترض تحقّقه، إذا تحققت شرائط التكليف يصبح هذا التكليف فعلياً.

حينئذ نقول: الشبهه الموضوعية التى نتكلم عنها إن كانت راجعه إلى اجتماع شرائط التكليف، كما إذا شكّ المكلف فى تحقق بعض شرائط التكليف فى مورد من الموارد بنحو الشبهه الموضوعية، هذا يمكن فرضه، يشكّ فى تحقق البلوغ، أو يشكّ فى تحقق شرائط التكليف الأخرى فى مورد معيّن تصير شبهه موضوعية من جهه اجتماع شرائط التكليف، يقول: الشبهه الموضوعية

إذا رجعت إلى الشكّ في تحقق اجتماع شرائط التكليف، هذه الشبهه مرجعها في الحقيقه إلى الشكّ في التكليف، وهذا واضح، أنّ الشكّ في شرط التكليف هو شكّ في نفس التكليف، ولا- إشكال في أنّ المرجع فيها هو البراءه لا الاشتغال، هو يقول لا يمكن أنّ تصوّر شبهه موضوعيه من غير شكّ في اجتماع شرائط التكليف؛ لأنّه لا يمكن؛ بل يستحيل، فرضاً أمره بالتكلم، ما هي الشبهه الموضوعيه المتصوّره فيه؟ يعني يشكّ في هذا الفعل الاختيارى له وهو التكلم، الذى يعرف ما هو مفهومه، لا يمكن تصوّر الشكّ فيه، بأنّه حين صدوره منه يشكّ في أنّه يتكلم، أو لا يتكلم! إذ يستحيل أنّ يشكّ من أراد شيئاً عند إرادته له في هويه ما أرادته، في أنّ هذا تكلم، أو ليس تكلم حتىّ تصير الشبهه موضوعيه، أنّ هذا تكلم، الذى هو يحقق الأمور به، ويتحقق به الامثال، أو ليس تكلماً، يقول هذا الشىء مستحيل، فلا يمكن تصوّر الشبهه الموضوعيه في هذا القسم من غير ناحيه الشكّ في اجتماع شرائط التكليف، وقلنا أنّ الشكّ من الشكّ في اجتماع شرائط التكليف المرجع فيه هو البراءه، شبهه موضوعيه أخرى من غير هذه الناحيه غير متصوّره.

نعم، هو يستثنى حاله، وهي حاله ما إذا كان متعلق التكليف ليس فعلاً- اختيارياً بنفسه، وإنما اختياريته بتوسط عنوان من قبيل الاحتراق الذى يكون اختيارياً بتوسط عنوان الإلقاء، أو التطهير والطهاره الذى يكون اختياريته باختياريه الغسل، أو الوضوء، هنا يقول يمكن تصوّر الشكّ فى العنوان الاختيارى الذى هو متعلق للتكليف كالقتل والتطهير والاحتراق، يمكن تصوّر الشكّ فيه حال صدوره، أنه يشكّ فى تحقق القتل حال صدوره، أمّا فى التكلّم فلا يمكن تصوّر الشكّ فى تحقق التكلّم فى حال صدوره مع كونه اختيارياً ومع وضوح مفهومه عنده، لا معنى لأنّ يشكّ فى أنه تكلّم، أو لم يتكلّم فى حال انشغاله وصدور الكلام منه لا بعد الفراغ عنه، فقد أخرج حاله صدور الكلام عنه بعد الفراغ، وقال أنّها مسأله أخرى، وإنّما الكلام فى حال صدور التكلّم، يقول لا- معنى للشكّ فى صدور التكلّم حال صدور التكلّم بنحو الشبهه الموضوعيه، لكن عندما يؤمر بقتل من يستحق القتل يمكن افتراض حال صدور الفعل منه هو يشكّ فى تحقق المأمور به وهو القتل، بأنّ يشكّ فى أنّ ما صدر منه هل يحقق هذا، أو لا؟ ما صدر منه هل هو سبب توليدى للعنوان المأمور به للقتل، أو ليس سبباً توليدياً، قد يتحقق برصاصه واحده، أو يحتاج إلى رصاصتين، يمكن افتراض حال الانشغال بالإتيان بهذا المتعلق الاختيارى بتوسط شىء يشكّ فيه بنحو الشبهه الموضوعيه، يمكن فرض هذا، كما إذا شكّ فى أنّ ما يصدر منه هل هو سبب توليدى للقتل حتى يتحقق المأمور به الذى هو القتل، أو ليس سبباً توليدياً يترتب عليه هذا العنوان، يمكن تصوّر هذا الشكّ، لكنّه يقول بأنّ هذا الشكّ فى الحقيقه هو شكّ فى المحصل، ولا إشكال فى أنه مورد للاشتغال لا- للبراءه، باعتبار أنّ الشكّ فى المقام يرجع إلى الشكّ فى الامتثال، فهو قد أمر بالقتل وهو لا يعلم أنّ ما يصدر منه يحقق القتل، أو لا-؟ فهو شكّ فى المحصل، وهو يرجع إلى الشكّ فى الامتثال بما يصدر منه، ومن الواضح بأنّه فى موارد الشكّ فى المحصل والشكّ فى الامتثال المرجع هو أصاله الاشتغال. هذا كلّه فى القسم الأوّل الذى هو ما إذا كان المتعلق اختيارياً ليس له تعلق بموضوع خارجى. والذى يُستفاد من كلامه هو أنّ الشبهه الموضوعيه المتصوّره إذا كان الشكّ راجعاً إلى الشكّ فى تحقق شرائط التكليف، وهذا يُرجع فيه إلى البراءه؛ لأنّه شكّ فى التكليف، وفى غيرها لا يمكن تصوّر الشبهه الموضوعيه إلاّ فى المسببات التوليديه فيمكن افتراض الشبهه بنحو الشبهه الموضوعيه عند صدور الفعل، لكنّه شكّ فى المحصل، وشكّ فى الامتثال، والمرجع فيه هو أصاله الاشتغال.

وأما القسم الثاني: والذي هو ما إذا كان المتعلق اختيارياً، لكن له تعلق بموضوع خارج عن الاختيار من قبيل (صل إلى القبلة)، متعلق التكليف هو الصلاة، لكن هذه الصلاة ليست مطلقة، وإنما لها تعلق بالقبلة التي هي خارجه عن اختياره، أو (لا تشرب الخمر)، هنا أيضاً المتعلق هو الشرب، لكن هذا الشرب له ارتباط وتعلق بموضوع خارجي وهو الخمر، وكذلك (أكرم العالم) من هذا القبيل، المتعلق هو الإكرام وله ارتباط بعالم. هذا القسم الثاني، أيضاً فيه فرضان، يقول: هنا تارة نفترض أن متعلق المتعلق الذي هو الموضوع، تارة نفترضه أمراً جزئياً خارجياً افتراض فيه تحققه بالفعل، من قبيل القبلة كما في المثال السابق، الموضوع هو القبلة، فهي ليست كلياً له أفراد، وإنما هي جزئي خارجي ارتبطت به الصلاة التي هي متعلق التكليف الوجوبي، فالموضوع، الذي هو متعلق المتعلق جزئي خارجي متحقق فعلاً- ومفروغ عن وجوده، وهكذا من قبيل (قف في عرفه)، التكليف الوجوبي متعلقه الوقوف، لكن الوقوف ارتبط بعرفه، هذا هو الموضوع وهو جزئي خارجي فُرع عن وجوده.... وهكذا ما كان من هذا القبيل. وتارة أخرى نفترض أن الموضوع ليس أمراً جزئياً خارجياً فُرع عن وجوده، وإنما هو كلي له أفراد مقدّره الوجود من قبيل (لا تشرب الخمر)، أو (أكرم العالم)، الموضوع هنا هو كلي الخمر، وهذا الكلي له أفراد مقدّره الوجود، وهكذا العالم في (أكرم العالم)، فالموضوع هنا كلي له أفراد، وليس جزئياً خارجياً فُرع عن وجوده.

الكلام في الفرض الأول من القسم الثاني، يقول: حال القسم الأول وهو ما إذا كان الحكم له متعلق فقط، ولم يرتبط المتعلق بموضوع من قبيل التكلم وحرمة الغناء. هذا الفرض الأول الذي يكون المتعلق فيه مرتبط بموضوع لكن موضوعه جزئي خارجي فُرع عن وجوده، هذا حال القسم الأول بنكته أن الموضوع في هذا الفرض افتراض أنه جزئي خارجي وفُرع عن وجوده، ومن هنا لا يوجب تعليقاً ولا شرطية ولا حكماً يترتب على موضوع مقدّر الوجود كما هو الحال في الفرض الثاني عندما يكون الموضوع كلياً له أفراد من قبيل أكرم العالم، الإكرام ارتبط بموضوع العالم وهذا يستدعي تقديراً وشرطية، ويستدعي أن يقول يجب إكرام الشخص إذا كان عالماً، ويحرم شرب المايح إذا كان خمرًا، هذه الشرطية وهذا التعليق غير متصور عندما يكون الموضوع جزئياً خارجياً فُرع عن وجوده، وليس هناك ارتباط زائد، فكأنه فقط لدينا حكم مرتبط بمتعلقه، لا يجوز أن نقول له إذا وجدت عليك قبله عليك الصلاة إليها؛ لأننا فرغنا عن وجود القبلة، فهو لا يستدعي ولا يستلزم ارتباطاً جديداً وتعليقاً على موضوع مقدّر الوجود؛ بل يكون وجود هذا الموضوع وربط المتعلق به كعدمه، حاله حال عدمه؛ ولذا ذكر أنه يجري في هذا الفرض الأول ما ذكرناه في القسم الأول، يعني في الحكم الذي ليس له إلا متعلق، فكل ما ذكره هناك يجري في هذا الفرض، وفي الحقيقة هو ذكر هناك أمرين:

الأمر الأول: أنّ الشبهه الموضوعيه إذا كانت من جهه الشكّ في اجتماع شرائط التكليف، فالمرجع فيها هو البراءه، وهذا واضح، يقول: هذا أيضاً يجرى في محل الكلام، (صل إلى القبله) إذا شكّ بنحو الشبهه الموضوعيه في تحقق شرائط التكليف العامه والخاصه إذا فُرض وجودها بنحو الشبهه الموضوعيه، هذا شكّ في نفس التكليف، وعند الشكّ في التكليف يكون المرجع هو البراءه من دون فرق بين أن يكون المثال هو مثال (تكلم)، أو يكون المثال هو (صل إلى القبله).

الأمر الثاني: أنّ الشبهه الموضوعيه تتصوّر إذا كان المتعلّق مسبباً توليدياً كالقتل، وأنّ المرجع فيها هو الاشتغال؛ لأنّه شكّ في المحصّل والامتثال، هذا أيضاً يجرى في محل الكلام، لو فرضنا أنّه أمره بقتل هذا الكافر، لم يجعل الموضوع الذى يرتبط به المتعلّق أمراً كلياً، وإنّما أمره بقتل هذا، أى الجزئى الخارجى الذى فُرج عن وجوده حتّى يكون ما نحن فيه من قبيل الفرض الأوّل، هنا أيضاً يمكن تصوّر الشبهه الموضوعيه، باعتبار أنّ المتعلّق من المسببات التوليديه وهو القتل يمكن فرض الشبهه الموضوعيه بأنّ هذا بالرصاصه الواحده التى أطلقها هل يتحقق القتل، أو لا يتحقق القتل؟ هذه شبهه موضوعيه، فيكون شكّاً في المحصّل والامتثال، فلا بدّ من الاحتياط والاشتغال، هذا أيضاً يجرى في محل الكلام، كما يجرى في القسم الأوّل يجرى في هذا الفرض من القسم الثانى.

نعم، الشبهه الموضوعيه لم تكن متصوّره في القسم الأوّل في غير ما تقدّم، في غير هاتين الشبهتين الموضوعيتين اللتين ذكرناهما، الشبهه الموضوعيه من جهه الشكّ في اجتماع شرائط التكليف، والشبهه الموضوعيه في المسببات التوليديه، في غير هاتين الشبهتين الشبهه الموضوعيه كانت غير متصوّره في القسم الأوّل؛ لذا قال: لا معنى لأنّ يشكّ الإنسان حين صدور الكلام منه في أنّه يتكلم، أو لا- بنحو الشبهه الموضوعيه، لكنّها متصوّره في الفرض الأوّل هنا؛ إذ يمكن افتراض الشبهه الموضوعيه في الفرض الأوّل الذى هو (صل إلى القبله) مثلاً، أو (قف في عرفات)، أو (يحرم الإفاضه من عرفات قبل غروب اليوم التاسع)، هنا يمكن تصوّر الشبهه الموضوعيه زائداً على ما تقدّم، لا- من جهه الشكّ في اجتماع شرائط التكليف، ولا مع افتراض أنّ المتعلّق من المسببات التوليديه، وإنّما يمكن فرض الشبهه الموضوعيه باعتبار أنّه يمكن افتراض أنّ يكون الاشتباه في المتعلّق حين صدوره باعتبار الشكّ في نسبته إلى الموضوع، لا يدري أنّه وقف في عرفات أو لا، وعليه يظهر الفرق بين التكلم وبين الوقوف، فالتكلم هناك لم يرتبط بشيء، فلا- معنى للشكّ فيه حين صدوره، لكن لئلا كان الوقوف مرتبطاً بشيء، الوقوف في عرفات وليس الوقوف مطلقاً، ارتبط بعرفات، فيمكن افتراض أنّه يشكّ في أنّه وقف في عرفات، أو لم يقف في عرفات؟ بنحو الشبهه الموضوعيه ممكن، وليس بنحو الشبهه الحكميه، كأن يشكّ في حدود عرفات حتّى تكون الشبهه موضوعيه، كلاله الشبهه حكميه، فحدود عرفات واضحه لديه، لكن لظلمه، أو لسبب لا يستطيع معه أن يحدّد هل أنّ هذا داخل في عرفات، أو لا؟ بنحو الشبهه الموضوعيه؛ لأنّه يشكّ في أنّ وقوفه هل هو في عرفات، أو لا؟ هذه شبهه موضوعيه يمكن تصوّرها باعتبار الشكّ في نسبه المتعلّق إلى الموضوع، هل هذا وقوف في عرفات، أو ليس وقوفاً في عرفات؟ بنحو الشبهه الموضوعيه من جهه الاشتباه بلحاظ الأمور الخارجيه من قبيل الظلمه وأمثالها. استقبال القبله كذلك ممكن، ويجرى فيه نفس الكلام (يجب استقبال القبله)، المتعلّق هو الاستقبال، وارتبط بموضوع، وهو جزئى خارجى، وهو القبله، هنا يمكن تصوّر الشبهه الموضوعيه بأنّ لا يعلم هل صلّى إلى القبله، أو لم يصل إلى القبله؟ اشتبهت عليه القبله بسبب العوارض الخارجيه، كما لو كان الظلام شديداً فلم يتمكن من تشخيص القبله، فيشكّ حين الصلاه فى أنّ صلاته هل هى إلى القبله، أو ليست إلى القبله بنحو الشبهه الموضوعيه. ذكر هذا فى الفرض الأوّل، وقلنا أنّه قال أنّ الفرض الأوّل من القسم الثانى حاله حال القسم الأوّل، سوى أنّه يمكن تصوّر الشبهه الموضوعيه

فيه باعتبار الشكّ في نسيته إلى الموضوع الذي ارتبط به؛ حينئذٍ جاء إلى هذا الفرض الأوّل وقسمه إلى قسمين، فقال:

ص: ٣٣٠

تاره يُفترض دوران الأمر بين المتباينين كما في اشتباه القبله، عندما يؤمر بالصلاه اشتبهت عليه القبله إلى جهتين بنحو الشبهه الموضوعيه، فالأمر هنا يدور بين المتباينين، أو أكثر من جهتين.

وتاره أخرى يُفترض دوران الأمر بين الأقل والأكثر من قبيل ما في مثال عرفات إذا تردّد الموقف في عرفات من جهه الاشتباه الخارجى ----- أيضاً نوّكد "من جهه الاشتباه الخارجى" حتى تكون شبهه موضوعيه ----- بين أن تكون هذه البقعه داخله في عرفات، أو ليست داخله في عرفات، فيدور الأمر بين الأقل والأكثر من جهه الاشتباه الخارجى. هنا قال: على الأوّل ----- دوران الأمر بين المتباينين ----- يكون المرجع هو قاعده الاشتغال، باعتبار أنّ هنا يوجد علم إجمالى، وجوب التوجّه إلى إحدى الجهتين في باب استقبال القبله، يعلم إجمالاً بأنّه مأمور بأن يتوجه إمّا إلى هذه الجهه، أو إلى تلك الجهه، هذا علم إجمالى منجز، وحينئذٍ يجب الاحتياط بلحاظه؛ لأنّ هناك اشتغال يقينى بالتكليف المعلوم بالإجمال ولا بدّ فيه من الاحتياط، فتجرى قاعده الاشتغال، فيصلّى إلى جهتين.

درس الأصول العمليه / البراءه / تنبيهات البراءه / التنبيه الرابع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / البراءه / تنبيهات البراءه / التنبيه الرابع

كان الكلام فى الضابط الذى ذكره المحقق النائنى (قدّس سرّه) فى جريان البراءه فى الشبهه الموضوعيه وعدم جريانها. ذكرنا جزءاً من كلامه، ونكمله فى هذا الدرس إن شاء الله تعالى، انتهى الكلام إلى الفرض الأوّل وهو ما إذا كان المتعلّق فعلاً اختيارياً، لكنّه مرتبط بموضوع، لكن فى الفرض الأوّل افترض الموضوع جزئياً خارجياً فرغ عن وجوده. هنا قال بأنّه لا توجد مشكله فى فرض الشبهه الموضوعيه فى المتعلّق، بأن يشكّ فى تحقق المتعلّق بنحو الشبهه الموضوعيه من جهه الشكّ فى نسبته إلى موضوعه، ومثاله ما لو قال (استقبل القبله)، فيشكّ فى الاستقبال، أو قال: (قف فى عرفات) يشكّ فى المتعلّق بنحو الشبهه الموضوعيه من جهه نسبه الوقوف إلى عرفات، فلا مشكله فى فرض الشبهه الموضوعيه. هنا قال: تاره يُفترض دوران الأمر بين المتباينين كما فى مثال اشتباه القبله، وأخرى يُفترض دوران الأمر بين الأقل والأكثر كما فى مسأله الوقوف فى عرفات، إذا فرضنا أنّه تردّد فى بقعه من الأرض فى أنّها من عرفات، أو لا؟ بنحو الشبهه الموضوعيه، لظلمه ----- كما قلنا ----- اشتبه فى بقعه من الأرض أنّها من عرفات، أو ليست من عرفات؟ .

ص: ٣٣١

على الأوّل، يعنى إذا كان الأمر دائراً بين المتباينين كما فى استقبال القبله، ذكر أنّ المرجع فيها هو الاشتغال؛ للعلم الإجمالى بتوجّه التكليف إليه المردّد بين المتباينين، بين استقبال هذه الجهه وبين استقبال هذه الجهه وبينهما تباين، فهناك علم إجمالى بالتكليف على كل حالٍ مردّد بين المتباينين ويتعيّن حينئذٍ الاحتياط إذا كانت الشبهه وجوبيه كما فى مثال استقبال القبله، فيتعيّن الاحتياط بأن يصلّى إلى الجهتين، لكى يُفرغ ذمّته ممّا اشتغلت به يقيناً. وأمّا إذا كانت الشبهه تحريميه، ومثالها هو حرمة استقبال القبله، لكن فى بعض الحالات كحالته التخلّى ----- مثلاً ----- يحرم استقبال القبله، وشكّ بنحو الشبهه الموضوعيه فى القبله وتردّد أمرها بين جهتين، أو كانت الظلمه شديده فشكّ فى القبله ولم يعلم أنّها فى أىّ جهه، فهنا يحتمل

القبلة، والحرمة في كل جهه يتجه إليها، وفي هذه الحالة لا- يتمكن من الاحتياط، يقول: يجب عليه الفحص في هذه الحالة، باعتبار أن امتثال التكليف المتيقن يتوقف على الفحص حيث لا- يمكن الاحتياط. نعم، في حالة تعذر الاحتياط في الشبهه الوجوبية، وتعذر الفحص في الشبهه التحريمية، يتخير بين المتباينين، أو بين المتباينات. فهنا بالنتيجة في كل هذه الحالات هو لم يحكم بالبراءة، إذا دار الأمر بين المتباينين، في مثل هذه الحالة ليس هذا مورداً للبراءة، وإنما هو مورد للاحتياط، أو لوجوب الفحص. هذا إذا كان الدوران بين المتباينين.

وأما إذا كان بين الأقل والأكثر، يقول: هنا يتجه التفصيل بين الشبهه الوجوبية وبين الشبهه التحريمية، ففي الشبهه الوجوبية كما في وجوب الوقوف بعرفات، ودار الأمر بين الأقل والأكثر بالنحو الذى ذكرناه، كما إذا شك من جهه ظلمه، أو نحوها، في بقعه من الأرض أنها من عرفات، أو ليست من عرفات، فيدور الأمر بين الأقل والأكثر، والشبهه وجوبية، يقول: في الشبهه الوجوبية تجرى أصالة الاشتغال ولا مجرى للبراءة، وفي الشبهه التحريمية قال تجرى البراءة، ومثالها هو ما إذا حرم عليه الإفاضه من عرفات قبل غروب يوم التاسع، وتردد عرفات بين الأقل والأكثر بنحو الشبهه الموضوعية، يقول هذا من موارد جريان البراءة، بينما إذا كانت الشبهه وجوبية في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر هذا من موارد الاشتغال لا البراءة، ثم ذكر أن السر في هذا التفصيل بين الشبهه الوجوبية وبين الشبهه التحريمية هو أن الوجوب في الشبهه الوجوبية يتعلق بهذا العنوان بنفسه، فالواجب هو هذا العنوان ----- الوقوف بعرفات ----- والذى يُطلب من المكلف في مثل هذا التكليف (قف بعرفات) هو مطابقه العمل الذى يصدر من المكلف للعنوان الواجب، أنه لا بد أن يكون العمل الصادر منك مطابقاً للعنوان الواجب، يعنى وقوف في عرفات، يعنى أن المطلوب من المكلف أن يكون وقوفه وقوفاً في عرفات، فهذه المطابقه، وانطباق العنوان المأمور به على الفعل المأتى به داخل في دائره الطلب، أى أنه مطلوب من المكلف، وهذا معناه أنه يجب على المكلف أن يُحرز أن ما يصدر منه هو متعنون بذلك العنوان وينطبق عليه ذلك العنوان، لا بد أن يُحرز أن وقوفه هو وقوف في عرفات، ولا يجوز له أن يكتفى بالفرد المشكوك، إذا شك في أن وقوفه هو وقوف في عرفات، أو لا؛ لأن ذمته اشتغلت بأن يكون وقوفه وقوفاً في عرفات، هذا داخل في دائره الطلب ومطلوب منه، فتشغل به الذمّه، فلا بد من الخروج من هذا يقيناً، ولا- يقين بالخروج من ذلك إذا اكتفى بالمشكوك؛ بل يتعين عليه أن يحتاط؛ لأن الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني، فلا يجوز له الاكتفاء بالفرد المشكوك، بالوقوف الذى يشك في كونه وقوفاً في عرفات، أو ليس وقوفاً في عرفات، فيكون مجرى للاشتغال، وليس مجرى للبراءة.

ويعباره أخرى: أن الشك في المقام شك في الامتثال، بعد إحراز اشتغال الذمه بهذا المطلوب، إذا اكتفى بالفرد المشكوك؛ حينئذ يكون شكاً في الامتثال، فلا يعلم هل أنه امتثل المطلوب، أو لم يمتثل المطلوب؟ وفي موارد الشك في الامتثال تجرى قاعده الاشتغال لا البراءة. يقول: وهذا بخلاف الشبهه التحريميه، في الشبهه التحريميه يكون المطابقه للعنوان الحرام ليس داخلياً تحت دائره الطلب، أى ليس مطلوباً، مطابقه الفعل الصادر منه للعنوان الحرام ليس مطلوباً منه، ومثال الشبهه التحريميه فى ما نحن فيه هو حرمة الإفاضه من عرفات كما مثلنا (تحريم الإفاضه من عرفات قبل يوم التاسع) هنا لا معنى لأن نقول أن المطلوب منه هو انطباق العنوان المذكور فى الدليل على الفعل المأتى به، هذا فى الشبهه الوجوبيه معقول، أن يكون المطلوب هو أن يكون وقوفه هو وقوفاً فى عرفات، لكن فى الشبهه التحريميه لا معنى لأن نقول أن المطلوب منه هو أن تكون إفاضته إفاضه من عرفات؛ بل الصحيح هو أن المطابقه تكون شرطاً لشمول الحرمة للفعل، بمعنى أن الذى يفهم من (يحرم الإفاضه من عرفات قبل الغروب) أن شرط اتصاف الفعل الصادر منه بالحرمة هو كونه إفاضه من عرفات، هذا شرط لاتصاف الفعل بالحرمة، شرط لشمول الحرمة لهذا الفعل، فالحرمة إنما تشمل الفعل الصادر منه إذا كان إفاضه من عرفات، وأما إذا لم يكن إفاضه من عرفات، فلا تشمله الحرمة، إذا كان إفاضه من جزء من عرفات، أو إفاضه من منطقه إلى منطقه أخرى من عرفات، فلا تشمله الحرمة، إنما يكون فعله حراماً إذا انطبق عليه هذا العنوان ----- الإفاضه من عرفات ----- فالانطباق يكون شرطاً لشمول الحرمة للفعل الصادر منه، بخلاف الانطباق فى الشبهه الوجوبيه، فإنه داخل فى دائره الطلب، فيكون الانطباق مطلوباً هناك، ولما كان مطلوباً، فلا بد من إحرازه، وهذا يستدعى الاحتياط وجريان قاعده الاشتغال فى الشبهه الوجوبيه، فى الشبهه التحريميه الانطباق ليس مطلوباً، وإنما الانطباق شرط فى كون الفعل الصادر منه حراماً، فتكون الإفاضه محرمة إذا كانت من عرفات، فحرمة الإفاضه مشروطه بأن تكون الإفاضه من عرفات، فالانطباق هنا يكون من شرائط الحرمة، ومن شرائط التكليف وقيوده، بينما الانطباق فى الشبهه الوجوبيه ليس من قيود التكليف؛ لأنه داخل فى دائره الطلب، وإنما هو قيد فى الواجب يتعلّق به الطلب، ليس قيوداً فى الطلب بحيث يتوقف عليه الطلب، وإنما هو يكون قيوداً فى الواجب وليس قيوداً فى التكليف، بينما الانطباق فى الشبهه التحريميه يكون قيوداً للتكليف، أى يكون قيوداً فى الحرمة، ويكون حاله حينئذٍ حال شرائط التكليف الأخرى، عند الشك فيه يكون مجرى للبراءة؛ لأن الشك فى قيد التكليف وشرطه يكون شكاً فى نفس التكليف، فإذا كان شكاً فى التكليف؛ فحينئذٍ تجرى البراءة، بينما هناك فى الشبهه الوجوبيه لم يكن الشك فى التكليف؛ لأن الانطباق ليس قيوداً فى التكليف حتى يكون الشك فيه شكاً فى التكليف، وإنما هو مطلوب من المكلف، فإذا دخل تحت دائره الطلب يكون قد اشتغلت به الذمه، فلا بد من إحرازه، فإذا شك فى مطابقه الفعل للعنوان فى الشبهه التحريميه، كان ذلك شكاً فى حرمة؛ لأنه شك فى قيد التكليف وشرطه، وهو مجرى للبراءة، ففصل بين الشبهه الوجوبيه وبين الشبهه التحريميه. هذا كله إذا فرضنا أن الموضوع الذى ارتبط به المتعلق كان جزئياً خارجياً فرغ عن وجوده كما فى مثال القبلة ومثال عرفات... الخ من الأمور التى تكون أمثله لهذا الفرض.

وأما على الفرض الثانى، وهو ما إذا كان الموضوع أمراً كلياً، ومثاله (أكرم العالم)، و(توضأ بالماء)، فالماء أمر كلى له أفراد متعدده، فى هذا الفرض فصل بين صورتين:

الصورة الأولى: ما إذا كان الموضوع مأخوذاً بنحو صرف الوجود، مثل (توضأ بالماء)، الموضوع هنا ----- الماء ----- مأخوذاً بنحو صرف الوجود لا مطلق الوجود، يعنى لا يُطلب منه إلا فرد من أفراد الماء، والذي يساوق الإطلاق البدلى.

الصورة الثانية: ما إذا كان مأخوذاً بنحو مطلق الوجود، كما فى (أكرم العالم).

الكلام يقع فى الصورة الأولى، وهى ما إذا كان الموضوع مأخوذاً بنحو صرف الوجود. يقول: الشبه الموضوعى فى هذا الفرض تتصوّر بنحوين:

النحو الأول: أن يكون الشكّ فى أصل وجود الموضوع الذى هو صرف الوجود، يعنى الشكّ فى أصل صرف الوجود، هو قال له: (توضأ بالماء) وهو يشكّ فى أنه هل هناك ماء، أو ليس هناك ماء؟ بنحو الشبه الموضوعى.

النحو الثانى: أن يكون الشكّ فى فردٍ آخر من الموضوع زائداً على الفرد المعلوم. (توضأ بالماء) هناك فرد معلوم، ماء قطعاً، وإنما شكّه فى فردٍ زائدٍ على هذا الفرد المعلوم، يشكّ فى أنه ماء، أو ليس بماء بنحو الشبه الموضوعى.

فى النحو الأول إذا كان الشكّ فى أصل وجود الموضوع، يقول: هذا الشكّ فى الحقيقة يرجع إلى الشكّ فى القدره؛ وحينئذٍ نختار فيها ما نختار عند الشكّ فى القدره. لماذا يرجع هذا الشكّ إلى الشكّ فى القدره؟ يعلّل ذلك، يقول: باعتبار أن القدره التى هى شرط فى التكليف لا تختصّ بالقدره على نفس المتعلّق؛ بل تعمّ القدره على تحصيل موضوعه، أيضاً شرط فى التكليف، فرضاً هو قادر على المتعلّق، لكنّه ليس قادراً على تحصيل موضوعه الذى ارتبط به المتعلّق، باعتبار أنه من دون القدره على تحصيل الموضوع تنتفى القدره على نفس الفعل، غير القادر على تحصيل الماء هو غير قادر على الوضوء بالماء؛ لأنّ ما يُطلب منه ليس الوضوء بكلّ شىء، وبكلّ مائع، وإنما المطلوب منه هو الوضوء بالماء، فإذا: يُعتبر فى صحّته تكليفه بذلك أن يكون قادراً على المتعلّق، وأن يكون قادراً على تحصيل موضوعه المرتبط به. إذن: القدره على تحصيل الموضوع شرط فى التكليف، فالشكّ فى إمكان تحصيل الموضوع والقدره على تحصيل أصل الموضوع يرجع إلى الشكّ فى القدره، هل هو قادر على الوضوء، أو ليس قادراً على الوضوء؟ عندما يشكّ طبعاً بنحو الشبه الموضوعى، أصل وجود الموضوع مشكوك، فهو شاكّ فى أنه قادر على الوضوء، أو لا؟ فيرجع إلى الشكّ فى القدره، والشكّ فى القدره فيه كلام، أن الشكّ فى القدره هل هو حاله حال الشكّ فى شرائط التكليف الأخرى؟ من قبيل البلوغ والعقل وغيره من شرائط التكليف التى لا إشكال فى أنها مجرى للبراء كما ذكر هو (قدّس سرّه) سابقاً، حيث أنه ذكر سابقاً أن الشكّ فى شرائط التكليف العامه، أو الخاصه هى شكّ فى نفس التكليف؛ لأنّ الشكّ فى شرط شىء هو شكّ فى نفس الشىء، وبالتالي تكون مجرى للبراء؛ لأنه شكّ فى التكليف، لكن هل أنّ الشكّ فى القدره أيضاً كذلك؟ إذا شكّ الإنسان فى قدرته على الواجب، فهل يستطيع أن يجرى البراءة؟ باعتبار أن القدره شرط فى التكليف، فالشكّ فيها شكّ فى التكليف، وبالتالي يكون مجرى للبراء، أو أنّ الشكّ فى القدره يتميّز عن الشكّ فى سائر شرائط التكليف؟ هو ذكر رأيه هنا، وملخص رأيه هو: ----- وهذا موضوع مهمّ جداً ----- ذكر بأن القدره على نحوين:

النحو الأول: أن تكون القدره دخيله في ملاك التكليف بحيث أنه مع عدم القدره لا ملاك ولا مصلحه، ومن هنا يكون الملاك والمصلحه مختصّ بالقادر، أما العاجز، فلا توجد مصلحه وملاك في الفعل بالنسبه إليه، وإنما المصلحه والملاك يكون موجوداً بالنسبه إلى القادر دون العاجز؛ لأنّ القدره شرط ودخيله في ملاك التكليف، أصل اتّصاف الفعل بأنّه ذو ملاك يتوقّف على القدره، ومن دون القدره لا يكون للفعل ملاك ومصلحه.

النحو الثاني: أن تكون القدره دخيله في الخطاب وليس في الملاك، الملاك عام وشامل يشمل العاجز والقادر، كل منهما الفعل بالنسبه إليه ذو مصلحه، لكن القدره شرط في الخطاب؛ لأنه لا يحسن خطاب العاجز، الخطاب لا يتوجّه إلى العاجز وليس الملاك، الملاك ثابت في حقّهما، لكنّ الخطاب لا يتوجّه إلى العاجز، وإنما يتوجّه إلى خصوص القادر، فتكون القدره شرطاً في الخطاب لا في الملاك؛ بل يكون الملاك عامّاً وشاملاً لكلّ منهما. هو (قدّس سرّه) يُفَرّق بين هاتين الحالتين، ويتعرّض إلى مطلبٍ طويل هو كيفيه استكشاف هذا المانع، وكيف نعرف أنّ القدره دخيله في الملاك، أو أنّها ليست دخيله في الملاك، ويقول بأنّنا نفهم كون القدره دخيله في الملاك عندما تؤخذ في لسان الدليل الشرعي، عندما تؤخذ القدره في الدليل، وليس فقط أن يحكم بها العقل صرفاً، نستكشف أنّها دخيله في الملاك، وأنّ الملاك ثابت في حقّ القادر فقط دون العاجز؛ لأنّ الشارع ذكر القدره، وهذا يكشف عن أنّها دخيله في الملاك. هو يُفصّل بين هاتين القدرتين.

أما بالنسبه إلى النحو الأول من القدره، وهي التي تكون دخيله في الملاك والتي تُسمّى بالقدره الشرعيه عاده، ذكر بأنّ الشكّ فيها مرجعه إلى البراءه، فإذا شككنا في القدره على الفعل، فالمرجع هو أصاله البراءه، باعتبار أنّه شكّ في شرط التكليف بما له من الملاك، فيكون حاله حال الشكّ في سائر شرائط التكليف الأخرى، كالبلوغ ونحوه، في أنّه مجرى للبراءه بلا إشكال، فالشكّ في القدره الشرعيه التي تكون دخيله في الملاك يكون مورداً للبراءه؛ لأنّ القدره شرط في التكليف بما له من الملاك، ونشكّ في أنّ هذا التكليف بما له من الملاك ثابت عند الشكّ في القدره، أو لا؟ فيكون شكّاً في التكليف وتجرى فيه البراءه.

وأما الشكّ في النحو الثاني من القدره، والتي تسمّى بالقدره العقليه التي هي دخيله في الخطاب فقط لا في الملاك. يقول: إذا شكّ في هذه القدره، فلا بدّ في هذه الحاله من الفحص ولا تجرى البراءه، ويُعلّل وجوب الفحص في هذا المورد بأنّ هذا الشكّ وإن كان يعترف بأنّه مستلزم للشكّ في التكليف، باعتبار الشكّ في توجّه الخطاب؛ لأنّها دخيله في الخطاب بحسب الفرض، فالشكّ فيها شكّ في توجّه الخطاب إليه؛ لأنّه إن كان قادراً يتوجّه إليه الخطاب، وإن لم يكن قادراً لا يتوجّه إليه الخطاب، فإذا شكّ في القدره، فهذا معناه أنّه شكّ في توجّه الخطاب إليه، فيقول: أنّ الشكّ في القدره حتّى بهذا المعنى، وإن كان يستلزم الشكّ في توجّه الخطاب إليه والشكّ في تكليفه، لكنّه لا يستلزم الشكّ في الملاك؛ لأنّ المفروض في القدره العقليه أنّ الملاك عام وشامل للقادر والعاجز، الذي يشكّ في القدره ليس عنده شكّ في الملاك؛ بل الذي يعلم بعدم قدرته ليس عنده شكّ في الملاك؛ لأنّ المفروض أنّ الملاك عام وشامل للقادر والعاجز. إذن: هو شكّ في توجّه الخطاب إليه وليس شكّاً في ثبوت الملاك بالفعل بالنسبه إليه. إذن: هو ليس شكّاً في الملاك؛ وحينئذٍ يقول بأنّ العلم بشمول الملاك وإطلاقه وأنّ الشارع لا يرضى بفواته يلازم العلم بعدم المعذوريه على تقدير القدره الواقعيه؛ ولذا يقول يجب الفحص. العلم بأنّ الملاك يشملها، هذا الفعل فيه ملاك بالنسبه إليه حاله حال القادر، كلّ منهما الفعل بالنسبه إليه فيه مصلحه، غايه الأمر أنّه منع من توجّه الخطاب إليه حكم العقل بقبح توجيه الخطاب إلى العاجز، لكن الملاك تامّ عنده، ويعلم بشمول الملاك له، وأنّ الشارع لا يرضى بفوات هذا الملاك عند التمكن من تحصيله، هذا يلازم العلم بأنّه لا يكون معذوراً على تقدير أنّ يكون عنده قدره واقعيه، وهذا يستدعي وجوب الفحص عليه، فيجب عليه حينئذٍ الفحص ولا يجوز له الرجوع إلى البراءه. يقول: هذا التفصيل في القدره هو نفسه يكون هو المختار في محل الكلام وهو ما إذا شكّ في أصل وجود الموضوع؛ لأنّ هذا الشكّ يرجع إلى الشكّ في القدره.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / البراءة / تنبيهات البراءة / التنبيه الرابع

ذكرنا في الدرس السابق ملاحظه على ما نقلناه عن المحقق النائيني (قدّس سرّه) وخلاصه هذه الملاحظه: أنّ الميزان في جريان البراءة في الشبهه الموضوعيه ليس هو انحلال الحكم إلى أحكام عديده؛ لأنّنا نجد أنّه في حالاتٍ يكون الحكم فيها واحداً غير متعدّد وغير منحل، مع ذلك تجرى البراءة في الشبهه الموضوعيه، وذكر مثال لذلك بمسأله العام المجموعى، إذا قال (أكرم مجموع العلماء)، أو (أكرم العلماء) لكن لاحظ العلماء على نحو العام المجموعى، هنا لا يوجد إلّا حكم واحد، ولا يوجد أحكام انحلاليه، بخلاف العام الاستغراقى هناك تكون أحكام انحلاليه، فإذا لم يكن هناك إلّا حكم واحد وشككنا في زيد أنّه عالم، أو لا؟ هنا تجرى البراءة مع أنّه لا يوجد إلّا تكليف واحد، وافترض أنّ هذا المشكوك عالم في الواقع والحقيقه لا يعنى ثبوت تكليف زائد على ما علمنا به؛ بل هو نفس التكليف باقٍ، كما أنّ عدم كونه عالمًا في الواقع والحقيقه لا- يعنى نقصاناً في التكليف، فالتكليف واحد، وبالرغم من ذلك تجرى البراءة، ليس الميزان هو الانحلال، وإنّما الميزان هو الشموليّه.

هذه الملاحظه يمكن دفعها عن المحقق النائيني (قدّس سرّه) بأنّ نفترض أنّ مقصوده من التكليف في كلامه المتقدّم الذى جعل الشكّ في الموضوع شكّاً في التكليف، إذا قلنا أنّ مقصوده من التكليف ما يعمّ التكليف الضمنى، فسوف تندفع هذه الملاحظه. ما يعمّ التكليف الضمنى ولا- يختص بخصوص التكليف الاستقلالى؛ حيثنذ الشكّ في الموضوع في مثال العام المجموعى، الشكّ في أنّ هذا عالم، أو لا، وإن كان لا يستلزم الشكّ في أصل التكليف المستقل، لكنّه يستلزم الشكّ في التكليف الضمنى، باعتبار أنّ التكليف وإن كان تكليفاً واحداً وله موضوع واحد، لكن التكليف الواحد المتعلّق بالموضوع الواحد الذى هو المجموع ----- بحسب الفرض ----- يستلزم تكاليفاً ضمنيه بعدد أفراد ذلك المجموع، إذا لم نعبّر عن ذلك بالتكليف الضمنى، فأنتا يمكن أن نعبّر بما تقدّم من أنّه يستلزم التحريك المولوى نحو هذا الفرد وذاك الفرد، وذاك الفرد من أفراد المجموع، وهذه عبارته عن التكاليف الضمنيه، ففي الحقيقه هنا يمكن الحفاظ على الميزان الذى ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه)، لكن بتعميم التكليف إلى التكاليف الضمنيه وعدم الالتزام باختصاص التكليف في كلامه بالتكاليف الاستقلاليه، فإنّ الميزان يكون محفوظاً حتّى في هذا المثال؛ لأنّ الميزان هو تعدّد الحكم وانحلال التكليف، أنّ التكليف يكون انحلالياً، فإذا كان انحلالياً يتحقق هذا الميزان لجريان البراءة، وهذه الانحلاليه بعد تعميم التكليف إلى التكليف الضمنى موجوده؛ لأنّ هذا الذى نشكّ في أنّه عالم، أو لا، إنّ كان عالمًا في الواقع يثبت له تكليف ضمنى، يثبت له تحريك مولوى، وإن لم يثبت أنّه عالم في الواقع، فلا يثبت له تكليف ضمنى ولا يثبت له تحريك مولوى، فالشكّ فيه يكون شكّاً في التكليف. أو قل بعباره أخرى: الشكّ فيه يكون شكّاً في التحريك المولوى بالنسبه إليه، وهذا بالنتيجه شكّ في التكليف، فيتحقق الميزان الذى ذكره لجريان البراءة، الميزان هو أنّ يكون الحكم انحلالياً، لكن الحكم الذى يكون انحلالياً أعمّ من الحكم الاستقلالى والحكم الضمنى، والحكم الضمنى حتّى في مثال العام المجموعى أيضاً يكون انحلالياً، باعتبار أنّ المفروض أنّ العنوان المأخوذ مأخوذ على نحو الشموليّه، وهذا يستلزم التحريك المولوى نحو كل فردٍ من أفراد ذلك المجموع، أو قل: يستلزم التكاليف الضمنيه المتعدده بعدد أفراد ذلك المجموع، فلانحلاليه كميزان لجريان البراءة يمكن أن نلتزم بتحقيقها حتّى في هذا المثال، فلا

الملاحظه الثانيه التي ذكرت على كلامه ترتبط بما ذكره في صورته الدوران بين الأقل والأكثر، حيث ذكر هناك أنّ الصحيح هو التفصيل بين الشبهه الوجوبيه وبين الشبهه التحريميه، وأنه في الشبهه الوجوبيه تجرى أصاله الاشتغال، وفي الشبهه التحريميه تجرى البراءه، وعلل ذلك بما تقدّم من أنّ مطابقه الفعل الصادر من المكلف للعنوان داخله في دائره الطلب في الشبهه الوجوبيه كما في مثال وجوب الوقوف في عرفات، المطلوب من المكلف هو أنّ يكون الوقوف الصادر منه وقوفاً في عرفات؛ حينئذٍ إذا شكّ في بقعه من الأرض لشبهه موضوعيه أنّها من عرفات، أو لا، لا يجوز له الوقوف بها؛ لأنّ ذمته اشتغلت بأن يكون وقوفه وقوفاً في عرفات، وإذا اقتصر على الوقوف في هذا الموقف المشكوك؛ فحينئذٍ لا يحرز أنّ العنوان ----- الوقوف في عرفات ----- قد انطبق على وقوفه؛ فلذا لا بدّ من الاحتياط، بينما في الشبهه التحريميه أنكر هذا، قال أنّ انطباق العنوان على الفعل لا يدخل في دائره المطلوبيه، وإنّما الانطباق شرط في اتّصاف الفعل بكونه حراماً، الإفاضه إنّما تكون محرّمه إذا كانت إفاضه من عرفات، والاستقبال إنّما يكون محرّمًا إذا كان استقبالاً للقبله في حالات التخلّي، وأمثال ذلك. فانطباق العنوان على الفعل ليس مطلوباً، ولا داخلًا في دائره التكليف، فإذا لم يكن داخلًا في دائره التكليف، وإنّما هو شرط لا يتّصاف الفعل بالحرمة؛ حينئذٍ الشكّ فيه يكون شكّ في ثبوت التكليف بالنسبه إلى هذا الفعل الصادر من المكلف، فهو شكّ في التكليف، فتجرى فيه البراءه. هكذا ذكر.

الملاحظه على هذا الأمر هو أنّه قد يقال: لا فرق بين الوجوب وبين التحريم من هذه الجبهه، في كلّ منهما الظاهر أنّ مطابقه داخله في دائره التكليف، بمعنى أنّ التكليف يتعلّق بها سواء كان ذلك في الشبهه الوجوبيه، أو كان ذلك في الشبهه التحريميه، كما أنّه في الشبهه الوجوبيه ----- كما قرّبه هو ----- أن انطباق العنوان على الفعل مطلوب من المكلف وداخل في التكليف، ويتعلّق به التكليف، فيطلب من المكلف أن يكون وقوفه في عرفات، كذلك انطباق العنوان على الفعل في الشبهه التحريميه أيضاً يكون داخلًا في دائره التكليف، بمعنى أنّه هو المنهى عنه (تحريم الإفاضه من عرفات)، المنهى عنه هو كون الإفاضه من عرفات، أمّا إذا لم تكن الإفاضه من عرفات؛ فحينئذٍ لا يدخل في دائره النهي، إذا لم يكن الاستقبال إلى قبله لا يكون داخلًا في دائره النهي، ما ينهى عنه، وما يزجر عنه الشارع في الشبهات التحريميه هو عبارته عن أنّ يكون الفعل الصادر من المكلف ينطبق عليه العنوان، هذا داخل في التكليف، غايه الأمر أنّه داخل في التكليف التحريمي، وفي دائره النهي، ما ينهى عنه الشارع هو كون الفعل مطابقاً للعنوان، كون الإفاضه إفاضه من عرفات، هذا شيء يزجر عنه الشارع، كما أنّ كون الوقوف وقوفاً في عرفات يأمر به الشارع، كون الإفاضه إفاضه من عرفات هذا ينهى عنه الشارع، يعني يدخل في دائره التكليف التحريمي، فأى فرق بينهما من هذه الناحيه؟ في كلّ منهما متعلّق التكليف هو انطباق العنوان على الفعل الصادر من المكلف، أو مطابقه الفعل للعنوان المذكور في الدليل، في كلّ منهما متعلّق التكليف هو هذا، إذا فهمنا من (قف في عرفات) أنّ متعلّق التكليف هو كون الوقوف وقوفاً في عرفات أيضاً نفهم من قوله (تحريم الإفاضه من عرفات) هو أنّ متعلّق النهي هو كون الإفاضه إفاضه من عرفات لا كون الإفاضه إفاضه من غيره، وكون الاستقبال استقبالاً للقبله، هذا هو متعلّق النهي، فأى فرق بينهما، لماذا نجعل مطابقه في الشبهات التحريميه في التحريم شرطاً لا يتّصاف الفعل بالتحريم؟ بل نقول أنّ متعلّق الزجر ومتعلّق النهي هو أنّ يكون الفعل مطابقاً للعنوان وأن ينطبق عليه العنوان (لا تجعل إفاضتك إفاضه من عرفات)، و(لا تجعل استقبالك في حال التخلّي استقبالاً

للقبله) فيكون هو متعلق التكليف، لكن متعلق التكليف التحريمي، كما أنّ الانطباق والمطابقه في الشبهه الوجوبيه هو متعلق للوجوب وللتكليف الوجوبى، فالفرق بينهما ليس واضحاً، فإذا التزمنا في الشبهه الوجوبيه للنكته التي قالها بجران الاشتغال، باعتبار أنّ الذمه اشتغلت بهذه المطابقه بدخولها في دائره المطلوبيه، فلا بدّ من الاشتغال عند الشك، هذا الكلام لا بدّ من تطبيقه في الشبهه التحريميه أيضاً ولا مجال لجران البراءه. هذه أيضاً ملاحظه على الكلام الذي ذكره.

صاحب الكفايه (قدّس سرّه) فى التنبيه الثالث من تنبيهات البراءه (1) ذكر كلاماً يُفهم منه أنّ الميزان فى جريان البراءه هو تعدّد الحكم الذى نستطيع أن نعبر عنه بالانحلال، أى كون الحكم حكماً انحلالياً متعدّداً فى مقابل كون الحكم واحداً وعدم انحلاله، ففى حاله تعدّد الحكم والانحلال التزم بجريان البراءه، بينما فى حاله وحده الحكم وعدم الانحلال التزم بالاشتغال، وطبّق هذا الكلام فى النهى، وكلامنا فى الأعمّ من كون الحكم وجوب، أو تحريم، هو طبقه على التحريم، وذكر فى عبارته أنّ النهى عن شىء إذا كان بمعنى طلب تركه فى زمان، أو مكانٍ هنا لا يبدّ من إحراز أنّه تركه فى ذلك الزمان، وذلك المكان، فإذا شكّ فيه بنحو الشبهه الموضوعيه؛ فحينئذٍ لا يمكنه فعل هذا المشكوك؛ بل لا يبدّ من تركه؛ لأنّه لا يحرز أنّه ترك ذلك الفعل فى هذا الزمان إلاّ إذا ترك المشكوك كونه من ذلك الفعل الذى نهى عنه، أو لا، فلو نهاه عن فعلٍ وهو يشكّ بنحو الشبهه الموضوعيه أنّ هذا هل هو منه، أو لا؟ يقول: هنا لا يمكنه أن يحرز الخروج عن عهده ما اشتغلت به الذمّه إلاّ بترك هذا المشكوك، فلا يبدّ من الاحتياط؛ لأنّ الاشتغال يجرى فى المقام، باعتبار أنّ هذا التكليف تكليف واحد غير متعدّد، طلب منه ترك الأكل فى هذا الزمان، فإذا شكّ فى شىءٍ أنّه أكل، أو لا بنحو الشبهه الموضوعيه، يجب عليه الاحتياط بترك هذا المشكوك؛ لأنّ الذمّه اشتغلت بترك هذا الفعل فى هذا الزمان، وهو لا يحرز أنّه قد استجاب لذلك وترك هذا الفعل إذا ارتكب هذا المشكوك، فلا يبدّ من تركه باعتبار أنّ القاعده تقتضى الاشتغال. وأمّا إذا كان النهى بمعنى طلب ترك كل فرد من المنهى عنه على حدّ، أنّه معنى النهى عن الأكل يعنى النهى عن كل فردٍ من أفراد المتعلّق على حدّ، والذى يُستفاد منه تعدد الحكم والانحلال، أنّه يطلب منه ترك هذا الفعل بمعنى ترك كل فردٍ من أفراده بحيث أنّ هذا الفرد من أفراده يتعلّق به النهى ويطلب تركه، والفرد الثانى أيضاً يتعلّق به النهى.... وهكذا. فإذن: هناك نواهي متعدده، أو طلب ترك متعدّد بعدد أفراد هذا المتعلّق، فالفرد الذى يُعلم أنّه ينطبق عليه المتعلّق أنّه أكل، هذا يتعلّق به نهى، ذاك أكل، يتعلّق به نهى.... وهكذا، يقول: حينئذٍ تجرى البراءه فى المقام، يعنى إذا شكّ بنحو الشبهه الموضوعيه فى أنّ هذا أكل، أو لا هنا تجرى البراءه؛ لوضوح أنّ الشكّ فى أنّ هذا أكل، أو لا، يعنى الشكّ فى تعلّق النهى به؛ لأنّ هذا على تقدير أنّ يكون أكلاً فى الواقع، إذن: هناك تكليف زائد غير ما علم، وإن لم يكن أكلاً فى الواقع فلا يوجد تكليف زائد، فالشكّ فى أنّ هذا أكل، أو لا يكون شكّاً فى التكليف الزائد، فتجرى البراءه. يقول هذا هو الميزان فى جريان البراءه، ميزان جريان البراءه هو الانحلال وتعدّد الحكم. هذا الكلام لصاحب الكفايه (قدّس سرّه) لعلّه يتحدّ مع ما نقلناه عن المحقق النائينى (قدّس سرّه) فى الميزان الذى ذكره فى بعض الموارد من أنّه جعل الميزان هو الانحلال، والانحلال يساوى افتراض تعدد الحكم، فيرجع إلى ذاك.

ص: ٣٣٩

الملاحظه التي ذُكرت سابقاً أيضاً تجرى في المقام، وهي أنّ الميزان ليس تعدد الحكم؛ لأننا قد نفترض وحده الحكم وبالرغم من ذلك تجرى البراءة في الشبهه الموضوعيه على ما تقدّم مثاله (أكرم العلماء) لكن بنحو العام المجموعى، هذا حكم واحد وتكليف واحد، وافترض أنّ هذا المشكوك عالم لا يعنى زياده في التكليف، فالتكليف واحد متعلق بالمجموع، وبالرغم من هذا تجرى البراءة عند الشكّ في أنّ هذا عالم، أو لا ممّا يعنى أنّ الميزان في جريان البراءة ليس هو تعدد الحكم والانحلال.

الجواب عن هذه الملاحظه هو نفس ما ذكرناه اليوم، وهو أننا إذا عمّمنا وقلنا أنّ مقصود صاحب الكفايه (قدّس سرّه) من تعدد الحكم هو أنّنا نعمّم الحكم الذى فرض أنّ تعدده هو الميزان في جريان البراءة نعمّمه للحكم الضمنى، فإذا عمّمناه تنتهى المشكله؛ لأنّ هذا الميزان يبقى محفوظاً حتّى في مثل (أكرم العلماء) بنحو العام المجموعى؛ لأنّه بالرغم من كون أصل الحكم واحداً، وافترض أنّ هذا المشكوك كونه عالماً، أو لا، افترض أنّه عالم في الواقع لا يعنى زياده التكليف المستقل والتعدد، لكنّه يعنى التعدد في الأحكام الضمنيه؛ لأنّ التكليف الواحد المتعلق بالمجموع المأخوذ على نحو الشموليه يستلزم قطعاً تكاليفاً ضمنيه متعلقه بكل فردٍ من أفراد ذلك المجموع، يستلزم تحريكاً مولوياً متعلقاً بكل فردٍ من أفراد ذلك المجموع، فالشكّ في أنّ هذا عالم، أو لا هو شكّ في التكليف الضمنى الزائد على ما عُلم، شكّ في التحريك المولوى بالنسبه إليه زائداً على ما عُلم تحريك المولوى نحوه من الأفراد المعلوم انطباق العنوان عليها. إذن: هو شكّ في التكليف، شكّ في التحريك المولوى، والميزان متحقق وهو تعدد الحكم، إذا عمّمنا الحكم في كلامه إلى ما يشمل الحكم الضمنى والأحكام الضمنيه كما هو الحال بالنسبه إلى كلام المحقق النائينى (قدّس سرّه).

نعم، ذكر صاحب الكفايه (قدّس سرّه) (1) أنّ المرجع هو الاشتغال فيما إذا أريد بالنهاي طلب ترك الشئ الذي يتعلّق به النهي في زمانٍ، أو مكانٍ، يقول هنا تجرى قاعده الاشتغال، مرّه يكون المراد بالنهاي طلب ترك كل فردٍ من أفراد ذلك الشئ على حده ----- كما في عبارته ----- هذا يعني الانحلال والتعدّد وتجرى فيه البراءه، ومرّه يكون المراد به هو طلب ترك الفعل المنهي عنه في زمانٍ، أو مكانٍ، هنا قال تجرى قاعده الاشتغال، فلا بدّ أنّ يترك الفعل الذي يشكّ في انطباق العنوان المنهي عنه عليه؛ لأنّه لا يحرز أنّه ترك الفعل في هذا الزمان إلّا إذا ترك المشكوك بالإضافه إلى الأفراد المعلوم كونها منه. هذا قد ينافي هذا التوجيه الذي ذكرناه، إذا فسّرنا كلامه الذي هو مورد لقاعده الاشتغال بالنهاي المتعلّق بالمجموع كما فسّر كلامه بالنهاي المتعلّق بمجموع التروك في ذلك الزمان، أو في ذلك المكان، تعلّق النهي بمجموع التروك في ذلك الزمان، أو في ذلك المكان يكون مثل تعلّق الأمر بالإكرام بمجموع العلماء، يكون نظيره لكن ذاك أمر وهذا نهى، كما قلنا هناك (أكرم العلماء إذا كانوا علماء) ملحوظ بنحو العام المجموعى يكون هناك تكليف واحد، وجوب واحد متعلّق بالمجموع، إذا فسّرنا كلامه هذا بالنهاي بمعنى تركه في زمانٍ، أو مكانٍ، يعني تعلّق النهي بمجموع التروك التي تتأتى للمكلف خلال هذا الزمان، مجموع التروك يكون هو المنهي عنه، هذا يكون بمثابة تعلّق الأمر بالعام المجموعى، هنا هو يصرّح بالاشتغال، هو يقول هنا يجرى الاشتغال، فلا يمكن أن نوجه كلامه السابق بأن مقصوده من التكليف ما يعمّ التكليف الضمنى، وأنّه يكون مجرى للبراءه؛ لأنّه في هذا بالرغم من أنّ هذا يشبه (أكرم العلماء) إذا كان مأخوذاً على نحو العام المجموعى، لكنّه اختار فيه جريان الاشتغال. قد يكون هذا ينافي التوجيه الذي ذكرنا لكلامه، لتصحيح أنّ الميزان في جريان البراءه هو تعدّد الحكم والانحلال، لكن الذي يمكن أن يقال هو أنّ كلامه هنا في مورد الاشتغال هل يتعيّن تفسيره بما ذكر، يعني عندما يقول بأنّه إنّ فسّرنا النهي عن الشئ بطلب تركه في زمانٍ، أو في مكانٍ، هل معنى ذلك أنّ المطلوب هو مجموع التروك؟ هل مقصوده أنّ النهي يتعلّق بمجموع التروك على غرار تعلّق وجوب الإكرام بمجموع العلماء؟ أو أنّ تفسيره يكون بتفسيرٍ آخر، وهو أنّ مقصوده تعلّق النهي بصرف وجود الشئ في هذا الزمان، لا أنّ النهي يتعلّق بمجموع التروك، وإنّما النهي يتعلّق بصرف وجود الشئ، وهناك فوارق بينهما ولا يشكّل ذلك مانعاً من التوجيه السابق المتقدّم.

ص: ٣٤١

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / البراءة / تنبيهات البراءة / التنبيه الرابع

كان الكلام في عبارته صاحب الكفاية (قدّس سرّه) في التنبيه الثالث من تنبيهات البراءة، (1) ذكر بأنّ النهي عن شيء إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان، أو مكان، فهذا مجرّي للاشتغال. كان الكلام في هذه الفقرة من عبارته، وأنها إذا فسّرت بمطلوبه مجموع التروك بحيث يكون المطلوب مأخوذاً بنحو العموم المجموعي، أي أنّ مجموع التروك تكون هي المطلوبه كما فسّر بهذا التفسير في بعض الكلمات، أنّ مقصود صاحب الكفاية (قدّس سرّه) من المورد الذي حكم فيه بجريان قاعده الاشتغال هو أنّ يكون المطلوب في النهي هو مجموع التروك؛ وحينئذٍ يقول هذا يكون مورداً للاشتغال ولا تجرى فيه البراءة.

قلنا أنّه قد يُلاحظ عليه ما تقدّم سابقاً من أنّه افترض بأنّه إذا كان بمعنى طلب مجموع التروك ويكون المطلوب مأخوذاً بنحو العام المجموعي، لنفترض أنّ التكليف واحد، وأنّ متعلّق التكليف واحد وهو مجموع التروك، وصحيح ما تقدّم من أنّه على تقدير أنّ يكون المشكوك مصداقاً للعنوان، فهذا لا- يوجب زياده في التكليف، كما أنّ عدم كونه مصداقاً للعنوان لا يوجب نقيضه في التكليف، التكليف واحد وموضوعه واحد وهو المجموع، وهذا صحيح، وبالتالي ينتج أنّ الشكّ في مصداقيه فردٍ للعنوان كونه من المجموع، أو لا، هذا لا يكون شكّاً في التكليف؛ لأننا قلنا أنّ التكليف واضح ومعلوم بحدوده وقيوده، وكون هذا فرداً من العنوان لا يعني زياده في التكليف حتّى يكون الشكّ فيه شكّاً في التكليف، فتجرى البراءة، لكن هذا كلّه مبني على اختصاص مورد جريان البراءة بما إذا كان الشكّ في الموضوع مستلزماً للشكّ في نفس التكليف، أو في حدوده وقيوده، هذا الكلام قد يصح؛ لأنّه ليس لدينا شكّ في التكليف عندما نشكّ في أنّ هذا مصداق، أو لا، هذا مصداق للحرام بحيث أيضاً يكون تركه مطلوباً في ضمن طلب ترك الباقي، أو ليس مصداقاً للحرام؟ هذا الشكّ في مصداقيه هذا للحرام لا يوجب الشكّ في التكليف ولا في قيوده ولا في حدوده، وبالتالي لا يكون مورداً للبراءة إذا قلنا بأنّ مورد جريان البراءة هو الشكّ في التكليف، أو الشكّ في قيوده وحدوده، لكن قلنا سابقاً لا داعي لهذا التخصيص، حتّى لو فرضنا أنّ التكليف معلوم وواحد، وقيوده وحدوده كلّها واضحة ومعلومه، لكن قد يكون الشكّ في مصداقيه فردٍ للحرام يكون شكّاً في دائره التحريك المولوي، يكون شكّاً في سعه دائره التحريك المولوي، أو ضيق دائره التحريك المولوي، وليس شكّاً في نفس التكليف، وبهذا يفترق هذا عن فرض ما إذا كان الحكم حكماً انحلالياً، إذا كان الحكم انحلالياً فالشكّ في فردٍ يعني الشكّ في التكليف؛ لأنّ الحكم انحلالياً، هو حكم انحلالياً يثبت لكل فردٍ تكليف خاصّ به وله إطاعه خاصّه وعصيان خاصّ، فالشكّ في أنّ هذا عالم، أو لا، هو شكّ في التكليف نفسه، هنا لا يوجد شكّ في التكليف، وافترض أنّ هذا من أفراد الحرام ----- هو يتكلّم في شبهه النهي ----- لا- يعني الشكّ في التكليف، لكن لا- داعي لهذا الالتزام؛ بل حتّى لو فرضنا أنّه ليس شكّاً في التكليف، بأنّ كان التكليف واحداً وليس انحلالياً، ويتعلّق بالمجموع، لكن لا- إشكال في أنّ التكليف الذي يتعلّق بالمجموع يقتضى تحريك المكلف نحو كل فردٍ من أفراد هذا المجموع، هذا في الوجوب. أمّا في النهي فيقتضى التحريك نحو كل فردٍ من أفراد الحرام بتكليف المكلف بتركه، فهذا على تقدير أنّ يكون حراماً هناك تحريك نحوه بالترك، وكأنّه يُطلب من المكلف تركه، وإنّ كان لا- شكّ في التكليف، ولاشكّ في سعه التكليف وضيقه؛ لأنّ كون هذا من أفراد الحرام لا يعني سعه في التكليف، لكن

دائرته محرّكته التي تنتزع منه تختلف، مرّه تكون واسعه، إذا كان هذا الفرد المشكوك من أفراد الحرام، وأخرى تكون ضيقه إذا لم يكن هذا الفرد المشكوك من أفراد الحرام.

ص: ٣٤٢

١- كفايه الأصول، الآخوند الخراساني، ص ٣٥٣.

إذن: الشكّ في كون هذا من أفراد الحرام هو شكّ في وجود محرّكته مولويه تجاهه، هل هناك تحريك مولوى تجاهه، أو لا؟ وبعبارة أخرى: أنّ الشكّ في التكليف المعلوم بحدوده وقيوده هل يقتضى التحريك نحو هذا الفرد، أو لا يقتضى التحريك نحو هذا الفرد؟ الأفراد التي نعلم كونها مصداقاً للحرام، التكليف المعلوم يقتضى التحريك نحو تركه، الفرد الذي يُشكّ في كونه مصداقاً للحرام، نشكّ في أنّ التكليف المعلوم بحدوده وقيوده هل يقتضى التحريك نحوه، أو لا؟ فالشكّ في التحريك، إنّ كان من أفراد الحرام فهو يقتضى التحريك نحوه، وإن لم يكن من أفراد الحرام، فهو لا يقتضى التحريك نحوه، لا يوجد فرق بينها وبين الشبهه الوجوبيه، غايه الأمر أنّ التحريك هناك كان نحو الفعل، بينما التحريك هنا يكون نحو الترك، بعد هذا التعميم؛ حينئذٍ لا بدّ من الالتزام بجريان البراءة.

لكن قد يُفسّر كلام الشيخ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) بتفسيرٍ آخر، وهو أن يقال: أنّ مقصوده هو النهي عن صرف الوجود وليس النهي بمعنى طلب مجموع التروك، وإنّما هو النهي عن صرف وجود الطبيعه، بأن يُفسّر قوله بأنّ النهي عن شيء إنّ كان بمعنى طلب تركه في زمانٍ، أو مكانٍ يعنى النهي عن صرف الوجود، ليس بمعنى مطلوبيه مجموع التروك، وإنّما هو بمعنى النهي عن صرف وجود الطبيعه. إذا كان هذا هو المفروض بافتراض أنّ المفسده التي هي تقتضى النهي تكون موجوده في صرف وجود الطبيعه، صرف وجود الطبيعه في الخارج فيه مفسده، وهذا يُحتم أنّ النهي يتحدّد بحدود ما فيه مفسده وهو صرف وجود الطبيعه، ومن الواضح أنّ لازم امتثال هذا النهي لا يتحقّق ولا يكون إلّا بترك جميع أفراد الطبيعه، ولا يكفي في امتثال هذا النهي أن يترك معظم أفراد الطبيعه ويأتي ولو بفردٍ واحد، فإذا جاء بفرد واحد فهذا يعنى أنّه جاء بصرف الوجود، والمفروض أنّ صرف الوجود فيه مفسده ومنهى عنه، فلا بدّ لتحقق الامتثال من ترك جميع الأفراد.

ص: ٣٤٣

بناءً على تفسير كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) بهذا التفسير حينئذٍ يقال بأنّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) يرى بأنّ هذا مورد للاشتغال، حينما نغيّر، بدلاً من أنّ نقول أنّ المطلوب هو مجموع التروك وبين أنّ نقول أنّ النهى عبارته عن طلب ترك صرف الوجود وليس طلب مجموع التروك، هنا يقول بالاشتغال، لماذا هنا يقول بالاشتغال؟ يمكن أنّ يوجّه كلامه هنا باعتبار أنّ النهى متعلّق بصرف الوجود بحسب الفرض، هذا النهى المتعلّق بصرف الوجود معلوم بحدوده وقيوده ولا يُشكّك فيه، وإنّما يُشكّك في انطباق ذلك ----- صرف الوجود ----- على هذا الفرد، عندما نشكّك في كون شيءٍ مصداقاً للحرام المنهى عنه، أو عدم كونه مصداقاً له، عندما نهاه عن شرب السمّ ----- مثلاً ----- لا نعلم أنّ هذا مصداق لشرب السمّ، أو لا، على نحو صرف الوجود، يقول صاحب الكفايه (قدّس سرّه) (1) بأنّ هذا ليس شكّاً في التكليف؛ لأنّ افتراض أنّ هذا المشكوك مصداق للحرام لا- يعني زياده في التكليف، كما أنّ افتراض أنّه ليس مصداقاً للحرام لا- يعني نقيضه في التكليف، التكليف متعلّق بصرف وجود هذه الطبيعه، هذا أمر معلوم وواضح بحدوده وقيوده ولا شكّ فيه، والشكّ في كون هذا سمّاً ليس شكّاً في التكليف، ولا- في حدود التكليف ولا- في قيوده، فلماذا يكون مورداً للبراءة؟ وإنّما هو شكّ في انطباق عنوان صرف الوجود على هذا الفرد؛ لأنّ هذا إنّ كان من مصاديق الحرام، فيكون مشمولاً للنهى، يعني يُنهى عن صرف وجوده، يكون وجوده محققاً لصرف الوجود المنهى عنه، وإن لم يكن مصداقاً للحرام؛ فحينئذٍ لا يكون الإتيان به محققاً لعنوان صرف الوجود.

ص: ٣٤٤

إذن: الشكّ ليس في التكليف، وإنما الشكّ في انطباق عنوان صرف وجود الطبيعه المنهى عنه على شرب هذا الذي يُشكّ في كونه سمّاً أو ليس سمّاً، وفي تحقق صرف الوجود المنهى عنه عندما يشرب هذا الفرد المشكوك وعدم تحقّقه، الشكّ في الانطباق وفي تحقق الامتثال، أو عدم تحقّقه؛ لأنّه يُحتمل أنّه قد جاء بصرف وجود الطبيعه المنهى عنه، فإذاً: هو شكّ في الامتثال، ومع الشكّ في الامتثال تجرى قاعده الاشتغال ولا مجال للبراءه. هذا الرأى يكون هو رأى صاحب الكفايه (قدّس سرّه) بناءً على حمل كلامه على ذلك.

لكن في المقابل قد يقال: حتّى إذا حملنا كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) على ذلك، لا يكون هذا مورداً للاشتغال، وإنما يكون مورداً للبراءه، باعتبار أنّ الشكّ في كون هذا الفرد مصداقاً للحرام، أو عدم كونه مصداقاً للحرام، هذا الشكّ يعنى أنّ الشكّ في صدق صرف الوجود عليه، فيكون حراماً، وإن لم يكن مصداقاً، فلا يصدق عليه عنوان صرف الوجود، فلا يكون حراماً، فالشكّ فيه يعنى الشكّ في حرمة، باعتبار أنّه عندما تشكّ في أنّ صرف الوجود المنهى عنه ينطبق عليه، فيكون حراماً ويُطلب تركه وبين أنّ لا يكون مصداقاً، فلا يكون حراماً. إذن: الشكّ في كونه مصداقاً أو عدم كونه مصداقاً يعنى الشكّ في كونه حراماً وعدم كونه حراماً، وهذا شكّ في التكليف، فتجرى فيه البراءه.

أقول: أنّ هذا الأخير هو الصحيح، لكن ليس بالتقريب الأخير الذى ذكر، وهو كونه مجرى للبراءه فى هذا المورد، يعنى بعنوان النهى عن صرف وجود الطبيعه، هذا يكون مجرى للبراءه، الظاهر هو ذلك، لكن بالبيان الذى تقدّم، وكان حاصله: أنّه لا موجب ولا ملزم لتخصيص مورد جريان البراءه بما إذا كان الشكّ في نفس التكليف، أو فى سعه نفس التكليف وضيقة، لا موجب للامتثال بذلك؛ بل حتّى إذا فرضنا أنّه لاشكّ فى نفس التكليف، ولا شكّ فى سعه التكليف ولا فى ضيقه عندما نشكّ بنحو الشبهه الموضوعيه؛ لأنّ الشكّ فى هذا الموضوع وكونه مصداقاً للحرام لا يعنى الشكّ فى سعه التكليف وضيقة؛ لما قلناه سابقاً من أنّ كون هذا مصداقاً للحرام واقعاً لا يعنى سعه التكليف، كما أنّ عدم كونه مصداقاً للحرام واقعاً لا يعنى ضيقاً فى التكليف، ليس هناك شكّ فى التكليف ولا فى سعه التكليف وضيقة، ولا داعى لتخصيص مجرى البراءه بذلك؛ بل يمكن تعميمه لما إذا كان الشكّ فى سعه دائره المحركيه التى يقتضيها التكليف وضيقة المحركيه، وإن كان التكليف واحداً ولا شكّ فيه ولا فى حدوده وقيوده، لكن عندما يكون الشكّ فى سعه المحركيه التى يقتضيها نفس التكليف هذا أيضاً يكون مجرى للبراءه؛ إذ لا فرق فى جريان البراءه بين أنّ يكون نفس التكليف محتمل، أو تكون دائره المحركيه بالنسبه إلى هذا الفرد المشكوك محتمله، كل منهما يسبب الضيق على المكلف، فاحتمال التكليف يعنى احتمال الضيق وعدم التوسعه على المكلف، احتمال شمول المحركيه لهذا الفرد وإن كان التكليف واحداً وغير متعدّد أيضاً يوجب الضيق على المكلف، فالبراءه تجرى لنفى ذلك، بناءً على هذا؛ فحينئذٍ لا بدّ من الالتزام بالبراءه فى المقام عندما يكون النهى نهياً عن صرف وجود الطبيعه، باعتبار أنّه سلّمنا أنّ التكليف واحد ومتعلّق التكليف واحد وهو صرف وجود الطبيعه، وهذا أمر معلوم ولا شكّ فيه، لكن هذا التكليف المتعلّق بصرف وجود الطبيعه بطبعه يقتضى أنّ يُحرّك نحو كل فردٍ من أفراد الطبيعه بأن يطلب تركها، فهو يطلب ترك هذا الفرد، ويحرّك نحو تركه، ونحو هذا الفرد يحرك نحو تركه.... وهكذا. إذن: التحريك موجود بالنسبه إلى كلّ أفراد الطبيعه، فما يعلم من كونه مصداقاً للطبيعه، لا إشكال فى أنّ ذاك التكليف الواحد الذى لاشكّ فيه يُحرّك نحوه ويطلب تركه؛ لأنّ امتثال ذلك التكليف لا يكون إلا بترك جميع أفراد الطبيعه، فيطلب من المكلف ترك هذا الفرد؛ لأنّ هذا الفرد يحقق صرف الوجود، والمفروض أنّ صرف الوجود فيه مفسده وهو مورد للنهى، هذا الفرد أيضاً يحقق صرف الوجود، فإذاً: ذاك التكليف يطلب منك ويحرّكك

نحو تركه، فإذا شكَّ في فردٍ أنه مصداق للحرام، أو لا- معناه أن هناك شكًا في التحريك المولوى بالنسبه إليه، هل هناك تحريك يقتضيه التكليف بالنسبه إليه، أو ليس هناك تحريك. إن كان فرد مصداقاً للحرام واقعاً هناك تحريك نحو تركه، وإن لم يكن مصداقاً للحرام لا يوجد تحريك نحو تركه. فإذن: الشكُّ في التحريك نحوه، هل هناك تحريك نحوه، ودفعٌ باتجاهه وتحميلٌ مسؤوليه بلحاظه، أو لا؟ وهذه كلها عناوين تكون مورداً لجريان البراءه. فالظاهر أنه في هكذا حاله لا يبعد جريان البراءه في المقام ولا- يكون مورداً للاشتغال. طبعاً هذا على العكس تماماً مما إذا فرضنا أن الحكم كان إيجاباً وليس نهياً، الكلام مع صاحب الكفايه (قدس سرّه) قلنا أنه طبق كلامه على باب النواهي، في باب النواهي لا يبعد جريان البراءه، سواء فسّرنا كلامه في الفقره الأولى بأن النهي عباره عن طلب مجموع التروك، أو فسّرنا كلامه بأنه عباره عن طلب ترك وجود الطبيعه، وكأن النهي يتعلّق بصرف وجود الطبيعه، على كلا التقديرين في الشبهه الموضوعيه تجرى البراءه، لكن عندما نقلب القضية ونفترض أن الحكم ليس تحريماً، وإنما الحكم هو وجوب متعلّق بصرف وجود الطبيعه، يعنى يُطلب من المكلف تحقيق صرف وجود الطبيعه، ومن الواضح أن صرف وجود الطبيعه يتحقّق بالإتيان بكل فردٍ من أفرادها، هنا حينئذٍ لا مجال لجريان الطبيعه؛ بل يكون المورد من موارد الاشتغال، باعتبار أن المكلف كُلف بتحقيق الطبيعه، يُطلب منه تحقيق صرف وجود الطبيعه في الخارج، الأفراد التي يعلم بكونها مصداقاً للطبيعه لا إشكال في تحقق الامتثال بالإتيان بها، لكن عندما نأتى إلى أفرادٍ مشكوكه، يُشكك في كونها مصداقاً للطبيعه، هل يمكن للمكلف أن يقتصر على الاتيان بها لكي يتحقق الامتثال، أو لا؟ البراءه تعنى أنه يمكنه أن يقتصر على هذا الفرد المشكوك، أمّا الاشتغال فيعنى أنه لا- يمكنه أن يقتصر على هذا الفرد المشكوك، هنا يجرى الاشتغال؛ لأن الشكَّ ليس شكًا في التكليف، ولا- في قيوده، ولا في دائره المحركيه، وإنما الشكُّ في الامتثال، أنه لو اقتصر على الإتيان بهذا الفرد الذى يشك في كونه مصداقاً للطبيعه التي أمر بتحقيقها في الخارج، يشك في كونه امتثالاً لذلك الأمر؛ لاحتمال أن لا يكون هذا الشخص مصداقاً للطبيعه المأمور بها، فكيف يمكنه الاقتصار على هذا الامتثال المشكوك، وعلى هذا الفرد الذى يُشكك في تحقق الامتثال به. إذن: هو شك في الامتثال، ومع الشك في الامتثال لا بد من الاشتغال.

ومن هنا يظهر أنه يمكن أن يقال: أن الميزان في جريان البراءة هو الشك في نفس التكليف، يعني في مورد كلامنا هو أن نقول: أن الميزان في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية هو أن يكون الشك في الموضوع بنحو الشبهه الموضوعية مستلزماً للشك في نفس التكليف، أو مستلزماً للشك في سعة التكليف وضيقة، أو مستلزماً لسعة دائره المحركيه التي يقتضيها نفس التكليف وضيقة هذه الدائره، في كل هذه الموارد تجرى البراءة، وفي ما عداها لا تجرى البراءة. يبدو أن هذا هو الميزان الصحيح لجريان البراءة، غايه الأمر أنه يحتاج إلى تنقيح وتوضيح، وتنقيحه يكون بتطبيقه، وبذكر بعض التطبيقات لهذا الميزان، فلا بد من ذكرها؛ لأنها محل كلام كما تبين أنه في مورد واحد هناك فرق بين الشبهه الوجوبيه وبين الشبهه التحريميه، في نفس المورد، مورد تعلق التكليف ----- فرضاً ----- بالطبيعه على نحو صرف الوجود، هنا الحكم إذا كان وجوبياً، فالمورد يكون من موارد الاشتغال، بينما إذا كان تحريمياً يكون من موارد البراءة. من هنا لا بد من ذكر تطبيقات، وهذه التطبيقات بأن تُذكر أنحاء متعدده لكيفيه تعلق الحكم بالطبيعه ويُطبّق الميزان السابق على كل نحوٍ من هذه الأنحاء، الطبيعه عندما يتعلق بها الحكم يمكن تصوّرها على أنحاء عديده:

النحو الأول: أن نفترض أن الحكم يتعلق بالطبيعه على نحو صرف الوجود، بأن يكون متعلق الحكم هو صرف وجود الطبيعه، وقد ذكرناه سابقاً.

النحو الثاني: أن يكون متعلق الحكم هو مطلق وجود الطبيعه، بحيث يكون مطلق وجود الطبيعه الذي يُسمّى بالعام الشمولى الاستغراقى يكون هو متعلق للحكم.

النحو الثالث: أن يكون متعلق الحكم هو مجموع أفراد طبيعه على نحو العام المجموعى.

النحو الرابع: أن نفترض أن الحكم يتعلق بالمسبب الذى ينشأ من مجموع أفراد طبيعه، أو من فرد واحد من أفراد الطبيعه، لكن الحكم لا يتعلق بنفس الطبيعه المأخوذه بمجموع الأفراد، أو صرف الوجود، وإنما يتعلق بالنتيجه التى تحصل من مجموع الأفراد، أو من بعض أفراد الطبيعه، أى الحكم يتعلق بالمسبب الحاصل من مجموع الأفراد، أو الحاصل من بعض الأفراد، يعنى من فرد واحد من الطبيعه. هذه الأنحاء لابد من تطبيق الكلام السابق عليها.

درس الأصول العمليه / البراءه / تنبيهات البراءه / التنبيه الرابع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليه / البراءه / تنبيهات البراءه / التنبيه الرابع

الطبيعه عندما تقع متعلقاً للتكليف يمكن أن نتصور أنحاء متعدده لكيفيه وقوع الطبيعه متعلقاً للتكليف:

النحو الأول: أن نفترض أن المتعلق هو ذات الطبيعه، إمّا بمعنى صرف الوجود، بحيث يكون المطلوب هو صرف وجود الطبيعه، وإمّا بمعنى الوجود الأول منها بحيث يكون المطلوب هو الوجود الأول من الطبيعه. قالوا: على كلا التقديرين، سواء كانت الطبيعه بمعنى صرف وجود الطبيعه، أو كانت بمعنى الوجود الأول للطبيعه تكون متعلقه للتكليف، إذا شكّ فى انطباق العنوان على فرد بنحو الشبهه الموضوعيه على كلا- التقديرين تجرى البراءه، إذا كان الحكم نهياً والشبهه شبيهه تحريميه تجرى البراءه، وقالوا: لا تجرى البراءه؛ بل يتعين الاشتغال إذا كان الحكم أمراً والشبهه شبيهه وجوبيه، ففرّقوا بين الشبهه التحريميه، وقالوا: بجران البراءه فيها، سواء كان نحو التعلق هو النحو الأول، بأن كان تعلق بها على نحو صرف الوجود، أو كان تعلق بها بأن كان المتعلق هو الوجود الأول للطبيعه، وإذا كان الحكم المتعلق للطبيعه أمراً ووجوباً وكانت الشبهه وجوبيه هنا لا- تجرى البراءه؛ بل يتعين الاشتغال أيضاً بلا فرق بين التقديرين السابقين، على كلا التقديرين لا تجرى البراءه، فلا فرق بين التقديرين من حيث النتيجه، بمعنى إن كان نهياً، فالبراءه تجرى على كلا التقديرين، وإن كان الحكم أمراً ووجوباً، فالبراءه لا تجرى على كلا التقديرين. تعلق الحكم بصرف وجود الطبيعه، أو بالوجود الأولى للطبيعه الفرق بينهما بالرغم من أنّهما يشتركان فى أن الأمر بالطبيعه على نحو صرف الوجود يقتضى الإتيان بفرد واحد لا أزيد؛ لوضوح أن صرف الوجود يتحقق بالفرد الأول الذى يأتى به، فالأمر بالطبيعه على نحو صرف الوجود لا يقتضى إلا الإتيان بفرد واحد، كما أن الأمر بالطبيعه بمعنى أن يكون المتعلق هو الوجود الأول أيضاً لا- يقتضى إلا فرداً واحداً من الطبيعه لا- أزيد من ذلك، باعتبار أن صرف الوجود يتحقق بالفرد الأول، كما أن الوجود الأول للطبيعه يتحقق أيضاً بالفرد الأول، فالمكلف إذا جاء بالفرد الأول فقد تحقق الامتثال وسقط الأمر وسقط التكليف؛ لأنّ المأمور به هو صرف الوجود وقد تحقق، أو المأمور به هو الوجود الأول للطبيعه وقد تحقق أيضاً بالإتيان بفرد واحد، لكن عندما يتعلق النهى بالطبيعه، فالنهي يقتضى ترك جميع الأفراد، باعتبار أن ترك الطبيعه لا يتحقق، إلا بترك جميع أفرادها، هما يشتركان فى ذلك، ولا- فرق بينهما من هذه الجهه، فى أن الأمر عندما يتعلق بالطبيعه، فعلى كلا التقديرين يتحقق امتثاله بالإتيان بفرد واحد ولا- يحتاج إلى أزيد من ذلك، كما أن النهى إذا تعلق بالطبيعه على نحو صرف الوجود، أو بنحو الوجود الأول منها هذا أيضاً يقتضى ترك جميع أفراد الطبيعه التى تعلق بها النهى، فلو لم يترك جميع الأفراد لما امتثل النهى، هو نهاه عن إيجاد صرف

الطبيعه فى الخارج، ولازمه أن يترك جميع الأفراد، نهاه عن الوجود الأول للطبيعه، ولازمه أن يترك كل الأفراد التى يتحقق بإتيانها الوجود الأول للطبيعه، فلا- فرق بينهما فى هذه الجبهه. نعم، قد يفترقان فى شىء آخر، يفترقان فى أن النهى عن الطبيعه بنحو صرف الوجود يقتضى ترك جميع الأفراد العرضيه والطوليه من دون أن يُفترق بين الأفراد العرضيه للطبيعه وبين الطوليه، النهى عن كل فرد من أفراد هذه الطبيعه بنحو صرف الوجود يقتضى تركها، وذلك لأن كل فرد من هذه الأفراد، الأفراد العرضيه والأفراد الطوليه تحقق صرف وجود للطبيعه، فإذا كان صرف الوجود للطبيعه منهى عنه، باعتبار وجود مفسده فيه؛ لأن النهى ينشأ من مفسده فى المتعلق؛ فحينئذ لا بد من ترك كل فرد من أفراد الطبيعه، العرضيه والطوليه؛ إذ لا فرق فى تحقق صرف الطبيعه بوجود الفرد بين أن يكون الفرد من الأفراد الطوليه، أو يكون الفرد من الأفراد العرضيه، كل واحد منها يحقق صرف وجود الطبيعه، والمفروض أن صرف وجود الطبيعه منهى عنه، فإذن: لا بد من ترك جميع الأفراد الطوليه والعرضيه.

ص: ٣٤٧

وأما إذا فرضنا أن النهى يتعلّق بالوجود الأول للطبيعه، قالوا: أن هذا لا يقتضى إلا ترك الأفراد العرضيه التى يتحقق فيها الوجود الأول للطبيعه، وأما الأفراد الطوليه التى لا يتحقق فيها الوجود الأول للطبيعه، فالنهي عن الوجود الأول للطبيعه لا يقتضى تركها، لو بقينا نحن ومجرّد أن هذا النهى يتعلّق بالوجود الأول للطبيعه، معنى أن النهى يتعلّق بالوجود الأول يعنى أن النهى لا يتعلّق بذات الطبيعه من دون قيد، وإنما يتعلّق بالطبيعه مع قيد، وهذا القيد هو الوجود الأول للطبيعه، فعندما يتعلّق النهى بالوجود الأول للطبيعه، فلا بد من ترك الأفراد التى يتحقق فى كل واحد منها الوجود الأول للطبيعه، ومن هنا اختلف هذا عن النهى المتعلّق بصرف الوجود، فالمنهى عنه هناك هو صرف الوجود، وصرف الوجود يتحقق بكل الأفراد الطوليه والعرضيه، بينما المنهى عنه هنا هو الوجود الأول للطبيعه، فكل ما يحقق الوجود الأول للطبيعه يكون منهيّاً عنه، والذى يحقق الوجود الأول للطبيعه هو الأفراد العرضيه للطبيعه لا الأفراد الطوليه للطبيعه، أما أنه له ثمره عمليه، أو ليس له ثمره عمليه، فهذا بحث لا ندخل فى تفاصيله، وإنما نقتصر على محل الكلام، ومحل الكلام هو أن الحكم إذا تعلّق بالطبيعه على النحو الأول، أو على النحو الثانى، وشككنا فى مصداقيه فرد لتلك الطبيعه الذى هو محل كلامنا ----- الشبهه الموضوعيه ----- فهل تجرى البراءه مطلقاً، أو لا- تجرى البراءه مطلقاً، أو يفضّل؟ بينما إذا كان الحكم أمراً ووجوباً فلا- تجرى البراءه، بينما إذا كان نهياً وتحريماً، فتجرى البراءه.

المعروف والمشهور هو التفصيل ----- كما نقلنا سابقاً ----- فى كل من التقديرين، سواء كان الحكم متعلّقاً بنحو صرف الوجود، أو كان متعلّقاً بالوجود الأول للطبيعه، إن كانت الشبهه وجوبيه لا تجرى البراءه، وإن كانت الشبهه تحريميه تجرى البراءه. أما إذا كانت الشبهه وجوبيه وكان الحكم أمراً ووجوباً وشكّ فى مصداقيه فرد للطبيعه، قالوا: بأن البراءه لا تجرى؛ لأنّ الشكّ فى كون هذا مصداقاً للطبيعه الواجبه بنحو صرف الوجود، أو بنحو الوجود الأول للطبيعه، أو ليس مصداقاً، هذا الشكّ ليس شكّاً فى التكليف، وليس شكّاً فى حدود التكليف وقيوده حتى تجرى فيه البراءه؛ لأنّ التكليف الوجوبى متعلّق --- ----- بحسب الفرض ----- بسنخ وجود الطبيعه، أو متعلّق بالوجود الأول للطبيعه، وهذا التكليف معلوم بحدوده وقيوده ولاشكّ فيه، مجرد أن المكلف يشكّ فى أن هذا مصداق لصرف الوجود، أو مصداق للوجود الأول للطبيعه، أو لا بنحو الشبهه الموضوعيه، هذا لا يعنى الشكّ، ولا يلزم الشكّ فى التكليف، وفى حدوده وقيوده، التكليف متعلّق بصرف الوجود، أمر واضح لاشكّ فيه، وافترض أن هذا المشكوك من أفراد الطبيعه واقعاً، هذا لا- يوجب زياده فى التكليف، أن يثبت هناك

تكليف آخر غير ما عُلم، ولا- يوجب سعه في حدود هذا التكليف وقيوده؛ بل كما تقدّم سابقاً لا يوجب سعه حتى في دائره محركه هذا التكليف التي يقتضيها التكليف، المحركيه التي يقتضيها التكليف، افتراض أنّ هذا الفرد المشكوك هو مصداق للطبيعه واقعاً لا يوجب زياده في دائره هذه المحركيه؛ لأنّ التكليف يُحرك نحو متعلقه، ومتعلقه هو صرف الوجود، ويكفي في هذا التحريك وفعليه هذا التحريك وجود فرد واحد للطبيعه، وافتراض وجود فرد آخر غير ذلك الفرد لا يعنى فعليه جديده ولا يعنى تحريكاً جديداً، وإنّما يعنى كما ذكر المحقق النائيني (قدّس سرّه) سابقاً يعنى سعه في دائره التخيير العقلي بين الأفراد المتساويه، باعتبار نسبتها وعلاقتها بالطبيعه المأمور بها، السعه في دائره التخيير العقلي يعنى أنت مختير بين هذا الفرد وذاك الفرد، وإلا لا يكون ذلك موجباً لثبوت تكليف آخر يتعلّق بهذا الفرد، ولا تغيير سعه في حدود التكليف ولا سعه في محركه التكليف، التكليف يحرك نحو متعلقه، ومتعلقه هو صرف الوجود، أو الوجود الأوّل للطبيعه، فإذا سلّمنا أنّ الشك في أنّ هذا مصداق للطبيعه، أو ليس مصداقاً للطبيعه الواجبه أنّ هذا لا يوجب الشك في التكليف، ولا يوجب الشك في حدود وقيود التكليف ولا يوجب الشك في سعه دائره محركه التكليف؛ فحينئذ لا يكون هذا مورداً لقاعده البراءه؛ لأنّ الميزان في جريان البراءه هو أنّ يكون الشك في الموضوع يستلزم الشك إمّا في أصل التكليف، أو الشك في حدود التكليف، أو الشك في محركه التكليف نحو هذا الفرد، سعه دائره المحركيه، فإذا كان لا- يوجب هذا الشك؛ فحينئذ لا يكون المورد مورداً لجريان البراءه؛ بل يتعيّن جريان الاشتغال، باعتبار أنّ الشك في الواقع وفي الحقيقه إنّما هو في الامتثال، باعتبار أنّ التكليف تعلق بصرف الوجود، وهذا أمر واضح ولاشك فيه، واشتغلت به الذمه، فلا بدّ من الخروج عن عهده يقيناً، ولا يقين بالخروج عن عهده إلاّ إنّ يقتصر على الأفراد المعلومه، أنّ لا- يكتفى في امتثال التكليف بالفرد المشكوك؛ بل لابدّ أنّ يأتي بالأثر بالمعلوم كونه مصداقاً لصرف الوجود، أو كونه مصداقاً للوجود الأوّل للطبيعه؛ فلا بدّ من الاحتياط، ولا بدّ من ترك الفرد المشكوك وعدم الإتيان به وعدم الاكتفاء به في مقام امتثال التكليف المعلوم. هذا إذا كانت الشبهه وجوبيه.

وأما إذا كانت الشبهه تحريميه، قالوا بالعكس، إذا كانت الشبهه تحريميه، هنا تجرى البراءه ولا تصل النوبه إلى الاشتغال، وذلك باعتبار أن الشكّ في فريده فردٍ للطبيعه في الشبهه التحريميه تجرى البراءه؛ باعتبار أن الحرمة وإن كانت واحده، التكليف والحكم وإن كان واحداً هي حرمة واحده متعلقه بصرف وجود الطبيعه، أو حرمة واحده متعلقه بالوجود الأوّل للطبيعه، لكن لا إشكال في أن هذه الحرمة الواحده تقتضى ترك جميع أفراد هذه الطبيعه التي يتحقق فيها صرف الوجود، أو تكون محققه للوجود الأوّل للطبيعه المنهى عنه بحسب الفرض، النهى عن الطبيعه يقتضى ترك جميع الأفراد. إذن: هذه حرمة واحده، لكن تقتضى محركيه نحو جميع الأفراد بتركها، فإذا كانت الأفراد المعلومه عشرًا، فهي تقتضى التحريك نحو ترك كل فردٍ من هذه الأفراد، هذه المحركيه يقتضيه طبيعه التكليف وهو النهى عندما يتعلّق بذات الطبيعه وبالوجود الأوّل للطبيعه، وإذا كانت الأفراد أحد عشر أيضاً تقتضى أن تتسع هذه المحركيات، فالشكّ في أن هذا الفرد مصداق للطبيعه، أو ليس مصداقاً للطبيعه يلازم الشكّ في سعه دائره المحركيه، وضيقتها، أن هذا التكليف هل يقتضى التحريك نحو عشره أفراد فقط وهي الأفراد المعلوم كونها مصداقاً للطبيعه؟ أو يقتضى المحركيه نحو ما هو أزيد من ذلك؟ على تقدير أن يكون هذا الفرد المشكوك مصداقاً للطبيعه فتتسع دائره المحركيه، وعلى تقدير عدم كونه مصداقاً، فلا تتسع دائره المحركيه. إذن: الشكّ في أن هذا مصداق، أو لا، هو شكّ في سعه دائره المحركيه التي يقتضيه التكليف وعدم سعه، وقلنا بأن هذا ميزان يكفى لجريان البراءه وإن كان التكليف واحداً لا تعدد فيه، وهذا الميزان متحقق حينئذٍ في هذا المورد ولازم ذلك هو جريان البراءه. هذا بالنسبه إلى النحو الأوّل الذى عمّمناه إلى ما إذا كان الحكم متعلقاً بالطبيعه بنحو صرف الوجود، أو متعلقاً بالوجود الأوّل للطبيعه، وقلنا بأنه قد تكون هناك فوارق حقيقه بين هذين القسمين، لكنهما بلحاظ محل الكلام لا فرق بينهما، فإن قلنا بجريان البراءه في الشبهه التحريميه؛ فحينئذٍ تجرى البراءه في الشبهه التحريميه في كل منهما. وإن قلنا بعدم جريان البراءه في الشبهه التحريميه أيضاً نقول بعدم جريان البراءه في كلٍ منهما.

النحو الثانى: أن يُفترض تعلق الحكم بالطبيعه التى تؤخذ فى الحكم بنحو مطلق الوجود، بحيث يكون المتعلق للحكم هو تمام الأفراد بنحو العموم الاستغراقى. هنا الحكم واضح وهو جريان البراءه، باعتبار أن الطبيعه عندما يتعلق بها الحكم بنحو العموم الاستغراقى لازم ذلك هو انحلال الحكم بعدد أفراد تلك الطبيعه من دون فرق بين أن يكون الحكم إيجاباً والشبهه وجوبيه، أو يكون تحريمياً والشبهه تحريميه، على كلا التقديرين هناك وجوبات متعدده بعدد الأفراد، أو تحريمات متعدده بعدد الأفراد، وبناءً على ذلك إذا شكك فى كون فردٍ من الأفراد، فى كون شىء مصداقاً للطبيعه المأمور بها بنحو مطلق، أو مصداقاً للطبيعه المنهى عنها بنحو مطلق الوجود؛ فحينئذٍ يكون ذلك شكاً فى التكليف، وهذا التكليف على تقدير أن يكون المشكوك هو من أفراد الطبيعه، هو تكليف مستقل يتعلق بهذا الفرد؛ لأننا فرضنا الانحلال فى الحكم، والانحلال يعنى أن هناك أحكاماً متعدده، وجوبات متعدده بعدد أفراد الطبيعه، فكل حكم له عصيان خاص وله إطاعه خاصه به ولا يرتبط عصيانه، أو إطاعته بإطاعه، أو عصيان الفرد الآخر، وهذا هو معنى أن الحكم مستقل. إذن: كل فردٍ له حكم مستقل، فإذا شكك فى فرديه فرد، فهذا معناه الشك فى الحكم المستقل، فالشك يكون فى التكليفى، ومعها تجرى البراءه بلا إشكال.

النحو الثالث: أن يُفترض تعلق الحكم بتمام أفراد الطبيعه، لكن بنحو الارتباط، بحيث يكون الحكم متعلق بجميع أفراد الطبيعه بنحو العموم المجموعى، لا بنحو العموم الاستغراقى كما فى النحو الثانى. هنا التكليف واحد، ولا يوجد تعدد فى التكليف كما فى النحو الثانى، التكليف واحد، لكن يتعلق بمجموع الأفعال، سواء كان نهياً، أو كان أمراً، أمر واحد يتعلق بمجموع الأفعال، نهى واحد يتعلق بمجموع الأفعال. هنا قالوا: لا- إشكال فى جريان البراءه إذا كان الحكم وجوباً وكانت الشبهه وجوبيه وكان الوجوب متعلق بتمام أفراد الطبيعه على نحو العموم المجموعى، ومثلنا له سابقاً بما إذا أوجب أكرام العلماء وكان مقصوده من العلماء مجموع العلماء. هذا تكليف واحد، وليس تكليفاً انحلالياً، وإنما تكليف واحد لا انحلال فيه يتعلق بمجموع الأفراد، فإذا شككنا فى شخص أنه عالم حتى يجب إكرامه، أو ليس عالماً حتى لا يجب إكرامه، قالوا: تجرى البراءه وتؤمن من ناحيه وجوب إكرامه، باعتبار أن الشك فى المقام وإن لم يكن شكاً فى تكليف مستقل، كما فى النحو الثانى، لكنه شك فى التكليف الضمنى الذى يتعلق بكل فرد من أفراد ذلك المجموع، أو فلنعتبر بالتعبير الذى عبرنا به سابقاً وهو أنه شك فى سعه دائره المحرّكيه وضيقها. على تقدير أن يكون هذا الفرد المشكوك ليس عالماً، فذاك التكليف المتعلق بالمجموع لا يحرك نحو إكرامه، لكن على تقدير أن يكون عالماً فى الواقع، فذلك التكليف يحرك نحو إكرامه؛ لأن التكليف الواحد المتعلق بإكرام مجموع العلماء هو يحرك نحو إكرام كل واحد واحد من أفراد العلماء، لكن هذا التحريك ضمنى وليس تكليفاً مستقلاً، فعلى تقدير أن يكون هذا المشكوك عالماً، فنفس التكليف يحرك نحو إكرامه، وإن لم يكن عالماً، فلا يحرك نحو إكرامه. إذن: الشك فى كونه عالماً يعنى الشك فى وجود تحريك نحوه يقتضيه نفس التكليف، أو عدم وجود تحريك، يعنى فى سعه دائره المحرّكيه وضيقها، فينطلق الميزان السابق؛ وحينئذٍ تجرى البراءه.

هذا في الحقيقة يدخل في كبرى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، والظاهر أن المتأخرين متفقون على جريان البراءة في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين إذا كانت الشبهه وجوبية، ونحن فعلاً تكلمنا في الشبهه الوجوبية. أما إذا كانت الشبهه تحريمية، فهناك خلاف في جريان البراءة وعدمه.

درس الأصول العمليّة/ البراءة/ تنبيهات البراءة/ التنبيه الرابع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة/ البراءة/ تنبيهات البراءة/ التنبيه الرابع

كان الكلام في النحو الثالث: وهو ما إذا كان الحكم متعلقاً بتمام الأفراد على نحو الارتباط بنحو العموم المجموعى. هنا إذا كانت الشبهه وجوبية، فلا إشكال عندهم في جريان البراءة عند الشك في مصداقيه فردٍ للعنوان بنحو الشبهه الموضوعية، باعتبار أن هذا شك في التكليف، ولو كان شكاً في التكليف الضمنى، وشكاً أيضاً في سعة دائره المحرّكيه وضيقها، وقالوا أن هذه المسألة تدخل في كبرى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، ومشهور المتأخرين ذهبوا إلى جريان البراءة لنفى الزائد على الأقل، يعنى البراءة عن وجوب الأكثر.

الكلام في الشبهه التحريمية: ----- مثلاً ----- نفترض أن المفسده التى ينشأ منها النهى كانت موجوده وقائمه فى مجموع الأفعال بنحو الارتباط لا- بكل فعلٍ من هذه الأفعال، وإنما مجموع الأفعال فيها مفسده، فيتعلق النهى بمجموع هذه الأفعال، للتوضيح: لو فرضنا ----- مثلاً ----- من قبيل النهى عن أكل السمك، وشرب اللبن، يتعلق النهى بمجموع الأفعال لا بكل واحدٍ واحدٍ منها، امثال هذا النهى المتعلق بمجموع الأفعال يتحقق بترك واحدٍ من هذه الأفعال، فإذا ترك واحدٍ من هذه الأفعال يكون قد امثال النهى حتى إذا فعل الباقي، المهم أن يترك المجموع، وترك المجموع يتحقق بترك واحدٍ من هذا المجموع. أمّا عصيان النهى فيتوقف على ترك الجميع، فلا- يكون عاصياً إلا- إذا ترك الجميع، وأما إذا ترك المعظم وجاء بالبعض، فلا يكون عاصياً؛ بل يكون ممثلاً. والكلام هو فى ما إذا شك في مصداقيه فردٍ لمتعلق التكليف، فى مثل هذه الحاله؛ حينئذٍ يقال: هل يكفى فى امثال النهى ترك هذا الفرد المشكوك، حتى إذا جاء بتمام الأفراد الأخرى، أو لا-؟ هل الفرد المشكوك كالفرد الذى يُعلم كونه مصداقاً للمتعلق فى أن تركه يحقق امثال النهى ولو جاء بباقي الأفراد، أو لا يجوز له الاكتفاء بترك الفرد المشكوك والمجىء بسائر الأفراد الأخرى؟

ص: ٣٥١

بعبارة أخرى: هل يجوز للمكلف أن يرتكب جميع الأفراد المعلومه ----- والمقصود من كونها معلومه يعنى معلوم كونها مصداقاً لمتعلق النهى ----- والاكتفاء فى امثال النهى بترك الفرد المشكوك استناداً إلى البراءة، باعتبار عدم العلم بحرمة فعل الأفراد المعلومه، أى لا يعلم بحرّمه المجموع، فيجوز له ارتكابها جميعاً استناداً إلى البراءة، أما لماذا لا يعلم بحرمة الأفراد المعلومه؟ فذلك لأنه يحتمل أن يكون هذا الفرد المشكوك مصداقاً للعنوان، ومصداقاً لمتعلق التكليف، وإذا كان مصداقاً لمتعلق التكليف، جاز له ارتكاب الأفراد المعلومه وترك هذا الفرد الذى فرض كونه مصداقاً للعنوان المتعلق به التكليف، هذا يجعله فى حاله شك فى أنه هل يحرم عليه ارتكاب الأفراد المعلومه، أو لا يحرم عليه؟

إذن: هو يشكّ في حرمه ارتكاب الأفراد المعلومه، فتجرى البراءه للتأمين من ناحيه هذه الحرمة، أو أنّ البراءه هل تجرى للتأمين من ناحيه حرمه ارتكاب الأفراد المعلومه والاكتفاء بترك الفرد المشكوك وبهذا يكون قد امتثل النهى المتعلق بالمجموع، هل يجوز له ذلك، أو لا يجوز له ذلك؟ بل لابدّ من ترك واحدٍ من الأفراد المعلومه حتّى يكون ممثلاً للنهى المتعلق بالمجموع، ولا يجوز له الاكتفاء بترك الفرد المشكوك مع ارتكاب الأفراد المعلومه، هذا محل الكلام.

هنا يوجد رأيان:

الرأى الأوّل: أنّ هذا يكون مورداً لجريان البراءه، أنّ دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين فى الشبهات التحريميه هو حاله حال دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين فى الشبهات الوجوبيه، كما تجرى البراءه هناك تجرى البراءه فى محل الكلام، وعليه، فيجوز للمكلف ارتكاب جميع الأفراد المعلومه والاكتفاء بترك الفرد المشكوك، باعتبار أنّ هذا الشكّ كما قلنا وقالوا يرجع إلى الشكّ فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، والمختار فى تلك المسأله هو جريان البراءه فى كل من الشبهه فى باب الواجبات وفى باب المحرّمات، غايه الأمر أنّ البراءه فى الشبهه الوجوبيه تجرى لنفى وجوب الأكثر، أو نعيّر عنه وجوب الزائد، كالسوره التى يحتمل وجوبها فى الصلاه، فيدور الأمر بين الأقلّ والأكثر، فتجرى البراءه لنفى وجوب الأكثر، باعتبار أنّ الأ-كثّر هو الذى يُشكّ فى وجوبه، بينما الأقلّ فى الشبهات الوجوبيه لاشكّ فى وجوبه؛ بل هو معلوم الوجوب على كلّ حال، سواء كانت السوره واجبه، أو لم تكن واجبه، الأقل معلوم الوجوب، فلا- تجرى فيه البراءه، الأ-كثّر هو الذى يُشكّ فى وجوبه، فتجرى فيه البراءه، فى حين أنّ البراءه فى الشبهه التحريميه تجرى لنفى حرمه الأقلّ، والأقلّ هو الأفراد المعلوم كونها مصداقاً للحرام، والأ-كثّر هو عبارته عن مجموع الأفراد المعلومه والفرد المشكوك، هنا تجرى البراءه لنفى حرمه الأقلّ، باعتبار أنّ هذه الحرمة هى التى يُشكّ فيها، لا- يعلم أنّ مجموع الأفراد المعلومه هل يحرم ارتكابها، أو لا-؟ لا- يقين بحرمه ارتكاب مجموع الأفراد المعلومه؛ لأنّه إذا كان المشكوك مصداقاً للعنوان المأخوذ فى الدليل لمتعلّق التكليف لا يحرم ارتكاب مجموع الأفراد المعلومه، وإنّما الحرام هو ارتكاب مجموع الأفراد المعلومه والفرد المشكوك، على تقدير أنّ يكون الفرد المشكوك مصداقاً واقعياً لمتعلّق التكليف، على هذا التقدير لا يحرم ارتكاب جميع الأفراد المعلومه؛ بل يجوز له أن يرتكب جميع الأفراد المعلومه ويترك هذا الفرد. نعم، على تقدير أنّ لا- يكون الفرد المشكوك مصداقاً لمتعلّق التكليف تتعلّق الحرمة بمجموع الأفراد المعلومه، هى التى يحرم فعلها. إذن: هو يشكّ فى حرمه ارتكاب الأفراد المعلومه الذى نعيّر عنه بالأقلّ، فيكون الأقلّ مشكوك الحرمة، فتجرى فيه البراءه، بينما الأ-كثّر يكون معلوم الحرمة عكس الشبهه الوجوبيه، حيث فى الشبهه الوجوبيه كان معلوم الوجوب هو الأقلّ، أمّا الأ-كثّر فهو مشكوك الوجوب، وفى الشبهه التحريميه يكون الأقلّ مشكوك الحرمة، والأ-كثّر معلوم الحرمة، لماذا الأ-كثّر معلوم الحرمة؟ لأنّ الأكثر قطعاً حرام، إمّا لأنّه حرام لنفسه، وإمّا لاشتماله على الحرام، فإمّا هو حرام بحرمه استقلاله لنفسه فيما لو لم يكن الفرد المشكوك مصداقاً لمتعلّق التكليف، فإذا لم يكن مصداقاً، فإنّ مجموع الأفراد المعلومه يكون مُحرمًا بحرمه استقلاله لنفسه. نعم، على تقدير أنّ يكون الفرد مصداقاً للحرام الواقعي، للعنوان لمتعلّق التكليف، فالأكثر الذى هو مجموع الأفراد المعلومه والفرد المشكوك يكون حراماً باعتبار اشتماله على الحرام؛ لأنّ الفرد المشكوك ليس مصداقاً لمتعلّق التكليف بحسب الفرض، لكن الأكثر يكون حراماً لاشتماله على الأقلّ الذى هو حرام بحسب الفرض.

إذن: الأكثر حرام على كل تقدير، سواء كان هذا مصداقاً للطبيعه، أو ليس مصداقاً للطبيعه، فإذا كان مصداقاً، فالأكثر حرام لنفسه بحرمه استقلاله، وإذا لم يكن مصداقاً، فالأكثر حرام لأنه يشتمل على الحرام وهو الأقل، فإذا كان الأكثر يكون معلوم الحرمة، فلا تجرى فيه البراءة، بينما الأقل هو الذى يكون مشكوك الحرمة، فتجربى البراءة لنفى حرمة الأقل، والأقل هو عبارته عن مجموع الأفراد المعلومه، وبهذا يصل إلى هذه النتيجة: أن المكلف فى هذه الحاله بإمكانه أن يرتكب جميع الأفراد المعلومه ويكتفى بترك الفرد المشكوك؛ لأنه يشك فى حرمة الأقل، يعنى يشك فى حرمة مجموع الأفراد المعلومه، فتجربى البراءة؛ لأنه شك فى التكليف، والبراءة تجربى عند الشك فى التكليف.

الرأى الثانى: لا تجربى البراءة فى المقام؛ بل المقام مجربى لقاعده الاشتغال بخلاف الشبهه الوجوبيه، فى الشبهه الوجوبيه تجربى البراءة لكن فى المقام لا- تجربى البراءة، وإنما تجربى قاعده الاشتغال، وذلك باعتبار أن البراءة الجاريه لنفى وجوب الأكثر فى الشبهه الوجوبيه لا- تُعارض بالبراءة فى وجوب الأقل، فتجربى البراءة لنفى وجوب الأ-كثربلا- معارضه، باعتبار أن الأقل معلوم الوجوب تفصيلاً؛ إذ عند دوران الأمر بين الأقل والأ-كثربلا- فى الشبهه الوجوبيه يكون الأقل معلوم الوجوب على كل حال، سواء كانت السوره واجبه، أو لم تكن واجبه، ومع العلم التفصيلى بوجوب الأقل؛ حينئذ لا- تجربى فيه البراءة، فتجربى البراءة لنفى وجوب الأكثر بلا معارض، فيلتزم بجريان البراءة فى الشبهه الوجوبيه لنفى وجوب الأكثر.

وبعبارة أخرى: عند الشك فى وجوب السوره يحصل لدينا علم إجمالى بأنه إما أن الأقل واجب، أو أن الأكثر واجب، هذا العلم الإجمالى منحل بالعلم التفصيلى بوجوب الأقل على كل حال، فإذا أنحل العلم الإجمالى يكون الشك فى وجوب الأكثر شكاً بدوياً لا مانع من جريان البراءة فيه عن وجوب الأكثر.

يقول صاحب هذا الرأي: أنّ هذا فى الشبهه الوجوبيه، لكن الأمر ينعكس فى الشبهه التحريميه، وذلك باعتبار أنّ البراءه التى يُراد إجراؤها لنفى حرمه الأقل، ولغرض إثبات جواز الاكتفاء بترك الفرد المشكوك، هذه البراءه معارضه بالبراءه فى الأكثر؛ لأننا كما لا علم لنا بحرمه الأقل، حيث نحتمل أنه حرام ونحتمل أنه ليس حراماً، فلا علم لنا بحرمه مجموع الأقل؛ لأنه على تقدير أنّ يكون هذا مصداقاً للفرد المشكوك، الأقل لا يكون حراماً، كما لا علم لنا بحرمه الأقل، كذلك لا علم لنا بحرمه الأكثر بما هو أكثر. نعم، نعلم بحرمته باعتبار اشتماله على أحد التقديرين على الحرام، لكن الأ-كثر بما هو أكثر فى مقابل الأقل لا-علم لنا بحرمته؛ لأنه على تقدير أنّ يكون الفرد المشكوك ليس مصداقاً، فلا حرمه للأكثر، ولا حرمه لمجموع الأفعال المؤلفه من الأفراد المعلومه والفرد المشكوك؛ لأنّ الفرد المشكوك ليس مصداقاً لمتعلّق التكليف. نعم، على تقدير أنّ يكون مصداقاً يكون الأكثر حراماً. إذن: الأكثر بما هو أكثر فى مقابل الأقل لا علم بحرمته أيضاً، فتجرى البراءه فى الأكثر كما تجرى فى الأقل، وبهذا تكون البراءه التى يُراد إجراؤها لنفى حرمه الأقل معارضه بالبراءه لنفى حرمه الأ-كثر، باعتبار أنّ كلاّ منهما مشكوك الحرمه؛ فحينئذٍ تجرى فيهما البراءه وتكون معارضه، فكيف يقال بأننا نجرى البراءه لنفى وجوب الأقل ونرتّب على ذلك أنه يجوز له أن يكتفى بترك الفرد المشكوك، البراءه لا-تجرى فى الأقل؛ لأنها معارضه بالبراءه فى الأكثر، وما تقدّم فى رأى الأول من أنّ الأكثر معلوم الحرمه، إمّا لنفسه، وإمّا لاشتماله على الحرام الذى هو الأقل، هذا فى الحقيقه هو عباره أخرى عن العلم الإجمالى بحرمه إمّا الأقل، أو الأ-كثر وليس شيئاً آخر؛ لأنّ حرمه الأ-كثر لنفسه هى عباره عن حرمه الأكثر، أحد طرفى العلم الإجمالى، وحرمه الأ-كثر لاشتماله على الحرام هى عباره عن حرمه الأقل التى هى أيضاً الطرف الآخر للعلم الإجمالى، فهو يعلم إمّا بحرمه الأكثر، وإمّا بحرمه الأقل، كما أنّ الأقل مشكوك وغير معلوم الحرمه، كذلك الأكثر بحده أيضاً وبما هو أكثر مشكوك وغير معلوم الحرمه، وعليه: لا-تجرى البراءه؛ لأنها معارضه بالبراءه فى الطرف الآخر، وبهذا يكون العلم الإجمالى منجزاً، فلا يجوز ارتكاب الأقل؛ بل لابدّ من ترك أحد الأفراد المعلومه حتّى يتحقق بذلك امتثال النهى المتعلّق بالمجموع، ولا يجوز له أن يكتفى فى امتثاله بترك الفرد المشكوك، والاتيان بالأفراد المعلومه؛ لأنه إذا فعل ذلك لا يحرز امتثال التكليف؛ لأنّ إحراز امتثال هذا التكليف لا يكون إلاّ بترك أحد الأفراد المعلومه، وبذلك يكون قد امتثل التكليف قطعاً، أمّا إذا اكتفى بترك الفرد المشكوك فأثّه لا يحرز امتثال هذا التكليف. هذان رأيان فى هذه المسأله.

الذى يُلاحظ على الرأى الأوّل الذى يقول بجريان البراءة لِنفى حرمة الأقل وجواز الاكتفاء فى الامتثال بترك الفرد المشكوك، ويقول أيضاً بأنّ البراءة تجرى فى الشبهه الوجوبيه، وتجرى أيضاً فى الشبهه التحريميه، وإنّ كان هناك فرق، أنّ البراءة فى الشبهه الوجوبيه تجرى لِنفى وجوب الأ-كثر، بينما فى الشبهه التحريميه تجرى لِنفى الحرمة الأقل، يُلاحظ عليه أنّ جريان البراءة فى الشبهه الوجوبيه واضح إنّما هو باعتبار أنّ الأقل متيقّن الوجوب، فلا تجرى فيه البراءة، فتجرى البراءة لِنفى وجوب الأ-كثر.

وحيثنذ نسأل لماذا الأقل متيقّن الوجوب؟ وما معنى أنّ الأقل متيقّن الوجوب؟

الجواب: أنّه متيقّن الوجوب إمّا لنفسه، يعنى إمّا بوجوب نفسى استقلالى متعلّق به، أو بوجوب ضمنى متعلّق به، هذا هو معنى أنّ الأقل متيقّن الوجوب، فلا- تجرى فيه البراءة، فتجرى البراءة لِنفى وجوب الأ-كثر، هذا فى الشبهه الوجوبيه. الأقل متيقّن الوجوب لأنّه على تقدير أنّ تكون السوره واجبه يكون وجوب الأقل وجوباً ضمّنياً، وليس وجوباً استقلالياً، وعلى تقدير أنّ تكون السوره غير واجبه فى الواقع يكون وجوب الأقل وجوباً استقلالياً؛ لذا فهو متيقّن الوجوب؛ لأنّه إمّا أنّ يكون واجباً بوجوب نفسى استقلالى، وإمّا أنّ يكون واجباً بوجوب ضمنى، فمن هذه الجهه يكون متيقّن الوجوب، فلا تجرى فيه البراءة، بخلاف الأ-كثر، فإنّه يكون مشكوك الوجوب كما هو واضح فى الشبهه الوجوبيه؛ لأنّ المكلف لا يعلم أنّ السوره واجبه، أو لا. وبعبارة أخرى: لا يعلم بأنّه هل يجب عليه مجموع الأفعال العشره، أو خصوص التسعه، إذن: الأ-كثر ----- العشره مع السوره -----
- ليس معلوم الوجوب، فتجرى فيه البراءة، بينما الأقل متيقّن الوجوب. هذا المعنى الموجود فى الشبهه الوجوبيه الذى سمح لنا بإجراء البراءة لِنفى وجوب الأ-كثر، باعتبار أنّ وجوب الأقل متيقّن، نفسه يمكن إجراؤه فى الشبهه التحريميه، وذلك بأنّ يقال بأنّ الأقل متيقّن الحرمة، كما أنّ الأقل فى الشبهه الوجوبيه كان متيقّن الحرمة نستطيع أنّ نقول أنّ الأقل فى الشبهه التحريميه متيقّن الحرمة، إمّا استقلالاً فى ما إذا لم يكن الفرد المشكوك مصداقاً لمتعلّق التكليف للحرام يكون حراماً بحرمة استقلاليه، وإمّا ضمناً، على تقدير أنّ يكون الفرد المشكوك مصداقاً للحرام، فحرمة مجموع الأقل على هذا التقدير حرمة ضمّنيه، الحرمة متعلّقه بمجموع عشره أفعال، حرمة تسعه من هذه الأفعال هى حرمة ضمّنيه وليست حرمة استقلاليه.

إذن: نستطيع أن نقول أن الأقل معلوم الحرمة على كل حال، إما بحرمة استقلاله، أو بحرمة ضمنه، كما قيل ذلك في الشبهه الوجوبيه وطُبق على الأقل، وقيل بأن الأقل متيقن الحرمة، إما بحرمة استقلاله، أو حرمة ضمنه، يمكن تطبيق ذلك على الأقل في الشبهه التحريميه؛ لأنّ الأقل إما حرام لنفسه في الشبهه التحريميه على تقدير أن لا يكون الفرد المشكوك مصداقاً، وإما حرام ضمناً على تقدير أن يكون الفرد المشكوك مصداقاً. إذن: هو معلوم الحرمة على كل حال، فكيف تجرى فيه البراءة؟

بعبارة أخرى: ما هو الفرق الحقيقي الدقيق بين الشبهه الوجوبيه وبين الشبهه التحريميه؟ ولماذا عكستم الأمر، فقلتم في الشبهه الوجوبيه تجرى البراءة لنفي وجوب الأكثر؛ لأنّ الأقل متيقن الوجوب؛ لأنّه إما واجب بوجوب استقلالي، أو واجب بوجوب ضمنى، نفس هذا الكلام يمكن تطبيقه على الشبهه التحريميه، وعلى الأقل في الشبهه التحريميه؛ لأنّ الأقل أيضاً معلوم الحرمة قطعاً، إما حرمة استقلاليه، وإما حرمة ضمنه، بينما هو يريد أن يجرى البراءة لنفي حرمة الأقل، هذا هو غرضه من إجراء البراءة، وبالتالي يجوز للمكلف ارتكاب ترك الفرد المشكوك.

درس الأصول العمليّة / البراءة / تنبيهات البراءة / التنبيه الرابع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / البراءة / تنبيهات البراءة / التنبيه الرابع

كان الكلام في ما إذا فرضنا تعلق الحكم بأفراد طبيعه على نحو العموم المجموعى، كما إذا فرضنا أنه أوجب إكرام مجموع العلماء، أو حرّم إكرام مجموع العلماء، هنا في ما إذا كانت الشبهه وجوبيه وكان الحكم إيجاباً قلنا هنا اتفق المتأخرون على جريان البراءة عند الشكّ في فردٍ أنه من هذه الأفراد التي أوجب إكرام المجموع فيها، أو ليس من هذه الأفراد، كما لو شكّ في فردٍ أنه عالم، أو لا؟ هنا اتفقوا على جريان البراءة.

ص: ٣٥٦

وأما في الشبهه التحريميه إذا كان الحكم نهياً، هنا اختلفوا، ونقلنا رأيين:

الرأى الأوّل: يقول بجريان البراءة، والمقصود هو جريان البراءة لنفي حرمة الأقل، ونتيجة جريان البراءة هو جواز ارتكاب الأفراد المعلوم كونها من أفراد العالم وترك الفرد المشكوك كونه عالماً، أو لا؛ وهذا معناه أنه لا يحرم عليك ارتكاب الأقل، والأقل هو عبارته عن مجموع الأفراد المعلومه، فيجوز له ارتكابها والاكتفاء بترك المشكوك.

الرأى الثانى: يقول أنّ المورد من موارد قاعدة الاشتغال لا البراءة، وبيّنا في الدرس السابق ما هو الوجه في كلٍ منهما، وذكرنا في الدرس السابق ملاحظه على الرأى الأوّل. الآن نذكر ملاحظه على الرأى الثانى الذى يقول أنّ المورد هو من موارد قاعدة الاشتغال، باعتبار أنه لا علم بحرمة الأكثر بما هو أكثر، كما لا علم بحرمة الأقل، فتكون البراءة الجارية في أحدهما معارضة بالبراءة الجارية في الآخر.

الملاحظه على الرأى الثانى: أنّ الأكثر وإن كان لا علم بحرمة بما هو أكثر؛ لأنه على تقدير أن يكون الفرد المشكوك ليس

عالمًا، فلا- حرمة للأكثر، يعنى لا حرمة لارتكاب مجموع الأفراد المعلومه والفرد المشكوك، هذا المجموع لا حرمة لفعله على تقدير أن يكون هذا عالمًا. نعم، على تقدير أن لا يكون عالمًا لا حرمة للفعلة الأكثر، وإنما الحرمة تكون لخصوص الأقل، فعل الأقل يكون حراماً إذا لم يكن هذا الفرد المشكوك عالمًا. نعم، إذا كان عالمًا؛ حينئذٍ يحرم الأكثر، فصحيح أن الأكثر بما هو أكثر لا- علم بحرمة، لكن من الواضح أن البراءة إنما تجرى فى موردٍ لأجل التأمين من ناحية العقاب وإثبات السعه، وإطلاق العنان، وهذا يعنى أن البراءة لا- يمكن أن تجرى فى الأكثر الذى هو محل الكلام، وإن كان الأكثر لا علم بحرمة بما هو أكثر، لكننا نعلم يقيناً وعلى وجه الجزم بأن هناك استحقاق العقاب على تقدير الفعل الأكثر على كل حال، وعلى كل تقدير، سواء كان الفرد المشكوك عالمًا فى الواقع، أو لم يكن عالمًا، على كلا التقديرين ارتكاب الأكثر يكون موجباً لاستحقاق العقاب جزماً، يعنى بلا إشكال إذا ارتكب الأفراد المعلومه، أكرم العلماء المعلوم كونهم علماء، وأكرم الفرد الذى يشك فى كونه عالمًا، معناه أن هذه مخالفه قطعيه للتكليف، أى للنهى عن إكرام مجموع العلماء؛ لأنه قطعاً خالف هذا التكليف، هذه مخالفه قطعيه للتكليف، فكيف يمكن أن يقال بجريان البراءة فيها لمجرد أننا لا نعلم بأن الأكثر بما هو أكثر حرام، فنجرى البراه فى الأكثر كما نجرىها فى الأقل مع أن الأكثر يُعلم بترتب استحقاق العقاب على فعله، على كل التقادير، وعلى كل حال ارتكاب الأكثر موجب لاستحقاق العقاب، ومع العلم والجزم بأن هذا الفعل ارتكابه يوجب استحقاق العقاب، كيف يمكن إجراء البراءة والتأمين من ناحية العقاب؟! جريان البراءة فى الأكثر يعنى تجويز المخالفه القطعيه للتكليف، بعكس الأقل، جريان البراءة فى الأقل وتجويز ارتكاب الأقل ليس فيه مخالفه قطعيه للتكليف؛ لأن التكليف من المحتمل أن يكون متعلقاً بالأكثر، والحرمة متعلقه بالأكثر، ومعها يجوز ارتكاب الأقل، أى يجوز إكرام مجموع العلماء المعلوم كونهم علماء والاكتفاء بترك ذلك الفرد، فارتكاب الأقل لا يُعلم بترتب العقاب عليه، ولا يُعلم بكونه مخالفه قطعيه للتكليف؛ فلذا لا- مانع من جريان البراءة فيه، بينما الأ- أكثر يُعلم بأن ارتكابه يترتب عليه استحقاق العقاب، وأن ارتكابه مخالفه قطعيه للتكليف مهما كان التكليف، يشمل الفرد المشكوك، أو لا يشمل الفرد المشكوك، على كل حال ارتكاب الأ- أكثر مخالفه قطعيه للتكليف، خالف التكليف قطعاً، هو نهاه عن إكرام مجموع العلماء، فتردد فى أن مجموع العلماء هل يشمل هذا الفرد المشكوك، أو لا- يشمله؟ لكن إذا أكرم كل العلماء حتى الأفراد المشكوكه، يكون قد خالف النهى قطعاً، فكيف يعقل أن تكون البراءة جاريه لتجويز هذه المخالفه القطعيه للتكليف؟! صحيح أن الأ- أكثر بما هو أكثر لا- يُعلم حرمة، لكنّه يُعلم بأن ارتكاب الأ- أكثر مخالفه قطعيه للتكليف ويترتب عليه استحقاق العقاب، فكيف تجرى البراءة للتأمين من ناحية هذا الأكثر الذى نعلم بأنه يترتب عليه استحقاق العقاب، البراءة تجرى فى مورد احتمال المؤاخذة والعقاب، عندما يكون الإقدام على الفعل فيه احتمال المؤاخذة تجرى البراءة وتؤمّن من ناحية هذا الاحتمال، أما عندما يُعلم بترتب المؤاخذة، ويُعلم بترتب استحقاق العقاب؛ حينئذٍ تكون البراءة عاجزه وقاصره عن الجريان فى هذا المورد، وهذا فى الحقيقه معناه أنه لا مانع من جريان البراءة فى الأقل، ولا تُعارض هذه البراءة بالبراءة فى الأكثر.

وأما ما ذكر ----- في الملاحظة الأولى ----- من أن الأقل معلوم الحرمة، فكيف تجرى فيه البراءة، فنحن نعلم بأن الأقل حرام قطعاً، إما بحرمة استقلاله، وإما بحرمة ضمنيه، والملاحظة كانت تقول: أي فرق بين الأقل في المحرمات وبين الأقل في الواجبات؟ الأقل في الواجبات قالوا هو معلوم الوجوب، فتجرب البراءة لنفي وجوب الأكثر، ونحن نعلم بوجوب الأقل إيمًا لنفسه، وإما بوجوب ضمنى، على تقدير أن يكون الأكثر واجباً فوجوب الأقل يكون وجوباً ضمنياً، على تقدير أن لا يكون الزائد واجباً، فوجوب الأقل يكون وجوباً استقلالياً. إذن، الأقل معلوم الوجوب على كل حال، فلا تجرى فيه البراءة، فتجرب البراءة في الأ-كثر، الملاحظة كانت تقول: أن هذا في المحرمات أيضاً كذلك، الأقل في المحرمات في محل الكلام أيضاً مما يُعلم بحرمة على كل حال، إما بحرمة استقلاله على تقدير كون الفرد المشكوك ليس عالمًا، وإما بحرمة ضمنيه على تقدير أن يكون الفرد المشكوك عالمًا، فأيضاً هو معلوم الحرمة.

أقول: في مقام دفع هذا، أننا إلى هنا أثبتنا أن الأ-كثر لا- تجرى فيه البراءة، والأقل تجرى فيه البراءة، في مقام دفع هذا يمكن الجواب عنه بأن هناك فرق بين باب الواجبات وبين باب المحرمات، الواجبات يمكن أن نلتزم بأن الأقل واجب بالوجوب الضمنى على تقدير أن تكون السوره واجبه، لا مانع أن نلتزم بالوجوب الضمنى للأقل، ومن هنا يصح أن نقول أن الأقل معلوم الوجوب على كل حال، إيمًا بوجوب استقلالي، وإيمًا بوجوب ضمنى؛ لأن فكره الوجوب الضمنى في الواجبات فكره مقبوله ومعقوله، ويساعد عليها الاعتبار، وأما فكره الحرمة الضمنيه لأجزاء المركب المجموع، فهي فكره غير مقبوله وليس لها أساس، فنفرق بينهما على هذا الأساس.

توضيح هذا المطلب على ما ذكره السيد الشهيد (قدس سرّه) (1) هو: في باب الواجبات عندما يتعلّق الوجوب بالمركب من مجموع أفراد الوجوب ومبادئه من الحب والشوق والإرادة تنبسط على كلّ جزءٍ جزءٍ من أفراد ذلك المركب، الذي يجب مركباً من أجزاء، قهراً حتّى سينبسط على كل جزءٍ جزءٍ من أفراد ذلك المركب، شوقه إلى المركب يعني شوقه إلى كلّ جزءٍ جزءٍ من ذلك المركب، إذن: مبادئ الوجوب لا تقف على المركب؛ بل هي تنبسط على كل جزءٍ جزءٍ من ذلك المركب، بينما الحرمة عندما تتعلّق بمركب من أجزاء، لا- الحرمة، ولا- مبادئ الحرمة تنبسط على أجزاء ذلك المركب، الحرمة بما لها من مبادئ من بغضٍ وكراهية لا تنبسط على كل جزءٍ جزءٍ من ذلك المركب الذي يكره المجموع المركب لا يستلزم كراهه كل جزءٍ جزءٍ من أجزاء ذلك المركب، بغضه لا- ينبسط على أجزاء ذلك المركب كما هو الحال في باب الوجوب، وإنّما بغضه يتعلّق بواحد من الأفراد على سبيل البديل؛ لأنّ واحداً من هذه الأفراد على سبيل البديل يحقق مكروه المولى ومبغوضه، الذي يكرهه المولى هو المجموع، كراهه المجموع لا- تعنى كراهه كل فردٍ فردٍ، وإلا- لما كان عامّاً مجموعياً، ولما كان مثلاً لما نحن فيه، الكراهه تقف على المجموع وعلى المركب، المركب مكروه للمولى، هو لا يريد إكرام المجموع، ولا يريد الجمع في المثال التوضيحي الذي ذكرناه، لا يريد الجمع بين أكل السمك وبين شرب اللبن، وهذا ليس معناه أنّه يكره أكل السمك، ويكره شرب اللبن، البغض لا ينبسط على أجزاء المركب، بينما الحب والشوق والإرادة التي هي مبادئ الوجوب تنبسط على أجزاء المجموع المركب، فيكون كل جزء من الأجزاء، ليس على سبيل البديل، هو محبوب للمولى ومورد شوق المولى، ومراد للمولى؛ ولذا التحريك المولوي الضمني في باب الواجبات يتعلّق بكل جزءٍ جزءٍ من أجزاء المركب، بينما في باب المحرّمات لا يكون هناك تحريك ضمني لكل جزءٍ جزءٍ من أجزاء المركب، وإنّما في باب المحرّمات النهي الذي يتعلّق بالمجموع يحرك نحو أحد الأجزاء على سبيل البديل ويطلب من المكلف تركه، النهي يحرك نحو ترك واحدٍ من الأجزاء على سبيل البديل؛ لأنّه بذلك يتحقق امتثال النهي، فهو يحرك نحو واحدٍ من الأجزاء على سبيل البديل، لا أنّ هناك تحريكاً ضمّيته ومبادئ ضمّيته تتعلّق بكل فردٍ فردٍ من أفراد هذا المجموع في باب المحرّمات، الاعتبار يساعد على تعقّل وقبول الوجوب الضمني في باب الواجبات، لكنّه لا يساعد على تعقّل وتقبّل الحرمة الضمّيته، ما معنى أن يكون الحرام متعلّقاً بالمجموع المركب؟ فعلى تقدير أنّ تكون الأفراد المشكوكة من أفراد العالم، الأقل يكون حراماً بحرمة ضمّيته، وهذا هو معنى الكلام السابق الذي ذكرناه في الملاحظه السابقه، الأقل يكون حراماً بحرمة ضمّيته، ومن هنا صحّ أن نقول وننقض على كلامهم أنّ الأقل في المحرّمات أيضاً معلوم الحرمة على كل حال، إمّا بحرمة استقلاله، أو بحرمة ضمّيته على تقدير أنّ يكون الفرد المشكوك (عالم)، فيكون الأقل حراماً بحرمة ضمّيته. هذا هو الذي نقول أنّنا لا نتعلّقه، حرمة ضمّيته لأجزاء المركب غير موجوده؛ لما قلناه من أنّه لا الحرمة ولا مبادئ الحرمة تنبسط على كل جزءٍ جزءٍ من أجزاء المركب، بينما في باب الواجبات نستطيع أن نقول أنّ هذا الوجوب الضمني ينبسط على أجزاء المركب الواجب، فصحّ أن نقول هناك أنّ الأقل معلوم الوجوب على كل حال، إمّا بوجوبٍ استقلالي، أو بوجوبٍ ضمني، بينما هنا لا يصحّ أن نقول ذلك، ومن هنا نصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّه لا مانع من إجراء البراءة في الأقل، وهناك مانع ومحذور من إجراء البراءة في الأكثر، وبهذا يصحّ الرأى الأوّل وهو لا مانع في محل الكلام من إجراء البراءة لنفي حرمة الأقل، باعتبار أنّه يشكّ في حرمة، يشكّ في جواز ارتكابه على تقدير أنّ يكون المشكوك عالمياً يجوز ارتكاب الأقل؛ لأنّ النهي المتعلّق بالمجموع المركب من عشره أجزاء يكفي في امتثاله ترك جزءٍ واحدٍ منه، فيكتفي بترك هذا المشكوك، فيجوز ارتكاب الأقل، على تقدير أنّ يكون الفرد المشكوك ليس عالمياً، لا- يجوز ارتكاب المجموع. إذن: يشكّ في جواز ارتكاب الأقل وعدم جواز ارتكابه، فتجرى البراءة لإثبات جواز ارتكابه. نعم، إذا ارتكب الأقل يجب أن يترك الفرد المشكوك. هذا ما يرتبط بالنحو الثالث الذي هو عبارة عن أنّ يكون متعلّق الحكم هو المجموع، يعني أفراد طبيعته المأخوذه على نحو العام المجموعي، وتبين أنّه لا فرق بين أن يكون

الحكم وجوباً، وبين أن يكون تحريماً في أن البراءة في كلٍ منهما تكون جاريه.

ص: ٣٥٩

١- بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودي، ج ٥، ص ٣٤٣.

النحو الرابع: أن يكون متعلق التكليف أمراً مسبباً ونتيجته حاصله من طبيعته، إمّا من مجموع أفراد طبيعته، مجموع أفراد طبيعته تحقق هذه النتيجة، تكون سبباً في حصول هذا المسبب، وهذا المسبب هو الذى يتعلّق به الحكم أمراً، أو نهياً. أو يكون حاصلًا من فردٍ واحدٍ من مجموع أفراد طبيعته، ولا- يشترط أن يكون حاصلًا من مجموع أفراد طبيعته؛ بل يكفى في حصول هذا المسبب وجود فردٍ واحدٍ من أفراد تلك الطبيعته. الطهاره أمر مسبب، يتعلّق به الحكم، وهو أمر مسبب من فردٍ واحدٍ من أفراد طبيعته ----- فرضاً ----- الوضوء، في هذا النحو عندما يكون الحكم متعلق بالمسبب لا بمجموع الأفراد، أو صرف الوجود، واحد من الأفراد على سبيل البدل، الحكم لا يتعلّق بالأفراد، لا يتعلّق الحكم بالوضوء، وإنّما يتعلّق بالطهاره، أى بالمسبب، أمراً كان، أو نهياً في هذه الصورة يتعيّن إجراء الاشتغال ولا تجرى البراءه فى المقام لوضوح أنّ المفروض فى المقام هو ثبوت التكليف، وأنّه متعلّق بالمسبب، وهذا لا شكّ فيه، ولا شكّ فى حدوده ولا شكّ فى قيوده، ولا شكّ فى دائره محركته، هو يُحرك نحو المسبب، يجب عليك أن توجد هذا المسبب، يعنى يجب عليك أن تكون طاهراً حتّى تصلى، فإنّ: المسبب تعلّق به التكليف، واشتغلت به الذمّه؛ فحينئذٍ يكون الشكّ فى فردٍ أنّه من أفراد تلك الطبيعته، شكّاً فى المحصل، إذا شككنا فى أنّ هذا الفرد هل هو وضوء، أو لا؟ هل هو من الأفراد التى يحصل بها المسبب، أو لا؟ بنحو الشبهه الموضوعيه؛ حينئذٍ يكون هذا شكّاً فى المحصل، ولا إشكال فى أنّه عند الشكّ فى المحصل قاعده الاشتغال هى التى تكون جاريه، سواء كان وجوباً، أو كان تحريماً، إذا كان وجوباً، فهو مسئول عن أن يكون متطهراً قبل الدخول فى الصلاه؛ وحينئذٍ لا بدّ أن يحتاط بأنّ يأتى بهذا الفرد الذى يشكّ فى كونه وضوءاً؛ إذ لا- يحرز كونه وضوءاً محققاً للمسبب؛ لأنّ الاشتغال اليقيني بالمسبب يستدعى الفراغ اليقيني، ولا- يقين بالفراغ إذا اكتفى بالفرد المشكوك. إذن: لا بدّ أن يأتى بما يعلم كونه سبباً فى حصول ذلك المسبب. وكذلك الحال فى الشبهه التحريميه، عندما يكون النهى متعلّق بالمسبب الذى يحصل من مجموع أفراد طبيعته، أو من فردٍ من أفراد طبيعته، هذا معناه أنّ الذمّه اشتغلت بترك ذلك المسبب والابتعاد عنه وعدم تحقيقه فى الخارج، هذا أيضاً يستدعى الفراغ اليقيني، ولا- يقين بالفراغ إذا جاء بما يشكّ فى كونه سبباً لحصول ذلك المسبب، هو نُهى عن القتل، ولنفتراض أنّ القتل أمر مسبب عن الضرب بالسهم ----- مثلاً ----- فإذا شكّ فى أنّ هذا سبب يحصل به القتل، أو لا، لا يجوز له ارتكابه؛ لأنّه عندما يرتكبه هو يشكّ فى حصول ذلك المسبب المنهى عنه بحسب الفرض، فالمنهى عنه بحسب الفرض يشكّ فى حصوله وليس أنّه يشكّ فى حرمة، ليس لدينا شكّ فى الحرمة، ولا- فى حدود الحرمة، ولا- فى قيود الحرمة نهائياً، وإنّما يشكّ فى حصول الحرام بهذا السبب، هل يحصل الحرام بهذا السبب، أو لا يحصل؟ الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني، ويستدعى من المكلف ترك هذا الفرد الذى يشكّ فى حصول السبب به. إذن: القاعده تقتضى الاشتغال من دون فرق بين الشبهه الوجوبيه والشبهه التحريميه.

نعم، ذكروا أنه في بعض الأحيان يتعلّق الحكم بالمسبّب، لكنّ هذا المسبّب أمر اعتباري ينطبق على نفس الأفراد، ليس هو شيئاً آخر غير الأفراد تكون علاقته بالأفراد علاقته المسبّب بالسبب الذي كنّا نتكلّم عنه، وإنّما المسبّب هو عبارته عن أمرٍ ينطبق على نفس الأفراد، إذا فرضنا ذلك؛ حينئذٍ يخرج هذا الفرض عن محلّ كلامنا، يعنى يخرج عن النحو الرابع، وإنّما يدخل في الأقسام السابقة، وهذا معناه أنّ الحكم تعلّق بأفراد الطبيعه؛ فحينئذٍ نقول تعلّق بها بنحو مطلق الوجود، أو بنحو صرف الوجود، أو أول الوجود، أو مجموع الوجودات، فتأتى التقسيمات السابقه كلّها، وما نختاره هناك نختاره هنا، هذا ليس قسماً ونحواً مستقلاً عن ما تقدّم إذا كان المسبّب هو عبارته أخرى عن نفس الأفراد التي تحقّق ذلك المسبّب، وأنّ هذا العنوان ينطبق على هذه الأفراد، إذا فرضنا أنّ المسبّب شيء آخر غير الأفراد لا ينطبق عليها، وإنّما هو يحصل وهو نتيجة لتحقق تلك الأفراد؛ حينئذٍ يجرى فيه الكلام السابق أنّ الشكّ يكون شكّاً في المحصل ولا بدّ فيه من الاحتياط. هذا تمام الكلام في التنبه الرابع، يعنى في جريان البراءة في الشبهه الموضوعيه، وقد تبين أنّ البراءة تجرى في الشبهات الموضوعيه في جميع الأنحاء السابقه، باستثناء حاله واحده، فقط هذه حاله الواحده لا تجرى فيها البراءة وهى حاله ما إذا كان التكليف وجوباً ويتعلّق بالطبيعه بنحو صرف الوجود. هذه حاله ليست من موارد البراءة وإنّما هى من موارد الاشتغال؛ لأنّ الشكّ في فردٍ فى أنّه مصداق للطبيعه، أو عدم كونه مصداقاً للطبيعه ليس شكّاً فى التكليف، ولا- فى قيود التكليف، وليس شكّاً فى دائره المحرّكيه؛ لأنّ التكليف يحرك نحو صرف الوجود، وإنّما هو شكّ فى الامتثال، اشتغلت الذمّه بصرف الوجود للطبيعه، عليه أنّ يحقق ذلك؛ وحينئذٍ عليه أنّ لا يكتفى فى مقام امتثال التكليف المتعلّق بصرف وجود الطبيعه، أنّ لا يكتفى بالفرد المشكوك؛ بل عليه أنّ يأتى بالفرد المعلوم كونه من أفراد الطبيعه.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / البراءة / تنبيهات البراءة / التنبيه الخامس

الكلام في جريان البراءة في المستحبات: في تقارير السيّد الخوئي في الدراسات، (١) وكذا المصباح (٢) ورد بأنّ البراءة العقلية تختص بموارد الشكّ في التكاليف الإلزامية، وأمّا التكليف المحتمل إذا كان استجبياً، إذا لم يكن إلزامياً، فالمقطع منه لا- توجب مخالفته العقاب، فكيف بالمحتمل منه؟ من باب أولى أن لا- تكون مخالفته موجهة لاستحقاق العقاب. وكأنّه بهذا المقطع من كلامه يشير إلى أنّ البراءة العقلية التي مفادها قبح العقاب بلا بيان، إنّما تجرى لغرض التأمين من ناحيه العقاب عند احتمالها، وفي الأحكام غير الإلزامية لا يوجد احتمال العقاب، فلا تجرى قاعده البراءة العقلية، على القول بها.

ثمّ ذكر بأنّ البراءة الشرعية تجرى في التكاليف غير الإلزامية، لكن على تفصيل، وحاصل هذا التفصيل: أنّه التزم بجريان البراءة في التكاليف الاستجبائية الضمنية، كما إذا شكّ في جزئيه شيءٍ لمستحب، أو شرطيه شيءٍ لمستحب، هذا المشكوك على تقدير أن يكون جزءً من مستحب، فاستجابته ضمنى، فإذا شككنا في الاستجاب الضمنى، هنا لا مانع من جريان البراءة، ومنع من جريانها عند الشكّ في التكاليف الاستجبائية الاستقلالية، كما إذا شكّ في استجاب شيءٍ، في هذا المورد قال لا تجرى البراءة، عللّ هذا التفصيل بين الشكّ في التكليف الضمنى الاستجبى، وبين الشكّ في التكليف الاستقلالى الاستجبى، عللّه بأنّ مرجع البراءة إلى رفع الحكم المشكوك ظاهراً، بناءً على ما تقدّم؛ لأنّه ذكر هذا المطلب في ذيل حديث الرفع، تقدّم في حديث الرفع أنّ مفاده هو الرفع الظاهرى للحكم الواقعى المشكوك، فمفاد البراءة الشرعية هو رفع الحكم المشكوك في مرحله الظاهر، فيكون مفادها رفع ظاهرى للحكم الواقعى المشكوك ومرجع ذلك على ما تقدّم إلى رفع وجوب الاحتياط تجاه التكليف الواقعى المشكوك، فهو يرفعه ظاهراً، هذا الرفع الظاهرى معناه عدم وجوب الاحتياط وعدم وجوب التحفظ تجاه التكليف الواقعى المشكوك. يقول: وهذا غير متحقّق في موارد التكاليف الاستقلالية، فإذا احتملنا استجاب شيءٍ، فجريان البراءة يعنى رفع الاستجاب في مرحله الظاهر، ومعنى ذلك هو رفع استجاب الاحتياط تجاه التكليف الواقعى المشكوك، ورفع التحفظ تجاه الاستجاب الواقعى المشكوك، وهذا ما لا- يمكن الالتزام به؛ إذ لا- يمكن الالتزام برفع استجاب الاحتياط عند الشك في الاستجاب الواقعى، لا يمكن الالتزام بأنّه لا يحسن الاحتياط؛ باعتبار أنّ استجاب الاحتياط شرعاً أمر مسلّم ولا يمكن إنكاره، فعندما يحتمل الإنسان استجاب شيءٍ، لا- إشكال في أنّه يستحب له أن يحتاط تجاه هذا الاستجاب الواقعى المشكوك، استجاب الاحتياط في باب المستحبات ممّا لا- إشكال فيه، ولا- يمكن إنكاره، ومفاد استجاب الاحتياط عدم رفع التكليف الواقعى المشكوك في مرحله الظاهر؛ لأنّه يدعو إلى الاحتياط تجاه الحكم الواقعى المشكوك، فإذن: هو لم يرفعه في مرحله الظاهر، هذا معنى استجاب الاحتياط، الاحتياط في كل مقام معناه أنّ الشارع يريد التحفظ على التكليف المشكوك، فيجعل استجاب الاحتياط ووجوب الاحتياط لغرض التحفظ على الحكم الواقعى المشكوك. من جهه يُراد إجراء البراءة، البراءة تثبت عكس هذا تماماً، البراءة عند الشكّ في الحكم الاستجبى، فالبراءة تعنى لا تتحفّظ تجاه الاستجاب المشكوك، يعنى لا تحتاط تجاه الحكم الواقعى المشكوك، البراءة تعنى رفع المشكوك ظاهراً، بينما الاحتياط يعنى وضع المشكوك ظاهراً، الاحتياط معناه أنّ الشارع يضع المشكوك في مرحله الظاهر، يحكم بثبوت المشكوك في مرحله الظاهر، بينما البراءة تعنى رفع الحكم

المشكوك في مرحله الظاهر، وهذان أمران متنافيان، إمّا أن يكون الاحتياط مطلوباً للشارع، وهذا معناه الوضع الظاهري للتكليف والحكم المشكوك، وإمّا أن تجرى البراءة في الاستحباب المشكوك، وهذا معناه الرفع الظاهري للتكليف المشكوك، والجمع بينهما غير ممكن، وحيث أن استحباب الاحتياط في المقام لا يمكن إنكاره ومسلّم ولا إشكال فيه؛ بل هو مسلّم من قبل الجميع؛ فحينئذ لا بدّ أن نقول بأنّ هذا المقام لا يكون مشمولاً لدليل البراءة؛ لأنّ كونه مشمولاً لدليل البراءة يعني رفع الحكم المشكوك ظاهراً، بينما نحن نجزم بأنّ الشارع وضع الحكم المشكوك ظاهراً؛ لأننا نجزم باستحباب الاحتياط في هذا المورد، ومن هنا هذا لا يكون مشمولاً لدليل البراءة، فلا تجرى البراءة عند الشكّ في التكليف الاستحبابي الاستقلالي، وهذا بخلاف التكليف الضمّني الاستحبابي كما إذا شكّ في جزئيه شيءٍ لمستحب، هذا شكّ في التكليف الضمّني الاستحبابي، يقول في هذه الحالة لا مانع من جريان البراءة، لا لأجل نفى استحباب الاحتياط، لما تقدّم من ثبوت استحباب الاحتياط قطعاً، وبلا إشكال؛ بل لأجل إثبات عدم الاشتراط في الظاهر، باعتبار أنّ الاشتراط غير معلوم، فلا ندري أنّ هذا المستحب مشروط بهذا الجزء المشكوك، أو غير مشروط، فباعتبار أنّ الاشتراط غير معلوم، فتجربى البراءة لنفى الاشتراط ظاهراً، ويكون الغرض من ذلك هو إثبات جواز الإتيان بالباقي بداعي الأمر حتّى يجوز له أن يأتي بالباقي من دون ذلك الجزء بقصد امتثال الأمر المتعلّق به؛ لأنّه لولا إجراء البراءة وإثبات عدم الاشتراط في مرحله الظاهر لما جاز الإتيان بالباقي بداعي الأمر، باعتبار أنّه لا يحرز الأمر بالباقي مع احتمال الاشتراط؛ لأنّه يحتمل أنّ الأمر غير متعلّق بالباقي؛ بل بالمجموع المركب من الباقي والجزء المشكوك، فالإتيان بالباقي بداعي الأمر يكون تشريعاً محرّماً، إنّما يجوز له الإتيان بالباقي بداعي الأمر مع أنّه يشكّ في وجود جزءٍ لهذا المستحب عندما يُجرى البراءة لنفى الاشتراط في مرحله الظاهر، فإذا أجرى البراءة لنفى الاشتراط في مرحله الظاهر لا لإثبات عدم استحباب الاحتياط، وإنّما نفى الاشتراط في مرحله الظاهر لغرض إثبات جواز الإتيان بالباقي بداعي الأمر؛ لأنّه لولا إجراء البراءة بهذا الشكل لكان مشرّعاً وارتكب حرمه تشريعيه؛ إذ كيف يمكنه أن يأتي بالباقي بقصد امتثال الأمر المتعلّق به والحال أنّه لا يحرز تعلّق الأمر بالباقي؛ لأنّه يشكّ في وجود جزءٍ آخر. هذا كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه) في التقارير.

ص: ٣٦٢

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٢٤٦.

٢- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الحسيني الواعظ، ج ٢، ص ٢٧٠.

لوحظ على هذا الكلام: بأنّ المانع من جريان البراءة في المستحبات ليس هو هذا الذي ذكره من أنّ مرجع إجراء البراءة في المستحبات إلى نفى استحباب الاحتياط، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، فإذن: لا يمكن الالتزام بجريان البراءة في المستحبات؛ لأنّ البراءة تعني رفع التكليف والحكم المشكوك في مرحله الظاهر، بينما نحن نجزم بأنّ الحكم المشكوك ثابت في مرحله الظاهر بدليل استحباب الاحتياط، ليس هذا هو السبب في عدم جريان البراءة؛ لأنّه لا يوجد محذور في الالتزام بعدم استحباب الاحتياط، والمقصود هو نفى الاستحباب الشرعي؛ لأنّ الذي يكون منافياً حسب الدعوى للبراءة الشرعيه هو الاستحباب الشرعي للاحتياط، إمّا أن يجعل الشارع استحباب الاحتياط شرعاً، يعني يضع الحكم المشكوك ظاهراً، أو يجري البراءة الشرعيه التي تعني رفع الحكم المشكوك ظاهراً، فكلامنا في استحباب الاحتياط شرعاً. قيل: لا محذور في الالتزام بعدم استحباب الاحتياط الشرعي، وذلك بأن نفترض أنّ مبادئ المباحات الواقعيه أهم عند الشارع من مبادئ المستحبات الواقعيه عندما يقع التزاحم بينها

فى مقام الحفظ؛ لأن جعل استجاب الاحتياط فى موارد الجهل والشك يؤدى إلى فوات بعض مبادئ المباحات الواقعية، سوف يلتزم على الإتيان بها ولو على مستوى الاستجاب، وهذا يؤدى إلى فوات بعض مبادئ المباحات الواقعية، فلأجل الحفاظ على مبادئ المباحات الواقعية الأهم ينفى الشارع استجاب الاحتياط، فمن ناحيه ثبوتيه، من ناحيه الإمكان والاستحاله لا يوجد محذور فى عدم جعل استجاب الاحتياط شرعاً، ويُعلّل بأن مبادئ المباحات الواقعية المتزاحمه فى مقام الحفظ مع مبادئ المستجبات الواقعية أهم فى نظر الشارع، فلا يجعل استجاب الاحتياط، المانع من جريان البراءه ليس هو هذا؛ لأن هذا ليس مانعاً ثبوتياً؛ بل المانع من ذلك هو مانع إثباتى، المانع هو أن أدلّه البراءه لا تشمل المستجبات، باعتبار أنها ناظره إلى نفي الضيق والكلفه، ولو باعتبار أنها مسوقه مساق الامتنان، أو باعتبار أن الرفع يقابل الوضع، والوضع ظاهر فى جعل ما هو ثقيل على المكلف، فيختص الرفع برفع ما هو ثقيل على المكلف، وكل هذا يعنى الاختصاص بموارد الشك فى التكاليف التى فيها كلفه على المكلف ومن الواضح أن الأحكام غير الإلزاميه ليس فيها ذلك، ليس فيها ضيق وكلفه وثقل، وعمده أخبار البراءه بنكات متعدده، ولو بنكته كونها مسوقه مساق الامتنان، أو الرفع الذى يقابل الوضع، والوضع أخذ فيه مفهوم الثقل ----- مثلاً -----، كل هذه النكات تؤدى إلى افتراض اختصاص أدلّه البراءه بموارد الشك فى التكاليف الإلزاميه، ولو فرضنا أنه أشكل على ما تقدّم بأن استجاب الاحتياط، لنفترض كما قيل أنه ليس ثابتاً شرعاً، باعتبار ما ذكر أن هذا أمر ممكن وليس محالاً أن لا يجعل الشارع استجاب الاحتياط، لكن استجاب الاحتياط ثابت عقلاً، والذى يُعبّر عنه بحسن الاحتياط، بلا كلام، فيمنع هذا الحكم العقلى بحسن الاحتياط من شمول الحديث للموارد التى يثبت فيها الاحتياط العقلى، لا- يمكن إنكار حُسن الاحتياط عقلاً، حتى إذا أنكرنا حُسنه شرعاً، لكن حُسنه العقلى لا يمكن إنكاره، فلا إشكال فى حُسن الاحتياط فى باب المستجبات الاستقلاليه، وحُسن الاحتياط عقلاً أيضاً يمنع من شمول أدله البراءه للموارد التى يحكم العقل فيها بحُسن الاحتياط، بنفس البيان السابق، كما قلنا بأن الحكم الشرعى باستجاب الاحتياط يمنع من إجراء البراءه فى المورد الذى يحكم الشارع فيه بحسن الاحتياط، للتنافى بين البراءه وبين استجاب الاحتياط، فالبراءه تعنى الرفع، بينما الاحتياط يعنى وضع الحكم المشكوك ظاهراً، بنفس هذا البيان الدال على الاستجاب الشرعى للاحتياط نقول: العقل يحكم بحُسن الاحتياط، فيقع التنافى، فلا تكون البراءه شامله للمورد الذى يحكم العقل فيه بحُسن الاحتياط، وهذا لا يمكن إنكار حُسن الاحتياط عقلاً، هذا ثابت جزماً فى جميع الموارد.

أقول: أنّ هذا الإيراد يمكن دفعه، وذلك باعتبار أنّ الوجه الذى ذكره السيد الخوئى (قدّس سرّه) لعدم شمول البراءة الشرعيه للمستحبات كان مبيّناً على دعوى المنافاه بين جريان البراءة فى المستحبات وبين استحباب الاحتياط فيها، باعتبار أنّ الأوّل، أى البراءة تدل على رفع الاستحباب المشكوك ظاهراً، بينما الاحتياط يقتضى وضع الحكم المشكوك ظاهراً، وحيث أنّ الثانى ثابت حتماً، وهو استحباب الاحتياط شرعاً، فإذن: أدلّه البراءة لا تشمل الموارد التى يحكم الشارع فيها باستحباب الاحتياط. من الواضح أنّ هذا الوجه إذا تمّ، فهو إنّما يصح فى الاستحباب الشرعى للاحتياط، تحصل منافاه بينهما، استحباب شرعى للاحتياط وفى مقابله براءه شرعيه، فلا يمكن الجمع بينهما، وهذا مبنى على أنّ معنى البراءة هو الرفع الظاهرى للتكليف المشكوك، هذان بينهما منافاه فيتم هذا الوجه الذى ذكر. وأمّا حُسن الاحتياط عقلاً، لا شرعاً، هذا لا مجال لتفسيره بمعنى يكون منافياً للبراءة الشرعيه، العقل يحكم بحُسن الاحتياط وحُسن الانقياد إلى المولى، لا نستطيع أن نفسر هذا الحكم العقلى بحُسن الانقياد أنّه وضع للحكم المشكوك فى مرحله الظاهر لوضوح أنّ الحكم وضعاً ورفعاً، واقعاً وظاهراً هو من شئون الشارع، ويبد الشارع، فالشارع هو الذى يضع التكليف، أو الحكم واقعاً، أو يضعه ظاهراً بجعل الاحتياط، الشارع هو الذى يرفع التكليف واقعاً، أو يرفعه ظاهراً بنفى الاحتياط، هذا من شئون الشارع، فالشارع هو الذى يبيد التكليف، والتكليف هو عبارته عن أمرٍ اعتبارى يعتبره الشارع، فقد يعتبر الشئ وقد يرفع الاعتبار ظاهراً، أو واقعاً، هذه من شئون الشارع وليست بيد العقل، فلا معنى لأن نقول أنّ العقل عندما يحكم بحُسن الاحتياط، يُفسّر حكمه بحُسن الاحتياط أنّه وضع ظاهرى للحكم المشكوك للواقع المشكوك، لا يمكن تفسيره بذلك؛ ولذا لا تكون هناك منافاه بين البراءة الشرعيه وبين حُسن الاحتياط عقلاً؛ ولذا لم يتوهم أحد وجود هذه المنافاه فى باب الأحكام الالزاميه، مع أنّه لا إشكال فى باب الأحكام الالزاميه العقل يحكم بحُسن الاحتياط، هذه قضيه مسلّمه، لكن لم يتوهم أحد بأنّ هذا ينافى البراءة الشرعيه، نعم، البراءة الشرعيه تنافى وجوب الاحتياط شرعاً، فإما أن يجب الاحتياط شرعاً، وإما أن يجعل البراءة، الجمع بينهما غير ممكن، الأحكام الظاهريه متضاده كتضاد الأحكام الواقعيه، هنا توجد منافاه بين البراءة الشرعيه وبين وجوب الاحتياط الشرعى فى باب الأحكام الالزاميه، لكن لم يتوهم أحد وجود منافاه بين البراءة الشرعيه وبين حُسن الاحتياط عقلاً، مع أنّ الوجه نفسه يجرى، لو كان مرجع حكم العقل بحُسن الاحتياط إلى وضع الحكم الواقعى المشكوك ظاهراً يكون منافياً للبراءة الشرعيه.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / أصاله التخيير

بقي الكلام في ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) من توجيه لجريان البراءة في التكليف الاستحبابيها الضمّني، يُلاحظ على ذلك: ما هو المقصود من جريان البراءة في التكليف الضمّني الاستحبابي؟

تارةً نفترض أنّ المقصود بذلك هو إثبات جواز الإتيان بالباقي بقصد الأمر بتوسيط الإطلاق، بمعنى أننا نجرى البراءة لنفي القيد المشكوك، أو نفي الجزء المشكوك الذي يُحتمل كونه جزءاً، أو قيداً في المستحب، وبذلك بعد إجراء البراءة لنفي القيد، أو الجزء المحتمل يثبت الإطلاق في دليل المستحب، ومعنى الإطلاق في دليل المستحب هو أنّ الأمر بذلك المستحب ليس مقيداً بذلك الشيء، يعني بعبارة أخرى: متعلّق بالباقي، فيثبت الأمر بالباقي، فيجوز لهذا المكلف الإتيان بالباقي بقصد الأمر، فالغرض من إجراء البراءة هو إثبات الإطلاق في الأمر، الغرض من إجراء البراءة هو نفي القيد المحتمل في المستحب، أو نفي الجزء المحتمل في المستحب، وإثبات الإطلاق في ذلك الأمر، إذا ثبت الإطلاق في ذلك الأمر، يثبت تعلّق الأمر بالباقي، فيجوز له أن يأتي بالباقي بقصد الأمر.

إنّ كان هذا هو المقصود من إجراء البراءة في التكليف الاستحبابي الضمّني، فالذي يُلاحظ عليه هو أنّ مسأله إثبات الإطلاق بجريان البراءة عن القيد، أو عن الجزء هي مسأله فيها كلام طويل، أنّه هل يمكن إثبات الإطلاق بإجراء البراءة عن القيد، أو لا؟ المعروف عن المحقق النائيني (قدّس سرّه) (1) أنّه يبيّن هذا الجواز على مسأله أنّ الإطلاق هل هو عبارة عن عدم القيد، أو أنّ الإطلاق هو أمر وجودي مصاد للتقييد؟ فإذا قلنا أنّ الإطلاق هو عياره عن عدم القيد؛ فحينئذٍ لا مانع من إثبات الإطلاق بإجراء البراءة عن القيد، وأمّا إذا قلنا أنّ الإطلاق عبارة عن أمر وجودي ضد للتقييد؛ فحينئذٍ لا يمكن إثبات الإطلاق بإجراء البراءة عن القيد، إلّا بناءً على حجّيه الأصل المثبت، أمران وجوديان متضادان، نفي أحدهما بالبراءة لا يترتّب عليه إثبات الضد الآخر، إلّا إذا قلنا بحجّيه الأصل المثبت، فبناها على تلك المسأله، لكنّ هذا محل كلام ومناقشه، باعتبار أنّ هذا قد يتم في ما إذا كان النافي للقيد أصل ناظر إلى الواقع وناظر إلى عالم الجعل بحيث حينما يجري الأصل وينفي القيد، فأنه ينفي القيد واقعاً، هذا الكلام له مجال؛ وحينئذٍ يقال إذا كان معنى الإطلاق هو عدم القيد، كما يقال في الاستصحاب ----- مثلاً ----- فاستصحاب عدم القيد جرى وأثبت عدم القيد، والمفروض أنّه ناظر إلى الواقع وإلى عالم الجعل، فهو ينفي القيد في الواقع، وفي عالم الجعل، إذن: في الواقع لا يوجد قيد بمقتضى الاستصحاب، إذا كان معنى الإطلاق هو عدم القيد، فقد ثبت الإطلاق واقعاً، وإذا كان معنى الإطلاق أمراً وجودياً مضاداً للتقييد؛ حينئذٍ لا يثبت الإطلاق بهذا الأصل، إلّا بناءً على حجّيه الأصل المثبت. وأمّا إذا فرضنا أنّ الأصل النافي للقيد ليس ناظراً إلى الواقع، ولا إلى عالم الجعل، وإنّما ناظر إلى مرحله الجري العملي، مرحله ما بعد الشكّ في الواقع، وليس ناظراً إلى نفس الواقع وإلى عالم الجعل، من قبيل البراءة التي هي محل كلامنا، البراءة ليست ناظرة إلى الواقع، وعندما تجرى لنفي القيد لا تريد أن تنفي القيد واقعاً، وإنّما هي تنفي القيد في مرحله الجري العملي، في مرحله الشكّ في الواقع وما بعد افتراض الشكّ في الواقع، إذا شككت في الواقع في مقام الجري العملي أبن على عدم ذلك القيد، ومرجع ذلك على ما تقدّم في أدله البراءة وفي بحث البراءة هو إلى نفي وجوب الاحتياط، أنّه عند الشكّ في الواقع وفي مرحله الجري

العملى لا- يجب عليك الاحتياط، مرجع البراءة إلى الرفع الظاهرى للتكليف الواقعى المشكوك، الرفع الظاهرى هو عبارته عن عدم وجوب الاحتياط، هذا مفاد دليل البراءة، لا يجب عليك الاحتياط عندما تشكّ فى دخاله هذا القيد فى الواجب، أو فى المستحب. بناءً على هذا كما هو المفروض فى محل كلامنا، المفروض فى محل كلامنا أننا لا نتمسك بأصل ناظر إلى الواقع وإلى عالم الجعل، وإنما نتمسك بالبراءة، ومفاد البراءة هو عدم وجوب الاحتياط عند الشكّ فى القيد، أو الجزء بالنسبة إلى المستحب، بناءً على هذا؛ حينئذٍ لا يتم إثبات الإطلاق بالبراءة، لا يمكن إثبات الإطلاق بإجراء البراءة عن القيد، حتى إذا قلنا بأن الإطلاق هو عبارته عن عدم القيد، فضلاً عن ما إذا قلنا أن الإطلاق هو أمر وجودى مضاد للتقييد؛ بل حتى إذا قلنا أن الإطلاق هو عبارته عن عدم القيد لا يمكن إثباته بإجراء البراءة عن القيد، باعتبار أن هذا ليس ناظراً إلى الواقع حتى يثبت بنفيه القيد الإطلاق؛ لأن المقصود بالإطلاق فى المقام هو الذى يقابل التقييد فى الواقع، بمعنى أن القيد إما أن يكون ثابتاً فى الواقع، أو لا، فالإطلاق يقابل التقييد فى الواقع وفى عالم الجعل، فالإطلاق هو عدم القيد فى الواقع وفى عالم الجعل، كيف يمكن أن نثبت عدم القيد فى الواقع ----- حتى لو قلنا أن الإطلاق معناه عدم القيد ----- وفى عالم الجعل بإجراء أصاله البراءة التى هى ليست ناظرة إلى عالم الواقع، وإنما هى ناظرة إلى مرحله ما بعد الشكّ فى الواقع، وإلى مرحله الجرى العملى، إثبات الإطلاق بإجراء البراءة مشكل على كلا التقديرين، سواء قلنا أن الإطلاق أمر عدمى، أو قلنا بأن الإطلاق أمر وجودى، فإثبات جواز الإتيان بالباقي بقصد الأمر بتوسيط الإطلاق، يعنى إجراء البراءة لإثبات جواز الإتيان بالباقي بقصد الأمر بتوسيط الإطلاق هذا مشكل.

ص: ٣٦٥

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائينى للكاظمى الخراسانى، ج ١- ٢، ص ١٥٥.

وأما إن كان المقصود ليس بتوسيط الإطلاق، نجري البراءة لإثبات جواز الإتيان بالباقي بقصد الأمر، باعتبار أن هذا نحتمل جوازه، ونحتمل عدم جوازه، الإتيان بالباقي بقصد الأمر نحتمل جوازه على تقدير أن لا- يكون الجزء المحتمل جزءاً من المستحب، وهذا معناه أن الأمر متعلق بالباقي، فيجوز الإتيان بالباقي بقصد الأمر، ونحتمل عدم جوازه على تقدير أن يكون الجزء المشكوك جزءاً من المستحب، فلا يجوز لك الإتيان بالباقي بقصد الأمر المتعلق به؛ لأنه على تقدير أن يكون هذا جزءاً فلا أمر بالباقي بحده، إذن: هو يشكّ فى جواز الإتيان بالباقي بقصد الأمر وعدم جوازه، فنجرى البراءة فى هذا رأساً بلا توسيط الإطلاق، ويثبت بعد إجراء البراءة، باعتبار الشكّ فى التكليف وفى الجواز، يثبت جواز الإتيان بالباقي بقصد الأمر.

إذا قيل: هذا هو المقصود من إجراء البراءة، فمن الواضح أنه غير جائز باعتبار أننا بمجرد أن نشكّ فى الأمر يثبت بلا إشكال عدم جواز الإتيان بالباقي بقصد الأمر؛ لأنه تشريع محرّم.

إذن: لا يوجد عندنا شكّ فى جواز الإتيان بالباقي بقصد الأمر مع أن المفروض هو الشكّ فى أن هذا الشيء جزء من المستحب، أو ليس جزءاً للمستحب، الشكّ فى جزئيه هذا للمستحب يعنى الشكّ فى أن هناك أمر بالباقي، أو ليس هناك أمر بالباقي؟ ومع الشكّ فى تعلق الأمر بالباقي يكون الإتيان به بقصد الأمر تشريعاً محرّماً، ويكفى فى حرمة الإتيان بالباقي بقصد الأمر مجرد الشكّ ولا- يتوقف على إثبات عدم الأمر، إنما الشكّ فى وجود أمر يكفى لإثبات عدم جواز الإتيان بالباقي بقصد الأمر؛ لأنه تشريع محرّم وإسناد إلى المولى من دون العلم بثبوتها، فإذن: لا- ينفعنا إجراء البراءة لا- بتوسيط الإطلاق لإثبات جواز الإتيان

بالباقى بقصد الأمر، ولا مباشره ومن دون توسط الإطلاق.

ص: ٣٦٦

من هنا يبدو أنّ الأقرب في أصل المسألة هو أنّ البراءة لا تجرى في المستحبات لما تقدّم الإشارة إليه، باعتبار أنّ أدلّه البراءة قاصره عن الشمول للمستحبات، يعنى ليس المانع مانعاً ثبوتياً، وإنّما المانع مانع ثبوتى، باعتبار أنّ المهم من أدلّه البراءة وعمده أدلّه البراءة فيها قرائن تمنع من إطلاقها للمستحبات وتوجب اختصاصها بموارد الشكّ في التكليف الإلزامية. إلى هنا يتمّ الكلام عن البراءة كأصلٍ من الأصول العمليه المهمّه، بعد ذلك ننتقل إلى بحثٍ جديد في أصله التخيير.

أصله التخيير: أو الذى يُعبّر عنه بدوران الأمر بين المحذورين، والكلام يقع فيما إذا كان أمر الفعل دائر بين الوجوب وبين التحريم، المثال الذى يطرحوه هو ما إذا حلف على فعلٍ، أو على تركه، إمّا أن يجلس أو حلف على ترك الجلوس، هو حلف قطعاً حلفاً يتعلّق ----- فرضاً ----- بالسفر، لكن لا يدرى أنّه حلف على السفر، أو حلف على ترك السفر، إذا حلف على السفر يكون السفر واجباً، وإذا حلف على ترك السفر يكون السفر حراماً، فيدور أمر الفعل ----- السفر ----- بين الوجوب وبين التحريم بحيث يُعلم إجمالاً بتعلّق إمّا الوجوب، أو الحرمة بهذا الفعل، يوجد فعل إجمالى بأنّ هذا الفعل ----- السفر ----- إمّا واجب، وإمّا حرام، فيقع الكلام في أنّه ما هو الأصل الذى يجرى في المقام؟

ومن هنا يتضح أنّ الكلام وهذا البحث لا- يشمل ما إذا كان هناك احتمال ثالث في الفعل بحيث نحتمل أنّ يكون محكوماً بحكم غير إلزامى بحيث يكون الفعل إمّا واجب، أو حرام، أو مستحب، هذا خارج عن محل كلامنا؛ لأنّه لا إشكال في جريان البراءة فيه؛ لأنّه شك في التكليف، وشك في الإلزام؛ لأنّ هذا الفعل إمّا أن يكون مباحاً، أو يكون فيه إلزام إمّا بالفعل، أو بالترك. إذن: الإلزام يكون مشكوكاً، الوجوب مشكوك، أو الحرمة مشكوكه، فهو شك في التكليف واقعاً؛ لأنّه يحتمل عدم الإلزام، فشكّ في التكليف وهو مجرى للبراءة وخارج عن محل الكلام، كلامنا فيما إذا كان هناك علم إجمالى بتعلّق إمّا الوجوب، وإمّا الحرمة بهذا الفعل، فهذا خارج عن محل الكلام.

ذكروا بأنَّ الوجوب والتحريم الذى يدور الأمر بينهما ونعلم بهما إجمالاً: تارةً يكونا توصيليين لا يعتبر فى امتثالهما قصد القربة، وأخرى يكونا تعديين يُعتبر فى امتثالهما قصد القربة، أو يكون أحدهما تعدياً على الأقل، هذا من ناحيه. ومن ناحيه أخرى، قالوا ب-أنَّ الواقعه المشكوكه، أو بعباره أخرى الفعل المشتبه الذى يدور أمره بين التحريم وبين الوجوب تارةً يُفترض فعلاً وواقعته شخصيته معينه غير قابله للتعدّد والتكرار، مرّةً يكون أخذ فيها قيود زمانيه، أو مكانيه تجعل الفعل الحرام غير قابل للتكرار، كما لو حلف على السفر فى زمان معين وإلى مكان معين، إمّا حلف على الجلوس فى مكان معين وفى آنٍ معين، وإمّا حلف على ترك الجلوس، هذا الفعل الذى حلف إمّا على فعله، وإمّا على تركه غير قابل للتكرار؛ لأنّه أخذت فيه قيود تجعله غير قابل للتكرار، أىّ جلوس آخر هو ليس هذا الجلوس الذى تعلق به الحكم إمّا وجوباً، وإمّا تحريماً؛ لأنّ هذا الجلوس الذى تعلق به الحكم إمّا الوجوب، أو التحريم هو جلوس فى آنٍ معين وفى مكانٍ معين، فالجلوس فى مكانٍ آخر ليس هو هذا الجلوس المحلوف على فعله، أو تركه، والجلوس فى زمانٍ آخر هو أيضاً كذلك، فلا- يكون قابلاً للتكرار. وإمّا أن يكون غير قابل للتكرار؛ لأنّ طبيعته الفعل غير قابله للتكرار من قبيل القتل، وأمثاله، إذا علم بأنّه حلف إمّا على قتل حيوان، أو على ترك قتله، فيدور أمر قتله بين الوجوب وبين التحريم، هذا غير قابل للتكرار؛ لأنّ القتل يقع مرّةً واحده ولا- يقبل التكرار والتعدّد. وإمّا أن يكون الفعل قابلاً للتكرار كما إذا حلف على فعل الجلوس بلا تقييد بزمان معين، أو حلف على تركه. ومن هنا تكون الصور المتصوّره فى المقام أربعه:

الصورة الأولى: أن نفترض أن الفعل غير قابل للتكرار، ويُعبّر عن الواقعة بأنها واحدة مع افتراض أن الوجوب والتحريم توصلين.

الصورة الثانية: واقعه واحده الفعل غير للتكرار مع افتراض أن أحدهما تعبدي.

الصورة الثالثة: الواقعة متعدده مع افتراض أن الوجوب والتحريم توصلين.

الصورة الرابعة: الواقعة متعدده مع افتراض أن أحدهما تعبدي، لكن حيث أنه مع افتراض تعدد الواقعة يكون حكم الصورة الثالثة والصورة الرابعة واحداً كما سيوضح، سواء كانا توصليين، أو تعبديين، تكلموا عن حاله تعدد الواقعة من دون تفصيل بين كون الحكمين توصلين، وبين كونهما تعبديين، ومن هنا يقع الكلام في ثلاث مقامات:

المقام الأول: ما إذا كانا توصليين مع افتراض وحده الواقعة.

المقام الثاني: ما إذا كانا تعبديين، أو أحدهما تعبدي مع وحده الواقعة.

المقام الثالث: ما إذا كانت الواقعة متعدده والفعل قابل للتكرار سواء كانا توصليين، أو كانا تعبديين، أو كان أحدهما تعبدياً.

بالنسبة إلى المقام الأول وهو ما إذا كانا توصليين مع وحده الواقعة مثال (الجلوس)، أو (السفر) على تقدير أن يكون السفر واجباً فهو وجوب توصيلي لا يعتبر فيه قصد التقرب، وعلى تقدير أن يكون حراماً أيضاً حرمة توصلية وليست تعبديه، مع افتراض اتحاد الواقعة كما إذا قيده بقيود تمنع من افتراض تكرّر الفعل، في هكذا حاله المكلف غير قادر على الموافقه القطعيه ولا على المخالفه القطعيه، أما عدم قدرته على المخالفه القطعيه؛ فلاّنه لا يخلو إمّا من الفعل، وإمّا من الترك، واقعه لا يخلو، فلا يستطيع أن يخالف كلاً منهما؛ لأنّه لا يخلو إمّا أن يجلس، وإمّا أن لا يجلس، فإذا جلس ليس فيه مخالفه قطعيه، وإذا ترك الجلوس أيضاً ليس فيه مخالفه قطعيه. إذن: هو غير قادر على المخالفه القطعيه. كما أنّه غير قادر على الموافقه القطعيه؛ لأنّه لا يمكنه أن يجمع في الواقعة بين الفعل وبين الترك في الزمان الواحد وفي المكان الواحد، فهو غير قادر على أن يجلس وأن لا يجلس، هذا محال، فإذا هو غير قادر أيضاً على الموافقه الاحتماليه، كما أن معنى هذا الفرض أن المخالفه الاحتماليه والموافقه الاحتماليه أمران قهريان خارجان عن اختيار الإنسان، أمر لا بدّ منه مهما فعل ومهما فرضنا هو لا يخلو من موافقه احتماليه ومن مخالفه احتماليه، فإذا ترك ففيه مخالفه احتماليه وفيه موافقه احتماليه، وإذا فعل أيضاً كذلك. إذن: المخالفه الاحتماليه والموافقه الاحتماليه أمران قهريان خارجان عن اختيار المكلف، فهو غير قادر على الموافقه القطعيه والمخالفه القطعيه، هذا لا بدّ أن يؤخذ بنظر الاعتبار.

اختلفت أقوالهم في الأصل الجارى في هذه الصورة، ونقلت أقوال كثيرة في تحديد ما هو الموقف العملى في هذه الحالة مع افتراض أن المكلف غير قادر على الموافقة القطعية ولا على المخالفه القطعية، وأنه لا يخلو من الموافقه الاحتماليه ومن المخالفه الاحتماليه، فذكرت أقوال خمس، كما ذكرها السيد الخوئى (قدس سرّه) :

القول الأول: جريان البراءه الشرعيه والعقليه. قاعده قبح العقاب بلا بيان تجرى إذا قلنا بها، وقاعده البراءه الشرعيه المستفاده من حديث الرفع وأمثاله. وهذا الرأى هو الذى تبناه السيد الخوئى (قدس سرّه). (١)

القول الثانى: التخيير بين الفعل والترك عقلاً فيحكم بجواز أحدهما، لكن العقل يحكم بالتخيير بينهما بين الفعل والترك مع جريان أصاله الإباحه شرعاً. وهذا ما اختاره صاحب الكفايه (قدس سرّه). (٢) بمعنى أن هناك حكم ظاهرى شرعى فى محل كلامنا وهو الإباحه، الشارع يحكم بالإباحه، لكن فى نفس الوقت هناك حكم عقلى بالتخيير بين الفعل وبين الترك.

القول الثالث: التخيير بين الفعل والترك عقلاً، لكن من دون الالتزام بحكم ظاهرى شرعى، يعنى مع عدم جريان أصاله الإباحه والبراءه فى محل الكلام. هذا الرأى اختاره المحقق النائينى (قدس سرّه). (٣)

القول الرابع: التخيير بينهما شرعاً، يعنى أن الشارع يحكم بالتخيير بين الفعل والترك.

القول الخامس: تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب، فيلزم المكلف بالترك، ودليله هو مسأله أن دفع المفسده أولى من جلب المصلحه، وهنا يدور أمره بين أن يدفع مفسده إذا ترك، وبين أن يجلب مصلحه إذا فعل، يعنى على تقدير أن يكون واجباً فهناك مصلحه فى الفعل، وعلى تقدير أن يكون حراماً هناك مفسده فى الفعل، قالوا: أن العقل يحكم بألويه دفع المفسده من جلب المصلحه.

ص: ٣٧٠

١- دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٣٢٧.

٢- كفايه الأصول، الآخوند الخراسانى، ص ٣٥٥.

٣- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٣، ص ٤٤٤.

بالنسبة إلى القول الأوّل الذى اختاره السيد الخوئى (قدّس سرّه) وهو جريان البراءة العقلية والشرعية فى محل الكلام، يُفهم من كلامه الاستدلال عليه بأنّه لا يوجد ما يمنع من التمسك بالبراءتين فى محل الكلام، فتمسك بهما.

أمّا بالنسبة إلى البراءة الشرعية، فلعوم دليلها ولا مانع يمنع من التمسك بها بعد عموم دليلها؛ حينئذٍ لا مانع من التمسك بها؛ لأنّنا لا نرى مانعاً يمنع من التمسك بعموم البراءة الشرعية، مفاد حديث الرفع هو رفع الحكم بأى معنى فسّرنا الرفع هو رفع الحكم فى حال الجهل به، وهذا ينطبق على كلّ من الوجوب والتحريم، الوجوب بالوجدان يجهله المكلف، والحرمة أيضاً يجهلها المكلف، فباعتبار أنّه يجهل الوجوب تجرى البراءة لئفى الوجوب، وباعتبار أنّه يجهل التحريم تجرى البراءة لئفى التحريم، ولا يوجد ما يمنع من إجراء البراءة فى كلّ منهما والتمسك بعموم حديث الرفع فى كلّ من الوجوب والتحريم؛ لأنّ موضوع البراءة فى حديث الرفع هو ما لا تعلم به، وهو لا يعلم بالوجوب ولا يعلم بالتحريم، فيشملهما حديث الرفع.

وأمّا البراءة العقلية، فذكر أنّ موضوعها هو عدم البيان، لقاعده قبح العقاب بلا بيان، وهذا أيضاً صادق على كلّ من الوجوب والتحريم؛ لأنّه لا بيان على الوجوب ولا بيان على التحريم، فيقبّح العقاب على هذا ويقبح العقاب على هذا وهو معنى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

هناك اعتراضات على إجراء أصاله البراءة فى محل الكلام نتعرّض لها إن شاء الله تعالى.

درس الأصول العمليّة / أصاله التخيير بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / أصاله التخيير

كان الكلام فى الأقوال التى ذكرناها سابقاً وهى خمسة، وفى أنّه ما هو مقتضى القاعده، ومقتضى الأصل عند دوران الأمر بين المحذورين، القول الأوّل كان هو أنّه تجرى فى المقام البراءتان الشرعية والعقلية، باعتبار أنّ دليل البراءتين يشمل المقام ولا مانع من جريان البراءة فى محل الكلام

ص: ٣٧١

اعتُرض على جريان البراءتين فى محل الكلام، أمّا الاعتراض على جريان البراءة الشرعية فى محل الكلام، فله وجوه:

الوجه الأوّل: هو ما عن المحقق النائينى (قدّس سرّه) (١) من أنّ الحكم الظاهرى لا بدّ له من أثر شرعى، وإلاّ يكون جعله من قبل الشارع لغواً، ومن الواضح أنّ جعل البراءة فى المقام لا- اثر له؛ لأنّ المكلف لا- يخلو من الفعل، أو الترك قهراً، فيكون جعل البراءة له من قبل الشارع لغواً؛ إذ لا أثر لهذا الحكم الظاهرى فى محل الكلام.

قد يُضاف إلى ذلك: أنّ لغويه الحكم الظاهرى المستفاد من أدلّه البراءة الشرعية لعلّها باعتبار أنّ العقل يحكم بالتخيير بين العقل والترك، ومع حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك يكون جعل البراءة والإباحة لغواً وبلا فائده.

السيد الخوئي (قدّس سرّه) كأنّه فهم من كلام المحقق أنّ اللغويه ناشئه من أنّ المكلف لا- يخلو من الفعل، أو الترك، فجعل الإباحه الظاهريه من قبل الشارع فى حقّه يكون لغواً؛ لأنّه ماذا تصنع هذه الإباحه سوى أنّ تبيح له الفعل، أو تبيح له الترك، وهذا شىء حاصل وقهرى بالنسبه إليه؛ فلذا يكون جعلها لغواً؛ ولذا اعترض على المحقق النائيني (قدّس سرّه) بأنّ هذا لا يصلح مناطاً للغويّه، (٢) وإلا- لزم أنّ نحكم بلغويه جعل الإباحه فى سائر الموارد الأخرى؛ إذ فى هذه الموارد أيضاً المكلف لا- يخلو من الفعل، أو الترك، فى الشبهات التحريميه ----- مثلاً----- أيضاً المكلف لا- يخلو إمّا أنّ يفعل، أو يترك، ومجرّد أنّ المكلف لا يخلو من الفعل، أو الترك، هذا لا يعنى أنّ يكون جعل الإباحه لغواً، وإلاّ لزم الالتزام بلغويه جعل الإباحه فى جميع الموارد، وليس فقط فى دوران الأمر بين المحذورين؛ بل فى غير دوران الأمر بين المحذورين أيضاً يلزم هذه اللغويّه؛ لأنّ المكلف لا- يخلو من الفعل، أو الترك. هذا إذا قلنا بأنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) كان ناظراً إلى هذه المسأله لإثبات اللغويه، مجرّد أنّ يكون المكلف لا- يخلو من الفعل، أو الترك، هذا وحده يثبت لغويّه جعل الإباحه الظاهريه فى حقّه. وأمّا إذا قلنا بأنّ منظور المحقق النائيني (قدّس سرّه) هو الشىء الآخـر، أنّ لغويّه جعل الإباحه فى حقّه باعتبار أنّ العقل يحكم بالإباحه ويحكم بالتخيير بين الفعل وبين الترك، بعد حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك كما اختاره المحقق النائيني (قدّس سرّه)؛ لأنّه يرى أنّ التخيير فى المقام عقلى، بعد أنّ حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك، فجعل الإباحه من قبل الشارع يكون لغواً، فاللغويه إنّما تنشأ ليس من جهه أنّ المكلف لا- يخلو من الفعل، أو الترك، وإنّما تنشأ من حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك، باعتبار أنّ هذا التخيير يعنى الترخيص من قبل العقل، وبعد فرض أنّ هذا الترخيص موجود من قبل العقل؛ حينئذٍ يكون جعل الترخيص والإباحه من قبل الشارع لغواً.

ص: ٣٧٢

-
- ١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٣، ص ٤٤٨.
 - ٢- دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٣٣٠.

إذا كان هذا هو المقصود بالوجه الأوّل من الإشكال في جريان البراءة في محل الكلام، فجوابه هو نفس الجواب عندما يُستشكل في جريان البراءة في سائر الموارد؛ لأنّ العقل لا يحكم بالترخيص فقط في هذا المقام؛ بل حتّى في سائر الموارد العقل أيضاً يحكم بالترخيص بناءً على قاعده قبح العقاب بلا بيان، فالعقل يحكم بالبراءة في موارد الشبهه التحريميه وفي موارد الشبهه الوجوبيه في غير محل الكلام، بناءً على قاعده قبح العقاب بلا بيان هناك حكم عقلي بالبراءة وبقبح العقاب، وهناك أيضاً يرد هذا الإشكال، وهو ما معنى أنّ الشارع يتصدّى ويجعل الإباحه ويجعل الترخيص الظاهري؟ أليس جعل الترخيص الظاهري في موارد حكم العقل بالبراءة وباستحاله العقاب على الفعل، أو على الترك على اختلاف الموارد، أليس جعل الترخيص هذا من قبل الشارع يكون لغواً؟! وبلا فائده، وليس له أى اثر، فإنّ الأحكام الظاهريه إنّما تُجعل من قبل الشارع إذا كان لها أثر شرعى يترتب عليها، وهذا ليس له أثر، وليس له فائده.

هذا الإشكال لا يختص بمحل الكلام؛ بل في كل مورد يحكم العقل فيه بالبراءة وباستحاله العقاب، أيضاً يقال: ما فائده جعل الإباحه الظاهريه والترخيص الظاهري من قبل الشارع؟ فأيضاً يلزم أنّ يكون جعله لغواً، ولعلّ هذا هو مقصود السيد الخوئي (قدّس سرّه)، يعنى يريد أنّ يقول بأنّه لا يمكن الالتزام بلغويه جريان البراءة في محل الكلام لمجرّد أنّ العقل يحكم بالتخير بين الفعل والترك، وإلاّ لا بد أنّ نلتزم بذلك في سائر موارد جريان البراءة بناءً على قاعده قبح العقاب بلا بيان، في كل مورد يحكم فيه العقل بذلك الحكم؛ حينئذٍ يكون جعل ذلك الحكم من قبل الشارع لغواً؛ لأنّه بلا فائده، وليس له أى أثر.

فى الحقيقه الجواب هو الجواب، يعنى إذا كان هذا هو الإشكال، فالجواب هو الجواب السابق، وهو أنّ هناك آثاراً تترتب على جعل الإباحه الظاهريه، فالعقل فى موارد جريان البراءه لا يحكم بالإباحه، بينما الشارع يحكم بإباحه ظاهريه وهو حكم شرعى كسائر الأحكام الشرعيه له ملاكاته وله مبادئه، هذه أحكام ظاهريه، والأحكام الظاهريه كالأحكام الواقعيه، فهى أيضاً لها مبادئ، بالنتيجه لها مصالح ومفاسد؛ لأنها أحكام ظاهريه، بينما الحكم العقلى ليس هكذا، الحكم العقلى فقط يخيّر المكلف بين الفعل وبين الترك، هذا شىء وأن نقول أنّ هذا الفعل محكوم بالإباحه وأنه مباح بإباحه شرعيه ظاهريه مجعوله من قبل الشارع، هذا حكم ظاهرى يكون مجعولاً من قبل الشارع، ولم يستشكل أحد فى جعل البراءه الشرعيه، وفى شمول أدله البراءه الشرعيه فى موارد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، كما أنه لم يستشكل هناك فى جريان البراءه فى موارد حكم العقل، فالمقام أيضاً ينبغى أن لا نستشكل فى جريان البراءه فى محل الكلام فى موارد حكم العقل بالتخيير بين الفعل وبين الترك.

الوجه الثانى: الذى مُنع على اساسه من جريان البراءه هو ما يقال من أنّ رفع الإلزام فى مرحله الظاهر إنّما يكون فى المورد القابل للوضع، فكلّ مورد يكون قابلاً للوضع الظاهرى يكون قابلاً للرفع الظاهرى، والوضع الظاهرى كما هو واضح هو عبارته عن إيجاب الاحتياط، ووضع التكليف فى مرحله الظاهر هو عبارته عن إيجاب الاحتياط تجاه التكليف المشكوك، هذا يُطلق عليه أنه وضع للتكليف المشكوك فى مرحله الظاهر، فالتكليف الذى يمكن وضعه ظاهراً يمكن رفعه ظاهراً، والتكليف الذى يمكن جعل وجوب الاحتياط تجاهه عندما يكون مشكوكاً يمكن رفع وجوب الاحتياط تجاهه عندما يكون مشكوكاً، أمّا التكليف الذى لا يمكن وضعه ظاهراً، لا يمكن إيجاب الاحتياط بلحاظها، فلا يمكن رفعها أيضاً، فلا تشملها الأحاديث الدالّه على البراءه بلسان الرفع؛ لأنّ الرفع يقابل الوضع، والرفع والوضع أمران متقابلان تقابل الملكه والعدم، فالرفع إنّما يمكن حيث يمكن الوضع، حيث يكون الوضع ممكناً ومقبولاً؛ عندئذٍ يكون الرفع ممكناً، وأمّا حيث لا يمكن الوضع الظاهرى للتكليف المشكوك؛ فحينئذٍ لا يمكن الرفع؛ فحينئذٍ لا يصح الاستدلال بالأدله والأحاديث الدالّه على البراءه إذا كانت وارده بلسان الرفع من قبيل حديث الرفع. وفى المقام لا يمكن وضع التكليف ظاهراً؛ لأنّ الوضع الذى يعنى إيجاب الاحتياط غير ممكن؛ لأنّ المكلف لا يتمكن من الموافقه القطعيه، المكلف فى محل كلامنا لا يمكنه الاحتياط؛ لأنه غير قادر على الفعل والترك فى آن واحد، فهو لا يتمكن من الاحتياط، ولا يتمكن من الموافقه القطعيه، وهذا معناه أنّ التكليف المشكوك لا يمكن وضعه ظاهراً، فإذن: لا يمكن رفعه ظاهراً، فلا تكون الأحاديث والروايات ----- مثل حديث الرفع ----- شامله لمحل الكلام. هذا الوجه الثانى لمنع جريان البراءه الشرعيه فى محل الكلام وهو كما هو واضح يختص بنمط خاص من أدله البراءه الذى هو وارد بلسان الرفع.

ويجاب عن هذا الوجه: بأن البراءة الشرعية، ولو كانت مستنده إلى حديث الرفع، عندما نريد إجراءها في محل الكلام، فنحن نجريها بالنسبة إلى كل طرفٍ على حده، فالبراءة تجري بلحاظ الوجوب المحتمل، وتجرى بلحاظ الحرمة المحتملة في محل الكلام في دوران الأمر بين محذورين، ومن الواضح أن كل براءة عندما نجريها في طرفٍ، فالاحتياط في ذلك الطرف يكون أمراً ممكناً وليس محالاً، فأى ضمير في أن يجعل الشارع الاحتياط بلحاظ احتمال التحريم، كل منهما أمر ممكن وليس محالاً، أن يقول الشارع (يجب عليك الاحتياط بلحاظ احتمال الوجوب) يعني يلزم المكلف احتياطاً بالفعل، هذا أمر ممكن ولا محذور فيه، أو يلزم المكلف احتياطاً بالترك، أن يلزم المكلف بالاحتياط بلحاظ احتمال التحريم. إذن: جعل الاحتياط في المورد الذي نريد إجراء البراءة فيه أمر ممكن، وعلى هذا الأساس نقول أن رفع الاحتياط بإجراء البراءة في هذا الاحتمال أمر ممكن، كما أن رفع الاحتياط بإجراء البراءة في الاحتمال الآخر أيضاً يكون أمراً ممكناً؛ لأنَّ الشارع قادر على وضع وجوب الاحتياط في هذا الطرف ووضع وجوب الاحتياط في ذاك الطرف، فإذا كان قادراً على وضع وجوب الاحتياط، ووضع التكليف المشكوك في مورد احتماله، فهو قادر على رفع التكليف المشكوك ظاهرياً بنفي وجوب الاحتياط وبجعل البراءة.

بعبارة أخرى: أن من الواضح جداً أن جعل الاحتياط بالنسبة إلى كل طرفٍ أمر ممكن وليس محالاً، وإنما المحال هو أن يجعل الاحتياط بلحاظ كلٍ منهما في آنٍ واحدٍ بأن يُطلب من المكلف أن يحتاط بلحاظ الفعل والترك في آنٍ واحدٍ، هذا هو الغير ممكن، أمّا أن يجعل الاحتياط بلحاظ التحريم، فهذا ليس فيه محذور، أو يجعل الاحتياط بلحاظ الوجوب، هذا أيضاً ليس فيه محذور، وهذا المقدار، يعني إمكان جعل الاحتياط بلحاظ هذا الطرف، وإمكان جعل الاحتياط بلحاظ هذا الطرف، هذا يكفي للقدره على رفع الاحتياط في كلٍ منهما، يعني إجراء البراءة في كلٍ منهما، باعتبار أن القدره على ترك الجميع لا تتوقف على القدره على فعل الجميع، وإنما تتوقف على القدره على كل واحدٍ من أفراد ذلك الجميع، ولا تتوقف على القدره على فعل الجميع في عرضٍ واحدٍ حتى نقول أن هذا قادر على ترك الجميع، ترك الجميع يكفي فيه القدره على فعل كل واحدٍ واحدٍ من الجميع، إذا كان الإنسان قادراً على فعل هذا، وفعل هذا، وفعل هذا، إذن: هو قادر على ترك الجميع، القدره على ترك الجميع لا تتوقف على افتراض القدره على فعل الجميع في عرضٍ واحدٍ؛ بل حتى إذا كان غير قادر على أن يجمع بين الأفراد في عرضٍ واحدٍ، ما دام هو قادر على فعل كل واحد من هذه الأفراد كلٌّ على حده، فهو قادر على ترك الجميع، إذن: القدره على ترك الجميع يكفي فيه القدره على هذا الفرد، والقدره على هذا الفرد.....وهكذا، ولا تتوقف على القدره على جميع الأفراد في عرضٍ واحدٍ حتى يقال أن هذا غير قادر على الإتيان بجميع الأفراد في آنٍ واحدٍ. إذن: هو غير قادر على الترك. هذا الكلام نفسه نطبقه في محل الكلام، يقال في الإشكال: رفع التكليف المشكوك في مرحله الظاهر لإجراء البراءة بالنسبة إلى كلٍ من الطرفين محال وغير ممكن؛ لأنَّ الشارع غير قادر على أن يضع هذا التكليف المشكوك ظاهرياً، ويضع هذا التكليف المشكوك ظاهرياً، يعني هو غير قادر على الجمع بين هذين الوضعين، هذا صحيح، هو غير قادر على الجمع بين الأمرين، بمعنى أن يجعل الاحتياط بلحاظ كلٍ منهما في آنٍ واحدٍ، هذا محال، لكنَّ الرفع الظاهري لكلٍ منهما لا يتوقف على أن يكون قادراً على الوضع بلحاظ كلٍ منهما في آنٍ واحدٍ، وإنما يتوقف على أن يكون قادراً على هذا الوضع، وأن يكون قادراً على هذا الوضع، ولا إشكال في أن يجاب الاحتياط أمر ممكن بلحاظ كل من الاحتمالين، بلحاظ التحريم يمكن جعل وجوب الاحتياط، وبلحاظ الوجوب يمكن جعل وجوب الاحتياط، هذا يكفي في القدره على رفع وجوب الاحتياط في كلٍ منهما، فيكون رفع وجوب الاحتياط بلحاظ كلٍ منهما أمراً مقدوراً؛ لأنَّ وضع وجوب الاحتياط بلحاظ كلٍ منهما أمر مقدور، فيكون رفع وجوب الاحتياط بلحاظ كل واحد

منهما أيضاً أمراً مقدوراً، فلا مانع من شمول دليل الرفع لمحل الكلام، وإن كان الجمع بين هذين الوضعين في آنٍ واحدٍ ليس أمراً مقدوراً، لكن الرفع لكلٍ منهما لا يتوقف على ذلك، وإنما كما قلنا يتوقف على إمكان وضع التكليف في كل واحدٍ منهما، وهذا أمر مقدور وممكن في محل الكلام، فيكون الرفع أيضاً أمراً ممكناً. في فعل الضدين ----- مثلاً ----- لا إشكال في أنّ المكلف غير قادر على الجمع بينهما، لكنّه قادر على تركهما؛ لأنّ القدره على ترك الضدين يكفي فيها القدره على فعل كل منهما، هو قادر على فعل هذا الضد، وقادر على فعل هذا الضد، فإذا: هو قادر على تركهما، فالقدره على تركهما لا تتوقف على فعلهما معاً وفي عرضٍ واحدٍ حتّى يقال أنّ القدره على فعلهما معاً وفي عرضٍ واحدٍ محال، إذن: هو غير قادر على تركهما؛ بل هو قادر على تركهما لمجرد أنّ يكون قادراً على فعل هذا وقادراً على فعل هذا. في محل الكلام إيجاب الاحتياط بلحاظ التحريم أمر ممكن من قبل الشارع بلا إشكال، وإيجاب الاحتياط بلحاظ الوجوب أمر ممكن من قبل الشارع بلا إشكال، إذن: رفع إيجاب الاحتياط في كلٍ منهما أمر ممكن، وإجراء البراءة والتمسك بحديث الرفع في محل الكلام هو عبارته عن إثبات الرفع الظاهري، والبراءة في كلٍ منهما، وهذا أمر ممكن؛ لأنّ الوضع الظاهري أيضاً ممكن في كلٍ منهما.

الوجه الثالث: هذا الوجه يختص بما إذا كان مفاد الدليل هو الحليّ؛ لأنّ بعض أدلّه البراهه مفادها الرفع كما فى حديث الرفع، وبعضها مفاده كل شىء لك حلال وأمثاله، بناءً على إمكان الاستدلال وصحّحه الاستدلال بها على الإباحه والبراهه. حاصل هذا الوجه الذى يمنع من إجراء هذه الأدلّه فى محل الكلام: هو أنّ مفاد أدلّه الحليّ هو جعل الحليّ الظاهريه، والمأخوذ فيها احتمال المطابقه للواقع، وأمّا إذا فرضنا أنّ الإباحه الظاهريه التى نريد إثباتها فى محل الكلام لم تكن مطابقه للواقع؛ بل نجزم بأنّها ليست مطابقه للواقع؛ حينئذٍ لا- يمكن جعل هذه الإباحه الظاهريه، لا يمكن إثبات الإباحه الظاهريه من أدلّه الحل؛ لأنّ جعل الإباحه الظاهريه مشروط باحتمال مطابقه الإباحه للواقع، وأمّا إذا جزمنا بعدم المطابقه، وأنّه لا إباحه فى الواقع؛ حينئذٍ لا يمكن جعل الإباحه الظاهريه، وفى محل الكلام ----- دوران الأمر بين المحذورين ----- نحن نجزم بعدم الإباحه فى الواقع؛ لأنّ الأمر يدور بين الوجوب والتحرّيم، قطعاً هذا ليس مباحاً لأنّ أمره ----- بحسب الفرض ----- يدور بين الوجوب وبين التحريم، فإذا كانت الإباحه الواقعيه غير محتمله أصلاً، فكيف يمكن جعل الإباحه الظاهريه، فكأنّ من شرائط إثبات الإباحه كحكم ظاهري أن يكون المكلف يحتمل مطابقته للواقع كما هو الحال فى الشبهات التحريميه، وكما هو الحال فى الشبهات الوجوبيه، احتمال الإباحه واقعاً موجود، ويُعقل جعل الإباحه الظاهريه، أمّا حيث لا يُحتمل الإباحه الظاهريه، فلا- يُعقل ولا- يمكن جعل الإباحه الظاهريه. هذا نظير ما يُقال فى باب الإمارات، فإنّ الحجّيه أيضاً حكم ظاهري، هناك يُقال أيضاً بأنّ جعل الحجّيه للإماره إنّما يُعقل حيث يُحتمل مطابقه الإماره للواقع، ولا معنى لجعل الحجّيه للإماره حيث لا يُحتمل ذلك كما إذا علمنا بعدم مطابقه الإماره للواقع، أو علمنا بمطابقته للواقع، على كلا التقديرين لا معنى لجعل الحجّيه للإماره. إذا علمنا بعدم مطابقته للواقع، فجعل الحجّيه لها لا محل له للعلم بكذبها، كما أنّه عند العلم بمطابقه الإماره للواقع أيضاً لا تحتاج إلى جعل الحجّيه، فإنّما يمكن جعل الحجّيه عند احتمال مطابقه الإماره للواقع. نظير هذا كأنّه يُقال فى محل الكلام؛ لأنّ جعل الإباحه الظاهريه فى محل الكلام مشروط باحتمال مطابقه ما هو المجعول للواقع، وفى محل الكلام لا يُحتمل المطابقه للقطع بعدم الإباحه، فلا معنى لجعل الإباحه الظاهريه.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / أصاله التخيير

كان الكلام فى الوجه الثالث الذى ذكر لمنع جريان البراءه الشرعيه فى محل الكلام، وكان حاصله، هو : أنّ أدلّه البراءه الشرعيه تختص بما إذا كان هناك احتمال المطابقه للواقع، بأنّ يكون الحكم الظاهري المَجْعول الذى هو الإباحه، فيه احتمال المطابقه للواقع، وهذا معناه أنّ أدلّه البراءه لا تجرى، إلّا فيما إذا كان يُحتمل الإباحه الواقعيه، وفى محل الكلام لا تُحتمل الإباحه والحليّه؛ بل نجزم بعدم الحليّه؛ لأنّ المفروض دوران الأمر بين الوجوب والتحرير، فكيف تجرى أدلّه البراءه مع عدم احتمال مطابقه الحكم الظاهري المَجْعول فيها للواقع؟! وكأنّه يعتبر فى جريان البراءه احتمال المطابقه للواقع.

ويمكن أن يجاب عن هذا الوجه: بأنّ هذا إنّما يتم فى مثل الأحكام الظاهريه الطريقيه من قبيل الحجّيه بالنسبه إلى الإمارات، هناك يقال بأنّه لا- معنى لجعل الحجّيه للإماره، إلّا- مع احتمال مطابقتها للواقع، وأمّا مع العلم بعدم المطابقه، أو مع العلم بالمطابقه، فلا معنى لجعل الحجّيه لتلك الإمارات، وأمّا فى مثل محل الكلام، الإباحه التى هى من الأحكام الظاهريه التى لا تجعل كطريقٍ لإحراز الواقع، ولا- يُراد بها إحراز الإباحه الواقعيه حتّى يقال بأنّها تختص بما إذا كان هناك احتمال واقعي للإباحه الواقعيه، ولا- تشمل ما إذا لم تُحتمل الإباحه، الإباحه والبراءه والحليّه أحكام ظاهريه مجعوله لا على نحو الطريقيه، وإنّما الغرض منها أنّها تكشف عن اهتمام الشارع بالأحكام الترخيصيه أكثر من اهتمامه بالأحكام الإلزاميه عندما يقع التزاحم بينهما فى مقام الحفظ، هى تُعبّر عن ذلك لا- أكثر، ومن هنا لا معنى لأنّ نقول بأنّ جعل الإباحه الظاهريه مشروط باحتمال مطابقتها للواقع؛ بل موضوع هذه الأصول هو الشكّ فى الحكم الواقعي، فمتى شكّ المكلف فى الحكم الواقعي تحقق موضوعها، وأمكن جعلها -- ----- أى الإباحه ----- وإن لم نحتمل مطابقتها للواقع، حتّى إذا قلنا بأننا لا نحتمل الإباحه الواقعيه، لكن يكفى فى إمكان جعل الإباحه والبراءه والحليّه الشكّ فى الحكم الواقعي، إذا شكّ المكلف فى الوجوب تُجعل له البراءه، أو الإباحه من دون فرق بين أن تكون الإباحه محتمله فى الواقع كما إذا دار الأمر بين الوجوب وبين الإباحه، وبين أن لا- تكون الإباحه محتمله أصلاً كما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحرير كما فى محل الكلام، الإباحه يكفى فيها الشكّ فى الحكم الواقعي، حتّى إذا لم نحتمل الإباحه فى الواقع، ليست الإباحه متقوّمه باحتمال أن يكون هذا الحكم الظاهري الذى هو عباره عن الإباحه، أو الحليّه محتمل المطابقه للواقع، هذا لم يؤخذ فى أدلّه الإباحه، وإنّما المأخوذ فى أدلّه الإباحه هو الشكّ فى الحكم الواقعي، وهذا الشكّ فى الحكم الواقعي موجود فى محل الكلام، قلنا أنّ تطبيق الإباحه، أو البراءه، أو الحليّه يكون على كل طرفٍ فى محل الكلام بخصوصه، بمعنى أننا نلتفت إلى احتمال الوجوب، فنجرى فيه البراءه بخصوصه، واحتمال التحريم نجرى فيه البراءه؛ لأنّ مفاد البراءه هو نفى وجوب الاحتياط، ونحن نحتمل وجوب الاحتياط فى هذا الطرف بخصوصه؛ لأننا قلنا أنّ جعل وجوب الاحتياط من قبل الشارع فى هذا الطرف بخصوصه أمر ممكن، وليس محالاً- أنّ يأمر الشارع بالاحتياط بلحاظ الوجوب، يعنى يأمر بالفعل احتياطاً، أو يأمر بالترك احتياطاً، يعنى يأمر بالاحتياط بلحاظ التحريم.

إذن: البراءة التي نجريها هي لنفي وجوب الاحتياط في هذا الطرف بخصوصه، هل أوجب على الشارع الفعل في مثل هذه الحالة من باب الاحتياط؟ هذا محتمل، محتمل أن الشارع جعل وجوب الاحتياط بلحاظ الوجوب، فتجربى البراءة لنفي هذا الاحتمال. احتمال أيضاً أن الشارع جعل على وجوب الاحتياط بلحاظ التحريم، هذا أيضاً أمر ممكن وليس فيه استحالة، أيضاً البراءة تجرى لنفي احتمال وجوب الاحتياط بلحاظ التحريم، هذا هو المقوم لجريان أدلة البراءة، أن يكون هناك شك في الحكم الواقعي، وهذا موجود في محل كلامنا. أمّا أن نشترط في جريان البراءة أن يكون الحكم الظاهري الذي تحكم به تلك الأدلة يحتمل المطابقيه للواقع بحيث تختص أدلة البراءة بخصوص الشبهات التحريمية البدويه، أو الشبهات البدويه الوجوبية، هذا لا دليل عليه.

على كل حال، ما يقال من أن الأحكام الظاهرية متقومة بالشك أمر صحيح، لكن معنى الشك هو عدم العلم بالحكم الواقعي، لا بد من افتراض شك في الحكم الواقعي، لكن ليس معنى تقوم الأحكام الظاهرية بالشك هو أن يكون هناك احتمال مطابقيه الحكم الظاهري المجعول للواقع، وإتاما الشك يعني لا بد أن يكون هناك شيء مشكوك تشك فيه حتى يجعل هذا الحكم الظاهري، بمعنى عدم العلم بالحكم الواقعي، ليس معنى ذلك أن يكون الحكم الظاهري المجعول محتمل المطابقيه للحكم الواقعي الذي يشك فيه، هذا لم يدل عليه دليل.

الوجه الرابع: ما يفهم من كلمات المحقق العراقي (قدس سره) في نهايه الأفكار، (1) وحاصل ما نفهم من كلامه أنه يقول: لا مجال لجريان أدلة البراءة وأصالة الحلّيه في المقام لإثبات الترخيص في الفعل والترك. ويُعلّل ذلك باعتبار أن الترخيص المستفاد من هذه الأدلة ----- أدلة البراءة، أدلة الإباحة، أدلة الحلّيه ----- إنما هو الترخيص بملاك الجهل وعدم البيان؛ لأن الذي يفهم من هذه الأدلة هو أن الجهل عذر، وأن هذه المعذوريه الثابته في حاله الجهل ترتفع بالعلم، هذا مفاد هذه الأدلة، معذوريه الجاهل لجهله، وعدم معذوريه العالم، فالمعذوريه تثبت في حال الجهل وترتفع في حال ارتفاع الجهل وتبدل الجهل بالعلم. هذا مفاد هذه الأدلة، المعذوريه وعدم المعذوريه، والمنجزيه وعدم المنجزيه أمران مرتبطان بالعلم والجهل، الجهل بالحكم الواقعي يعتبر عذراً، وترتفع هذه المعذوريه إذا تبدل الجهل بالعلم، فالذي يُستفاد منها هو الترخيص، لكن بملاك الجهل وعدم العلم وعدم البيان. يقول: من الواضح أن هذا الترخيص بملاك عدم البيان إنما يثبت في حاله سقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه وعن التأثير؛ لأنّه في حاله وجود العلم الإجمالي وبقائه على المنجزيه وعدم سقوطه عن التأثير سوف يكون مانعاً من جريان البراءة، وإنما نستطيع إجراء البراءة بعد فرض سقوط هذا العلم الإجمالي عن التأثير والمنجزيه، وإلا لو كان العلم الإجمالي باقياً على حاله في التأثير والمنجزيه لكان مانعاً من جريان البراءة.

ص: ٣٧٨

إذن: جريان البراءة بملا-ك الجهل وعدم البيان موقوف على سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية؛ لأنه يمنع من جريان البراءة. الآن نأتى إلى سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية فى محل الكلام، لا إشكال فى سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية فى محل الكلام، لكن لماذا يسقط العلم الإجمالي عن المنجزية والتأثير؟

بعبارة أخرى: إن العلم بالإلزام المراد بين الوجوب والتحريم لا- يكون منجزاً لكل من الطرفين لعدم قدره المكلف على امتثال الوجوب وامتثال التحريم، لمكان الاضطرار يسقط العلم الإجمالي عن المنجزية، ولاستحاله تكليف العاجز واستحاله الترجيح بلا مرجح يسقط هذا العلم الإجمالي عن المنجزية، فإذا سقط العلم الإجمالي عن المنجزية لمكان الاضطرار واستحاله تكليف العاجز يكون هناك حكم عقلى بالترخيص، والتخير بين الفعل والترك، باعتبار استحاله تكليف العاجز واستحاله الترجيح بلا مرجح؛ فحينئذٍ يستقل العقل بالتخير بين الفعل وبين الترك.

إذن: فى مرحله سابقه على إجراء البراءة، قبل أن نأتى إلى أدله البراءة ونريد إجراء البراءة فى محل الكلام، فى مرحله سابقه على ذلك كان هناك تخيير عقلى بين الفعل والترك لمكان الاضطرار الموجب لسقوط العلم الإجمالي عن التأثير والمنجزية، وفى هذه الحالة يقول: لا- مجال حينئذٍ للتمسك بأدله البراءة لإثبات البراءة والإباحة والحلّية والتخير بين الفعل والترك، لا مجال لذلك بعد حكم العقل بالترخيص، ويقول: (فلا يبقى مجال لجريان البراءة نظراً إلى حصول الترخيص حينئذٍ فى المرتبة السابقه على جريانها بحكم العقل بالتخير بين الفعل والترك). يعنى أن النويه لا تصل إلى البراءة أصلاً، إلا إذا سقط العلم الإجمالي؛ لأنه فى حال وجوده يمنع من جريان البراءة، وسقوط العلم الإجمالي إنما يكون باعتبار مكان الاضطرار وحكم العقل باستحاله التكليف، فإذا استحاله تكليف هذا، فهذا معناه أن هناك تخييراً عقلياً بين الفعل وبين الترك، ومع وجود الترخيص العقلى وحكم العقل بالتخير بين الفعل والترك الذى حصل بعد فرض سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية باعتبار الاستحاله المذكوره؛ حينئذٍ لا مجال للرجوع إلى أدله البراءة وإثبات الترخيص فى محل الكلام بعد حكم العقل بالتخير بين الفعل والترك.

أقول: هذا الكلام كأنه ----- والله العالم ----- يرجع إلى الوجه الأول، يعنى كأنه استدلال باللغويه، كأنه يريد أن يقول لا معنى لجعل البراءة الشرعيه كحكم ظاهري من قبل الشارع فى موردِ يحكم العقل فيه بالتخير بين الفعل وبين الترك، هذا شىء لا- فائده منه، فلا- مجال لجريان البراءة نظراً إلى حصول الترخيص فى المرتبه السابقه بحكم العقل بالتخير بين الفعل وبين الترك. لا يبيعد أن يكون مقصوده هو إشاره إلى لغويه جعل هذا الحكم الظاهري الشرعي المستفاد من أدله البراءة والإباحه فى محل الكلام، باعتبار ثبوت الترخيص فى مرتبه سابقه؛ يعنى فى مرتبه ما قبل البراءة سقط العلم الإجمالى؛ لأن البراءة لا تجرى إلا- بعد سقوط العلم الإجمالى عن التأثير، وفى تلك المرتبه ثبت الترخيص العقلي والتخير العقلي بين الفعل والترك. إذن: فى مرتبه سابقه على إجراء البراءة ثبت التخير العقلي بين الفعل والترك؛ وحينئذ لا مجال لجريان البراءة. الظاهر أن هذا هو مقصوده، يعنى نستطيع أن نقول: أن هذا الوجه تقريباً يرجع إلى الوجه الأول المتقدم الذى كان عبارته عن دعوى أن جعل البراءة والإباحه فى محل الكلام لغو، باعتبار أن العقل يحكم بالتخير بين الفعل والترك، وقلنا أن هذا الإشكال لا- يختص بمحل الكلام؛ بل يجرى فى جميع موارد جريان البراءة بناءً على الإيمان بقاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأنه فى كل تلك الموارد يحكم العقل بالترخيص، فيقع الكلام فى أن جعل الإباحه حينئذ من قبل الشارع يكون لغواً وبلا فائده، وفى خصوص المقام الفائده ملموسه، يعنى ليس هناك لغويه، جعل البراءة والتمسك بها فى محل الكلام له فائده ملموسه، ليست موجوده وثابته فى مرحله سابقه، الترخيص العقلي الثابت فى مرحله السابقه، حكم العقل بالتخير بين الفعل وبين الترك الثابت فى مرحله سابقه على إجراء البراءة، هذا كله صحيح، لكنّه كان ناظراً إلى الجامع المعلوم الذى هو عبارته عن الإلزام، يعنى الترخيص ثابت من ناحيه العلم الإجمالى بهذا الإلزام؛ لأن هذا الترخيص إنما ثبت بعد سقوط العلم الإجمالى عن التأثير وعن المنجزيه باعتبار عدم القدره وباعتبار الاضطرار، فكأنه يريد أن يقول أن هذا العلم الإجمالى لا يكون منجزاً للطرفين؛ لاستحاله ارتكابهما واستحاله ترجيح أحدهما على الآخر، فلا يكون منجزاً للطرفين، بينما ما نريد إثباته بالبراءة فى مرحله المتأخره ليس هو هذا الترخيص، ليس هو التخير بين الفعل والترك من ناحيه العلم الإجمالى، بمعنى أن العلم الإجمالى ليس مؤثراً فى التنجيز، وإنما ما نريد إثباته فى المقام هو إجراء البراءة بخصوص هذا الطرف وبخصوص هذا الطرف، وإجراء البراءة بخصوص الوجوب أمر ممكن لنفى احتمال وجوب الاحتياط فى هذا الطرف، احتمال وجوب الاحتياط فى طرف الوجوب هو احتمال وارد، كما أن احتمال وجوب الاحتياط شرعاً بلحاظ التحريم أيضاً احتمال وارد، كل منهما محتمل، أنا احتمل أن الشارع يوجب على الفعل احتياطاً؛ لأنه يهتم بالوجوب أكثر من التحريم، احتمال وجوب الاحتياط فى هذا الطرف بخصوصه هو الذى نريد أن نجرى البراءة لنفيه، وهذا لم يكن موجوداً قبل إجراء البراءة، وإنما نريد أن ننفيه بإجراء البراءة، بإجراء البراءة نريد أن ننفي احتمال وجوب الاحتياط بلحاظ الوجوب، كما نريد أن ننفي جعل وجوب الاحتياط بلحاظ التحريم؛ لأن كلاهما محتمل، وكل منهما يُجهل به، فيتحقق موضوع البراءة الذى هو الجهل وعدم العلم وعدم البيان، والفائده من جعل البراءة هو نفي احتمال وجوب الاحتياط شرعاً من ناحيه الوجوب، هذا التحريم أيضاً مجهول عندى، فيتحقق موضوع البراءة، فالبراءة التى أجريها براءه بملاك الجهل، بملاك عدم العلم وعدم البيان، لا براءه بملاك الاضطرار وبملاك عدم القدره، هذا الشىء الذى كان ثابتاً قبل إجراء البراءة ليس بهذا الملاك، وإنما هى براءه بملاك الجهل، باعتبار أن التحريم مجهول بالوجدان، ويحتمل أن الشارع وضع وجوب الاحتياط بلحاظه، الغرض من البراءة هو نفي هذا الاحتمال.

إذن: هذا لا- يمكن أن نقول عنه أنه لغو وبلا- فائده، ولا يمكن جريان البراءة في مورد يحكم فيه العقل بالتخيير بين الفعل وبين الترك، كلا، الفائده مترتبه وواضحه في محل الكلام.

الوجه الخامس: أن عدم المنجزيه في المقام ليست من جهه الجهل وعدم العلم، لوضوح وجود العلم بالإلزام، وعدم وجود قصور من ناحيه العلم؛ لأنّ المكلف يعلم بالإلزام، وإنّما من جهه عدم القدره على الامتثال؛ لأنّ المكلف لا يقدر على امتثال هذا الإلزام المعلوم إجمالاً؛ لأنّه دائر بين المحذورين ----- الوجوب والتحرير ----- فمن هنا يكون معذوراً، ولا ينتج عليه هذا الإلزام المعلوم، ومن هنا تكون المعذوريه هي الثابته في محل الكلام، يقول: من الواضح أنّ المعذوريه، أو عدم المنجزيه بملاك عدم القدره على الامتثال لا ربط لها بأدله البراءه، ولا تستفاد من أدله البراءه؛ لأنّ مفاد أدله البراءه هو المعذوريه بملاك الجهل وعدم العلم لا المعذوريه بملاك عدم القدره على الامتثال، وقلنا أنّ مفاد أدله البراءه هو معذوريه الجهل، وهذه المعذوريه ترتفع بارتفاع الجهل وتبدله بالبيان والعلم، المعذوريه في محل الكلام ليست من هذا القبيل؛ لأنه لا قصور في العلم والبيان، البيان تمّ على الإلزام، وإنّما هذا لا يكون منجزاً وتثبت المعذوريه باعتبار عدم القدره على الامتثال، هذه المعذوريه الثابته في محل الكلام غير المعذوريه التي تستفاد من أدله البراءه، وبناءً على هذا لا- يمكن إجراء أدله البراءه والتمسك بها لإثبات مفادها في محل الكلام؛ لأنّ مفاد أدله البراءه هو المعذوريه من جهه الجهل وعدم البيان، وهذا غير متحقق في محل الكلام لما قلناه من عدم قصور في البيان وفي العلم، وإنّما الشيء الموجود هو عدم القدره على الامتثال، فكيف يمكن التمسك بأدله البراءه لإثبات مفادها في محل الكلام، والحال أنّ مفادها في محل الكلام لا يمكن إثباته، وإنّما الثابت هو معذوريه أخرى وعدم منجزيه أخرى، وهي عدم منجزيه ثابته بملاك الاضطرار وعدم القدره.

وجواب هذا الوجه لعلّه اتضح ممّا ذكرناه قبل قليل من أنّ هذا الكلام كلّه ينظر إلى الجامع الدائر أمره بين الوجوب وبين التحريم، ينظر إلى الإلزام، ومن هنا يقول بأنّ هذا الجامع تمّ عليه البيان؛ لأنّ المفروض أنّ المكلف عالم به، فلا قصور في العلم والبيان، وعدم المنجزية إنّما يكون ثابتاً باعتبار عدم قدره على امتثاله، هو غير قادر على امتثاله؛ لأنّ أمره دائر بين المحذورين. هذا كلام صحيح، فلا قصور في العلم إذا لاحظنا الجامع الذي هو الإلزام، وقد تمّ عليه البيان، فالمعذوريه من ناحيته فيه ليست معذوريه بملاك الجهل، أو بملاك عدم البيان؛ لأنّه لا قصور في البيان، لكن قلنا أنّنا لا نريد أن نجرى البراءة في ذلك، لا نريد أن نتمسّك بالبراءة لإثبات المعذوريه بلحاظ الجامع حتّى يقال أنّ المعذوريه الثابته بلحاظ الجامع ليست ثابتة بملاك الجهل وعدم العلم الذي هو مفاد أدلّه البراءة، وإنّما هي ثابتة بملاك عدم قدره والاضطرار، لا يُراد ذلك، وإنّما يُراد التمسّك بأدله البراءة لإثبات المعذوريه بلحاظ هذا الطرف بخصوصه، وبلحاظ ذاك الطرف بخصوصه، المقصود هو هذا، ومن الواضح بأنّنا لا يمكن أن نقول بأنّ المعذوريه هنا ثابتة بملاك عدم قدره على الامتثال؛ لأنّ المكلف قادر على امتثال الوجوب إذا لاحظته وحده، وقادر على امتثال التحريم إذا لاحظته وحده، ليس هناك عدم قدره على الامتثال، عندما نلاحظ الجامع المرّد بين المحذورين ليس هناك قدره على الامتثال، لكننا لا نريد أن نجرى البراءة بلحاظ الجامع، وإنّما نريد أن نجرىها بلحاظ الوجوب، احتمال الوجوب هذا أمر يمكن كما قلنا أن يضع الشارع وجوب الاحتياط بلحاظه، وقلنا أنّه لا محذور فيه، ونريد أن نجرى البراءة لنفي هذا الاحتمال، أنّ الشارع لم يضع الوجوب ظاهراً على، ولم يلزمني بالفعل احتياطاً، نريد أن ننفي هذا الاحتمال فتمسّك بالبراءة، هذه معذوريه ثابتة بملاك الجهل وعدم العلم؛ لأنّني لا أعلم بالوجوب، وليست معذوريه ثابتة بملاك عدم المقدوريه، وإنّما المعذوريه ثابتة بملاك الجهل وعدم العلم وهي مفاد أدلّه البراءة، فالتمسّك بأدله البراءة لإثبات المعذوريه بلحاظ هذا الطرف وبلحاظ هذا الطرف لا يمكن أن يقال بأنّها معذوريه خارجه عن مفاد أدله البراءة؛ بل هي عين مفاد أدله البراءة.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / أصاله التخيير

الوجه السادس: ما ذكره السيد الشهيد (قدّس سرّه) (1) من منع شمول أدلّه البراءه لمحل الكلام، لكن بنكته إثباتيه لا بنكته ثبوتيه كما في الوجوه السابقه، الوجوه السابقه كانت تمنع من جريان البراءه في محل الكلام لنكات ثبوتيه، هذا الوجه يختلف عمّا تقدم، حيث أنّه يمنع من الشمول لنكته إثباتيه في نفس الدليل، الدليل فيه قصور عن الشمول لمحل الكلام، وإلاّ ليس هناك محذور ثبوتى من جريان البراءه في محل الكلام، وحاصل ما ذكره هو: أنّ الذى يُفهم من أدلّه البراءه هو أنّها علاج مولوى شرعى لحالات التراحم بين الأغراض الترخيصيه والأغراض الإلزاميه في مقام الحفظ بتقديم الغرض الترخيصى على الغرض الإلزامى. والبراءه تعنى تقديم الأغراض الترخيصيه على الأغراض اللزوميه، ولا- يُفهم من أدلّه البراءه أنّها تريد علاج حالات التراحم بين غرضين إلزاميين، ليست في مقام علاج التعارض بين الأغراض اللزوميه فيما بينها كما في محل الكلام، في محل الكلام هناك تراحم بين غرضين لزوميين؛ لأنّ الدوران بين الوجوب وبين التحريم، غرضان لزوميان متراحمان، إذا فرضنا أنّ الشارع قدّم الغرض اللزومى الوجوبى؛ حينئذٍ يجعل الحكم الظاهرى مطابقاً لتقديم الوجوب، فيجعل الاحتياط بالفعل، وهكذا الحال إذا فرضنا أنّ الشارع قدّم الغرض اللزومى التحريمى، بأن كانت الحرمة عنده أهم، فأنه سوف يجعل الحكم الظاهرى موافقاً ومطابقاً لذلك، كأنّ يجعل الاحتياط بالترك ----- مثلاً ----- وإذا فرضنا تساوى احتمال التحريم واحتمال الوجوب بحيث لا- يوجد اهتمام بأحدهما في مقابل الآخر، غرضان متساويان لا ترجيح لأحدهما عند الشارع على الآخر، ففي هذه الحالة المولى لا يُلزم بالفعل، ولا يُلزم بالترك؛ بل يرخص للعبد بالفعل والترك ويطلق عنانه في هذه القضيه؛ لأنه لا مرجح لأحدهما على الآخر. هذا الترخيص، والتخيير بين الفعل والترك على تقدير أنّ يكون هو المتحقق فهو ترخيص بملاك تساوى الغرضين في الأهميه، والشارع يُرخص، لكن هذا الترخيص غير الترخيص الذى يُستفاد من أدلّه البراءه، فالترخيص الذى يُستفاد من أدلّه البراءه بحسب ما هو المنساق منها هو الترخيص الناشئ من تقديم الأغراض الترخيصيه على الأغراض اللزوميه عندما يقع التراحم فيما بينها، بينما الترخيص في محل الكلام ليس من هذا القبيل؛ لأنه لا توجد بحسب الغرض أغراض ترخيصيه داخله في التراحم، وإنما الترخيص الذى قد ينتهى إليه الشارع هو ترخيص بملاك تساوى الغرضين اللزوميين بلحاظ الأهميه؛ لأنه ليس أحدهما أهم من الآخر، جعل الترخيص الظاهرى والحكم بإطلاق العنان هذا الترخيص في محل كلامنا شىء و الترخيص الذى يُستفاد من أدلّه البراءه شىء آخر، أدلّه البراءه تشمل موارد التراحم بين أغراض ترخيصيه وأغراض لزوميه، فعندما تجرى البراءه؛ حينئذٍ نستكشف من ذلك أنّ الأغراض الترخيصيه أهم من الأغراض اللزوميه، فيكون ترخيصاً شرعياً ظاهرياً قائم على أساس ترجيح الأغراض الترخيصيه على الأغراض اللزوميه، قائم على أساس مصلحه التسهيل كما يسمّوها، مصلحه التسهيل تكون مرجحه لهذا الجانب على ذلك الجانب، مفاد أدلّه البراءه هذه الترخيص بملاك التسهيل، لكن هذا إنّما يكون عندما يكون هناك تراحم بين هذا الغرض وبين الغرض الآخر، بين مصلحه التسهيل وبين مصلحه الإلزام كما في الشبهات الوجوبيه والشبهات التحريميه في غير محل الكلام، تراحم بين مصلحه التسهيل التى تقتضى إطلاق العنان وعدم إيقاع المكلف فى الكلفه والضيق وبين غرض الحكم اللزومى الذى يقتضى إيقاع المكلف فى الكلفه والضيق، مصلحه التسهيل أهم، فالشارع يجعل البراءه، هذا هو مفاد أدلّه البراءه، بينما في محل الكلام لا يوجد ترخيص مجعول بملاك مصلحه التسهيل؛ إذ لا يوجد تسهيل في المقام،

وإنما الموجود تراحم بين غرضين لزوميين، فإذا لم يكن أحدهما أهم من الآخر بنظر الشارع، فالشارع يمكن أن يجعل المكلف مطلق العنان تجاه الفعل وتجاه الترك، هذا ترخيص، لكن هذا الترخيص ليس ثابتاً بملاك مصلحه التسهيل، وإنما هو ترخيص باعتبار تساوى الغرضين اللزوميين فى الأهميه عند الشارع، فإذن: كيف يمكن أن نتمسك بأدلة البراءه ونجريها فى محل الكلام، والحال أن ظاهر أدلة البراءه هو أنها مختصه بما إذا وقع التراحم بين مصلحه التسهيل وبين مصلحه الحكم الإلزامى المشكوك؟! هذا إشكال إثباتى ناظر إلى أن أدلة البراءه فيها قصور يمنعها من الشمول لمحل الكلام.

ص: ٣٨٣

١- بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودى، ج ٥، ص ١٥٦.

لوحظ على هذا الوجه: بأنه مبنى على ادعاء أن التراحم الموجب للبراءه والذى يفهم من أدلة البراءه أنها وارده لعلاجها، مبنى على افتراض أن هذا التراحم هو تراحم بين الملاكات الإلزاميه وبين الملاكات الترخيصيه، يعنى بين الملاك الإلزامى الموجود فى الحكم الإلزامى وبين الملاك الترخيصى الموجود فى الحكم الترخيصى، أخبار البراءه تريد علاج هذا التراحم الحاصل بين ملاك الإلزامى قائم فى حكم الإلزامى وبين ملاك الترخيصى قائم فى حكم الترخيصى، ومختص بالحكم الترخيصى، كما أن الملاك الإلزامى مختص بالحكم الإلزامى؛ حينئذ يصح ما ذكر؛ لأنه يقال أن أدلة البراءه لا تشمل المقام لعدم وجود هكذا تراحم بين ملاك قائم فى حكم الإلزامى وبين ملاك قائم فى حكم الترخيصى؛ إذ ليس لدينا دوران أمر بين حكم الإلزامى وبين ترخيص، وإنما لدينا دوران أمر بين حكمتين إلزاميين، ومن هنا لا تكون أدلة البراءه شامله لمحل الكلام؛ لأنها وارده لعلاج حاله التراحم المذكوره، أى التراحم بين غرض لزومى قائم فى الحكم اللزومى وغرض ترخيصى قائم فى الحكم الترخيصى، إذن: لا تشمل محل الكلام؛ لأن الموجود فى المقام كما قلنا هو تراحم بين غرضين لزوميين، والبراءه والترخيص على تقديرها فى محل الكلام تكون ثابتة بملاك تساوى بين غرضين فى درجه الأهميه، الترخيص قائم على هذا الأساس وليس على أساس ترجيح الغرض الترخيصى الموجود فى الحكم الترخيصى على الغرض الإلزامى الموجود فى الحكم الإلزامى، ومن هنا يُمنع من جريان البراءه، أو شمول أدلة البراءه لمحل الكلام.

وأما إذا أنكرنا هذا وقلنا بأن الملاكات الترخيصيه المتمثله بمصلحه التسهيل موجوده فى جميع الأمور وليست مختصه بما إذا كان هناك حكم ترخيصى؛ بل هى موجوده فى جميع الموارد، وحتى فى موارد القطع باللزوم يكون الغرض الترخيصى موجوداً ومصلحه التسهيل موجوده، لماذا نجعل مصلحه التسهيل مختصه بما إذا شك فى اللزوم فى مقابل الشك فى الترخيص والإباحه؟! بل حتى إذا قطعنا باللزوم ولم نحتمل الترخيص، مع ذلك مصلحه التسهيل موجوده، تبقى مصلحه التسهيل فى حد نفسها وبقطع النظر عن تقديمها على ملاك الحكم اللزومى الذى نقطع به، أو عدم تقديمها، لكن هناك مصلحه تسهيل تقتضى إطلاق العنان للمكلف وعدم التضييق عليه، غايه الأمر أن ملاك الحكم اللزومى الذى نقطع به بحسب الفرض يكون أقوى من مصلحه التسهيل، فيقدم ملاك الحكم اللزومى على مصلحه التسهيل؛ ولذا فإن الشارع لا يجعل الترخيص، وإنما يجعل اللزوم كحكم واقعى، لكن هذا ليس معناه أن مصلحه التسهيل ليست موجوده؛ بل هى موجوده وقائمه حتى مع القطع باللزوم، فضلاً عن الشك فيه، وإنما كما قلنا هى مصلحه مغلوبه لمصلحه الحكم اللزومى، باعتبار أنه ملاك مقطوع به، للقطع بالحكم اللزومى بحسب الفرض، فباعتبار أن ملاك ملاك مقطوع به؛ حينئذ تكون أرجح من مصلحه التسهيل.

وأما في ما إذا شككنا في الإلزام؛ حينئذٍ ملاك الحكم اللزومي كونه ملاكاً احتمالياً؛ لأننا شككنا في الحكم اللزومي، فنشك في ثبوت ملاكه في المقام، باعتبار أنه ملاكاً احتمالياً مُزاحم بملاك ترخيصي قطعي ثابت؛ حينئذٍ تضعف محرّكته، وإذا ضعفت محرّكته؛ حينئذٍ يجعل الشارع البراءة على طبق مصلحة التسهيل الموجوده في هذه الحالة، وكون ملاك مصلحة التسهيل موجود قطعاً، فباعتبار ما تقدّم من أنّ مصلحة التسهيل موجوده في كلّ الحالات، لكن عندما يكون في قبالتها شيء أهم منها هي تضعف عن إثبات ما تقتضيه، ويكون ذلك الملاك الأرحح هو الذي تكون له محرّكته ويُجعل الحكم على طبقه، لكن عندما يكون في قبالتها ملاك لزومي احتمالي ليس إلّا؛ عندئذٍ تكون مصلحة التسهيل هي الأهم؛ وحينئذٍ يجعل الشارع البراءة. بناءً على هذا الفهم لما يُستفاد من أدلّه البراءة، أنّ أدلّه البراءة لا تختص بعلاج حالات التزاحم بين غرضٍ لزومي قائم في حكم لزومي وبين غرضٍ ترخيصي قائم في حكم ترخيصي، وإنّما هي لعلاج حالات التزاحم بين الأغراض اللزوميه والأغراض الترخيصيه، حتّى إذا فرضنا عدم وجود حكم ترخيصي، بناءً على هذا الفهم؛ حينئذٍ يمكن أن يقال: أنّ أدلّه البراءة تشمل محل الكلام؛ لأنّ هذا الكلام السابق يمكن تطبيقه على محل الكلام، في محل الكلام عندنا دوران الأمر بين المحذورين، صحيح نحن نعلم بالإلزام، وأنّ الإلزام معلوم لنا ولا- نشك فيه، لكن قلنا أنّ مصلحة التسهيل ثابتة حتّى عند القطع بالإلزام، ودائماً هي تقتضى من الشارع أنّ يُسهّل على المكلف وأن يطلق عنانه، غايه الأمر قد يزاحمها شيء أهم منها؛ حينئذٍ لا تقتضى جعل ما يناسبها، لكن هي موجوده في كل الحالات، في محل كلامنا عندنا قطع بالإلزام، وهذا لا يضر في أنّ هناك مصلحة تسهيل تقتضى إطلاق العنان، فمصلحة التسهيل موجوده وهي مزاحمه للملاك اللزومي، وقد تقدّم سابقاً أنّ من يلتزم بجريان البراءة يُجرى البراءة في هذا الطرف بخصوصه، يقول لا مانع من جريان البراءة، هذا الطرف احتمال الوجوب هذا نجري فيه البراءة، هذا تزاحم بين الأغراض اللزوميه وبين الأغراض الترخيصيه، هنا يوجد تزاحم بين الغرض اللزومي المحتمل وبين الغرض الترخيصي، الغرض اللزومي المحتمل يقتضى التحريك نحو الفعل والإلزام بالفعل والاحتياط بالإلزام بالفعل، لكن في نفس الوقت مصلحة التسهيل موجوده وقائمه وهي تدعو إلى إطلاق عنان المكلف وعدم إيقاعه في الكلفه والضيق، مصلحة التسهيل تقتضى ذلك، تزاحم بين أغراض لزوميه وأغراض ترخيصيه، لماذا لا- تشملها أدلّه البراءة؟ ولماذا نخصّ جريان أدلّه البراءة بخصوص التزاحم من النوع الأوّل، يعنى التزاحم الموجود في الشبهات التحريميه، والتزاحم الموجود في الشبهات الوجوبيه في غير محل الكلام ممّا يكون هناك حكم لزومي مشكوك وحكم ترخيصي مشكوك، يُشكك في أنّ هذا واجب أو مباح، هذا حرام، أو مباح؟ هنا تجرى البراءة، فلماذا نخصّ البراءة في هذا المورد إذا كان الذي ينساق من أدلّه البراءة هو أنّها لعلاج حالات التزاحم بين الغرض الترخيصي وبين الغرض اللزومي، هذا التزاحم كما هو موجود في الشبهات الوجوبيه في غير محل الكلام هو أيضاً موجود في محل الكلام، لا موجب لأنّ نقول أنّ مصلحة التسهيل عند القطع باللزوم غير موجوده أصلاً، حتّى عند القطع باللزوم مصلحة التسهيل موجوده، فالتزاحم يقع بين مصلحة التسهيل وبين الغرض اللزومي، وحيث أنّنا في محل الكلام كما تقدم نجري البراءة في هذا الطرف بعينه، وفي ذلك الطرف بعينه، هنا وقع تزاحم بين الغرض اللزومي وبين مصلحة التسهيل، فهل نقدّم مصلحة التسهيل على الغرض اللزومي المحتمل؟ أو نقدّم الغرض اللزومي المحتمل على مصلحة التسهيل؟ هل يجعل الشارع على الاحتياط بالفعل؟ وقلنا أنّ هذا أمر ممكن للشارع، وضع الاحتياط بلحاظ الوجوب المحتمل أمر ممكن للشارع، يأمرني بالاحتياط بأنّه عند دوران الأمر بين المحذورين يجب عليك الفعل احتياطاً، وهذا معناه أنّ الغرض اللزومي المحتمل أهم، أو أنّ الشارع عنده الغرض اللزومي ليس أهم، وإنّما مصلحة التسهيل أهم، وأنّ يسهل على المكلف، يجعل البراءة وعدم وجوب الاحتياط (لا- يجب عليك الاحتياط بلحاظ الوجوب)، فيجعل البراءة، هذا أيضاً ترجيح وعلاج لحاله التزاحم بين الغرض اللزومي والغرض الترخيصي، ونفس الكلام ننقله في الطرف الآخر، بالنسبه إلى التحريم، جعل الاحتياط بلحاظ الحرمة المحتمله أمر ممكن للشارع بأن يجعل وجوب

الاحتياط بالترك، فيشكك المكلف في أن الشارع هل جعل عليه وجوب الاحتياط بالترك، أو لا؟ يقع التراجع بين هذا الغرض اللزومى الذى يقتضى جعل الاحتياط بالترك ظاهرياً وبين مصلحه التسهيل التى تقتضى إطلاق العنان وعدم تقييد المكلف بالترك، أدله البراءة تكون شامله له.

ص: ٣٨٥

الحاصل: أنه لا- موجب لتخصيص أدلّة البراءة، بالرغم من أنه سلّمنا أنّ المنساق منها هو أنّها وارده لعلاج حالات التراحم بين الأغراض الترخيضية والأغراض اللزومية، بالرغم من هذا لا داعى لتخصيصها بحالات التراحم الموجوده فى الشبهات الترخيضية والشبهات الوجوبية فى غير محل الكلام، لا داعى لتخصيصها بذلك؛ لأنّ التراحم بين الغرض الترخيضى وبين الغرض اللزومى يمكن تصوّره حتّى فى محل الكلام، وحتّى مع القطع بالإلزام؛ لأنّ مصلحه التسهيل موجوده ولا داعى لتخصيص مصلحه التسهيل بخصوص ما إذا كان هناك حكم ترخيضى محتمل، مصلحه التسهيل ثابتة فى كل الموارد، هناك مصلحه تقتضى إطلاق العنان للمكّلف، غايه الأمر أنّ هذه المصلحه فى بعض الأحيان تضعف ولا- تؤثر فى أنّ تُجعل البراءة على طبقها، ويُجعل الترخيص الظاهرى على طبقها إذا كان فى مقابلها شىء أهم كما إذا قطعنا بالوجوب، إذا قطعنا بالوجوب تضعف مصلحه التسهيل، لكن عند الشك فى الوجوب وعند الشكّ فى التحريم كما فى محل كلامنا ليس هناك مشكله فى أنّ نقول، وإنّ كان المكّلف عالماً بالإلزام، لكن عند الشك فى الوجوب، وعند الشكّ فى التحريم لا مانع من جريان أدلّة البراءة فى محل الكلام، ونحافظ على ما ذُكر من أنّ المنساق منها هو أنّها لعلاج حالات التراحم بين الأغراض الترخيضية والأغراض اللزومية. هذه هى أهم الوجوه التى ذُكرت لمنع جريان البراءة فى محل الكلام.

درس الأصول العمليّة / أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / أصاله التخيير

الوجه السابع: هو أيضاً ما ذكره السيد الشهيد(قدّس سرّه) (1)، وذكر بأنّه وجه إثباتى، يعنى نمنع من شمول أدلّة البراءة لمحل الكلام بنكته إثباتيه غير النكته المتقدّمه فى الوجه السادس الذى تقدّم ذكره، وحاصل ما ذكره فى هذا الوجه هو: أنّ أدلّة البراءة إمّا أن يكون لسانها لسان الحل، كما فى أدلّة الحل، وإمّا أن يكون لسانها لسان الرفع كما فى حديث الرفع.

ص: ٣٨٦

١- بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودى، ج ٥، ص ١٥٧.

أمّا أدلّة الحل، فهى لا تشمل محل الكلام بسبب القطع بعدم الحليّه؛ لأنّنا فى محل الكلام نقطع بعدم الحل، فكيف يجرى دليل أصاله الحل لإثبات الحل، والمفروض أنّنا نقطع بعدمه؟ فهذا النوع من أدلّة البراءة لا يجرى فى محل الكلام.

وأمّا حديث الرفع، فهو لا يجرى فى محل الكلام، باعتبار أنّ الموصول فى قوله (ما لا يعلمون) فيه احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد به هو عنوان الوجوب وعنوان الحرمة، (ما لا يعلمون) الذى يتوجّه إليه الرفع هو عنوان الوجوب، فإذا كنت لا- تعلم بعنوان الوجوب، فهو مرفوع، أو كنت لا- تعلم بعنوان الحرمة، فهو مرفوع أيضاً. بناءً على هذا يكون الحديث شاملاً- لمحل الكلام، باعتبار أنّ كلاً- من الوجوب والتحريم ممّا لا- يُعلم، فىكون كلّ منهما مرفوعاً بحديث الرفع، فيُرفع هذا العنوان ظاهراً ويُرفع هذا العنوان ظاهراً، لما تقدّم من أنّه لا مشكله فى رفع الوجوب المحتمل والتحريم المحتمل.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد بالموصول ليس هو عنوان الوجوب وعنوان التحريم، وإنما كان المراد به هو واقع هذا الحكم المشكوك وليس عنوانه؛ فحينئذٍ الحكم الثابت في المقام بلا إشكال هو واحد غير متعدد، واقع الحكم واحد وليس هو وجوب وحرمة، وإنما هو إمّا وجوب وإمّا حرمة؛ وحينئذٍ ينبغي أن لا يكون في المقام إلا رفع واحد يتوجه إلى ما يُراد من أسم الموصول، والمفروض أن ما يُراد باسم الموصول هو واقع الحكم، وواقع الحكم هو شيء واحد غير متعدد، فالرفع أيضاً يكون واحداً لا تعدد فيه، ويتوجه هذا الرفع إلى واقع الحكم، فإذن: بناءً على ذلك لا يوجد عندنا إلا رفع واحد، بينما على التفسير الأول لأسم الموصول يكون عندنا رفعا، رفع للوجوب ورفع للتحريم؛ حينئذٍ يقال: بناءً على ما تقدّم من أن الرفع الظاهري هو في قبال الوضع الظاهري، فالحديث بناءً على هذا التفسير الثاني لا يدل إلا على الرفع حيث يمكن الوضع، بناءً على التقابل بينهما، واقع الحكم لا يمكن فيه الوضع في المقام؛ لأن واقع الحكم إنما يوضع بإيجاب الاحتياط من ناحيته، وهذا غير ممكن، بحسب الفرض أن الموافقة القطعية للتكليف المشكوك غير ممكنة، لا يتمن المكلف من الموافقة القطعية؛ بل وضع واقع الحكم ظاهرياً لغرض إيجاب الموافقة الاحتمالية أيضاً لا معنى له؛ لأن الموافقة الاحتمالية أمر ضروري وثابت ولا يحتاج ثبوته إلى الوضع الظاهري للحكم الواقعي المجهول؛ لأننا في محل الكلام فرغنا عن أن الموافقة القطعية غير ممكنة، كما أن المخالفة القطعية غير ممكنة، والموافقة الاحتمالية أمر قهري، فوضع هذا الحكم الواحد غير المتعدد غير ممكن، فيكون رفعه أيضاً غير ممكن بمقتضى المقابل بين الوضع والرفع؛ لأن الرفع هو رفع ما يمكن وضعه، وإذا كان المراد من أسم الموصول هو واقع الحكم، فهذا لا يشمل محل الكلام؛ لأن هذا الرفع لواقع الحكم إنما يصح ويستفاد من أدلته حديث الرفع حيث يمكن الوضع، نفس هذا المرفوع إذا أمكن وضعه يمكن رفعه، وفي محل الكلام يوجد عندنا واقع الحكم، وواقع الحكم هذا لا يمكن وضعه في محل الكلام، فلا يمكن رفعه. نعم، في الشبهات الوجوبية واقع الحكم يمكن وضعه بإيجاب الاحتياط، في الشبهات التحريمية واقع الحكم الذي يشك فيه المكلف يمكن وضعه بإيجاب الاحتياط، فيمكن رفعه؛ لأن إيجاب الاحتياط في تلك الشبهات أمر ممكن، لقدرة المكلف على الموافقة القطعية، فضلاً عن الموافقة الاحتمالية، فوضع وجوب الاحتياط يعني وضع التكليف المشكوك ظاهرياً ممكن، فرفعه أيضاً يكون ممكناً، فيشمله حديث الرفع، أما حيث يكون الوضع غير ممكن كما في محل الكلام، لاستحالة الموافقة القطعية، وكون الموافقة الاحتمالية أمر قهري؛ فحينئذٍ لا يكون الرفع ممكناً؛ وحينئذٍ لا يكون حديث الرفع شاملاً لذلك بناءً على أن المراد من أسم الموصول هو واقع الحكم، نعم إذا فسرنا اسم الموصول بأنه عبارة عن عنوان الوجوب والتحريم الذي يدور بينهما واقع الحكم، هنا لا مانع من جريان أدلته البراءة؛ لأنه يوجد عندنا حينئذٍ رفعا لا رفع واحد، وهذا لا مانع من شمول حديث الرفع له؛ لأن الوضع فيه ممكن كما قلنا سابقاً، في هذا الطرف وضع وجوب الاحتياط ممكن، فرفعه أيضاً يكون ممكناً، في هذا الطرف أيضاً الوضع فيه ممكن، فالرفع فيه أيضاً يكون ممكناً، فيشمله حديث الرفع، لكن بناءً على تفسير الاسم الموصول بأنه عبارة عن واقع الحكم لا عنوان الوجوب والتحريم، واقع الحكم واحد وليس متعدداً، الرفع أيضاً يكون واحداً غير متعدد ويتوجه إلى واقع الحكم، لكن حيث أن واقع الحكم لا يمكن وضعه ظاهرياً بإيجاب الاحتياط؛ فحينئذٍ رفعه أيضاً لا يكون ممكناً، فلا يكون الحديث شاملاً له، ويستظهر الاحتمال الثاني في تفسير أسم الموصول، يقول: أن الظاهر أن أسم الموصول في الحديث لا يُراد به عنوان الوجوب والتحريم، وإنما المراد به هو واقع الحكم، باعتبار أنه ليس المقصود من العلم في حديث الرفع في (ما لا يعلمون) ليس المراد من العلم هو مطلق القطع، حتى الجهل المركب، وإنما المراد من العلم في المقام هو لحاظ جهه الانكشاف الصحيح المطابق للواقع؛ بل أكثر من هذا، يقول: أن الظاهر بقطع النظر عن ذلك، الظاهر من أسم الموصول أن هناك حكماً ثابتاً في الواقع قد يعلمه المكلف وقد لا يعلمه، هذا الحكم الثابت في الواقع إذا علمه المكلف ينتج عليه ولا براءة، وإذا جهله المكلف حينئذٍ تجعل له البراءة، ويُجعل له الرفع الظاهري،

فالرفع الظاهري يتعلّق بالتكليف الثابت واقعاً، والمكلف إذا جهل التكليف الثابت واقعاً يُرفع عنه ظاهرياً، لا أنّ الرفع يتوجّه إلى التكليف المشكوك سواء كان ثابتاً في الواقع، أو لم يكن ثابتاً في الواقع، الظاهر من الحديث (رُفِعَ ما لا يعلمون) المقصود بما لا يعلمون هو التكليف، ظاهر الحديث أنّ هناك تكليفاً ثابتاً في الواقع تارةً يتعلّق به العلم وتارةً يتعلّق به الجهل، فإن علم به المكلف تنجّز عليه، وإن كان لا يعلم بهذا التكليف الثابت واقعاً، فيجعل له البراءة ويُجعل له الرفع.

إذن: الكلام عن واقع الحكم وواقع التكليف، هذا هو الذى يُراد باسم الموصول لا مطلق ما يشكك به المكلف سواء كان ثابتاً، أو ليس ثابتاً، التكليف الواقعى إن شك به المكلف يُرفع عنه ظاهرياً، هذا مفاد الحديث، وعليه، يكون هناك رفع واحد لا رفعان، وهذا يعنى أنّ حديث الرفع لا- يشمل محل الكلام؛ لأنه لا يوجد فيه إلا رفع واحد، وهذا الرفع الواحد غير ممكن فى محل الكلام؛ لأنه يقابل الوضع، والوضع غير ممكن فى محل الكلام بالنسبة إلى التكليف الثابت واقعاً؛ لأنّ التكليف الثابت واقعاً، أو واقع الحكم لا- يمكن إيجاب الاحتياط بلحاظه؛ لأنّ المكلف غير قادر على الموافقه القطعيه، كما أنّ جعل إيجاب الاحتياط بلحاظ الموافقه الاحتماليه أيضاً غير ممكن؛ لأنها قهريه وضروريه ولا معنى لجعل الاحتياط بلحاظها.

هذا المطلب قد يُصاغ بعبارة أخرى، وهو أن يقال: أنّ الرفع فى الحديث له احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن يكون رفعاً لكل تكليف مشكوك، سواء كان ثابتاً فى الواقع، أو لم يكن ثابتاً فى الواقع، ويقابله الوضع كذلك، يعنى وضع تكليف بجعل وجوب الاحتياط مطلقاً سواء كان ثابتاً فى الواقع، أو لم يكن ثابتاً فى الواقع.

الاحتمال الثانى: أن يكون المقصود هو رفع للتكليف المشكوك، لكن من خصوص التكاليف الثابته فى الواقع، التكليف الثابت فى الواقع عند الشك به يكون مرفوعاً، فيختص الرفع بخصوص التكاليف الواقعيه الثابته واقعاً عندما يحصل حاله الشكّ بها للمكلف. على هذا الاحتمال الثانى لا نحتاج إلا إلى رفع واحد، باعتبار أنّه فى الواقع لا يوجد إلا حكم واحد، فلا نحتاج إلا إلى رفع واحد.

وحيثُ، على الاحتمال الأوّل يأتي الكلام السابق من أنّه لا مشكله في جريان البراءة في محل الكلام؛ لأنّ المراد بالرفع هو رفع كل تكليف مشكوك سواء كان ثابتاً في الواقع، أو لم يكن ثابتاً في الواقع؛ حيثُ بناءً على هذا، في المقام الوضع ممكن، فيكون الرفع أيضاً ممكناً؛ لأنّه كما تقدّم أنّ المولى يمكنه أن يضع الاحتياط بلحاظ الوجوب، فيكون رفع الاحتياط بلحاظه ممكناً، ويمكنه أن يضع وجوب الاحتياط بلحاظ التحريم، فيكون الرفع بلحاظه أيضاً ممكناً، فيأتي الكلام السابق من عدم وجود المانع من جريان البراءة في المقام، لكن على الاحتمال الثاني إذا فرضنا أنّ الرفع يعنى رفع التكليف المشكوك الثابت في الواقع إذا شك به المكلف الرفع الظاهري يكون شاملاً له، هذا هو الذي تقدّم بأنّ هذا الرفع يكون محالاً؛ لأنّ الوضع محال، وبما أنّ الوضع غير ممكن، فالرفع أيضاً يكون غير ممكن بمقتضى المقابله بين الوضع وبين الرفع، وحيث أنّ الوضع الظاهري يجعل الاحتياط بلحاظ التكليف الثابت واقعاً غير ممكن، فالرفع أيضاً يكون غير ممكن، فلا يكون حديث الرفع شاملاً له، والظاهر هو الاحتمال الثاني لا الأوّل، بنفس البيان الذي تقدّم سابقاً، باعتبار أنّ المراد بالعلم ليس هو مطلق الانكشاف ولو كان جهلاً مركباً، وإنّما المراد به هو الانكشاف الصحيح المطابق للواقع بحيث تصح نسبه العلم إليه ونسبه الجهل إليه، التكليف الواقعي إنّ علم به المكلف لا يكون هناك براءه، وإن جهل به المكلف تكون هناك براءه، فالرفع يتوجّه للتكليف الثابت واقعاً عندما يشكّ به المكلف، هذا هو الذي يُرفع ظاهرياً، فليس هناك إلاّ رفع واحد بلحاظ التكليف الثابت في الواقع عند الجهل به، رفع واحد ويقابله وضع واحد، والوضع الواحد في محل الكلام غير ممكن، فالرفع الواحد أيضاً يكون غير ممكن، وهذا معناه أنّ حديث الرفع لا يشمل محل الكلام.

إذن: هناك قصور في مقام الإثبات، هناك نكته إثباتية تمنع من جريان البراءة في محل الكلام.

حينئذٍ، قد يقال: بناءً على هذا الكلام، هذا ينتج أنّ موضوع الرفع في حديث الرفع هو عبارة عن التكليف الثابت واقعاً، هذا هو موضوع حديث الرفع، يعنى أنّ التكليف الثابت واقعاً عند الجهل، أو الشك به يُرفع ظاهراً، بناءً على هذا كيف نجرى البراءة في موارد الشك في التكليف؟ في موارد الشك في التكليف في الشبهه الوجوبيه، والشبهه التحريميه كيف نجرى البراءه، والحال أنّ المكلف لا يحرز ثبوت التكليف المشكوك واقعاً، هذا إشكال، في الشبهات الوجوبيه والشبهات التحريميه المكلف أساساً يشك في ثبوت التكليف واقعاً، أو عدم ثبوته واقعاً، فإذا قلنا أنّ موضوع الرفع هو عبارة عن التكليف الثابت واقعاً عندما يشك به المكلف، فهذا معناه أنّ البراءة لا تجرى في موارد الشك في التكليف، لعدم إحراز الثبوت الواقعي للتكليف المشكوك، فكيف تجرى البراءة؟ البراءة بناءً على هذا الكلام ترفع التكليف الثابت في الواقع عندما يشك به المكلف رفعاً ظاهرياً، هذا مفادها، لكي يجرى حديث الرفع، ولكي تجرى البراءة لا بدّ من إحراز موضوع هذا الرفع، وموضوع هذا الرفع هو التكليف الثابت واقعاً لا يمكن للمكلف أن يحرز ذلك، وهذا معناه أنّ البراءة لا- تجرى في موارد الشك في التكليف، ولو فرض أنّه أحرزه؛ حينئذٍ أحرزه، يرتفع الشك ولا معنى حينئذٍ لجعل البراءة، إذا أحرز التكليف الثابت واقعاً؛ حينئذٍ لا معنى للشك، افتراض الشك يعنى افتراض عدم إحراز ثبوت التكليف واقعاً، ومعه ينبغي أن نلتزم بعدم جريان حديث الرفع فيما لا شك في جريانه فيه، يعنى في الشبهات الوجوبيه وفي الشبهات التحريميه.

يجيب (قدّس سرّه) عن هذا الإشكال بعد أن يوجّهه لنفسه، يقول: (١) نتمسّك بحديث الرفع لإثبات الرفع الظاهري في موارد الشكّ على تقدير ثبوت ذلك المشكوك واقعاً، ومنه يُعلم بجامع الرفع الواقعي على تقدير عدم ثبوت التكليف واقعاً والظاهري على تقدير ثبوت التكليف واقعاً، وهذا المقدار يكفي للتأمين، وهذا التكليف الذي يشكّ به على كلا التقديرين هو آمن من ناحيته؛ لأنّ هذا التكليف الذي يشكّ به إن لم يكن ثابتاً واقعاً، فيها ونعمت، فهو ليس له ثبوت في الواقع، وإن كان ثابتاً في الواقع حديث الرفع يرفعه ظاهرياً، وهذا المقدار يكفي لإثبات التأمين.

النتيجة هي: أنّ حديث الرفع لا- يجرى في موردٍ إلّا- عندما نحرز الثبوت الواقعي للتكليف، وفي موارد الشكّ بذلك لا بدّ من إجراء البراءة وحديث الرفع وإثبات الرفع الظاهري على تقدير الثبوت الواقعي، وهذا لا- ضرر فيه؛ لأنّه يثبت لنا التأمين أيضاً، فيثبت التأمين في جميع الموارد، لكنّ هذا قاصر عن الشمول لمحل الكلام؛ لأنّه في محل الكلام التكليف الثابت واقعاً الذي يشكّ به المكلف هو حكم واحد وتكليف واحد، إمّا الوجوب، وإمّا التحريم، وهذا وضعه ظاهرياً غير ممكن، فرفعه أيضاً لا يكون ممكناً، والحديث يتضمّن رفعاً واحداً للتكليف الثابت في الواقع عندما يشكّ به المكلف، هذا الحكم الثابت واقعاً في محل الكلام هو أمر واحد لا أزيد، وله رفع واحد، وهذا الرفع الواحد إنّما يمكن بلحاظه حيث يمكن الوضع، فإذا لم يمكن الوضع كما هو المفروض لا يمكن الرفع، فلا يجرى فيه الحديث. هذا حاصل هذا الوجه الأخير وهو الوجه السابع.

ص: ٣٩١

١- بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودي، ج ٥، ص ١٥٨.

قد يُعترض على هذا الوجه؛ بل اعترض عليه: بأن هذا التفسير لحديث الرفع لا يتناسب مع ما تقدّم من أنّ الرفع في حديث الرفع ظاهري لا واقعي.

لكنّ هذا الاعتراض ليس واضحاً ما هو المقصود به، لماذا لا يتناسب؟ التفسير يقول بأنّ مفاد حديث الرفع هو أنّ التكليف له ثبوت في الواقع عندما يشك به المكلف، هذا يرفع عنه رفعاً ظاهرياً، التكليف الثابت في الواقع، إذا شك بها المكلف ترفع عنه رفعاً ظاهرياً، لماذا لا- يمكن الرفع الظاهري؟ هذا التكليف الثابت في الواقع إذا شك به المكلف يُرفع عنه بأن لا يجب عليك الاحتياط تجاه التكليف الثابت في الواقع في حالة الجهل والشك به، هذا ممكن ولا محذور فيه، فلماذا لا يتناسب؟ يتناسب مع كلا التفسيرين، سواء قلنا أنّ المرفوع هو مطلق ما يشك به سواء كان ثابتاً في الواقع أو لا، الذي يستلزم وجود رفعين كما تقدّم، أو كان هو عبارته عن التكليف الواقعي الثابت في الواقع الذي يشك فيه، كل منهما يمكن رفعه رفعاً ظاهرياً بنفي وجوب الاحتياط. لعلّ مقصود هذا المستشكل هو الجواب الأخير الذي ذكره على الإشكال، وهو أنّه ذكر أنّه في موارد الشك نتمسك بحديث الرفع لإثبات رفع التكليف المشكوك على تقدير ثبوته واقعاً، ثمّ أضف إلى هذا (ومن ذلك يُعلم بالجامع بين الرفع الواقعي والرفع الظاهري) الرفع الواقعي على تقدير عدم ثبوت التكليف واقعاً، والرفع الظاهري على تقدير ثبوت التكليف واقعاً، ثم قال: وهذا يكفي للتأمين. لعلّ الإشكال على هذا، كأنّه قد يفهم من هذه العبارة بأنّ الرفع الواقعي والرفع الظاهري يستفادان من حديث الرفع، ومن هنا لا يكون هذا مناسباً لما تقدّم من أنّ الرفع في حديث الرفع ظاهري لا واقعي، إذا كان الرفع في حديث الرفع ظاهرياً لا واقعياً على ما تقدّم فكيف نستفيد الرفع الواقعي من حديث الرفع في محل الكلام؟

لكن الظاهر أنّ هذا أيضاً لا يرد؛ لأنه لا يقصد بذلك أننا نستفيد الرفع الواقعي من حديث الرفع، وإنما يريد أن يقول بأنّه في موارد الشكّ بناءً على هذا التفسير يكون الرفع الظاهري على تقدير الثبوت، وهذا المقدار يكفي للتأمين؛ لأنّ التكليف إنّ لم يكن له ثبوت في الواقع، فهو، ولا يريد أن يقول أنّ الرفع الواقعي للتكليف يُستفاد من حديث الرفع حتّى نقول أنّ هذا لا يناسب ما تقدّم، وإنما يريد أن يقول بأنّ التكليف إنّ لم يكن له ثبوت في الواقع، فهو، وإن كان له ثبوت في الواقع، فهو مرفوع ظاهراً، وهذا يكفي للتأمين؛ لأنّ التكليف لا يخلو من إحدى حالتين، إمّا أن لا يكون له ثبوت، أو يكون مرفوعاً رفعاً ظاهرياً، وهذا يكفي لإثبات التأمين. نعم هناك ملاحظه واحده تلاحظ على هذا البيان يأتي بيانها إن شاء الله تعالى.

درس الأصول العمليّة / أصاله التخيير بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / أصاله التخيير

في مقام التعليق على الوجه الأخير، قلنا أنّه اعترض على هذا الوجه بأنّ التفسير الذي ذكره لأسم الموصول، وقال أنّ أسم الموصول إمّا أن يُراد به عنوان التكليف، أو يُراد به واقع التكليف، هو استظهر أنّ المراد به واقع التكليف، بمعنى أنّ البراءة موردها هو التكليف الثابت واقعاً إذا شكّ به؛ ولذا قال أنّ واقع التكليف واحد غير متعدد، فالرفع رفع واحد لا رفعان.

قلنا بأنّه اعترض على هذا بأنّ هذا التفسير لأسم الموصول لا يناسب ما تقدّم من أنّ الرفع في الحديث رفع ظاهري، في الدرس السابق قلنا بأنّ هذا الكلام غير واضح؛ لأنه لماذا لا يناسب الرفع الظاهري؟ واقع التكليف يمكن رفعه رفعاً ظاهرياً، لكن الظاهر بعد المراجعة تبين أنّ هناك نكته قيل فيها هذا الكلام، أو كان الكلام ناظراً إليها، وهذه النكته هي أنّ السيد الشهيد (قدّس سرّه) صاحب هذا الوجه في حديث الرفع استظهر أنّ الرفع رفع ظاهري وذكر قريبتين على ذلك، (1) القرينه الثانيه كانت هي أنّ ظاهر الحديث هو أنّ المرفوع لولا هذا الحديث لكان موضوعاً على الأئمّه، الحديث يرفع ما لولاه لكان ثابتاً وموضوعاً على الأئمّه. يقول هذا المعنى لا يناسب إلاّ الرفع الظاهري؛ لأنه في الرفع الظاهري يمكن أن يقال لولا الرفع الظاهري لكان المرفوع ثابتاً على الأئمّه، لكان وجوب الاحتياط ثابتاً على الأئمّه، لكنّ حديث الرفع رفع هذا الذي لولاه لكان ثابتاً على الأئمّه، فيناسب الرفع الظاهري، وأمّا إذا فسرنا الرفع بالرفع الواقعي؛ حينئذٍ هذا الظاهر لا ينسجم معه؛ لأنه بناءً على الرفع الواقعي لا يمكننا أن نقول أنّه لولا حديث الرفع لكان المرفوع ثابتاً على الأئمّه، ما يدرينا أنّه كان ثابتاً على الأئمّه؟ لعلّه ليس ثابتاً أصلاً، فرضاً أنّ المكلف شك في التكليف الواقعي، حديث الرفع يرفع التكليف واقعاً، لا نستطيع أن نقول لولا الرفع لكان التكليف الواقعي ثابتاً وموضوعاً على الأئمّه؛ لأنّنا نحتمل عدم وجود تكليف في الواقع، بناءً على هذه القرينه استظهر أنّ رفع الحديث هو رفع ظاهري موقوف على افتراض أنّ المراد باسم الموصول هو عنوان التكليف لا واقع التكليف، عندما يكون المراد باسم الموصول هو عنوان التكليف الدائر بين الوجوب والتحريم كما في محل الكلام، هذا الكلام يكون تاماً، واستظهار الرفع الظاهري يكون في محله؛ لأنّنا نتحدّث عن رفع التكليف المشكوك سواء كان ثابتاً في الواقع، أو لم يكن ثابتاً، هذا معنى أنّ المراد باسم الموصول هو عنوان التكليف لا واقع التكليف، الرفع يرفع التكليف المشكوك سواء كان ثابتاً في الواقع، أو لم يكن ثابتاً، هنا إذا كان الرفع واقعياً لا نستطيع أن نقول لولا- حديث الرفع لكان المرفوع ثابتاً وموضوعاً على الأئمّه، لعلّه ليس له ثبوت في الواقع أصلاً، حديث الرفع يرفع التكليف المشكوك سواء كان ثابتاً، أو لم يكن ثابتاً، إذن: هذه النكته لا تأتي، فيصح أن يقال حينئذٍ أنّ هذا الاستظهار من الحديث

يناسب الرفع الظاهري، ولا يناسب الرفع الواقعي، بناءً على أنّ المراد باسم الموصول عنوان التكليف؛ لأنه بناءً على ذلك لا يمكن أن نقول أنه لولا- حديث الرفع لكان المرفوع ثابتاً على الأئمة؛ إذ لعله لا يوجد هناك تكليف أصلاً في الواقع، وأما إذا قلنا أنّ المراد باسم الموصول هو واقع التكليف الذي هو واحد وغير متعدد؛ حينئذٍ بإمكاننا أن نجعل هذه القرينة لا تكون قرينة على الرفع الظاهري، هذه القرينة كما تنسجم مع الرفع الظاهري هي تنسجم مع الرفع الواقعي أيضاً، إذا قلنا بأنّ المراد باسم الموصول هو واقع التكليف؛ لأنه بإمكاننا؛ حينئذٍ أن نقول لولا حديث الرفع، بناءً على الرفع الواقعي، لكان الموضوع ثابتاً على الأئمة، لو كان المراد باسم الموصول هو واقع التكليف، يعنى التكليف الثابت في الواقع إذا شكك به المكلف يُرفع، هذا إذا كان رفعه رفعاً ظاهرياً يصحّ أن يقال لولا الرفع لكان ثابتاً على الأئمة، أو كان رفعه رفعاً واقعياً أيضاً يصحّ أن يقال: لولا حديث الرفع لكان ذلك ثابتاً على الأئمة، فإذن: هذا الظهور للحديث لا يكون قرينةً لترجيح الرفع الظاهري على الرفع الواقعي، فاستظهار الرفع الظاهري يكون مبنياً على افتراض أنّ المراد باسم الموصول هو عنوان التكليف لا واقع التكليف حتى يقال أنّ هذا الظاهر للحديث ينسجم مع الرفع الظاهري ولا ينسجم مع الرفع الواقعي، ومن هنا نصير إلى الرفع الظاهري ونشخص أنّ الرفع الظاهري هو المراد، ومن هنا اعترض عليه هنا بأنّ تفسير اسم الموصول بواقع الحكم لا ينسجم مع استظهار الرفع الظاهري من الحديث بناءً على أنّ الحديث ظاهر في أنه يرفع ما لولاه لكان موضوعاً على الأئمة، هذا مبني على أنّ المراد باسم الموصول هو عنوان التكليف لا- واقع التكليف، ومن هنا يكون هذا الكلام وجيهاً.

ص: ٣٩٣

١- بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودي، ج ٥، ص ٤١.

الذي يمكن أن يلاحظ على الوجه الأخير: أنه بناءً على تمامية هذا التفسير وأنّ المراد باسم الموصول هو واقع التكليف الذي هو أمر واحد وليس متعدداً، وهناك رفع واحد لا رفعان، وهذا الرفع الواحد لا يمكن أن يُستفاد من حديث الرفع من أدلّة البراءة؛ لأنّ الرفع إنّما يكون ثابتاً عندما يكون الوضع ممكناً، وحيث أنّ الوضع في المقام عندما يكون الرفع واحداً ليس ممكناً؛ لما تقدّم من أنّ الموافقة القطعية أمر مستحيل، والموافقة الاحتمالية أمر ضروري، فالوضع الظاهري للتكليف الواقعي الذي هو أمر واحد غير ممكن، فالرفع أيضاً لا يستفاد من الحديث.

أقول: حتى لو سلّمنا هذا التفسير وقلنا بأنّ واقع التكليف واحد وغير متعدد، لكنّه في واقعه هو مردّد بين أمرين، هذا واقع التكليف الذي هو أمر واحد وغير متعدد هو مردّد بين عنوانين، بين أن يكون وجوباً وبين أن يكون تحريماً، والمفروض في محل الكلام أنّنا نجهل كلاهما، يعنى لا- نعلم أنّ واقع التكليف هو الوجوب، كما لا نعلم أنّ واقع التكليف هو التحريم، هذا أمر مجهول لدينا؛ فحينئذٍ أي ضير في أن نجرى البراءة بلحاظ كل منهما، ونحتاج إلى الرفع بلحاظ كل منهما، وإن كان الحكم في الواقع أمراً واحداً، لكن هذا الحكم الواحد حيث أنه مردّد بين أن يكون وجوباً وبين أن يكون تحريماً وكونه وجوباً أمر مشكوك وغير معلوم، وكونه تحريماً أيضاً أمر مشكوك وغير معلوم، أي ضير في أن تجرى البراءة ويجرى الرفع بالنسبة إلى واقع التكليف لكن بعنوانه وجوباً؟ ويجرى أيضاً في واقع التكليف بعنوان كونه تحريماً؟ حتى لو قلنا أنّ واقع الحكم واحد، وأنّ المراد باسم الموصول واقع الحكم، وواقع الحكم واحد وغير متعدد، لكنه واقع مردّد بين أمرين، وكل منهما مجهول، بمعنى أنّ كون واقع الحكم هو الوجوب أمر مجهول عندنا، موضوع البراءة متحقق فيه، فتجرى البراءة من جهته، يعنى تجرى البراءة في واقع التكليف،

لكن بعنوان كونه وجوباً، وهذا مجهول، كما تجرى البراءة في واقع التكليف بعنوان كونه تحريماً، فيكون هناك تعدد في الرفع، والمفروض أنّ الوضع ممكن في كل واحداً منهما بحده، كل منهما ممكن، وضع وجوب الاحتياط على تقدير أن يكون واقع التكليف هو الوجوب أمر ممكن، فرفعه وجريان البراءة فيه أمر ممكن أيضاً، وهكذا الحال بالنسبة إلى الطرف الآخر، فيجرب فيه الكلام المتقدم.

ص: ٣٩٤

هذا مضافاً إلى أن أصل أن المراد باسم الموصول واقع التكليف ليس واضحاً، وخصوصاً أنه هو (قدّس سرّه) في ذلك المقام استظهر العكس، يعنى استظهر بأن المراد باسم الموصول هو عنوان التكليف لا- واقع التكليف، واستدلّ عليه بأنّ عنوان ما لا يعلمون الوارد في الحديث يصدق على عنوان التكليف، فأنه غير معلوم، سواء كان هناك تكليف في الواقع، أو لم يكن هناك تكليف في الواقع، يعنى الوجوب والتحريم هو أمر غير معلوم، فيصدق عليه ما لا يعلمون، رفع ما لا يعلمون، أى ما لا- تعلم به وما تجهله، هذا يصدق على عنوان التكليف، فلماذا نقول بأنّ المراد باسم الموصول هو واقع التكليف؟ فليكن المراد باسم الموصول هو عنوان التكليف، باعتبار أنّ عنوان (ما لا تعلم به) يصدق على كل واحد منهما، فهذا عنوان لا أعلم به، فتجرى فيه البراءة، وهذا عنوان أيضاً لا أعلم به، فتجرى فيه البراءة أيضاً، ومن هنا يكون هناك منافاه بين كلامه المتقدم وبين ما استظهره هنا، هنا استظهر أنّ المراد باسم الموصول هو واقع التكليف، وبنا هذا الوجه السابع على هذا الاستظهار، بينما هناك استظهر أنّ المراد باسم الموصول هو عنوان التكليف، سواء كان هناك تكليف في الواقع أو لم يكن هناك تكليف في الواقع، أصل أن المراد باسم الموصول واقع التكليف هذا قد يشكك فيه من هذه الجبهه.

من هنا يتبين لحد الآن أنه لم يثبت أنّ هناك مانعاً ثبوتياً ولا مانعاً إثباتياً يمنع من جريان البراءة الشرعيه في محل الكلام كما يقول السيد الخوئي (قدّس سرّه).

الوجه الثامن: لكن بالرغم من ذلك يمكن أن يُذكر وجه ذكره بعض المحققين لمنع جريان البراءة في محل الكلام غير ما تقدّم، وذلك بأنّ يقال: وإن امكن تصوير جريان البراءة في المقام بالنحو المتقدم بأنّ تجرى البراءة في كل واحدٍ من الطرفين بخصوصه، باعتبار تحقق الجهل وعدم العلم الذى هو موضوع البراءة ----- ومن هنا يظهر أنّ هذا الوجه أيضاً هو وجه إثباتي، وليس ثبوتياً ----- لكن الظاهر من أدله البراءة الشرعيه جعل التأمين، أى جعل ما يكون مؤمناً من ناحيه التكليف المحتمل، بمعنى أنّ التكليف بالرغم من كونه محتملاً- وغير معلوم، لكنّه على تقدير اهتمام الشارع به يقتضى من المكلف التحرك نحو امثاله، الشارع يجعل البراءة عند الشكّ في هذا التكليف لغرض التأمين من ناحيه ذلك التكليف المشكوك، وأنّ ترك التحرك نحو امثاله ليس فيه محذور، فيجعل البراءة، مع عدم جعل البراءة هذا التكليف المشكوك يقتضى تحركاً من قبل المكلف، الغرض من أدله البراءة هو التأمين من ناحيه ذلك التكليف، وأنّ ترك التحرك نحو امثال ليس فيه محذور ولا- يترتب عليه شيء من قبل نفس المولى، يؤمّن من ناحيه ذلك التكليف، هذا مفاد أدله البراءة، التأمين من ناحيه التكليف المشكوك، وأنّ المكلف إذا ترك التحرك والعمل بالتكليف المشكوك لا شيء عليه، هو مأمون من ناحيته، لا يؤاخذه المولى بترك التحرك تجاه ذلك التكليف حتّى لو كان ثابتاً في الواقع. هذا المفاد لأدله البراءة يستلزم أن يكون التكليف المحتمل ممّياً له اقتضاء التحريك وممّياً له داعويه ومحركيه نحو الفعل، أو نحو الترك على اختلاف التكليف الذى يكون محتملاً- حتّى تجرى أدله البراءة، فيقال: هذا التكليف له داعويه وله محركيه، أدله البراءة تأتى للتأمين من ناحيته، وأنّ ترك التحرك ليس فيه شيء، لكن أدله البراءة إنّما تؤمّن من ناحيه التكليف عندما يكون التكليف في حدّ نفسه له داعويه، وله محركيه نحو الامتثال، هذا أمر متحقق في الشبهات الوجوبيه ومتحقق في الشبهات التحريميه، التكليف له اقتضاء التحريك وله اقتضاء الداعويه، وأمّياً في محل الكلام فإنّ التكليف المحتمل ليس له هذا الاقتضاء؛ ولذا لا تشمله أدله البراءة؛ لأنّ التكليف المحتمل في المقام، وإن كان لو لاحظناه وحده له اقتضاء التحرك وله تلك الداعويه، لكنّه لما كان التكليف المحتمل في المقام الذى يُراد تطبيق البراءة فيه، لما كان مقترناً دائماً في محل الكلام باحتمال نقيضه، نحن نريد أن نجري البراءة في الوجوب

المحتمل، ونجريه فى التحريم المحتمل، هذا هو الغرض من إجراء البراءة فى المقام، هكذا صوّرنا جريان البراءة فى دوران الأمر بين المحذورين، احتمال الوجوب، صحيح هو فى حدّ نفسه له اقتضاء التحريك، لكن لما كان مقرناً باحتمال التحريم دائماً فى محل كلامنا، مع تساوى هذين الاحتمالين كما هو المفروض، يعنى عدم وجود مرجّح لأحد الاحتمالين على الآخر، احتمال الوجوب مع وجود مقارن له وهو احتمال التحريم بحيث أنّ المكلف كما يحتمل الوجوب فى نفس الوقت يحتمل التحريم احتمالاً مساوياً بلا ترجيح لأحدهما على الآخر، مثل هذا التكليف المحتمل ليس له داعويه وليس له محرّكيه، هذا لا يقتضى التحرك من المكلف.

وبعبارة أخرى: هو لا- يؤثر في نفس المكلف شيئاً، ليس له اقتضاء التحريك وليس له اقتضاء المحرّك؛ لأنه احتمال الوجوب المقترن باحتمال الحرمة، احتمال لزوم الفعل مقترن باحتمال لزوم ترك الفعل، مثل احتمال الوجوب هذا ليس له اقتضاء الداعويه، وليس له اقتضاء المحرّك، فلا تشمله أدلّة البراءة، ونفس الكلام يقال في احتمال التحريم، أيضاً هذا احتمال هو مقترن دائماً باحتمال الوجوب، مثل هذا الاحتمال المقترن باحتمال الوجوب مع فرض التساوى بين الاحتمالين لا- يكون له اقتضاء التحريك، فإذا قلنا فرغنا عن أنّ أدلّة البراءة لا تشمل إلاّ التكليف المحتمل الذى له اقتضاء التحريك واقتضاء المحرّك حتى تؤمّن المكلف من ناحيته، هذا المكلف الذى يقع في حيره واضطراب من ناحيه التكليف المحتمل تأتى أدلّة البراءة فتؤمّنه وترفع عنه الحيره وترفع عنه الاضطراب، هذا هو مورد جريان البراءة، وأما حيث لا يكون التكليف المحتمل قد خلق في نفس المكلف حيره ولا تردد ولا اضطراب؛ لأنّ احتمال التكليف هذا مقترن باحتمال نقيضه، باحتمال التكليف بالعدم، وباحتمال التحريم، مثل هذا لا- يكون موجِباً للتحرك من قبل المولى، يعنى لا يخلق حاله اضطراب وتردد وحيره عند المكلف حتى يحتاج إلى جعل التأمين، ومن هنا يكون هناك قصور في أدلّة البراءة عن الشمول لمثل محل الكلام.

وبعبارة أكثر وضوحاً: أنّ احتمال الوجوب عندما يقترن باحتمال الإباحة يكون مورداً للبراءة؛ لأنّ احتمال الوجوب هذا يكون فيه مقتضى للتحرك وفيه محرّك وداعويه تجعل المكلف في حيره من أمره لا يعلم ماذا يصنع، هو يحتمل الوجوب، لكن في مقابله احتمال الإباحة، فيقع في حيره واضطراب، أدلّة البراءة تؤمّنه من ناحيه ذلك التكليف. أمّا إذا كان التكليف ليس له اقتضاء التحرك، كما إذا كان احتمال الوجوب مقترناً باحتمال التحريم، مثل هذا ليس فيه اقتضاء التحرك، فلا تشمله أدلّة البراءة. هذا مانع إثباتى آخر غير ما تقدّم يمكن أن يكون مانعاً من إجراء البراءة في محل الكلام.

هذا تمام الكلام عن جريان البراءة الشرعيه فى موارد دوران الأمر بين المحذورين، لكن قلنا أنّ القول الأوّل الذى اختاره السيد الخوئى (قدّس سرّه) هو يلتزم بجريان كلتا البراءتين، البراءة الشرعيه فى محل الكلام، والبراءة العقليه أيضاً يقول لا- مانع من جريانها فى محل الكلام، ومن هنا بعد الفراغ عن البراءة الشرعيه، وأنها تجرى فى محل الكلام، أو لا تجرى ننتقل إلى الكلام عن البراءة العقليه، أنّها تجرى فى محل الكلام، أو لا تجرى؟

الشيخ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) استشكل فى جريان البراءة العقليه فى محل الكلام، (1) وإشكاله يرجع إلى أنّ البراءة العقليه مشروطه بعدم البيان، موضوعها عدم البيان، وهذا الموضوع غير متحقق فى محل الكلام لتماميه البيان فى محل الكلام؛ لأنّ المفروض أنّ المكلف يعلم بالإلزام، لكن غايه الكلام أنّ هذا الإلزام مردد بين الوجوب وبين التحريم، فيقول أنّ البيان تام ولا قصور فيه، فإذا كان البيان تامّاً ولا- قصور فيه؛ فحينئذٍ لا- تجرى البراءة العقليه؛ لأنّ موضوعها عدم البيان، بخلاف الشبهات التحريميه والوجوبيه فى غير محل الكلام، هناك أصلاً لم يتم البيان على التكليف، لا بعلم تفصيلي، ولا بعلم إجمالي؛ فلذا منع من جريان البراءة العقليه فى محل الكلام.

درس الأصول العمليه / أصاله التخيير بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليه / أصاله التخيير

تبيّن ممّا تقدّم أنّه لا- مانع ثبوتى من جريان البراءة الشرعيه فى محل الكلام فى دوران الأمر بين المحذورين. نعم كان هناك كلام فى وجود مانع إثباتي، وتعرضنا لذلك واستقرنا وجود هذا المانع الإثباتي من جريان البراءة الشرعيه بالتقريب الأخير الذى ذكرناه.

ص: ٣٩٧

١- كفايه الأصول، الآخوند الخراسانى، ص ٣٥٦.

بعد ذلك يجرى الكلام فى البراءة العقليه، هل تجرى البراءة العقليه فى محل الكلام؟ الشيخ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) استشكل فى جريان البراءة العقليه فى محل الكلام، باعتبار عدم قصور فى المقام من ناحيه البيان، باعتبار أنّ العلم الإجمالى بيان، والمفروض أنّ المكلف يعلم علماً إجمالياً بالإلزام، هذا العلم الإجمالى بيان ولا قصور فيه من هذه الناحيه، فيرتفع موضوع البراءة العقليه؛ لأنّ موضوعها هو عدم البيان، والبيان فى محل الكلام تام ولا قصور فيه، فلا يتحقق موضوع البراءة العقليه؛ ولذا لا تجرى البراءة العقليه؛ لأنّ البيان تام فى محل الكلام. وأمّا عدم تنجيز التكليف المعلوم بالإجمال، يقول هذا ليس من جهه عدم البيان، وإنّما عدم تنجيز التكليف فى محل الكلام إنّما هو باعتبار عدم التمكن من الموافقه القطعيه والمخالفه القطعيه، فمن هنا يكون عدم التنجيز، لا- أنّ عدم التنجيز يكون مسبباً عن عدم البيان، فالبيان تام ولا قصور فيه؛ ولذا لو أمكن الاحتياط من جهه العلم الإجمالى يجب الاحتياط ولا- تجرى البراءة، العلم الإجمالى بيان كما لو علم إجمالاً- بوجوب شىء، أو حرمة آخر، هنا العلم الإجمالى موجود ويجب الاحتياط فيتجنّز التكليف، يجب الإتيان بمحتمل الوجوب، ويجب ترك الفعل الآخر فى غير محل

الكلام، وهذا معناه أنه من ناحيه العلم الإجمالى لا قصور فى البيان، العلم الإجمالى بيان تام، وإنما لا يتنجز التكليف فى محل الكلام باعتبار عدم التمكن من الاحتياط وعدم قدره على الموافقه القطعيه كالمخالفه القطعيه. هذا هو المذكور فى الكفايه. (١)

أجيب عن هذا الرأى بأنه ما هو المراد بالبيان فى قاعده قبح العقاب بلا بيان؟ هل المراد به مطلق البيان بحيث أنّ مطلق البيان يكون رافعاً لموضوع القاعده، مهما كان هذا البيان؟ أو أنّ المراد بالبيان فى القاعده هو البيان المصحح للعقاب على المخالفه؟ هذا هو المراد من البيان الذى يكون عدمه موضوعاً لقاعده قبح العقاب بلا بيان، موضوع هذه القاعده ليس هو مطلق عدم البيان، وإنما عدم هذا البيان الخاص وهو البيان الذى يكون مصححاً للعقاب على تقدير المخالفه؛ حينئذٍ نأتى إلى محل الكلام لنرى أنّ هذا البيان ----- العلم الإجمالى ----- هل يصحح العقاب على تقدير المخالفه؟ من الواضح أنه لا يصحح العقاب، باعتبار أنّ العلم الإجمالى فى محل الكلام هو علم بالإلزام المردّد بين الوجوب والتحریم مع افتراض وحده الواقعه كما هو محل الكلام فعلاً، من الواضح أنّ مثل هذا البيان لا يكون مصححاً للعقاب على خصوص أحد المحتملين؛ لما قلناه من أنّ المكلف أساساً غير متمكن من المخالفه القطعيه ولا من الموافقه القطعيه، فعلى تقدير أن يختار الفعل، أو الترك البيان الموجود عنده لا- يصحح العقاب حتى لو فرضنا أنّ الفعل كان مخالفاً للواقع، أو أنّ ما اختاره من الترك كان مخالفاً للواقع وهذا البيان الذى عنده لا يكون مصححاً للتكليف.

ص: ٣٩٨

١- كفايه الأصول، الآخوند الخراسانى، ص ٣٥٦.

وبعبارة أخرى: أن العلم الإجمالي إنما يكون بياناً رافعاً لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان حينما يكون بياناً منجزاً للتكليف الذى تعلق به، قابلاً- لتحريك المكلف والباعثيه، هذا العلم الإجمالى حينئذٍ يكون بياناً، أما العلم الإجمالى الذى لا يكون قابلاً للتحريك ولا- يكون قابلاً- للباعثيه ولا- منجزاً للتكليف الذى تعلق به، مثل هذا العلم الإجمالى لا يكون بياناً ولا يكون عدمه موضوعاً للقاعده، ولا- يكون وجوده رافعاً لموضوع قاعده قبح العقاب بلا- بيان. والعلم الإجمالى فى محل الكلام ليس قابلاً للتحريك والتنجز والباعثيه، العلم الإجمالى بالإلزام المررد بين الوجوب والتحريم يحرك نحو ماذا؟ هو غير قادر على التحريك نحو الموافقه القطعيه، أما الموافقه الاحتماليه فهى ضروريه تحصل قهراً، مثل هذا العلم الإجمالى الغير قابل للتحريك والباعثيه لا يكون بياناً، فلم يتم البيان فى محل الكلام؛ ولذا قالوا لا مانع من جريان البراءه العقليه فى محل الكلام لتحقق موضوعها؛ لأن موضوعها ليس هو عدم البيان مطلقاً، وإنما عدم البيان المصحح للعقاب على المخالفه.

وبعبارة أخرى: أن العلم الإجمالى الذى يكون رافعاً لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان هو العلم الإجمالى الصالح للمحريك والباعثيه كما هو الحال فى المثال الذى ذكرناه سابقاً، إذا علم إجمالاً بوجوب هذا الشئ، أو حرمه هذا الآخر، مثل هذا العلم الإجمالى قابل للداعويه والباعثيه والتحريك، فإنه يحرك نحو فعل هذا، ويحرك نحو ترك الآخر. فى محل كلامنا هو غير قابل لذلك؛ ولذا لا- يكون مثل هذا العلم الإجمالى رافعاً لموضوع القاعده؛ بل يبقى موضوع القاعده محفوظاً ولا مانع من إجراء البراءه العقليه فى محل الكلام.

الظاهر أنّ ما ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) من أنّ البيان تام في محل الكلام ولا قصور فيه يمكن الالتزام به، يعنى المطلوب في حدّ نفسه صحيح، إذا لاحظنا العلم ونظرنا إلى العلم الموجود عند المكلف، العلم لا قصور فيه، لكنّ هذا العلم الإجمالى غير قابل لأنّ ينجز شيئاً على المكلف، هو علم لكن غير قابل للمنجزيه؛ لأنّه كما مر مراراً أنّ مثل هذا العلم الإجمالى بالإنزام المردد بين الوجوب والتحرّيم في واقعه واحده هو غير قادر على تنجيز وجوب الموافقه القطعيه على المكلف، وليس قادراً أيضاً على تنجيز حرمة المخالفه القطعيه على المكلف، أمّا الموافقه الاحتماليه، فتنجيزها بالنسبه إلى أحد الاحتمالين بعينه هو ترجيح بلا مرجح، أمّا بالنسبه إلى أحدهما غير المعين فهى حاصله قطعاً سواء اختار الفعل، أو اختار الترك، هى أمر قهرى ضرورى، فلا معنى لأنّ يقال أنّ العلم الإجمالى في المقام نجز الموافقه الاحتماليه، هذا معناه أنّ هذا العلم الإجمالى في محل الكلام لا ينجز شيئاً على المكلف إطلاقاً، مثل هذا العلم الإجمالى الذى لا ينجز شيئاً على المكلف هو محل الكلام، هل هو بيان، أو ليس بياناً؟ من يقول أنّ البيان فى قاعده قبح العقاب بلا- بيان ليس هو مطلق البيان، وإنّما هو بيان خاص، هو عبارته عن البيان الصالح للداعويه والتنجيز والمصحح للعقاب على المخالفه، من يقول ذلك حينئذ يقول أنّ العلم الإجمالى فى محل الكلام وإن كان بياناً ولا- قصور فى كونه بياناً لما تعلق به، لكنّه بالبرهان العقلى هو غير قابل لأنّ ينجز شيئاً، يستحيل ولا يُعقل أنّ يكون منجزاً لشيء؛ لأنّه إمّا باعتبار عدم القدره، وإمّا باعتبار استحاله الترجيح بلا مرجح، مثل هذا البيان لا يرفع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، والذى يرفع موضوع قاعده قبح العقاب بلا- بيان هو البيان الصالح للتنجيز والمحرّكيه والداعويه، الذى ينجز شيئاً على المكلف، هذا هو الذى يكون عدمه موضوعاً لقاعده قبح العقاب بلا بيان، وفى محل الكلام لا يوجد عندنا مثل هذا البيان؛ لأنّ المراد بالبيان فى محل الكلام هو العلم الإجمالى، وهذا العلم الإجمالى ليس صالحاً للتنجيز إطلاقاً؛ فحينئذ لا يكون وجوده مانعاً من جريان قاعده قبح العقاب بلا- بيان ورافعاً لموضوعها؛ بل يبقى موضوعها محفوظاً؛ وحينئذ يمكن إجراء البراءه العقليه فى محل الكلام.

هذا كله إذا نظرنا إلى العلم بالجامع، أى العلم بالإلزام، هنا نقول أنّ العلم الإجمالى بيان، لكنّه فى محل الكلام غير قابل للتنجيز ولا- يُعقل أن يكون منجزاً لشيء على المكلف، فإذا قلنا أنّ البيان فى موضوع القاعده هو البيان الخاص كما قلنا؛ حينئذٍ يكون موضوع القاعده متحققاً؛ لأنّ هذا البيان الخاص ليس موجوداً فى محل كلامنا، البيان المصحح للعقاب على المخالفه، البيان الذى يكون موجباً للتنجيز والداعويه والتحريك غير موجود فى محل كلامنا، فكأنّ عدم البيان محفوظ، كأنّ موضوع القاعده يكون محفوظاً، فلا مانع من جريان البراه العقليه فى محل الكلام، هذا بالنسبه إلى العلم بالجامع والعلم بالإلزام، باعتبار أنّ بيان العلم بيان مهما كان ولو كان علماً إجمالياً.

وأما إذا أتينا إلى الاحتمالين الموجودين فى محل الكلام الذين يتردد بينهما الإلزام المعلوم بالإجمال وهما احتمال الوجوب واحتمال التحريم، من الواضح أنّ احتمال التحريم لا ينجز ما يتعلّق به، واحتمال الوجوب لا ينجز ما يتعلّق به بناءً على قاعده قبح العقاب بلا- بيان التى تعنى بحسب الحقيقه عدم منجزيه الاحتمال وأنّ المنجز هو العلم وما يقوم مقامه، فى محل كلامنا احتمال الوجوب كاحتمال وحده ليس منجزاً بناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ وحينئذٍ إذا لم يكن الاحتمال بياناً، والعلم بالجامع وإن كان بياناً، لكنّه بيان غير صالح للتنجيز والتعذير ومن هنا يكون الفرق بينهما هو أنّنا إذا لاحظنا العلم بالإلزام العلم بيان، لكنّه ليس قابلاً لتنجيز متعلقه بأى شكلٍ من الإشكال، وإذا نزلنا إلى الاحتمال هو ليس بياناً أصلاً، وإن كان قابلاً لأنّ ينجز متعلقه، لا- مشكله فى أنّ ينجز احتمال وجوب متعلقه، فينجز الوجوب، وكما قلنا سابقاً أنّ الشارع يضع الاحتياط بلحاظ هذا الطرف، فيأمر المكلف بالفعل احتياطاً، هذا ليس فيه محذور؛ لأنّه بإمكانه أن يرفع وجوب الاحتياط، إذن، بإمكانه أن يضع وجوب الاحتياط، أن ينجز هذا المحتمل، فلا- مشكله فى أن يكون الاحتمال منجزاً لما يتعلّق به، المشكله كانت فى العلم الإجمالى المتعلّق بالإلزام المردد بين الوجوب والتحريم، هذا العلم الإجمالى ليس قابلاً لأنّ ينجز ما يتعلّق به، لكن عندما نلتفت إلى الاحتمال الذى يتعلّق بالوجوب لا مشكله فى أن يكون هذا الاحتمال منجزاً لما يتعلّق به، وهكذا الحال إذا التفتنا إلى احتمال التحريم، لا- محذور فى أن يكون هذا الاحتمال منجزاً لما يتعلّق به، لكن الموجود فعلاً هو أنّنا نبني على قاعده قبح العقاب بلا بيان، وكما قلنا أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان تعنى أنّ الاحتمال ليس منجزاً لشيء، العلم الإجمالى بيان لكنّه يستحيل أن ينجز ما يتعلّق به، احتمال الوجوب هو أصلاً ليس بياناً، بناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان، وإن كان يمكن أن ينجز ما يتعلّق به؛ إذ ليس فى تنجيزه لما يتعلّق به محذور.

ومن هنا يظهر أنه بناءً على هذا الكلام لا- مانع من إجراء البراءة العقلية بالنسبة إلى الإلزام إذا التفتنا إلى العلم وما تعلّق به من الإلزام المررد بين الوجوب والتحريم، وبناءً على ما قلناه وما ذكرناه من أنّ البيان الذي أخذ عدمه موضوعاً في القاعده هو عبارته عن البيان الخاص وهو البيان الذي يكون مصححاً للعقاب على تقدير المخالفه، هنا لا- يوجد مثل هذا البيان، فكأنّ العلم الإجمالي في محل الكلام بمنزله العدم، كأنّ وجوده وعدمه سيّان، فيثبت موضوع القاعده، فيمكن إجراء قاعده البراءة العقلية، كما أنّه يمكن إجراء قاعده البراءة العقلية بلحاظ الاحتمالين الموجودين في محل الكلام؛ لأنّ كل احتمالٍ منهما هو ليس بياناً بناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان، فإذن، احتمال الوجوب لم يتم فيه البيان، فتجرى فيه البراءة العقلية، وذلك الاحتمال في حدّ نفسه لم يتم عليه البيان؛ لأنّ الاحتمال ليس بياناً، فتجرى فيه القاعده، موضوع القاعده في كلّ من الاحتمالين متحقق وهو عدم البيان، فتجرى البراءة فيهما أيضاً.

قد يقال: لا نحتاج إلى إجراء البراءة في كلّ منهما.

لكن هذه ليست مشكله، ففي واقع الأمر موضوع البراءة العقلية متحقق بالنسبة إلى كلّ منهما، أمّا بالنسبة إلى العلم بجامع الإلزام، فباعتبار أنّ هذا العلم لا ينجز شيئاً على المكلف، يستحيل أن ينجز شيئاً على المكلف، والمفروض أننا نقول أنّ البيان الذي أخذ عدمه في موضوع القاعده هو بيان خاص وليس مطلق البيان، وهو غير متحقق في محل الكلام؛ لأنّ البيان علم إجمالي في محل الكلام لا ينجز شيئاً، فوجود مثل هذا العلم بمنزله عدم هذا العلم.

نعم، بناءً على مسلك حق الطاعة وإنكار قاعده قبح العقاب بلا بيان الأمر يختلف، هذا المسلك بحسب الواقع يعنى منجزه الاحتمال، يعنى أن مطلق درجات الانكشاف مهما كانت هي تنجز ما تعلق به، فالاحتمال منجز، فضلاً عن العلم، فإذا لاحظنا احتمال الوجوب، هذا الاحتمال يكون منجزاً للوجوب؛ وحينئذ لا تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأنه أساساً لا تؤمن بقاعده قبح العقاب بلا بيان بحسب الفرض، لكن الاحتمال يكون منجزاً لما تعلق به، غايه الأمر أنه يقع هناك تراحم بين الاحتمالين في مقام التأثير، بمعنى أن احتمال الوجوب بناءً على مسلك حق الطاعة يقتضى تنجيز الوجوب على المكلف، احتمال التحريم أيضاً يقتضى تنجيز الحرمة على المكلف، وحيث أن هذين الأمرين لا يمكن الجمع بينهما، فيقع التراحم بينهما، يقع التراحم بين المقتضيين للتأثير الذي هو احتمال الوجوب واحتمال التحريم، هذا بناءً على مسلك حق الطاعة، لكن بناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان الظاهر على الأقل لا مانع من إجراء البراءة في احتمال الوجوب وفي احتمال التحريم، ومن هنا قد يقال بأن التفريق بين البراءة العقلية والبراءة الشرعية والالتزام بجريان البراءة الشرعية في محل الكلام، وعدم جريان البراءة العقلية في محل الكلام ليس واضحاً؛ لأننا قلنا سابقاً، على الأقل بلحاظ المحاذير الثبوتية وليس الإثباتية بأن إجراء البراءة ممكن بلحاظ الطرفين الذين يدور الإلزام بينهما، تصوّرنا كيف تجرى البراءة الشرعية في احتمال الوجوب، وكيف تجرى البراءة الشرعية في احتمال التحريم، باعتبار أنه إذا كان مستندنا هو حديث الرفع، فالرفع يقابل الوضع، والوضع في كل طرف أمر ممكن، فيكون رفعه أيضاً أمراً ممكناً، نفس هذا البيان يجرى بلحاظ البراءة العقلية، لو قصرنا النظر على احتمال الوجوب، وهذا مجرد احتمال، بناءً على البراءة العقلية هذا الاحتمال ليس منجزاً لما يتعلق به، فإذاً، هو قابل لأن تجرى فيه البراءة العقلية؛ لأنّ البيان ليس تاماً؛ لأنّ الاحتمال ليس بياناً، البيان هو العلم وما يلحق به، فإذاً، موضوع القاعده محفوظ هنا كما هو محفوظ هناك، نفس الكلام الذي قيل في البراءة الشرعية يقال في محل الكلام أيضاً، موضوع البراءة الشرعية هو الجهل (ما لا يعلمون) وهو محفوظ في كل من الطرفين على حده، محفوظ هنا ومحمول هنا، فأى مانع من أن نجري البراءة الشرعية في هذا الطرف؟ مع انحفاظ موضوع البراءة الشرعية فيه بحسب الفرض، نفس هذا الكلام يُقال في البراءة العقلية، موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان، وعدم البيان في المقام موجود، فتجربى البراءة في احتمال الوجوب للتأمين من ناحيه الوجوب المحتمل؛ لأننا قلنا أن احتمال الوجوب يمكن أن يكون منجزاً لما يتعلق به، ليس هناك محذور في أن يكون منجزاً لما تعلق به، أن ينجز الوجوب بجعل الاحتياط بالفعل، تجرى البراءة العقلية للتأمين من ناحيه هذا الاحتمال، هذا لا محذور فيه، وموضوع البراءة متحقق، ويترتب عليها الأثر وهو التأمين من ناحيه الوجوب المحتمل، فالتفريق بينهما ليس واضحاً.

نعم، في البراءة الشرعية كان المحذور إثباتي، وهذا المحذور الإثباتي الموجود في البراءة الشرعية ليس موجوداً في محل الكلام، هذا هو الفارق بينهما، في المقام نتكلم عن براءة عقلية ليس لها إلا مقام ثبوت، بينما في البراءة الشرعية هناك ألسنه وأدله تدل على البراءة الشرعية، فإذا لاحظنا تلك الألسنه والأدله فقد نقول أنّ هذه الألسنه منصرفه عن حاله من هذا القبيل لا تشمل دوران الأمر بين المحذورين بأحد الوجوه المتقدمه لبيان المحذور الإثباتي من جريان البراءة الشرعية في محل الكلام.

من هنا يظهر أنّه إلى هنا، ونؤكد على كلمه إلى هنا أنّه لا يوجد مانع من إجراء البراءة العقلية في محل الكلام وأنّ هناك مانعاً ثبوتياً من إجراء البراءة الشرعية في محل الكلام. بعد ذلك ننتقل إلى الأقوال الأخرى؛ لأننا قلنا أنّ الأقوال التي ذكروها في محل الكلام خمسة، والقول الثاني الذي نتعرض له إن شاء الله تعالى هو مسأله تقديم جانب التحريم، بأنّ التحريم محتمل والوجوب محتمل، قالوا بأنّه يقدّم جانب التحريم، المكلف يلزم بالترك في هذه الحالة ولا يجوز له الفعل، باعتبار أنّ ترك المفسده أولى من جلب المصلحه.

درس الأصول العمليّة / أصاله التخيير بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / أصاله التخيير

بالنسبه إلى الأقوال الأخرى، القول الأوّل تقدّم ما فيه، وهو دعوى جريان البراءة الشرعية والعقلية في محل الكلام وتبين أنّ هناك توقفاً في جريان البراءة الشرعية في محل الكلام، لكنّ جريان البراءة العقلية في محل الكلام بلحاظ الأطراف، بلحاظ احتمال الوجوب واحتمال التحريم على الظاهر أنّه ليس فيه محذور.

القول الثاني: تقديم جانب التحريم، باعتبار أنّ دفع المفسده أولى من جلب المصلحه.

ص: ٤٠٤

لكن أورد عليه :

أولاً: أنّ هذه القاعده لم يدل عليها دليل، لا شرعي ولا عقلي؛ إذ لا دليل على أنّ دفع المفسده أولى من جلب المصلحه بنحو الإطلاق كما هو المدعى في المقام، لا بدّ أن يُدعى أنّ هذه القاعده ثابتة مطلقاً، أنّه في كل مورد يكون دفع المفسده أولى من جلب المصلحه وهذا يستدعي تقديم جانب التحريم.

وبعبارة أخرى: كما ذكر المحقق النائيني (قدّس سرّه) أنّ المنافع والمفاسد تختلف باختلاف الموارد، فربّ نفع يكون جلبه أولى من دفع المفسده، كما أنّه ربّ مفسده يكون دفعها أولى من جلب المصلحه، وربما يتساويان، فلا توجد عندنا قاعده كليّة مضطرده في جميع الموارد بحيث يقدّم جانب التحريم في جميع الموارد على جانب الوجوب، وإنّما هذا يختلف باختلاف الموارد. (١)

ثانياً: أساساً هذا التصوّر مبنى على افتراض أنّ الواجبات ليس فيها إلا جلب المنفعة بحيث لا يكون في تركها مفسده؛ بل مجرد فوات منفعه؛ حينئذٍ يقال: أنّ دفع المفسده أولى من جلب المصلحه، يعنى تقديم جانب التحريم الذى يتحقق فيه جانب دفع المفسده هو أولى من جانب الوجوب الذى يتحقق فيه جلب المنافع وكأنه في الواجبات لا يوجد إلا جلب المنفعه وتركه ليس فيه وقوع في المفسده، وإنّما في تركه مجرد فوات المنفعه، عندما يطرح بهذا الشكل؛ حينئذٍ هذه القاعده قد تكون مقبوله، لكنّ هذا الطرح غير مقبول، وذلك لأنّ ترك الواجب لماذا لا نقول أنّ فيه مفسده؟ ترك الواجب فيه مفسده، كما أنّ فعل الحرام فيه مفسده، ترك الواجب أيضاً فيه مفسده، ففي الحقيقه حينئذٍ لا مبرر لتقديم جانب التحريم بادعاء أنّ دفع المفسده أولى من جلب المصلحه، كما أنّ في تقديم التحريم دفع المفسده، لكنه نتيجة ترك الواجب يقع في مفسده أيضاً، فالأمر لا يدور بين منفعه ومفسده، وإنّما يدور بين مفسدتين، أحدهما تترتب على فعل الحرام، والأخرى تترتب على ترك الواجب، فعل الحرام فيه مفسده وترك الواجب أيضاً فيه مفسده، ترك الواجب ليس فيه فقط فوات منفعه وعدم حصول على منفعه، وإنّما فيه أيضاً وقوع في مفسده، فلا وجه لتقديم جانب التحريم على أساس هذه الدعوى.

ص: ٤٠٥

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٣، ص ٤٥١.

ثالثاً: في موارد الشبهات التحريمية تجرى البراءة بلا إشكال، على ما تقدّم سابقاً، ومعنى جريان البراءة في الشبهات التحريمية أنه لا- يجب على المكلف أن يراعى احتمال التحريم بالرغم من القطع بعدم وجود المصلحه، مع ذلك الشارع لم يأمر المكلف بأن يراعى جانب التحريم، فكيف يقال بلزوم مراعاة جانب التحريم مع وجود احتمال المصلحه في مقابله كما في محل الكلام، ففي محل الكلام هناك مفسده كما قيل وفي مقابله هناك مصلحه في الوجود، هذه الحرمة التي يوجد في قبالتها مفسده قالوا بأنه تجب مراعاتها ويقدم جانب التحريم، بينما نجد في الشبهات التحريمية احتمال المفسده الذي لا- يوجد في قبالة احتمال المصلحه، مع ذلك لم يؤمر المكلف بمراعاة جانب التحريم؛ بل جرت البراءة ولم يراع جانب احتمال المفسده واحتمال التحريم، إذن، كيف يقال أنه في محل الكلام لا بد من مراعاة جانب المفسده مع أنه يوجد في قبالتها احتمال المصلحه، هذا غير قابل للتصديق! كيف يمكن أن يقال بذلك؟ والحال أن الشارع في الموارد التي لا يوجد فيها إلا احتمال المفسده ولا يوجد في قبالتها مصلحه محتمله تراحمها، مع ذلك لم يراع جانب التحريم، ولم يأمر المكلف بمراعاة جانب التحريم، فكيف يأمره بمراعاة جانب التحريم في محل الكلام مع وجود احتمال المصلحه في مقابل احتمال المفسده.

بالنسبة إلى ما ذكره المحقق النائيني (قدس سرّه)، وهو دعوى أن الواجبات أيضاً في تركها مفسده، الظاهر أنه خلاف ما بنوا عليه كما تقدّم في بحث النواهي من أن النهي، بأي شيء فسّرناه، سواء فسّرناه بالزجر عن الفعل، أو فسّرناه بطلب الترك، على كلا التقديرين هو ينشأ من مفسده في الفعل، ينشأ عن مفسده في متعلقه، في قبالة الأمر وينشأ من مصلحه في متعلقه، الأمر لا ينشأ من مفسده في ترك متعلقه، وإنما ينشأ من مصلحه في متعلقه في مقابل النهي الذي ينشأ من مفسده، هذا هو الفرق بين الأمر وبين النهي، سواء فسّرنا النهي بالزجر عن الفعل كما يقال، أو بطلب الترك، على كل حال النهي ينشأ عن مفسده في متعلقه والأمر ينشأ عن مصلحه في متعلقه، إذن، الواجبات تنشأ من مصالح في متعلقاتها، وهذا معناه أن المكلف إذا ترك الواجب تفوته المصلحه، لا يدرك المصلحه الموجوده في المتعلق لا أنه إذا ترك الواجب يقع في مفسده في مقابل المصلحه، الواجب ليس فيه إلا مصلحه في المتعلق وترك الواجب ليس فيه إلا فوات تلك المصلحه، كما أن النهي ليس فيه إلا مفسده في المتعلق وليس في ارتكاب الحرام إلا- الوقوع في تلك المفسده الموجوده في متعلق النهي، إذن، بناءً على هذا يصح ما قيل من أن الواجبات ليس فيها إلا مصالح في متعلقاتها، وأن ترك الواجب لا يترتب عليه إلا فوات تلك المصالح؛ وحينئذ تأتي القاعدة التي ذكرها وهي أن دفع المفسده أولى من جلب المصلحه، عندما يدور الأمر بين وجوب وبين تحريم كما في محل الكلام، فيقال نقدم جانب التحريم؛ لأن دفع المفسده الذي يتحقق بتقديم جانب التحريم أولى من جلب المصلحه الذي يتحقق بتقديم جانب الوجوب؛ لأن الواجب ليس فيه إلا- مصلحه، وترك الواجب ليس فيه إلا- فوات تلك المصلحه، فإذا دار الأمر بين أن تفوت الإنسان مصلحه، أو يقع في مفسده، تجب الوقوع في المفسده أولى من تحصيل المنفعه، فادعاء أن الواجبات ليس هكذا، وإنما الواجبات قد تنشأ من مفسده في ترك متعلقها، الظاهر أن هذا خلاف ما ذكر في بحث النواهي في مقام التمييز بين النهي وبين الأمر. إذا افترضنا من باب الاتفاق أن فعلاً من الأفعال كان فيه مصلحه، وكان في تركه مفسده، هذا في الحقيقه لا يشبه الواجبات العاديه المتعارفه، وإنما هذا يكون نوعاً خاصاً ويجب أن نلتزم على تقدير اتفاق ذلك بأنه يترتب على المخالفه استحقاق عقابين، أولاً عقاب على مخالفه الوجوب، يعنى عقاب على ترك المصلحه، وعقاب على الوقوع في المفسده؛ لأن هذا فعل فيه مصلحه؛ ولأن في مصلحه أوجه الشارع، وفي تركه مفسده، هذا واجب، لكنّه ليس واجب محض، وإنما هذا كأنه ملفق من كل منهما، فيكون في فعله مصلحه وفي تركه مفسده، فإذا تركه يقع في المفسده وفي نفس الوقت تفوته المصلحه، فلا بد أن يستحق عقابين، الواجبات العاديه التي نتكلم عنها ليست هكذا، وإنما هي واجبات محضه ولا تنشأ إلا من مصلحه في الفعل فقط، وفواتها

وتركها لا يترتب عليه إلا فوات تلك المصالح؛ حينئذٍ يقال في الدليل: إذا دار الأمر بين الحصول على المصلحه وبين الوقوع في المفسده، فتجنب الوقوع في المفسده يكون أولى من تحصيل تلك المصلحه.

ص: ٤٠٦

وأما الأمر الأوّل الذى ذُكر، فى الحقيقة هذا الذى ذُكر إنّما يكون وارداً فيما إذا كان المدعى، كما هو محتمل؛ بل ليس بعيداً، إذا كان المدعى فى أصل الدليل تقديم جانب الحرمة فى جميع الموارد؛ فحينئذٍ يرد هذا الإيراد عليه، وهو أنّ المنافع والمصالح تختلف باختلاف الموارد كما يقول ربّ منفعه يكون تحصيلها أولى من دفع المفسده، والعكس أيضاً صحيح، فربّ مفسده يكون دفعها أولى من جلب المصلحه، وربّما يتساويان، لكن لو فرضنا أنّه ادعى ذلك فى الجملة، يعنى فى بعض الموارد قد يطمأن الإنسان ويقطع بأنّ تحصيل هذه المصلحه أهم من دفع المفسده، أو أن يكون دفع المفسده أهم من تحصيل المصلحه، فى هذه الحالات حينئذٍ يمكن ادعاء هذه الدعوى، كما ربّما قد يقال بذلك فيما إذا دار أمر الشخص بين أن يكون واجب القتل، أو محرم القتل، هنا قد يقال بأنّ دفع المفسده أولى من جلب المصلحه، وجوب القتل لا يعنى إلاّ الحصول على مصلحه، لكن الوقوع فى القتل على تقدير الحرمة يكون فيه مفسده، وهذه المفسده أهم بمراتب من هذه المصلحه التى تترتب على القتل فيما إذا كان واجباً، فعلى هذا التقدير يكون واضحاً أنّ دفع المفسده أولى من جلب المصلحه، هنا يمكن ادعاء هذا المطلب؛ لأنّه فى هذه الحالة يقال أنّ دفع المفسده أولى من جلب المصلحه، فيلتزم بتقديم جانب النهى والتحريم لا أن يقمّ جانب الوجوب على جانب التحريم فى هذا المثال، وإنّما فى هذه الحالة قد تكون هذه الدعوى تامّة.

ومن هنا المحقق الخراسانى (قدّس سرّه) فى الكفايه (1) قدّم جانب التحريم بادعاء أنّ الأمر على تقدير أن يكون أحد الطرفين محتمل الأهميه، أو مقطوع الأهميته؛ حينئذٍ المقام يدخل فى كبرى الدوران بين التعيين والتخير، باعتبار أنّ ترك الفعل يدور أمره بين أن يكون طرفاً للتخير، والطرف الآخر هو الفعل بحيث يكون المكلف مخيّر بين الترك وبين الفعل، وبين أن يكون لازماً بعينه، هذا عندما نحتل أهميته التحريم كما هو كذلك، أو نقطع بأهميه التحريم، يعنى بعبارته أخرى نقطع أنّ المفسده التى تترتب على الفعل على تقدير الحرمة أهم من المصلحه التى تترتب على الفعل على تقدير الوجوب، فى هذه الحالة إذا احتملنا هذه الأهميه؛ حينئذٍ يكون التحريم إمّا هو طرف للتخير بينه وبين الوجوب، بمعنى أنّ المكلف يكون مخيّرأ بين الفعل والترك بلا ترجيح لأحدهما على الآخر، وإمّا أن يكون معيّناً دون احتمال العكس، بمعنى أنّ جانب الوجوب لا نحتل فيه ذلك، وإنّما هو دائماً لا- يحتمل فيه التعيين، وإنّما التعيين دائماً يكون ثابتاً فى ما يحتمل أهميته، وهو جانب التحريم فى محل الكلام. إذن: التحريم إمّا أنّ يكون الأمر دائر بينه وبين الوجوب، وإمّا أن يكون معيّناً.

ص: ٤٠٧

وبعبارة أخرى: ترك القتل إما أن يكون طرفاً للتخيير في ما إذا لم نقبل الترجيح باحتمال الأهميه في مالم تثبت الأهميه مثلاً، وإما أن يكون معيّنًا على تقدير أن يكون ممّا يهتم به الشارع أكثر من اهتمامه بتحصيل المصلحه المترتبه على القتل، فهو يدور أمره بين التعيين وبين التخيير، بينما الجانب الآخر الوجوب وهو الفعل لا يدور أمره بين التعيين والتخيير؛ بل هو لا يحتمل أن يكون معيّنًا، ومن هنا إذا دخل في تلك الكبرى، العقل يحكم في هذه الحاله بلزوم الأخذ بجانب التعيين، وعليه: يمكن تقديم جانب التحريم على هذا الأساس؛ ولذا قال: أنّ تقديم جانب التحريم ليس صحيحاً في جميع الموارد، وإنما يكون تاماً في موارد احتمال أهميه جانب التحريم، أو الجزم بأهميته، وأما مع عدم احتمال الأهميه لا موجب لتقديم جانب التحريم على جانب الوجوب.

هذا الكلام من قبل صاحب الكفايه (قدّس سرّه) وهو إدخال المقام في صورته احتمال أهميه التحريم، إدخاله في كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير وقع محل مناقشه من قبل المعلّقين على كلامه، وحاصل المناقشه هو أنّه في كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير يُعتبر في تلك الكبرى قدره المكلف على الموافقه القطعيه، كما أنّه قد يكون قادراً على المخالفه القطعيه؛ حينئذٍ يكون هذا داخلاً في تلك الكبرى، فيقال: أنّ العقل يحكم بتقديم جانب التعيين، باعتبار أنّ به تتحقق الموافقه القطعيه كما لو دار أمر العتق بين أن يكون واجباً تخييرياً، أو واجباً تعينياً؛ إذ لا إشكال أنّ الموافقه القطعيه إنّما تتحقق إذا التزم بالعتق، أما إذا التزم بالطرف الآخر الذي لا يحتمل فيه أن يكون معيّنًا أصلاً لا تتحقق ضمن ذلك الموافقه القطعيه، فحكم العقل بتقديم التعيين إنّما هو لأجل الحصول على الموافقه القطعيه، باعتبار أنّ الموافقه القطعيه للتكليف تحصل بتقديم التعيين، وهذا إنّما يُتصوّر عندما يكون المكلف قادراً على الموافقه القطعيه، وعندئذٍ يقال قدّم جانب التعيين حتّى تحرز الموافقه القطعيه للتكليف المعلوم؛ لأنّه لا يحرز الموافقه القطعيه إلاّ بتقديم جانب التعيين، لكن هذا حيث يمكن الموافقه القطعيه، وأما في محل الكلام المفروض أنّ المكلف غير متمكّن من الموافقه القطعيه، كما أنّه غير قادر على المخالفه القطعيه، فكيف يكون المقام داخلاً في كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير؟ المكلف في المقام مهما فعل، حتّى لو قدّم جانب التحريم هو لا يحرز بذلك الموافقه القطعيه، هناك العقل يحكم بلزوم تقديم التعيين لإحراز الموافقه القطعيه، وهذا إنّما يكون حيث يكون تقديم جانب التعيين يُحرز به المكلف الموافقه القطعيه كما في مثال العتق، العقل يحكم بلزوم تقديم التعيين؛ لأنّ به يحرز الموافقه القطعيه، بينما إذا قدّمت الطرف الآخر لا تحرز الموافقه القطعيه، بينما في محل الكلام مهما فعل المكلف لا توجد موافقه قطعيه، ولا يتمكّن المكلف من تحصيلها، فإدخال المقام في كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير ليس في محله.

من هنا يظهر أنّ الملاحظه التي ذكرت ترد على ما ذكره؛ لأنّ أصل الدليل هو دعوى تقديم جانب التحريم في جميع الموارد ولا يُلاحظ ما نوع هذه المفسده، وما نوع هذه المصلحه، وإنّما كلّما دار الأمر بين المحذورين قدّم جانب التحريم، والإشكال الذي ذكره يرد عليه؛ لأنّه ليس لدينا هكذا قاعده تقول أنّه دائماً دفع المفسده أولى من جلب المنفعه، كما قالوا ربّ منفعه يكون جلبها أولى من دفع المفسده، فهذا الإيراد يكون وارداً على ما ذكره. هذا كلّه بالنسبه إلى القول الثاني.

القول الثالث: هو الحكم بالتخيير الشرعي، أنّ حكم المسأله في محل الكلام هو التخيير بينهما شرعاً.

أورد على هذا القول بهذا الإيراد المعروف: وهو أنّه ماذا يُراد بالتخيير الشرعي في المقام؟ هل يُراد به التخيير في المسأله الأصوليه، أو يُراد به التخيير في المسأله الفرعيه؟ في التخيير في المسأله الأصوليه المُخَيَّر بين شيئين هو المجتهد، فإذا اختار أحد شيئين يُفتى المقلّد بما يختاره، بينما في التخيير في المسأله الفرعيه المُخَيَّر هو نفس المكلّف هو الذي يتخيّر بين هذا وبين هذا، فيقال أنّ التخيير المدعى في محل الكلام هل هو التخيير في المسأله الأصوليه، أو التخيير في المسأله الفرعيه؟ إذا كان المقصود هو التخيير في المسأله الأصوليه، فهذا لا دليل عليه، لا دليل على أنّ المجتهد يتخيّر بين التحريم وبين الوجوب، وإذا اختار أحدهما هو يُفتى المقلّد بما يختاره، هذا يحتاج إلى إقامه دليل كما قيل بوجود الدليل في مسأله التعارض بين الخبرين، هناك قيل بأنّ هناك أدلّه تدلّ على التخيير بين الخبرين المتعارضين، هذا تخيير في مسأله أصوليه، بمعنى أنّ المجتهد يتخيّر بين الأخذ بهذا الخبر، أو بهذا الخبر، ثمّ إفتاء المقلّد بما اختاره وبمضمون الخبر الذي اختاره. هذا يحتاج إلى دليل، وإذا دلّ دليل عليه في باب الخبرين المتعارضين لا يمكن الالتزام بذلك الدليل في محل الكلام.

وأما التخيير فى المسأله الفرعيه، فهو ممّا لا وجه له؛ لأنه أمر حاصل قهراً، ولا إشكال أنّ المكلف بحكم الطبع وبحكم العقل -- على ما قالوا ----- هو مخير بين الفعل وبين الترك، فإنّ يأتى الشارع ويخير المكلف بين الفعل والترك مع أنّ هذا أمر حاصل، هذا لا وجه له.

درس الأصول العمليّه / أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / أصاله التخيير

كان الكلام فى القول الثالث: الذى هو الالتزام فىالمقام بالتخيير الشرعى بين الفعل وبين الترك، وذكرنا فى الدرس السابق أنّه أورد على ذلك بأنّ التخيير الشرعى إن كان فى المساله الأصوليه، فلا دليل عليه فى المقام، وإن كان التخيير فى المسأله الفرعيه، بمعنى التخيير بين الفعل والترك الذى يكون المُخَيَّر فيه هو المكلف نفسه، فهذا لا وجه له؛ بل لا يُعقل؛ لأنّ الغرض من التخيير بين الفعل والترك هو إلزام المكلف بأحد الأمرين الراجع إلى وجوب الجامع بينهما، وهذا أمر حاصل فى محل الكلام؛ لأنّ المكلف تكويناً هو لا- يخلو من أحد الأمرين، إمّا الفعل وإمّا الترك، فإيجاب الجامع عليه بين الفعل والترك يكون لغواً؛ بل محالاً؛ لأنه من طلب الحاصل.

هناك كلام فى إمكان التخيير فى المقام، أو عدم إمكانه لا نتعرض له، فى أصل إمكان التخيير فى محل الكلام وعدم إمكانه، على كل حال، سواء قلنا بإمكانه، أو لم نقل بإمكانه يمكن أن يكون ما ذكر من إشكال عليه وارداً، وهو أنّه لا دليل على هذا التخيير بين الطرفين على نحو التخيير فى المسأله الأصوليه.

قد يقال: بأنّ الدليل على هذا التخيير الشرعى فى المقام هو البراءه الشرعيه الجاريه فى كل من الطرفين على ما تقدّم سابقاً؛ وحينئذ يكون التخيير شرعياً بعد جريان البراءه الشرعيه فى كل من الطرفين، يكون التخيير شرعياً ومستنداً إلى هذه البراءه الشرعيه الجاريه فى كل من الطرفين، فيثبت التخيير الشرعى استناداً إلى دليل البراءه.

ص: ٤١٠

ولكن هذا الأمر لا يمكن قبوله، وذلك:

أولاً: لما تقدّم سابقاً من عدم جريان البراءه الشرعيه فى محل الكلام، لقصورٍ فى دليلها على ما تقدّم، ولو سلّمنا جريان البراءه الشرعيه فى محل الكلام، فالظاهر أنّ هذه البراءه لا يثبت بها ----- على تقدير جريانها فى محل الكلام ----- إلا- نفى احتمال تعيّن هذا الطرف ونفى احتمال تعيّن هذا الطرف، باعتبار أنّ تعيّن هذا الطرف مجهول، فتجرى فيه البراءه الشرعيه، كما أنّ تعيّن الطرف الآخر أيضاً مجهول ولا علم للمكلف به، فتجرى فيه البراءه، وباعتبار أنّ هذا التعيّن فيه كلفه وضيق على المكلف، فينفى بأدله البراءه، ومن الواضح أنّ هذا ليس هو التخيير الشرعى الذى نتكلم عنه فى المقام، وإتّما البراءه عندما تجرى تنفى احتمال تعيّن هذا وتنفى احتمال تعيّن هذا أيضاً، وهذا ليس هو التخيير الشرعى المقصود فى محل الكلام، التخيير

الشرعى المقصود فى محل الكلام هو حكم شرعى، هذا لا- يستفاد من دليل الرفع وأمثاله، دليل الرفع يكون مؤمناً من ناحيه احتمال تعين الوجوب، وكذلك من ناحيه احتمال تعين الحرمة، يثبت به التأمين فقط ونفى احتمال التعين، وهذا شىء آخر غير التخيير بينهما شرعاً بحيث ننسب إلى الشارع أنه خير بينهما بحيث يكون التخيير تخييراً شرعياً. إذن، لا يمكن أن يكون المستند للتخيير الشرعى فى محل الكلام هو أدله البراءة.

قد يقال: أن الدليل على التخيير الشرعى فى المقام هو نفس الدليل الدال على التخيير بين الخبرين المتعارضين، فالدليل الدال على التخيير بين الخبرين إذا تم، فإنه يكون دليلاً على التخيير فى محل الكلام، وذلك باعتبار أن ذلك الدليل وإن ورد بين الخبرين المتعارضين، لكن يمكن إلغاء خصوصيه الخبرين، وذلك بافتراض أن الخبرين ليس لهما خصوصيه فى هذا الحكم إلا باعتبار أن كل واحدٍ منهما يورث احتمال مطابقه مضمونه للواقع، ففى الحقيقه الخبران المذكوران فى هذه الروايات وفرض التخيير بين الخبرين المتعارضين، لكن الخبرين لا خصوصيه لهما، إلا بمقدار ما يورثانه من احتمال الواقع، فكأن المدار فى هذا الحكم بالتخيير فى باب الخبرين المتعارضين هو احتمال الواقع، فإذا فرضنا أن أحد الخبرين دل على الوجوب، والخبر الآخر دل على التحريم، فتعارضاً، هنا تأتى أدله التخيير بينهما بلا- إشكال؛ لأنّ موردها هو الخبران المتعارضان، لكن الخبر ليس له خصوصيه، إلا بمقدار ما يورث من احتمال الوجوب، وهذا أيضاً ليس له خصوصيه إلا باعتباره موجباً لاحتمال التحريم.

إذن: المناط في الحكم بالتخيير في تلك الروايات هو احتمال التحريم واحتمال الوجوب، ومن الواضح أنّ هذا متحقق في محل الكلام؛ لأنّه في محل الكلام بالفرض يوجد احتمال التحريم واحتمال الوجوب، المكلف في محل الكلام يحتمل تحريم الفعل ويحتمل وجوبه؛ وحينئذ تكون تلك الأخبار شامله له، تخير بينهما، وهذا تخيير في المسألة الأصولية، فيمكن أن يكون الدليل على التخيير في محل الكلام هو تلك الأخبار الواردة في الدليلين المتعارضين بعد إلغاء خصوصية الخبرين فيها.

لكنّ هذا الكلام مردود، باعتبار أنّ الجماعه استشكلوا في التعدّي إلى سائر الإمارات عندما يقع التعارض في ما بينها غير الخبرين، فضلاً عن التعدّي إلى محل الكلام ممّا لا يوجد فيه إلا احتمال الوجوب في مقابل التحريم، هناك إشكال في التعدّي من مورد هذه الروايات إلى التعارض الحاصل في سائر الإمارات غير الخبرين المتعارضين، إذن: ما ظنّك بمحل الكلام الذي لا يوجد فيه أيّ إماره وأيّ طريق مثبت للاحتمال، وإنّما فقط هناك احتمال الوجوب واحتمال التحريم، والسرّ في عدم التعدّي، على الأقل فيما يرتبط بمحل الكلام، السرّ في عدم إمكان التعدّي من تلك الأخبار إلى محل الكلام هو أنّ المفروض في باب التعارض أنّ كلّ واحد من الخبرين هو حجّه في حدّ نفسه، في باب التعارض يقال: لا معنى للتعارض بين ما هو حجّه وبين ما ليس حجّه، وإنّما يقع التعارض بين الخبرين بعد أن يستكمل كل منهما مقومات الحجّيه في حدّ نفسه وبقطع النظر عن باب التعارض. إذن: في باب تعارض الخبرين يُفترض أنّ يكون كل واحد من الخبرين هو حجّه في حدّ نفسه، ومن الواضح أنّ كل ما يكون حجّه يكون واجب الإتيان، ويجب العمل بمقتضاه، فهذا الخبر يجب العمل بمقتضاه وينجز مضمونه ومفاده لو كان وحده وفي حدّ نفسه، وهكذا الخبر الآخر؛ حينئذ من الممكن أن يكون التخيير بينهما إنّما فرض على المكلف وحكم الشارع بالتخيير بينهما لئلا يؤدي عدم هذا الحكم إلى طرح كلا الحجّتين، فيقال له: كل منهما حجّه، ولا يمكن العمل بكل منهما، أعمل على نحو التخيير.

بعبارة أخرى: أن كون الخبر حجته وطريقاً إلى الواقع ومنجزاً لمؤداه لعله دخيل في الحكم بالتخيير بينهما بحيث لو لم نفترض ذلك كما في محل الكلام، حيث لا نفترض قيام حججه على هذا الاحتمال، وقيام حججه على هذا الاحتمال، لعله لا يحكم الشارع بالتخيير بينهما شرعاً، إذن، لا- يمكن التعدى من تلك الأخبار إلى محل الكلام؛ لأن مورد الأخبار توجد فيه خصوصية وهي خصوصية كون كل خبر من الخبرين المتعارضين حججه، والشارع يقول إذا لم يمكن العمل بكل منهما كما هو المفروض، فليعمل بأحدهما لئلا- يلزم طرح ما هو حججه في حد نفسه، ولا موجب لطرح ما هو حججه في حد نفسه، إنما المقدمار اللازم هو طرح أحدهما، هذا لا بد منه، فليطرح أحدهما وليعمل بالآخر، إذن، احتمال الخصوصية في تلك الأخبار تمنع من التعدى إلى محل الكلام.

ومن هنا يظهر أن الإشكال الذي ذكر على القول بالتخيير الشرعي وارد، وهو أنه إن أُريد بالتخيير التخيير في المسألة الأصولية، فلا دليل عليه، وإن أُريد به التخيير في المسألة الفرعية، فهذا غير معقول؛ لأنه يدخل في طلب الحاصل على ما بيناه.

القول الرابع: هو القول الذي اختاره صاحب الكفاية (قدس سرّه)، (1) في دوران الأمر بين المحذورين يرى صاحب الكفاية (قدس سرّه) أن التخيير بين الفعل والترك ثابت عقلاً، يعنى يرى ثبوت التخيير العقلى لا الشرعى، والسّر في ثبوت التخيير العقلى واضح، باعتبار أن المكلف لا يخلو من الفعل، أو من الترك، تكويناً هو لا يخلو من أحدهما؛ فحينئذ هو بحكم العقل يكون مخيراً بين الفعل وبين الترك؛ لأنه لا يخلو من أحدهما، فالتخيير بينهما ليس شرعياً وإنما هو تخيير عقلى. ويلتزم في نفس الوقت بالإباحة الشرعية، فهو من جهه يلتزم بالتخيير العقلى بين الفعل والترك لعدم خلو المكلف من أحدهما تكويناً، ويلتزم بأن هناك حكماً ظاهرياً شرعياً مجعولاً- في هذا المورد وهو الإباحة، بمعنى أن الشارع حكم بإباحة الفعل ظاهراً في هذا المورد، هذه الإباحة الظاهرية التي التزم بها في محل الكلام ذكر بأن مستندها هو أدلّه الحل المتقدمه عندما بحثنا أدلّه البراءة (كل شىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) ما هو الضير في إجراء هذه الأدلّه وشمولها لمحل الكلام؟ لأن هذا الفعل أنا لا أعلم بحرمته، بالوجدان أنا لا أعلم بحرمته، والدليل يقول (كل شىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام)، وأنا لا أعلم بحرمته، إذن: هو لى حلال، ويقول لا مانع، لا- عقلاً- ولا- نقلاً- من شمول دليل الحل لمحل الكلام؛ فحينئذ يلتزم بالإباحة الظاهرية الشرعية في محل الكلام والتخيير بينهما يكون تخييراً عقلياً لا تخييراً شرعياً.

ص: ٤١٣

واعترض على هذا الرأي بعدة اعتراضات، نذكر الاعتراضات الثلاثة التي ذكرها المحقق النائيني (قدس سرّه): (١)

الاعتراض الأول: أنّ أدلّه أصاله الإباحه والحل لا تشمل محل الكلام؛ لأنّها تختص بما إذا كان طرف الحرمة هو الإباحه والحل، إذا كان في مقابل احتمال الحرمة احتمال الحل كما في الشبهات التحريميه، الشبهات التحريميه تختص بهذا المورد، وفي محل الكلام الأمر ليس كذلك، في مقابل طرف الحرمة ليس هو الإباحه والحل، وإنما الذى في مقابل طرف الحرمة هو الوجوب، يعنى في مقابل احتمال الحرمة في محل الكلام هو الوجوب، يقول أنّ أدلّه الحل لا- تشمل إلا- ما إذا كان في مقابل احتمال الحرمة احتمال الحل، احتمال الإباحه؛ عندئذٍ تجرى هذه الأدلّه. وأمّا إذا كان ما يقابل احتمال الحرمة في موردٍ هو احتمال الوجوب، كما في محل الكلام، فهذا ليس مشمولاً لهذه الأدلّه، وهذا عباره أخرى عن أنّ هذه الروايات تختص بالشبهات التحريميه التي يكون في مقابل احتمال الحرمة فيها احتمال الحل واحتمال الإباحه، ولا- تشمل ما إذا كان في مقابل احتمال الحرمة احتمال الوجوب كما في محل الكلام. لماذا تختص بذلك؟ يقول لأنّ لسانها هو هذا، فهى تقول (كل شىء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام)، فيستفاد من هذا أنّ ما يكون في مقابل احتمال الحرمة هو احتمال الحل، الشىء الذى لا تعلم أنّه حرام، أو حلال، هو لك حلال. بعض الروايات أكثر صراحه من هذا في هذا المطلب التي هى أيضاً تعتبر من أدلّه أصاله الحل وهى قوله كما تقدّم (كل شىء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال)؛ لأنّ هذه الروايه تصرّح بأنّ كل شىء فيه حلال وفيه حرام، فيفترض أنّ في مقابل احتمال الحرمة احتمال الحليّه، هذا لك حلال، هذا غير منطبق على محل الكلام؛ لأنّه في محل الكلام ليس في مقابل احتمال الحرمة احتمال الإباحه، وإنما في مقابله احتمال الوجوب.

ص: ٤١٤

الاعتراض الثاني: هو أيضاً ما تقدّم سابقاً من أنّ أدلّه أصاله الحل تختص بالشبهات الموضوعيه ولا تعمّ الشبهات الحكميه كما هو الحال في محل الكلام، حيث الشبهه في محل الكلام هي شبهه حكميه، لا ندرى أنّ هذا الفعل واجب، أو حرام، فهو شبهه حكميه، بينما روايات الحل تختص بالشبهات الموضوعيه ولا تشمل الشبهات الحكميه، فلا يمكن الاستدلال بها في محل الكلام.

الاعتراض الثالث: وهو المهم، وهو هذا المطلب الذي تقدّمت الإشارة إليه سابقاً، يقول: أنّ جعل الإباحه الظاهريه مع العلم بجنس الإلزام غير ممكن، وفي محل الكلام هناك علم بجنس الإلزام الذي هو أعم من الوجوب، أو التحريم، لكن جنس الإلزام معلوم، جعل الإباحه الظاهريه من قبل الشارع مع العلم بجنس الإلزام غير ممكن، باعتبار أنّ أصاله الإباحه بمدلولها المطابقي تنافي المعلوم بالإجمال؛ لأنّ مفاد أصاله الإباحه هو الترخيص في الفعل والترك، هو الرخصه في الفعل والترك، أصاله الإباحه مدلولها المطابقي هو الرخصه في الفعل والترك، وهذا المفاد ينافي العلم بالإلزام، كيف يمكن الجمع بين الترخيص الظاهري في الفعل وفي الترك وبين العلم بأنّ هناك إزاماً، إمّا بالفعل، وإمّا بالترك؟ كيف يجتمع العلم بالإلزام مع الترخيص الظاهري بالفعل والترك، مع الإباحه الظاهريه؟ هذان أمران لا يمكن الجمع بينهما، بقطع النظر عن أنّ هذا العلم بالإلزام مؤثر أو غير مؤثر، منجز أو غير منجز؛ بل هو كما تقدّم غير منجز وليس له أيّ أثر عملي، لكن الإلزام معلوم بالوجدان ولا يمكن إنكاره بحسب الفرض، حتّى لو افترضنا أنّه غير مؤثر، لكنّه معلوم بالوجدان، المكلف بوجدانه يعلم أنّ الشارع ألزمه إمّا بالفعل، أو بالترك، ثم بعد ذلك يأتي الشارع ويقول: يُرخص لك في الفعل وفي الترك الذي هو معنى أصاله الإباحه، هذان أمران لا يمكن الجمع بينهما، ويكون أحدهما منافياً للآخر، ثم يذكر في ذيل عبارته بأنّ الحكم الظاهري إنما يكون في مورد الجهل بالحكم الواقعي، الحكم الظاهري إنّما يُعقل جعله في مورد يكون المكلف جاهلاً بالحكم الواقعي، وأما مع العلم بالحكم الواقعي؛ حينئذ لا يمكن جعل حكم ظاهري ينافي بمدلوله المطابقي الحكم المعلوم كما في محل الكلام، كيف يمكن جعل حكم ظاهري وهو الإباحه مع العلم بالإلزام الذي يكون الحكم الظاهري بالإباحه منافياً له؟ هذا تقريباً حاصل كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه).

الذى يُفهم من هذه العبارة كما فهم منه الآخرون، أنّ المانع من جعل الحكم الظاهرى بالإباحه، من جعل الإباحه فى محل الكلام ----- بحسب نظره ----- أنّ المانع منه هو أنّ الحكم بالإباحه، ولو ظاهراً مخالفاً للواقع، كون الحكم الظاهرى مخالفاً للواقع يمنع من جعل الحكم الظاهرى، وحيث أنّ المفروض فى محل كلامنا أنّ الإباحه مخالفه للواقع المعلوم الذى هو الإلزام وعدم الإباحه، فالحكم بالإباحه ولو ظاهراً؛ لأنّه يكون مخالفاً للواقع يكون غير وارد ولا يمكن جعل مثل هذا الحكم الظاهرى. ويُفهم من كلامه أنّه يشترط فى ثبوت الحكم الظاهرى احتمال مطابقته وموافقته للواقع، يقول: الشكّ فى الحكم الواقعى هو مورد جعل الحكم الظاهرى، فلا بدّ أن يكون ما يُجعل من حكم ظاهرى يُحتمل كونه مطابقاً للواقع، أمّا إذا علمنا بعدم مطابقته، وعلمنا بمخالفته للواقع لا يمكن جعل مثل هذا الحكم الظاهرى. نكتة الاعتراض الثالث هى أنّ الحكم الظاهرى إنّما يُعقل جعله فى موردٍ يُحتمل أن يكون مطابقاً للواقع، عندما نحتمل كونه مطابقاً للواقع كما هو الحال فى الشبهات التحريميه وفى الشبهات الوجوب؛ لأنّنا نحتمل فى تلك الموارد كونه مطابقاً للواقع، بينما فى محل الكلام حيث لا نحتمل المطابقه، الإباحه المجموعه قطعاً هى مخالفه للواقع؛ لأنّ المفروض أنّ الواقع هو الإلزام وعدم الإباحه، ومثل هذا الحكم الظاهرى لا يمكن جعله فى محل الكلام.

إذن: الحكم الظاهرى إنّما يمكن جعله بشرط احتمال كونه مطابقاً للواقع، ولا يمكن جعله مع عدم العلم بكونه مطابقاً للواقع.

ما يُمكن أن نعلّق به على هذا الكلام هو: بالنسبه للاعتراض الأوّل وهو مسأله أنّ أدلّه أصاله الإباحه مختصه بالشبهات التحريميه ولا تشمل ما إذا كان فى مقابل احتمال الحرمة احتمال الوجوب.

هناك محاولة لدفع هذا الإشكال مستفاده من الكفايه؛ (1) لأنَّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) يرى جريان أصاله الإباحه في محل الكلام، والمحاولة هي محاولة لإرجاع الوجوب إلى الحرمة، وإنَّ كانت الأخبار مختصه بالشبهات التحريميه، لكن يمكن إرجاع الوجوب إلى التحريم، وعلى هذا الأساس أمكن تعميم هذه الأخبار للشبهات الوجوبيه كما تشمل الشبهات التحريميه، كيف يتم إرجاع الوجوب إلى التحريم؟ بافتراض أنَّه في الواجبات يجب الفعل، لكن أيضاً يحرم الترك، فنرجع وجوب الفعل إلى حرمة الترك، فتكون شبهه تحريميه؛ فحينئذٍ يكون الدليل شاملاً للشبهات الوجوبيه على أساس إرجاع الوجوب فيها إلى التحريم.

وبعبارة أخرى: في الشبهات التحريميه في غير محل كلامنا تشمله هذه الأدلّه؛ لأنّها مختصه بالشبهات التحريميه كما قيل، في الشبهات الوجوبيه في غير محل كلامنا أيضاً يُدعى شمولها لها؛ لأنَّ الشبهه الوجوبيه يمكن تحويلها، فبدلاً من أن نقول أننا نشك في وجوب الفعل، نقول أننا نشك في حرمة تركه، لا ندرى أنَّ صلاه ركعتين عند دخول المسجد واجبه، أو ليست واجبه، هذه شبهه وجوبيه، بدلاً من أن نقول هكذا نقول صلاه ركعتين عند دخول المسجد هل يحرم تركها، أو لا يحرم تركها؟ فتقلب إلى شبهه تحريميه، فيشملها الدليل. هذا يُطبّق في محل الكلام، فيقال: أنَّ هذه الأخبار تجرى في طرف التحريم؛ لأنَّ في المقام لدينا طرف تحريم، وطرف وجوب، احتمال وجوب واحتمال تحريم، لا مشكله في جريان هذه الأخبار في طرف التحريم؛ لأنَّه احتمال تحريم في قبال عدم التحريم وليس في قبال هذا الطرف احتمال الوجوب في نفس الطرف، وإتّما هنا احتمال حرمة الفعل، واحتمل عدم حرمة، بمعنى أنَّ احتمال التحريم في الفعل موجود، فتجرب في هذه الأدلّه؛ لأنَّه شبهه تحريميه، والاحتمال الآخر هو احتمال الوجوب، أيضاً يمكن إجراء أصاله الإباحه فيه؛ لأنَّه بدل الوجوب أعبر بحرمه الترك، فأقول: أشكّ في أنَّ ترك الفعل هل هو حرام، أو لا؟ فعندى شكّ في حرمة الفعل، وعندى أيضاً شكّ في حرمة تركه الذي هو عباره عن الشكّ في الوجوب، فشكّ في حرمة الفعل تجرى فيه هذه الأدلّه، وشكّ في حرمة تركه، فتجرب في أيضاً هذه الأدلّه، وبالتالي يمكن إجراء الأدلّه في كلا الطرفين، وهذا هو الذي نريد إثباته، أنَّ أصاله الإباحه تجرى في محل الكلام وإنَّ كانت مختصه بالشبهات التحريميه.

ص: ٤١٧

لكن تقدّم سابقاً أنّ هذه المحاولة غير تامّة، في بحث أدلّه البراءة، تقدّم أنّها غير تامّة لما قلناه هناك من أنّ الفرق بين الوجوب وبين التحريم، بين الأمر وبين النهي هو أنّ الأمر ينشأ من مصلحة في متعلّقه، بينما ينشأ النهي من مفسده في متعلّقه، ففي باب الواجبات لا- توجد إلّا- مصلحة في الفعل فقط من دون أن تكون هناك مفسده في الترك، وفي باب المحرّمات لا توجد إلّا مفسده في الفعل من دون أن تكون هناك مصلحة في الترك، هذا هو المائز بين الواجبات وبين المحرّمات، فالواجبات لا يمكن تحويلها إلى حرمة الترك؛ لأنّها لم تنشأ إلّا من مصلحة في الفعل من دون أن تكون هناك مفسده في الترك حتّى نقول لوجود المفسده في الترك يمكن تحويلها إلى التحريم، فإذن لا- يمكن جعل الأخبار شامله للشبهات الوجوبية واحتمال الوجوب مع افتراض كونها مختصّه بالشبهات التحريمية

درس الأصول العمليّة / أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / أصاله التخيير

كان الكلام في القول الذي ذهب إليه صاحب الكفاية (قدّس سرّه) في المقام وهو التخيير بين الفعل والترك عقلاً والحكم بالإباحة الظاهرية شرعاً.

قلنا أنّه اعترض عليه باعتراضات ثلاثه ذكرناها، وقلنا أنّ الاعتراض الأوّل وارد ظاهراً، بمعنى أنّ دليل أصاله الحل يختص بالشبهات التحريمية ولا يشمل الشبهات الوجوبية.

وأما الاعتراض الثاني وهو أنّ أدلّه الحل تختص بالشبهات الموضوعية ولا تشمل الشبهات الحكمية، وبناءً عليه لا يمكن التمسك بأدلّه الحل في دوران الأمر بين المحذورين إذا كانت على نحو الشبهه الحكمية كما هو المقصود في محل الكلام، المقصود أولاً- وبالذات في هذه المباحث هو الشبهه الحكمية، فدوران الأمر بين المحذورين إذا كان بنحو الشبهه الحكمية كما هو المقصود؛ فحينئذ لا يمكن الاستدلال عليه بأدلّه الحل لاختصاصها بالشبهات الموضوعية. وقد تقدّم الحديث عن هذا الاعتراض مفصلاً في أدلّه البراءة، وكان واحداً من أدلّه البراءة هو روايات الحل، واستعرضنا هناك ثلاث روايات بعضها ضعيف السند وبعضها تام سنداً، وهناك مناقشات كثيرة في ما هو تام سنداً منها، لكن الظاهر أننا انتهينا إلى أنّ ما هو تام سنداً وهو موثقه مسعده بن صدقه، هذه الروايه كانت عامّه تشمل الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية، على كل حال، كلام كثير تقدّم سابقاً.

ص: ٤١٨

أمّا الاعتراض الثالث، فقد بيّنا ما هو المقصود به، وخلاصته: أنّ جعل الإباحة الظاهرية مع العلم بالإلزام غير ممكن، باعتبار أنّ أصاله الإباحة بمدلولها المطابق تنافي العلم بالإلزام، باعتبار أنّ مفادها هو الرخصه في الفعل والترك، والمفروض أننا نعلم بعدم وجود رخصه في الفعل والترك؛ لأننا نعلم بالإلزام بأحد الأمرين، إمّا بالفعل وإمّا بالترك، افتراض الترخيص في كلّ منهما هو ممّا نعلم بعدمه؛ لأننا نعلم بالإلزام، إمّا إلزام بالفعل وهو عبارته عن الوجوب، أو إلزام بالترك الذي هو عبارته عن التحريم، أمّا أنّ يلتزم بأنّ كلّاً منهما مباح، الفعل مرخص فيه والترك مرخص فيه، لكن هذا الحكم ينافي المعلوم بالإجمال؛ وحينئذ يقال: جعل

مثل هذه الإباحه الظاهريه المنافيه للمعلوم بالإجمال هو أمر غير ممكن، باعتبار أنّ الحكم الظاهري يُعتبر فيه الجهل بالحكم الواقعي، وأتياً مع العلم بالحكم الواقعي؛ فحينئذٍ لا- يمكن جعل حكم ظاهري يناقض بمدلوله المطابقي كما يقول المحقق النائيني(قدّس سرّه) يناقض المعلوم بالإجمال، (1) ومن هنا يُصرّ المحقق النائيني(قدّس سرّه) على أنّه بهذا البيان يقول يظهر الفرق بين أصاله الحل وبين اصاله البراءه، فأصاله البراءه لا مانع ----- بقطع النظر عن الموانع الأخرى ----- من شمولها لكل من الطرفين، باعتبار أنّ اصاله البراءه حينما نريد إجراءها في محل الكلام نجريها في كلا الطرفين، وجريانها في أحد الطرفين لا- يغني عن إجراءها في الطرف الآخر؛ لأنّ اصاله البراءه عندما تجرى في طرف الوجوب هي تريد أن تؤمّن من ناحيه احتمال أنّ الشارع نجّز الوجوب على المكلف بجعل الاحتياط بالفعل، قلنا أنّ هذا محتمل وممكن، يمكن أنّ يأمر الشارع بالاحتياط بالفعل، كما يمكن أن يحكم الشارع بالاحتياط من طرف الترك، كلّ منهما ممكن، وضع الاحتياط في كلا الطرفين ممكن، ورفع أيضاً ممكن، فالبراءه عندما تجرى في أحد الطرفين هي تريد أن تؤمّن من ناحيه الاحتمال الموجود في ذاك الطرف فقط؛ ولذا لا- يكون جريانها مغنياً عن جريانها في الطرف الآخر؛ بل لابدّ من إجرائها أيضاً في الطرف الآخر؛ لأنّه في الطرف الآخر يوجد احتمال آخر لابدّ من التأمين من ناحيته بإجراء البراءه، احتمال هنا في طرف الفعل احتمال جعل الاحتياط بالفعل، والبراءه تجرى للتأمين من ناحيه هذا الاحتمال، في الطرف الآخر احتمال آخر يأتي وهو احتمال أنّ الشارع يأمر بالاحتياط بالترك مراعاةً للتحريم المحتمل، فنحتاج إلى براءه للتأمين من ناحيه هذا الاحتمال، فنحتاج إلى إجراء براءه في كلا الطرفين، ومن هنا يقول المحقق النائيني(قدّس سرّه) بأنه عندما نأتى إلى البراءه في كل طرفٍ هذه ليست منافيه للإلزام المعلوم بالإجمال، هي بمدلولها المطابقي لا تنافي المعلوم بالإجمال؛ لأنّ البراءه نجريها في هذا الطرف، إجراء البراءه في هذا الطرف والالتزام بالترخيص في هذا الطرف لا- ينافي الإلزام المعلوم بالإجمال، وكذلك إجراء البراءه في الطرف الآخر لا ينافي الإلزام المعلوم بالإجمال. نعم، الجمع بين البراءتين ينافي الإلزام المعلوم بالإجمال، لكنّه يقول أنّ الجمع بينهما لا- يمنع، يعني هذه المنافاه لا- تمنع من إجراء البراءه في الطرفين؛ لأنّ العلم بالإلزام لا يترتب عليه أي أثر أصلاً، ولا ينجز أيّ شيءٍ على المكلف، فيقول لا- مشكله، هذا ليس هو الغرض، وإنّما الغرض أنّ إجراء البراءه في أحد الطرفين لا يغني عن إجرائها في الطرف الآخر، وكل براءه في طرف هي ليست منافيه بنفسها للإلزام المعلوم بالإجمال، بينما أصاله الإباحه ليست هكذا، أصاله الإباحه إذا جرت في طرف تكون منافيه للمعلوم بالإجمال. إذن: البراءه عندما تجرى في طرف ليست منافيه، فلا- مانع منها، بينما أصاله الإباحه عندما تجرى في فعل هي تنافي المعلوم بالإجمال، لماذا؟ يقول: أصاله الإباحه معناها هذا، عندما نجري أصاله الإباحه في الفعل، فإنّ معناها تساوي الترك والفعل في الإباحه، وكون الفعل مباحاً يعني تساوي الفعل والترك في الترخيص والإباحه، هي بنفسها تثبت مساواه الترك للفعل في الإباحه، التساوي بين الفعل والترك هذا أمر تثبته نفس أصاله الإباحه الجاربه في الفعل، بمجرد أن تجرى أصاله الإباحه في الفعل يعني أنّ الفعل مباح، يعني أنّ الفعل والترك يتساويان في الترخيص والإباحه، ومن هنا تكون أصاله الإباحه الجاربه في الفعل بمدلولها المطابقي منافيه للإلزام المعلوم بالإجمال؛ وحينئذٍ يأتي كلامه أنّه في هذه الحاله لا يمكن جعل مثل هذا الحكم الظاهري؛ لأنّه منافٍ يُعلم بمنافاته للواقع، وبمخالفته للواقع، ويُشترط في جعل الحكم الظاهري أنّ لا يُعلم بمنافاته للواقع، يعني يشترط احتمال ----- كما ذكر ----- مطابقتها للواقع، في جعل الحكم الظاهري يُشترط احتمال المطابقيه للواقع، البراءه عندما نجعلها في طرفٍ فاحتمال المطابقيه موجود، الإباحه عندما نجعلها في طرفٍ تمسّكاً بأدله الإباحه لا نحتمل مطابقتها للواقع؛ لأنّ جعل الإباحه في الفعل كما قلنا يعني أنّ الفعل والترك يتساويان في الترخيص، هي تجعل الترخيص في كلّ منهما، وهذا منافٍ لما نعلم به إجمالاً من الإلزام بأحد الأمرين، إمّا الفعل، أو الترك. ومن هنا هو يُفرّق بين اصاله البراءه وبين أصاله الإباحه، فيمنع من جريان البراءه على هذا الأساس ويلتزم بإمكان جريان البراءه في كلّ من الطرفين

فى محل الكلام، طبعاً أوكد بقطع النظر عن الملاحظات الأخرى فى إجراء اصاله البراءه. هذا ما يمكن أن يُبين فى مقام توضيح الاعتراض الثالث.

ص: ٤١٩

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائنى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٣، ص ٤٤٥.

قلنا أنه فهم من هذا الكلام، السيد الخوئي (قدس سرّه) وغيره فهموا منه أنه يُشترط في إمكان جعل الحكم الظاهري في مورد إمكان مطابقته للواقع، (1) أما مع العلم بمخالفته للواقع؛ فحينئذ لا يمكن جعل مثل هذا الحكم الظاهري، وأصالة الإباحه في هذا الطرف يُعلم بمخالفتها للواقع، واحتمال المطابقه غير موجود، فإذا لم يكن موجوداً؛ فحينئذ لا يمكن جعل مثل هذا الحكم الظاهري بالإباحه.

أجيب عن هذا الاعتراض، هذا الجواب مبني على ما يذكره السيد الشهيد (قدس سرّه) من تفسير الأحكام الظاهريه، من أن الأحكام الظاهريه هي أحكام تعبّر عن أهميه الغرض المناسب لذلك الحكم الظاهري عندما يحصل هناك تراحم بين هذه الأغراض في مقام الحفظ تراحمًا حفظياً في مقام التشريع، عندما يحصل هناك تراحم بين الأغراض المولويه الواقعيه تراحمًا حفظياً؛ حينئذ المولى في هكذا مقام، التشريع الذي يُشرّعه يكون على طبق الغرض الأهم في نظره، المقصود بالتراحم الحفظي هو ----- وقد تقدّم هذا مراراً ----- أن حفظ الأغراض يقع فيه تراحم، بمعنى أن الشارع إذا جعل حكماً ظاهرياً يُحفظ به هذا الغرض الواقعي، فسوف يفوت الغرض الآخر؛ لأن كل غرض من الأغراض المتراحمه يُحفظ بشيء غير ما يُحفظ به الآخر، الأغراض الترخيصيه تُحفظ بجعل البراءه، لكن هذا قد يُسبب في حالات معيّنه تفويت الغرض اللزومي على المكلف وعلى المولى، الأغراض اللزوميه تُحفظ بجعل الاحتياط، وهذا أيضاً قد يُسبب في تفويت الأغراض الترخيصيه ومصلحه إطلاق العنان ومصلحه التسهيل، فالشارع في مقام حفظ هذه الأغراض اللزوميه، وعندما يقع التراحم في ما بينها في مقام الحفظ، أي تراحم حفظي؛ حينئذ هو يُلاحظ أي غرض أهم عنده، فيجعل الحكم الظاهري على نحو يُحفظ به ذلك الغرض الأهم، الأحكام الظاهريه هكذا، هي تعبّر عن تراحم حفظي بين الملاكات الواقعيه، بين الأغراض الواقعيه وهذا الحكم الظاهري يُعبّر عن أهميه أغراض معيّنه، أغراض لزوميه وأغراض ترخيصيه. هذه الفكره أن الأحكام الظاهريه تعبّر عن أهميه الأغراض الخاصيه المناسبه لها عندما يقع بينها تراحم في مقام الحفظ، فالشارع بين أمرين، إما أن يُشرّح براءه عندما تكون الأغراض الترخيصيه أهم عنده، وبذلك يوصل المكلف إلى الغرض الترخيصي وإلى إطلاق العنان والتسهيل ويحفظ بذلك هذا الغرض، وإما أن يجعل الاحتياط، وبذلك يوصله إلى تحصيل الأغراض اللزوميه، وتتحفظ بذلك تلك الأغراض اللزوميه الأهم في نظر الشارع. هذه هي فكره الأحكام الظاهريه وهذا هو تفسير الحكم الظاهري.

ص: ٤٢٠

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٢٩.

حينئذٍ يقال في ما يرتبط بمحل الكلام: أنّ هذه الفكرة إنّما تكون مقبولة ومعقولة عندما يُفترض الشك في الحكم الواقعي عند المكلف، عندما يُفترض اختلاط الأغراض عند المكلف، فعندما يُفترض الاختلاط والشك عند المكلف تُطبّق هذه الفكرة؛ حينئذٍ يحصل تراحم حفظي، عندما تختلط الأغراض على المكلف بأن يشك ولا يدري أنّ هذا واجب، أو حرام، أو أنّه واجب، أو مباح، أو أنّه حرام، أو مباح، فإذا كان واجباً، فهذا يعني أنّ فيه غرض لزومي يجب مراعاته، أمّا إذا كان مباحاً، فيعني أنّ فيه غرض ترخيصي مرخص له فيه، عندما يشك في الحكم الواقعي؛ عندئذٍ المشرّع الحكيم في حال الشك من قبل المكلف، في حال اختلاط الأغراض الواقعيه بالنسبه إليه بحيث لا يستطيع أن يميّز أيّ غرض يريد الشارع منه الوصول إليه، هل هو هذا الغرض، أو ذاك الغرض؟ في هذه الحالة المشرّع يريد أن يُشرّع حكماً في ظرف الشك، وهو معنى الحكم الظاهري، يُشرّع حكماً في ظرف الشك يُلاحظ به الغرض الأهم؛ فحينئذٍ يأمر المكلف ظاهرياً بالاحتياط إذا كانت الملاكات اللزوميه عند الشارع أهم، فيأمره بالاحتياط، وبذلك يحفظ أغراضه اللزوميه، ويوصل المكلف إلى تلك الأغراض اللزوميه عن طريق الأمر بالاحتياط. أمّا إذا كانت أغراضه الترخيصيه هي الأهم، فيجعل له البراءه، وبذلك يحافظ على أغراضه الترخيصيه مثل مصلحة التسهيل وإطلاق العنان، وإن كان قد تفوت بذلك بعض الأغراض اللزوميه، فالشارع بين الأمرين، وهذا معنى التراحم الحفظي، لكن هذا إنّما يتصوّر عندما يكون هناك شك في الحكم الواقعي من قبل المكلف، أمّا إذا فرضنا أنّ المكلف كان عالماً بالحكم الواقعي؛ فحينئذٍ لا معنى لهذا الكلام، أصلاً هذه الفكرة لا موضوع لها عندما يكون المكلف عالماً بالحكم الواقعي، فهو قد وصل إليه ذلك الغرض بوصول الحكم الواقعي إليه والشارع يكتفي بهذا المقدار، هذا الحكم الواقعي سوف يوصله إلى الغرض وإلى تحقيق ذلك الملاك الموجود في ذلك الحكم الواقعي، فالفكرة أساساً إنّما تُتصوّر عندما يكون هناك شك في الحكم الواقعي. لكن ----- من هنا يبدأ الجواب عن الاعتراض الثالث ----- هذا كله لا يعني إلا أنّ المأخوذ في موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، هذا هو المهم، أن يكون المكلف شاكاً في الحكم الواقعي في مقابل أن يكون عالماً به؛ حينئذٍ تأتي هذه الفكرة، لكن هل يؤخذ في موضوع الحكم الظاهري اعتبار احتمال مطابقه الحكم الظاهري المجعول من قبل الشارع للواقع؟ هذا شيء لا يثبت بهذا التفسير، بمعنى أنّه حتّى مع افتراض العلم بمخالفه الحكم الظاهري للواقع هذه الفكرة تكون موجوده وقائمه، يقال: في هذه الحالة الشارع رعايه للأغراض الترخيصيه التي يهتم بها يجعل الإباحه، وإن كان جعل الإباحه منافياً ومخالفاً للإلزام المعلوم بالإجمال، يعني حتّى مع العلم بالمخالفه، يعني مخالفه الحكم الظاهري المجعول للواقع، يمكن أن يقال أنّ هذا الحكم الظاهري يمكن جعله بناءً على هذه الفكرة؛ لأنّ الشارع يلحظ في مقام الواقع، يقول هذا شخص يشك في الحكم الواقعي، هذا صحيح يشك في الحكم الواقعي ويعلم بجنس الإلزام، لكن يشك في أنّ الإلزام الثابت هل إلزام بالفعل، أو هو إلزام بالترك، هذا المقدار من الشك بالحكم الواقعي يبرّر جعل الإباحه، وإن كان المكلف يعلم بأنّ هذه الإباحه مخالفه للإلزام المعلوم بالإجمال.

بعبارة أخرى: لا- فرق بين محل الكلام وبين الشك في الشبهات البدويه في الشبهات التحريميه والشبهات الوجوبيه، كما أنه هناك نقول بأن الأغراض الترخيصيه إذا كانت أهم تُجعل البراءه، في محل الكلام أيضاً إذا كانت الأغراض الترخيصيه ومصطلحه التسهيل تقتضى من الشارع أن يجعل الإباحه حتى في موارد دوران الأمر بين المحذورين، يعنى حتى مع علم المكلف بالإلزام، حتى مع علم المكلف بمخالفه هذا الحكم الظاهري للإلزام المعلوم بالإجمال كما صوره، حتى في هذه الحاله مصطلحه التسهيل تقتضى جعل البراءه، مصطلحه الأغراض الترخيصيه تقتضى جعل البراءه حتى في هذا المورد في مقابل الأغراض الإلزاميه النتي تقتضى في المقام جعل الاحتياط، لكن الاحتياط في بعض الأطراف؛ لأن الاحتياط في كلا الطرفين غير ممكن، وهو الذى يُسمى بالتبعض في الاحتياط، بجعل الاحتياط في أحد الطرفين. لو كانت الأغراض اللزوميه هى الأهم؛ حينئذٍ يجعل الاحتياط في بعض الأطراف، أى بعض في الاحتياط، أمياً إذا كان إطلاق العنان للمكلف هو الأهم؛ حينئذٍ لا مانع من جعل الإباحه حتى مع العلم بمخالفه الإباحه للواقع، المهم أن يكون شاكاً في الحكم الواقعي، وهذا الشك في محل الكلام محفوظ بلحاظ كل طرف؛ لأن المكلف وجداناً يشك في أنه هل أُلزم بالفعل، أو لا؟ فإذاً: عنده شك في الحكم الواقعي في هذا الطرف؛ فحينئذٍ موضوع أصاله الإباحه متحقق ولا مانع من جريانها وإن كان المكلف يعلم بأن الإباحه التى جُعلت فى حقه منافية ومخالفه للإلزام المعلوم بالإجمال، وقد ذكرنا شيئاً من هذا القبيل سابقاً وقلنا بأن فكره أن مصطلحه التسهيل، وفكره إطلاق العنان الموجوده فى موارد الشك فى الواقع يمكن تجاوزها، مصطلحه التسهيل موجوده فى جميع الموارد حتى مورد العلم بالواقع، حتى إذا افترضنا أن المكلف يعلم بالوجوب، بقطع النظر عن محل الكلام، مصطلحه التسهيل قائمه وتقتضى بحدّ نفسها إطلاق العنان للمكلف حتى مع العلم بالوجوب، غايه الأمر أنه مع العلم بالوجوب ومع العلم بالملاك الإلزامي، هنا يكون الملاك الإلزامي أقوى، فيقدم على مصطلحه التسهيل، لا يشترط فى التراحم بين المصالح الواقعيه الترخيصيه، أو الإلزاميه أن يكون كل منهما محتملاً كحكم واقعي، بأن يكون هناك احتمال تحريم ----- مثلاً ----- واحتمال إباحه، حتى يحصل تراحم بين الأغراض الترخيصيه وبين الأغراض اللزوميه؛ بل حتى لو فرضنا أنه ليس هناك احتمال إباحه، هناك قطع باللزوم كما فى محل كلامنا، مصطلحه التسهيل قائمه وتقتضى من الشارع أن يجعل الإباحه، كما أن المصالح والأغراض اللزوميه تقتضى منه أن يجعل الاحتياط فى أحد الطرفين مثلاً، فهى موجوده حتى مع العلم باللزوم مادام هناك شك فى الحكم الواقعي كما هو موجود فى محل الكلام، وقلنا أنه حتى مع العلم بالحكم الواقعي مصطلحه التسهيل موجوده، مصطلحه التسهيل تعنى أن هناك مصطلحه واقعيه ثبوتيه تقتضى إطلاق العنان للمكلف، وأن لا يُقيّد بشيء، غايه الأمر أنه مع العلم بالحكم الواقعي تضعف مصطلحه التسهيل ولا تؤثر شيئاً، لكن عندما يكون هناك شك فى الحكم الواقعي، موضوع الحكم الظاهري يكون محفوظاً ومتحققاً سواء كان المكلف شاكاً بمخالفه هذا الحكم الظاهري وهو الإباحه للواقع، أو كان عالماً بمخالفته، فى كلٍ منهما هذا أمر ممكن ويمكن تصوّر جعل الإباحه الظاهريه حتى فى محل الكلام. وهذا هو الجواب عن الاعتراض الثالث. ومن هنا يتبين أن هذا القول لصاحب الكفايه (قدّس سرّه) الظاهر أنه ليس تاماً، على الأقل للاعتراض الأوّل المتقدم، وهو أن هذه الروايات مختصّه بالشبهات التحريميه، ونحن فى المقام نحتاج إلى إجراء الإباحه ليس فقط فى جانب الحرمة، وإنما نحتاج إلى إجرائها فى كلا الجانبين، فى جانب الحرمة وفى جانب الوجوب، هذه الروايات عاجزه عن إثبات الإباحه فى جانب الوجوب؛ لأنها مختصه كما قلنا بالشبهات التحريميه، على الأقل هذا الاعتراض، والاعتراض الثانى مبنى على اختصاص روايات الحل بالشبهات الموضوعيه، أو أن العام منها للشبهات الحكميه مثلاً هناك إشكال فى دلالتة، أو فى سندة على ما تقدّم. كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) انتهى. يبقى القول الأخير وهو الحكم بالتخيير بينهما عقلاً من دون أن يكون المورد محكوماً بأى حكم ظاهري شرعى، كل حكم ظاهري شرعى غير موجود فقط هناك تخيير عقلى بين الفعل والترك، وهو الذى اختاره المحقق النائيني (قدّس سرّه) ويأتى الكلام عنه

إن شاء الله تعالى.

ص: ٤٢٢

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / أصاله التخيير

بقي من الأقوال التي مرّت القول الذي اختاره المحقق النائيني (قدّس سرّه) وهو أنّ المورد محكوم بالتخيير عقلاً من دون أن يكون محكوماً بأيّ حكم ظاهري شرعي، باعتبار أنّه لم يثبت جريان البراءة الشرعيه ولا- أصاله الإباحه؛ للأسباب المتقدّمه، محذور ثبوتى، أو محذور إثباتى، كما أنّه لم يدل دليل على التخيير الشرعي في محل الكلام على ما تقدّم، وقاعده أنّ دفع المفسده أولى من جلب المصلحه هي أيضاً غير تامه.

وعليه؛ فحينئذٍ لم يثبت كون المورد محكوماً بحكم ظاهري شرعي؛ وحينئذٍ نبقى نحن والعقل، ماذا يحكم العقل؟ الظاهر أنّه لا شكّ في أنّ العقل يحكم بالتخيير بين الفعل والترك، لكن ليس معنى الحكم بالتخيير العقلي في المقام هو الحكم بالإلزام بأحد الأمرين كما هو الحال في باب التزام عندما يحكم العقل في حالات التساوى وعدم وجود ميزه، كما هو الحال في محل كلامنا فعلاً، يحكم العقل هناك بالتخيير بين الواجبين المتراحمين، لكن الحكم بالتخيير هناك معناه الإلزام بأحد الأمرين، أمّا هنا فالحكم بالتخيير العقلي لا- يُراد به الإلزام بأحد الأمرين، وذلك لما تقدّم من أنّ هذا غير معقول، باعتبار أنّ أحد الأمرين حاصل قهراً وبالضرورة، فلا معنى لتعلّق الطلب به؛ بل لا يُعقل لتعلّق الطلب به؛ لأنّه من باب طلب الحاصل، فليس المراد بالتخيير هنا بمعنى أنّ العقل يحكم بالإلزام بأحد الأمرين؛ بل المراد به حسب رأى المحقق النائيني (قدّس سرّه) هو التخيير التكويني الطبعي، (1) أو ما يُعبّر عنه في بعض عباراته باللّا-حرجيه العقليه، أنّه لا- حرج من أن تفعل ولا حرج من أن تترك، عدم وجود حرج في كلّ منهما، فهو تخيير طبعي تكويني وليس تخييراً بمعنى الإلزام بأحد الأمرين.

ص: ٤٢٣

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٣، ص ٤٤٣.

والظاهر أنّ هذا الرأى هو الصحيح في محل الكلام، بمعنى أنّ العقل هو الحاكم بالتخيير فقط، وأنّه لا- تجرى كل الأصول المتقدّمه والمشار إليها سابقاً؛ (1) بل حتّى ما تقدّم سابقاً وذكرناه من جريان البراءة العقليه أيضاً يمكن التشكيك فيه كما هو رأى المحقق النائيني (قدّس سرّه)؛ لأنّه يرى عدم جريان البراءة مطلقاً، لا الشرعيه ولا العقليه، هناك قبل مدّه ذكرنا أنّه قد يقال: أنّه لا- مانع من جريان البراءة العقليه في محل الكلام، وإن كان هناك مانع ثبوتى، أو إثباتى من جريان البراءة الشرعيه، لكن الظاهر أنّ البراءة العقليه أيضاً يمكن التشكيك في جريانها في المقام، باعتبار أنّ موضوع البراءة العقليه وإن كان محققاً في محل الكلام بالنسبه إلى كل واحد من الطرفين على ما تقدّم، موضوع البراءة هو الجهل وعدم البيان وهذا متحقق بالنسبه إلى كل واحد من الطرفين على ما تقدّم، لكن من الواضح أنّ البراءة العقليه التي ملاكها هو قبح العقاب بلا بيان إنّما تجرى لغرض التأمين من ناحيه العقاب المحتمل، وفي محل الكلام يقطع بعدم العقاب، ومن هنا يستشكل في جريان البراءة لكي تكون مؤمنه من ناحيه العقاب المحتمل، هذا إنّما يصح عندما يكون هناك احتمال للعقاب؛ وحينئذٍ تجرى البراءة العقليه للتأمين من ناحيه ذلك

العقاب المحتمل، أمّا في الموارد التي يُقطع فيها بعدم العقاب كما في ما نحن فيه؛ حينئذٍ ما معنى أن تجري البراءة للتأمين من ناحية العقاب المحتمل؟! العلم الإجمالي بحسب الفرض لا أثر له في المنجزيه ولا ينجز شيئاً على الإطلاق، فهو لا ينجز الموافقه القطعيه، ولا- ينجز حرمة المخالفه القطعيه لعدم قدره المكلف على كلٍ منهما، كما أنه لا ينجز وجوب الموافقه الاحتماليه؛ لأنّ الموافقه الاحتماليه حاصله قهراً، حاصله بطبع القضيه، مهما فعل المكلف فالموافقه الاحتماليه متحققه؛ فحينئذٍ لا معنى لأن يقال أنّ العلم الإجمالي ينجز ما هو ثابت ومتحقق، فالعلم الإجمالي في محل الكلام ليس له أى أثر ومن هنا قد يقال بأنّ البراءه العقليه لا تجري؛ لأنها لا تنجز أى شىء، أى شىء تنجز على المكلف حتّى تأتى البراءه العقليه وتؤمن من ناحيته؟ ومن هنا يشكك في جريان البراءه العقليه في محل الكلام ويكون الرأى الأخير الذى أختره المحقق النائيني (قدّس سرّه) وهو عدم جريان الأصول مطلقاً، باستثناء الاستصحاب الذى فيه كلام سيأتى الحديث عنه قريباً، عدم جريان الأصول مطلقاً في محل الكلام وأنّ الحكم بالتخيير حكم عقلى صرف، ملاكه كون أحد الأمرين لا بدّ منه عقلاً وعدم قدره المكلف على الجمع بين الأمرين، بين الفعل والترك؛ فحينئذٍ يستقل العقل ويختر المكلف بينهما، لكنّ هذا التخيير ليس معناه الإلزام بأحد الأمرين، وليس بملاك عدم البيان، وإنما بملاك أنّ المكلف غير قادر على أن يجمع بين الأمرين وهو في واقعه لا يخلو من أحدهما، العقل يختر المكلف بينهما، يعنى لا- حرج في هذا ولا- حرج في هذا، ليس مفاد التخيير العقلى في المقام أكثر من اللاجرجه العقليه. هذا ما يرتبط بالأقوال المتقدمه.

ص: ٤٢٤

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٣، ص ٤٤٥.

هل يجرى الاستصحاب فى محل الكلام، أو لا

بعد ذلك تعرّضوا للبحث عن جريان الاستصحاب فى محل الكلام، لنفترض أنّ البراءة لا- تجرى وأصالة الإباحة لا- تجرى والتخيير الشرعى أيضاً لم يدل عليه دليل، لكن هل يجرى الاستصحاب فى محل الكلام، أو لا يجرى؟ إذا جرى الاستصحاب فى محل الكلام سوف يثبت لنا البراءة؛ لأنّ الاستصحاب دليل شرعى، على تقدير جريانه يكون حاله حال ما إذا جرت البراءة الشرعية، يثبت لنا ذلك. هل يجرى الاستصحاب فى محل الكلام، أو لا يجرى؟ (مثلاً) فى موارد دوران الأمر بين المحذورين بنحو الشبهة الحكمية، عندما يكون الاشتباه والترديد ناشئ من أمر يرتبط بالشارع حتّى تكون الشبهة حكمية من قبيل تعارض النّصين، أو فقدان النص، أو إجماله. قد نفترض أنّ إجمال النص يورث تردّد بين الوجوب وبين التحريم؛ حينئذٍ تكون هذه الشبهة حكمية، فى موارد الشبهة الحكمية يقع الكلام فى أنّه هل يجرى استصحاب عدم جعل الوجوب المحتمل واستصحاب عدم جعل الحرمة المحتملة، أو لا يجرى الاستصحاب؟

إذا كان دوران الأمر بين المحذورين بنحو الشبهة الموضوعية كما فيما إذا فرضنا أنّه حلف على السفر، لكنّه شك فى أنّه هل حلف على الإتيان بالسفر، أو حلف على ترك السفر، فيدور أمر السفر بين الوجوب وبين التحريم، فيدخل فى محل الكلام، لكن منشأ الاشتباه والشك هو اشتباه خارجى لا علاقه له بالشارع، فالشبهة ليست حكمية، وإنّما هى شبهة موضوعية، فيقع الكلام فى أنّه هل يمكن إجراء استصحاب عدم تعلّق الحلف بالسفر واستصحاب عدم تعلّق الحلف بترك السفر، أو لا يجرى؟ على غرار ما تقدم من أنّه هل تجرى البراءة لنفى الوجوب، والبراءة لنفى التحريم، أو لا-؟ الاستصحاب هنا هل يجرى فى الطرفين، الاستصحاب النافى لكلّ منهما، استصحاب عدم جعل الوجوب، استصحاب عدم جعل الحرمة فى الشبهة الحكمية، أو استصحاب عدم الحلف على السفر، أو استصحاب عدم الحلف على ترك السفر، هل يمكن أن يجرى هذا الاستصحاب فى الطرفين، أو لا؟ هذا هو محل الكلام.

ص: ٤٢٥

المحقق النائيني (قدس سرّه) ذكر بأن الاستصحاب، وإن كان هو مثل أصالة البراءة وليس مثل أصالة الإباحة، على ما وضّحه سابقاً، بمعنى أنّ إجراءه في أحد الطرفين لا يغني عن إجراءه في الطرف الآخر، وليس الاستصحاب من قبيل أصالة الإباحة التي ذكر من قبل أنّ إجراءها في أحد الطرفين يكفي؛ لأنها تثبت تساوي الفعل والترك في الإباحة والترخيص ومن هنا جعلها منافيه للمعلوم بالإجمال، يقول: الاستصحاب وإن كان هو من قبيل البراءة، وبقطع النظر عن الموانع الأخرى التي لأجلها منع من جريان البراءة في المقام، هو من هذه الناحية لا - مانع من جريانه؛ لأنه يجري في كلا الطرفين وإجراءه في أحد الطرفين لا يغني عن إجرائه في الطرف الآخر، فيكون حاله حال البراءة، وحال أصالة الإباحة، فهو وإن كان كذلك، إلا أنّ الاستصحاب لما كان من الأصول التنزيلية التي مفادها تنزيل مؤداها منزله الواقع التي فيها نوع من الإماريه، بناءً على أنّ الاستصحاب من الأصول التنزيلية كما هو رأيه؛ حينئذٍ يقول لا يمكن الجمع بين مؤدّى الاصل في الطرفين وبين العلم الإجمالي بالإلزام، (1) وذلك لأنّ البناء على عدم وجوب الفعل، إذا أجرينا الاستصحاب في طرفي الوجوب ونفيها وجوبه بالأصل، ولو أصالة عدم جعل الوجوب، بناءً على جريان الاستصحاب بهذا الشكل، البناء على عدم وجوب الفعل وعدم حرمة الفعل الذي هو مؤدّى الاستصحابيين في الطرفين، البناء على عدمهما واقعاً كما هو مقتضى كون الاستصحاب من الأصول التنزيلية، مقتضى كون الاستصحاب من الأصول التنزيلية هو تنزيل مؤدّى الاستصحاب منزله الواقع، مؤدّى الاستصحاب هو عدم الوجوب، أي ابن على عدم الوجوب واقعاً، وابن على عدم حرمة الفعل واقعاً، يقول: هذا البناء على عدم وجوب الفعل واقعاً وعدم حرمة الفعل واقعاً لا يجتمع مع العلم بوجوب أحدهما واقعاً؛ لأنّ المكلف عالم بأنّ هناك إلزام، إمّا متعلّق بالفعل الذي هو معنى الوجوب، وإمّا متعلّق بالترك الذي هو معنى الحرمة. إذن: المكلف بمقتضى علمه الإجمالي هو عالم بثبوت واحدٍ منهما واقعاً، فكيف يجتمع هذا العلم بثبوت أحد الأمرين الوجوب والتحريم واقعاً مع البناء على عدم كل واحد واقعاً، هذان أمران لا يمكن الجمع بينهما؛ ولذا يقول بأنّ الأصول التنزيلية لا - تجرى في أطراف العلم الإجمالي، بقطع النظر عن لزوم المخالفه من جريانه وعدم لزومها، المحذور ليس في أنّه يلزم من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمال الوقوع في المخالفه العمليه، حتّى لو فرضنا أنّه لم يلزم من جريانه الوقوع في المخالفه العمليه، مع ذلك نمنع من جريانه؛ لهذا المحذور الذي ذكره. وبعبارة أخرى يكون حالها حال الإمارات، كما نمنع من جريان الإمارات في أطراف العلم الإجمالي أيضاً نمنع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، وهذا يؤدّى إلى التعارض بين الاستصحابيين، وبالتالي تساقط الاستصحابيين؛ لأنّ البناء على عدم كلٍ منهما لا يجتمع مع العلم بثبوت أحدهما واقعاً، ومن هنا يقع التعارض بين الاستصحابيين، كل منهما لا يمكن أن يجري؛ لأنه يخالف العلم الإجمالي بثبوت أحدهما، جريان أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وهذا هو ملاك التساقط، فيتساقطان في محل الكلام.

ص: ٤٢٦

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٣، ص ٤٤٩.

ثم يقول بعبارة أخرى: (١) في المقام وإن كان لا يلزم من جريان الاستصحاب في الطرفين المخالفه العمليه، يجرى استصحاب عدم الوجوب ويجرى استصحاب عدم التحريم، باعتبار أنّ المكلف غير قادر على المخالفه العمليه القطعيه، وكذلك هو غير قادر على الموافقه العمليه القطعيه. أمّا الموافقه الاحتماليه والمخالفه الاحتماليه فهما حاصلان قهراً، وعليه، فلا يكون المنع من جريان الاستصحاب في محل الكلام من جهه أنّه يترتب على جريانهما في الطرفين الوقوع في محذور تجويز المخالفه العمليه حتّى يقطع النظر عن ذلك نمنع من جريان الاستصحاب في المقام، وذلك لأنّه يلزم من جريان الاستصحاب في الطرفين المخالفه الالتزاميه، باعتبار أنّ البناء على مؤدى الاستصحابين ينافى الموافقه الالتزاميه للمعلوم بالإجمال؛ لأنّ التصديق بهذا المعلوم بالإجمال والتدين بهذا المعلوم بالإجمال لا يجتمع مع إجراء الاستصحاب في الطرفين، المعلوم بالإجمال هو الإلزام، أنّ هذا الفعل تعلق به الإلزام، التصديق بذلك لا يجتمع مع إجراء الاستصحاب في الطرفين، بناءً على أنّه من الأصول التنزيليه، فإنّ إجراء الاستصحاب في الطرفين بناءً على ذلك معناه البناء على عدم ثبوت كلّ منهما واقعاً، وهذا لا يجتمع مع التدين والتصديق بالمعلوم بالإجمال؛ لأنّ المعلوم بالإجمال هو ثبوت أحدهما واقعاً، فكيف يجتمع التدين والتصديق بثبوت أحدهما واقعاً مع البناء على عدم ثبوتيهما واقعاً؟! هذه ليست مخالفه عمليه، وإنما هي مخالفه التزاميه، ويقول لأجل ذلك حينئذٍ لا يمكن أن نلتزم بجريان الاستصحاب في الطرفين، فيكون جريان الاستصحاب في الطرفين مشكل. طبعاً هذا المحذور ليس موجوداً في أصله البراء لو قلنا بإمكان جريانهما في المقام، هذا المحذور ليس موجوداً في أصله البراء؛ لأنّ أصله البراءه ليست من الأصول التنزيليه، وليس لها نظر إلى الواقع، لا تنزل مؤداها منزله الواقع، وإنما هي ناظره إلى مقام الجرى العملى وتشخيص وظيفه ظاهريه في مقام الشكّ للمكلف حتّى لا يبقى متحيراً ومترددًا عندما يشكّ في الواقع، فهي عندما تجرى لا تقول للمكلف أبين على عدم التكليف واقعاً، أى عدم الوجوب واقعاً وعدم الحرمة واقعاً حتّى يكون ذلك منافياً للعلم الإجمالى بثبوت أحدهما واقعاً؛ ولذا لا محذور من هذه الجبهه في جريان البراءه في كلّ من الطرفين، وحيث أنّه لا يلزم منها مخالفه عمليه كما تقدّم، فلا محذور في جريانهما، لكن الاستصحاب ليس هكذا؛ لأنّه اصل تنزيلى ومفاده البناء على أنّ مؤدى الاستصحاب هو الواقع، وهذا لا يجتمع مع المعلوم بالإجمال، ومن هنا يقع التعارض بين الاستصحابين ويتساقطان. هذا الذى يراه المحقق النائينى (قدّس سرّه) فهو يمنع من جريان الاستصحاب لهذا السبب، لكون جريانه في الطرفين موجباً لتجويز المخالفه الالتزاميه للمعلوم بالإجمال وهذا غير ممكن، يعنى لا يمكن جريانه؛ لأنّه يصطدم مع العلم الإجمالى بأنّ أحد الأمرين ثابت واقعاً.

ص: ٤٢٧

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٣، ص ٤٤٩.

في المقابل ذهب السيد الخوئي (قدّس سرّه) إلى إمكان جريان الاستصحاب في محل الكلام، (١) وهو يرى أنّه لا- مانع من جريانه وليس في جريانه أيّ محذور؛ لأنّه لا يلزم من جريانه إلّا نفس ما يلزم من جريان البراءة في الطرفين ولا فرق بينهما عنده. الذي يمنع من جريان البراءة والاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي هو المخالفه العمليه، وحيث أنّها لا تلزم في محل الكلام، فلا مانع من جريان كلٍ منهما، فهو يرى جريان الاستصحاب في محل الكلام.

يظهر من السيّد الشهيد (قدّس سرّه) في مقام التعليق على هذه الكلمات، أنّ الخلاف في هذه المساله يبتنى على ما هو المختار في باب الاستصحاب، في أنّ الاستصحاب هل هو أصل تنزيلى مطّعم بشيء من الإماريه، (٢) أو أنّه أصل عملي محض، فعلى الأوّل لا يجرى الاستصحاب، بينما على الثاني لا مانع من جريانه في محل الكلام.

أقول: قد يفهم من عبارته المختصره في محل الكلام أنّ القضية قضيه مبنائيه، والظاهر ----- واللّه العالم ----- الذي يُشير إلى كونها مبنائيه هو أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) يرى أنّ الأصل تنزيلى؛ فحينئذ يكون حاله حال الإمارات، كما أنّ الإمارات لا تجرى في أطراف العلم الإجمالي، وإنّما تتعارض وتتساقط، كذلك الاستصحاب، إذا لم نقل بذلك؛ حينئذ لا مانع من جريانه، يكون حاله حال البراءة، فإذا قلنا لا مانع من جريان البراءة في الطرفين، كذلك لا مانع من جريان الاستصحاب في الطرفين، بينما يبدو أنّ الأمر ليس هكذا ----- طبعاً إذا كان هذا هو مقصوده ----- وإنّما الظاهر أنّ المسأله مبنيه على ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) وهو أنّه هل نلتزم بجواز المخالفه الالتزاميه حيث أنّ هناك بحثاً فيها، هل هي جائزه أو غير جائزه، المخالفه الالتزاميه ولو في مثل في محل الكلام، هل هي جائزه، أو ليست جائزه، المحقق النائيني (قدّس سرّه) يرى عدم جواز المخالفه الالتزاميه، وحيث أنّه يلزم من إجراء الاستصحاب في الطرفين الوقوع في محذور المخالفه الالتزاميه للتكليف المعلوم بالإجمال؛ ولذا هو يمنع من جريان الاستصحاب في المقام، بينما السيد الخوئي (قدّس سرّه) (٣) (٤) لا يرى محذوراً في المخالفه الالتزاميه، ويقول أنّ المناط على المخالفه العمليه، وحيث أنّها ليست لازمه ولا- تترتب على إجراء الاستصحاب؛ فحينئذ لا محذور إلّا من ناحيه المخالفه الالتزاميه، وهذا ليس محذوراً؛ ولذا بنا على جواز إجراء الاستصحاب في محل الكلام، ويفهم هذا المطلب من كلمات السيد الخوئي (قدّس سرّه)؛ لأنّه ذكر بأنّه قد يقال: أنّ جريان الأصول النافيه كالبراءه، أو الاستصحاب، بعد أن التزم بجواز جريان الاستصحاب في المقام قد يقال أنّ هذا فيه مخالفه للعلم الإجمالي؛ لأنّ أحد الأمرين ثابت واقعاً، فكيف يمكن إجراء الاستصحاب في الطرفين؟ وهل إجراء الاستصحاب في الطرفين إلّا مخالفه للعلم الإجمالي بثبوت أحد الأمرين؟ على ما بينه المحقق النائيني (قدّس سرّه)، هو كأنّه ناظر إليه، ويجب بأنّ هذه ليست إلّا مخالفه التزاميه وهي لا- تشكّل محذوراً يمنع من جريان تلك الأصول في محل الكلام، فالظاهر أنّ المسأله مبنيه على أنّنا هل نجوز المخالفه الالتزاميه، أو لا نجوز المخالفه الالتزاميه؟

ص: ٤٢٨

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيّد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٣١.

٢- بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودي، ج ٥، ص ١٥٨.

٣- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيّد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٣١.

٤- (٧) دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيّد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٣١.

وأما ما قد يقال من منع جريان الاستصحاب في محل الكلام، باعتبار عدم ترتب ثمره على جريانه في محل الكلام، والأصل العملي كالاستصحاب يُشترط في جريانه ترتب ثمره على جريانه، وإلا فلا - معنى لجريانه في موردٍ من الموارد، لا معنى للتعبّد الشرعي ببقاء الحالة السابقة عندما تكون متيقنه سابقاً ومشكوكه لاحقاً، إلا إذا كانت هناك ثمره تترتب على جريانه وفي محل الكلام يقول لا - تترتب ثمره على جريان استصحاب عدم التحريم واستصحاب عدم الوجوب؛ لأنّ نفس الأمور التي كانت موجودة قبل إجراء الاستصحاب هي موجودة بعد إجرائه ولا - يتغير شيء، وقبل ذلك لم ينتج شيء على المكلف حتى يأتي الاستصحاب ويؤمن من ناحيه ما تنجز على المكلف، الاستصحاب يأتي لغرض نفى احتمال الوجوب ونفى احتمال التحريم؛ وهو ينفي احتمال التحريم؛ لأنه يريد أن يثبت عدم منجزيته وأنه لا يترتب على مخالفته شيء، لكن عندما نفترض أنّ احتمال الوجوب لا - يترتب عليه شيء، العلم الإجمالي بالإلزام المردد بين الوجوب والتحريم لا - يترتب عليه شيء أصلاً، فلا - معنى لجريان الاستصحاب لغرض نفى التنجيز؛ لأنه لا تنجيز في الواقع حتى ينفي التنجيز ويؤمن من ناحيته.

أقول: يبدو أنّ هذا الكلام لا يصح في المقام؛ لأنّ المقصود في المقام هو إجراء الاستصحاب على غرار البراءة في محل الكلام، وقلنا أنّ إجراء البراءة في المقام ليس فيه محذور ثبوتى؛ لأنّ الغرض من إجراء البراءة في المقام هو إجراءها في كل طرف، يعنى عندما نأتى إلى هذا الطرف نجري البراءة في هذا الطرف على حده، بأن نلحظ هذا الطرف ونجري البراءة فيه، أي فرق بين البراءة والاستصحاب في هذا الطرف؟ وقلنا بأنّه في كل طرف من الممكن أن يجعل الشارع التكليف ظاهرياً بإيجاب الاحتياط، بلحاظ الوجوب من الممكن أنّ الشارع يجعل الوجوب الظاهري الذي معناه وجوب الاحتياط بالفعل، هذا أمر ممكن، أنّ الشارع يلزم المكلف بالفعل، يقول دار الأمر بين الأمرين انا أُلزمك بالفعل، أو يلزمني بالترك فرضاً بملاك أنّ دفع المفسده أولى من جلب المصلحه، هذا أمر ممكن، ووضع التكليف الظاهري في المقام في كل طرف ممكن، الأصول المؤمّنه تؤمّن من ناحيه ذلك الاحتمال، أنّ الشارع هل أُلزمني بالفعل، أو لا؟ الأصل المؤمّن يؤمّن من هذه الناحيه، نأتى إلى الحرمة، هل أُلزمني الشارع بالترك، أو لا -؟ الأصل المؤمّن يجري للتأمين من تلك الجهه، فلا - نستطيع أن نقول بعدم ترتب الأثر على جريان الاستصحاب في المقام، جريان الاستصحاب حاله حال جريان البراءه، كما تصوّرنا ترتب أثر على جريان البراءه في كل من الطرفين يمكن بنفس البيان تصوّر ترتب أثر على جريان الاستصحاب في كل من الطرفين، فهذا ليس هو الإشكال في المقام، وإنّما المسأله مسأله أنّ جريان الاستصحاب في الطرفين يستلزم المنافاه للالتزام والتصديق بالتكليف المعلوم إجمالاً، يعلم المكلف بأنّه ملزم، إمّا بالفعل، أو الترك، أنّ هناك تكليفاً إزامياً مردداً بين الوجوب والحرمة، وهو يعلم بثبوت أحدهما قطعاً واقعاً، هل بإمكانه أن يلتزم نتيجة إجراء الاستصحاب بعدم ثبوتها، أو لا؟ هل يمكن هذا، أو لا؟ إذا قلنا أنّ الاستصحاب أصل عملي بحت حاله حال البراءه، فلا - مشكله في الالتزام بذلك؛ لأنه ليس هناك منافاه؛ لأنّ هذا لا ينظر إلى الواقع، لا يقول ابن عملي أنّ هذا هو الواقع حتى يكون منافياً للعلم بثبوت أحدهما في الواقع، إذا قلنا أنّ الاستصحاب ليس أصلاً تنزيلاً وليس فيه ملاك التنزيل، لكن يبدو أنّ النزاع ليس من هذه الجهه؛ لأنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) يؤمن بأنّ الاستصحاب إماره، وإن كان تتقدّم عليها سائر الإمارات بالحكومه، لكن هو يرى أنّ الاستصحاب إماره من الإمارات، وبالرغم من هذا هو يرى جواز جريان الاستصحاب في المقام، ليس الملاك في المنع من جريان الاستصحاب أنّ الأصل أصل تنزيلى وكونه ناظراً إلى الواقع؛ لأنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) يؤمن بأنّ الاستصحاب إماره ومع ذلك يرى جواز جريانه في محل الكلام؛ لأنه يرى أنّه لا يلزم من جريان الاستصحاب في المقام ولو كان أصلاً تنزيلاً إلا أنّه يلزم منه المخالفه للتراميه ولا محذور فيها.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / أصاله التخيير

إلى هنا انتهى الكلام عن أصل المطلب، يبقى أنّ هذا الكلام المتقدّم كلّ كان في فرض ما إذا لم يكن لأحد الطرفين الذين يدور الإلزام بينهما مزيّة، بأن كانا متساويين تماماً ولا توجد أيّ مزيّة لأحد الطرفين على الآخر، وأمّا إذا فرضنا وجود مزيّة لأحد الطرفين تعييناً، يعنى أحد الطرفين بعينه كانت له مزيّة، ولنفترض أنّ الوجوب كانت له مزيّة، المزيّة إمّا أن تتمثّل بأنّ احتمالها يكون أقوى من احتمال الآخر، فهي مزيّة في الاحتمال، درجة احتمال الوجوب أكبر من درجة احتمال التحريم، وإمّا أن تكون المزيّة في المحتمل نفسه، باعتبار أهميه الوجوب لو فرضنا أنّ الوجوب أهم عند الشارع من التحريم، أو محتمل الأهميه، لكن بالنتيجة لا- أقوائه في الاحتمال، وإنما هناك أقوائه وأهميه في نفس المحتمل. الكلام يقع في أنّه في حاله وجود مزيّة احتمالاً، أو محتملاً هل يجرى الكلام السابق نفسه، كل ما قلناه في فرض التساوي بين الطرفين يجرى فيما إذا كان لأحدهما مزيّة، أو لا؟ بأن يقال في مقابل ذلك أنّه يتعين الأخذ بذي المزيّة احتمالاً أو محتملاً أو أنّ يقال أنّ ذلك يختلف باختلاف ما هو المختار في الفرض الأوّل، يعنى فرض التساوي بين الطرفين وعدم وجود مزيّة لأحدهما في مقابل الآخر، أنّ الحكم في فرض وجود مزيّة يختلف باختلاف ما نختاره في فرض عدم وجود مزيّة.

الظاهر أنّ الأخير هو الصحيح، بمعنى أنّ الحكم في محل الكلام يختلف باختلاف ما يقال ويُختار هناك في الفرض الأوّل، والمقصود بهذا الكلام هو أنّه إذا قلنا بجريان البراءة، أو الاستصحاب، الأصول المؤمّنه بشكل عام، إذا قلنا بجريان الأصول الشرعيه المؤمّنه في الطرفين في الفرض الأوّل فيما إذا لم تكن هناك مزيّة، الظاهر أنّ نفس الكلام السابق يجرى في محل الكلام ووجود المزيّة في أحد الطرفين احتمالاً أو محتملاً لا يصنع شيئاً، بمعنى أنّه لا يلزمنا بالأخذ بذي المزيّة؛ بل إذا قلنا بجريان البراءة، فتجرى البراءة هنا أيضاً في الطرفين في ذي المزيّة وفي غير ذي المزيّة، وإذا قلنا بالاستصحاب، فالاستصحاب أيضاً يجرى في الطرفين، أيّ أصل من الأصول النافيه إذا قلنا بجريانه في فرض التساوي هو يجرى في فرض وجود المزيّة، والسرّ في ذلك أنّ موضوع هذه الأصول المؤمّنه متحقق بالنسبه إلى كل واحد من الطرفين، الأصل المؤمّن موضوعه عدم العلم والشك، وهو متحقق بالنسبه إلى كل واحد من الطرفين، سواء كانا متساويين، أو كان لأحدهما مزيّة في الاحتمال، أو في المحتمل، باعتبار أنّ قوه الاحتمال، أو قوه المحتمل إذا كانت موجوده في أحدهما بعينه لا تمنع من جريان البراءة -----
- مثلاً ----- ولا من سائر الأصول المؤمّنه، باعتبار أنّ هذه المزيّة ليست حجّه مانعه من جريان هذه الأصول المؤمّنه ولا توجب ارتفاع موضوع هذه الأصول المؤمّنه عن الطرف الواجد للمزيّة، فلا تمنع من جريان البراءة حتّى لو كان واجداً للمزيّة، البراءة كما تجرى في الطرف الأضعف كذلك تجرى في الطرف ذي المزيّة لتحقق موضوع البراءة فيه؛ لأنّه لا يوجد في قبال ذلك إلاّ المزيّة الموجوده في هذا الطرف، هذه المزيّة هل تمنع من جريان البراءة؟ هل توجب ارتفاع موضوع البراءة؟ بحيث لا تجرى البراءة فيه، ويتعيّن العمل به والأخذ بصاحب المزيّة؟ كلاب نقول أنّ هذه المزيّة بعد افتراض أنّها ليست حجّه في حدّ نفسها، فهي لا تمنع من جريان البراءة في الطرف الواجد للمزيّة، فتجرى البراءة فيه كما تجرى في الطرف الآخر.

وبعبارة أخرى: أن ما يرفع هذه الأصول المؤمّنه ويمنع من جريانها هو العلم، أو ما يقوم مقامه، وفي محل الكلام لا يوجد علم، أنا لا- أعلم بهذا الطرف صاحب المزيّه، كما لم تقم حجّه على تعيينه، وإنّما هو فقط له مزيّه، فلا يوجد علم يمنع من جريان البراءة فيه ولا- يوجد ما يقوم مقام العلم يمنع من جريان البراءة فيه، وموضوع البراءة متحقق فتجرى البراءة كما تجرى في الطرف الآخر. وهذا معناه أن نفس الكلام السابق الذى قيل فى فرض عدم وجود المزيّه يجرى أيضاً فى فرض وجود المزيّه. هذا إذا قلنا بجريان الأصول المؤمّنه فى الطرفين فى الفرض السابق، وإمّا إذا قلنا بعدم جريانها فى الطرفين فى الفرض السابق وأنّ الحكم فى الفرض السابق هو التخيير بين الفعل والترك عقلاً، أو اللا-حرجية العقلية كما يقول المحقق النائيني (قدّس سرّه) حينئذٍ يفتح المجال للكلام عن أنّ العقل الحاكم بالتخيير بين الطرفين، أى الحاكم بالتخيير بين الفعل والترك فى فرض عدم المزيّه، هل يحكم بالتعيين فى فرض وجود المزيّه ولزوم الأخذ بما فيه مزيّه احتمالاً أو محتملاً أو أنّ العقل لا يحكم بالتعيين؛ بل يبقى مصراً على الحكم بالتخيير بينهما، وإن كان أحدهما واجداً للمزيّه احتمالاً، أو محتملاً.

هنا تارة نتكلّم فى أنّ العقل الحاكم بالتخيير فى فرض عدم وجود مزيّه، هل يحكم بالتعيين فى فرض وجود المزيّه؟ تارة نتكلّم بناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان، بناءً على البراءة العقلية التى تعنى فى روحها عدم منجزية الاحتمال، الاحتمال ليس منجزاً، إنّما المنجز هو العلم فقط، أو ما يقوم مقامه. وأخرى نتكلّم بناءً على المسلك الآخر الذى يرى أنّ الاحتمال بما هو احتمال هو منجز كالعلم، كل درجات الانكشاف تنجز، مسلك حق الطاعة الذى يعنى منجزية الاحتمال.

أما بناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان، هنا تارةً نفترض المزيه في الاحتمال، وأخرى نفترض المزيه في المحتمل ونفترق بينهما. إذا كانت المزيه في الاحتمال بأن كان احتمال الوجوب ----- مثلاً ----- أقوى وأكبر من احتمال التحريم، في هذه الحاله واضح جداً بأنه لا يمكن أن نلتزم بتعيين الأخذ بالمزيه لمجرد صرف الاحتمال؛ لأن هذا احتمالاً ----- مثلاً ----- بمقدار ٦٠٪. بينما احتمال الآخر أقل من ذلك، لمجرد الاحتمال لا يمكن أن نحكم بتعيين الأخذ به بناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأن مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان لا يرى الاحتمال منجزاً لشيء، والمنجز هو العلم، أمّا الاحتمال فليس منجزاً. إذن، كيف يتعين الأخذ بذى المزيه بحيث يتنجز على المكلف لمجرد الاحتمال، هذا خلف؛ لأننا نتكلم بحسب الفرض بناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان الذى يعنى أن الاحتمال ليس منجزاً، فإذن، لا يمكن أن نثبت التنجيز فى المقام وتعيين الأخذ بذى المزيه فى قبال الاحتمال الآخر لمجرد الاحتمال، ولو كان درجته أكبر من احتمال الطرف الآخر. إذن، لا بد أن يكون المنجز على تقدير القول به فى المقام المُلزم للأخذ بذى المزيه أن يكون شيئاً آخر غير الاحتمال بما هو احتمال؛ ولذا لا بد أن نفتش عن المنجز فى المقام، ما هو الذى ينجز الأخذ بذى المزيه؟ لا يوجد عندنا شيء آخر بعد الاحتمال غير العلم الإجمالى، فلا بد أن نرجع إلى العلم الإجمالى الموجود والمفروض فى محل الكلام وهو العلم الإجمالى بالإلزام المردّد بين الوجوب والتحريم، هذا العلم الإجمالى الموجود فى المقام هل ينجز بنظر العقل التعيين والأخذ بذى المزيه إذا كان له مزيه، كلامنا فعلاً فى المزيه بلحاظ الاحتمال، احتمال الوجوب أكبر من احتمال التحريم، هل يستفاد التنجيز من العلم الإجمالى بهذا المعنى، هل يمكن أن يكون هو المُلزم بالأخذ بذى المزيه، يعنى ما كان احتمال أكبر من احتمال الآخر، أو لا؟ هنا فى الحقيقة لا بد أن نرجع إلى المسالك المعروفة فى العلم الإجمالى وكيفيه تنجيزه، ونحن نعرف أن هناك مسلكين فى منجزيه العلم الإجمالى، المسلك الأول يرى أن العلم الإجمالى ابتداءً لا ينجز إلاّ الجامع، وهذا معناه أنه لا يدخل فى عهده المكلف بالعلم الإجمالى إلاّ الجامع بحدّه، الجامع على جامعته، هذا هو الذى يدخل فى العهده، يعنى أن العلم الإجمالى ينجز حرمة المخالفه القطعيه لا- وجوب الموافقه القطعيه، إذا قلنا أن العلم الإجمالى لا ينجز إلاّ الجامع؛ لأنه ليس بياناً إلاّ- على الجامع، فهو ينجز حرمة المخالفه القطعيه ولا ينجز وجوب الموافقه القطعيه؛ لوضوح أن الموافقه القطعيه لا يمكن إثباتها بمنجزيه العلم الإجمالى للجامع؛ لأنّ الجامع بين الطرفين يتحقق بأحد الطرفين، فلماذا يُلزم المكلف بالإتيان بكلا الطرفين فى الشبهات الوجوبيه، أو ترك كلا الطرفين فى الشبهات التحريميه، والحال أنه لم يتنجز عليه إلاّ الجامع. نعم، العلم الإجمالى ينجز عليه حرمة المخالفه القطعيه؛ لأنّ المخالفه القطعيه بترك الطرفين فى الوجوبات، والإتيان بكلا الطرفين فى المحرّمات يعنى ترك الجامع، يعنى مخالفه قطعيه لما تنجز عليه بالعلم الإجمالى، فالذى يتنجز عليه بناءً على هذا المسلك هو فقط حرمة المخالفه القطعيه. بناءً على هذا واضح جداً أنه لا- يتنجز على المكلف إلاّ- الجامع، وأما الفرد، أو الطرف، فهو لا يتنجز بمثل هذا العلم الإجمالى، هذا العلم الإجمالى لا أثر له فى المقام، لا بلحاظ الجامع ولا بلحاظ الفرد، أما بلحاظ الجامع، فباعتبار أن الجامع يعنى أن أحد الطرفين ضرورى الثبوت فى محل كلامنا، هو ينجز الجامع فى موارد أخرى كالشبهات الوجوبيه فى غير محل الكلام، أو التحريميه فى غير محل الكلام، فينجز حرمة المخالفه القطعيه، وأما فى محل الكلام، فالجامع ضرورى الثبوت، الجامع هو عباره عن الجامع بين الفعل والترك، وأحد الأمرين من الفعل والترك هو أمر ضرورى التحقق، طلبه طلب الحاصل، فلا معنى لأن يكون منجزاً بالعلم الإجمالى، والمفروض فى محل الكلام أن العلم الإجمالى لا- ينجز ما عدا الجامع، والجامع لا أثر له فى التنجيز؛ بل حتى لو فرضنا أن الجامع كان قابلاً- للتنجيز، لكن هذا العلم الإجمالى لا- ينجز الفرد ولو كان له مزيه، وإنما ينجز الجامع على تقدير وفرض من باب فرض المحال ليس بمحال أن الجامع قابل للتنجيز، فمثل هذا العلم الإجمالى لا يكون منجزاً للفرد وإن كانت له مزيه؛ لأنّ هذه المزيه لا- تدخل فى الجامع والمفروض أن العلم الإجمالى لا- ينجز إلاّ- الجامع، وإن كان

الصحيح أنه لا- أثر له حتى بالنسبه إلى الجامع؛ لما قلناه من أن الجامع ضرورى التحقق والثبوت، فلا معنى لأن نقول أن العلم الإجمالى ينبجى الجامع، ينبجى حرمه المخالفه القطعيه، هو غير قادر على المخالفه القطعيه؛ لأن الجامع ضرورى التحقق، فإذن، لا ينبجى الفرد وإن كان هذا الفرد ممّا له مزيه، مثل هذا العلم الإجمالى لا يستطيع أن يكون هو المنبجى للفرد ذى المزيه، بمعنى أن يكون لزوم الأخذ بذى المزيه مستنداً إلى العلم الإجمالى. إذن، هو لا يمكن أن يستند إلى الاحتمال كاحتمال؛ لأنّ هذا خلف البناء على قاعده قبح العقاب بلا بيان، كما أنه لا يمكن أن يستند إلى العلم الإجمالى؛ لأنّ العلم الإجمالى فى محل الكلام يتعلّق بالجامع؛ لأنه هو الذى تمّ عليه البيان وفى المقام الجامع غير قابلٍ للتنجيز، فالفرد أيضاً لا يكون قابلاً للتنجيز بهذا العلم الإجمالى، ولو قلنا أنه قابلٍ للتنجيز، فالفرد باعتبار أن المزيه الموجوده فيه ليست داخله فى الجامع، فهى لا تنتبجى بهذا العلم الإجمالى، فلا يمكن الالتزام بتعيين الأخذ بذى المزيه بناءً على هذا المسلك فى العلم الإجمالى، يعنى بناءً على المسلكين، أوّلاً مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان، ثمّ مسلك أن العلم الإجمالى لا ينبجى إلا الجامع فقط، فهو لا ينبجى إلا حرمه المخالفه القطعيه.

وأما على المسلك الثاني في العلم الإجمالي الذي يقول أنّ العلم الإجمالي ينجز الواقع لا الجامع، أي بعبارة أخرى، يُنجز وجوب الموافقة القطعية؛ لأنه ينجز الواقع، وإذا تنجز الواقع على المكلف، فلا بدّ من الاحتياط، لا بدّ من الموافقة القطعية؛ لأنّ المكلف لا يستطيع أن يحرز الإتيان بالواقع إلّا- بواسطة الاحتياط والموافقة القطعية، وبهذا يحرز أنّه امتثل التكليف؛ لأنّ التكليف المعلوم بالإجمال نجز له الواقع على ما هو عليه، فإذا تنجز على الواقع فلا بدّ من الموافقة القطعية، فهو ينجز الموافقة القطعية لا أنّه ينجز حرمه المخالفه القطعية فقط كما في الأوّل؛ حينئذٍ يطرح هذا السؤال بناءً على أنّ العلم الإجمالي ينجز الموافقة القطعية والمفروض في محل الكلام أنّ الموافقة القطعية مستحيله؛ لأنّه يستحيل عليه أن يأتي بكلا الطرفين، أن يجمع بين الفعل والترك، فإذا استحالت الموافقة القطعية، قد يقال أنّ النوبه تصل إلى الموافقة الظنيّه، يعنى تصل النوبه إلى الأخذ بالاحتمال الأقرب إلى الواقع، والاحتمال الأقرب إلى الواقع هو احتمال الوجوب في المثال المتقدّم، فالإتيان بالفعل يكون موافقه ظنيّه للعلم الإجمالي، موافقه ظنيّه للتكليف المعلوم بالإجمال، باعتبار أنّ هذا العلم الإجمالي في البدايه هو ينجز وجوب الموافقة القطعية، لكن لما تعدّرت الموافقة القطعية في محل الكلام؛ حينئذٍ تصل النوبه إلى الموافقة الظنيّه، ويوضح هذا الكلام أكثر، ويقال في مقام توضيحه: في الفرض الأوّل المتقدّم، فرض التساوي وعدم وجود مزيّه في أحد الطرفين كانت هناك درجتان للامتنال والطاعه، الأولى درجة الموافقة القطعية والثانية درجة الموافقة الاحتماليه وليس هناك موافقه ظنيّه، وإنّما موافقه قطعية وموافقه احتماليه، الموافقة القطعية مستحيله كما تقدّم والموافقة الاحتماليه متحققه قطعاً وضروريه الثبوت، فالعلم الإجمالي لا ينجز شيئاً منهما، لا ينجز الموافقة القطعية؛ لأنّها مستحيله، ولا- ينجز الموافقة الاحتماليه؛ لأنّها متحققه على كل حال؛ لأنّ المكلف لا يخلو إمّا من الفعل أو الترك وعلى كلا التقديرين هناك موافقه احتماليه، فالعلم الإجمالي ليس له أثر بلحاظ كلتا الدرجتين. هذا في فرض التساوي، أمّا في فرض عدم التساوي، يعنى في فرض وجود المزيّه لأحدهما المعين؛ حينئذٍ بعد استثناء الموافقة القطعية؛ لأنّها مستحيله، يدور الأمر بين درجتين من الامتنال والطاعه، بين موافقه ظنيّه وبين موافقه وهميه، أي بين موافقه ظنيّه للتكليف المعلوم بالإجمال وهو أن يأخذ بالمزيه، وبين أن يأخذ بالطرف الآخر الذي هو عبارته عن موافقه وهميه في قبال ما تورثه المزيّه في الطرف الآخر من ظنّ ومن احتمال أكبر من هذا بحسب الفرض كما قلنا لأنّ المزيّه موجوده في الاحتمال، احتمال الوجوب أكبر من احتمال التحريم، فبعد استثناء الموافقة القطعية المستحيله يدور الأمر بين موافقه ظنيّه وبين موافقه وهميه. هنا قد يقال أنّ العقل يتدخل ويقول بترجيح الموافقة الظنيّه على الموافقة الوهميه، فيعين الموافقة الظنيّه والأخذ بذى المزيه باعتبار أنّه موافقه ظنيّه للتكليف المعلوم بالإجمال والأمر بحسب الفرض يدور بينه وبين موافقه وهميه لهذا التكليف، فالعقل يتدخل ويحكم بتعين الموافقة الظنيّه، فيمكن أن يكون هذا تخريجاً لحكم العقل بالتعيين في فرض عدم التساوي، لكن بهذه الشروط، بعد البناء على قاعده قبح العقاب بلا بيان وبعد البناء على أنّ العلم الإجمالي ينجز الواقع، وافترض أنّ المزيه موجوده بلحاظ الاحتمال لا بلحاظ المحتمل، قد يقال حينئذٍ أنّ العقل يحكم بالتعيين.

لكن هناك كلاماً في هذا المطلب، أن العقل هل يحكم هنا بالتعيين في حاله من هذا القبيل، أو لا-؟ وذلك باعتبار أن المفروض في محل كلامنا أن العلم الإجمالي ينتج الواقع لا أنه ينتج الجامع، فيكون العلم الإجمالي عله لوجوب الموافق القطعيه كما أن المفروض في محل كلامنا أن الموافقه القطعيه تكون مستحيله، بمعنى أن الموافقه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال محال وغير ممكنه أصلاً، وقد يقال: أن هذا يلزم منه سقوط التكليف رأساً، هذا التكليف الذي هو عله لوجوب الموافقه القطعيه إذا استحالت الموافقه القطعيه له هذا يعني سقوط التكليف رأساً، باعتبار أن بقاء هذا التكليف يعني التكليف بغير المقدور؛ لأنه بحسب الفرض عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه، والموافقه القطعيه مستحيله، فبقاء هذا التكليف يعني أنه تكليف بغير المقدور، فلا بد من الالتزام بسقوط التكليف رأساً، وإذا سقط التكليف رأساً بهذا الاعتبار؛ حينئذ لا يبقى ما ينتج الموافقه الظنيه في محل الكلام؛ بل قد يدعى باستحاله ذلك، استحاله أن يكون شيء منجزاً للموافقه الظنيه في محل الكلام بنظر العقل، وذلك باعتبار أن هذا يستلزم ما يسمونه بالتوسط في التكليف، أو التبعض في التكليف، بمعنى أن التكليف يسقط بلحاظ الموافقه القطعيه ويبقى منجزاً للموافقه الظنيه، والتوسط في التكليف محل إشكال، أنه ممكن، أو غير ممكن، التكليف إما أن يكون باقياً، وإما أن يسقط، أمّا أن يسقط بلحاظ جهه ويبقى بلحاظ جهه هذا محل كلام وبعضهم يراه غير معقول، نظير ما يدعى في باب العلم الإجمالي في ما إذا كان أحد الطرفين في محل كلامنا دوران الأمر بين محذورين، إذا كان أحدهما تعدياً كما سيأتي والذي هو المقام الثاني لهذا البحث، لنفترض أن الوجوب تعدي، هنا الموافقه القطعيه غير ممكنه كما في السابق فيما إذا كانا توصيليين، لكن المخالفه القطعيه ممكنه بأن يفعل لا- بقصد القربه، هذه مخالفه قطعيه للتكليف؛ لأنّ التكليف بحسب الفرض دائر بين وجوب تعدي وبين حرمة توصليه، فإذا فعل لا بقصد القربه هو خالف التكليف على كل حال، سواء كان وجوباً تعدياً خالفه؛ لأنه لم يأت به بقصد القربه، أو كان هو تحريماً فقد خالفه بالفعل، فالمخالفه القطعيه ممكنه والموافقه القطعيه غير ممكنه بخلاف ما نحن فيه، فإنّ كلاهما غير ممكن، هناك أيضاً يطرح هذا الشيء، أنه ليكن الموافقه القطعيه مستحيله في محل الكلام، لكن لماذا لا نقول بأن العلم الإجمالي يُنتج حرمة المخالفه القطعيه، فيلتزم بهذا التبعض، بأن العلم الإجمالي وإن سقط عن التنجيز بلحاظ الموافقه القطعيه، لكنّه يبقى منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه، هناك أيضاً اعترض عليه بهذا الاعتراض، بأن مرجع ذلك إلى التوسط في التكليف، هذا التكليف الواحد المعلوم بالإجمال إذا كان هو علمه لوجوب الموافقه القطعيه واستحالت الموافقه القطعيه يسقط هذا التكليف رأساً، فلا- معنى للتبعض فيه بأن يقال أن هذا التكليف يبقى بلحاظ حرمة المخالفه القطعيه ويسقط بلحاظ وجوب الموافقه القطعيه. ما نحن فيه كأنه من هذا القبيل، غايه الأمر أنه في المقام تنزل من الموافقه القطعيه المستحيله في محل الكلام إلى الموافقه الظنيه، قد يقال بأن هذا الشيء المطروح يلزم منه التبعض في التكليف والمفروض أن التكليف يسقط رأساً، فلا يبقى ما يكون منجزاً للموافقه الظنيه، يعني بالإتيان بالطرف الواحد للمزيه. هذا كله بناءً على أن تكون المزيه في الاحتمال لا في المحتمل، أمّا إذا كانت المزيه في المحتمل، فلها كلام آخر يأتي إن شاء الله تعالى

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / أصاله التخيير

كانّ الكلام المتقدّم كلّ في ما إذا فرضنا أنّ المزيّه كانت في الاحتمال، بأن كان احتمال أحد الطرفين الذين يتردد بينهما المعلوم بالإجمال كان احتمالهما أقوى من احتمال الآخر، الآن نتكلّم في ما إذا كانت المزيّه في المحتمل، بأن يكون أحدهما المعين أهم من الآخر، أو محتمل الأهميه دون الآخر، فاحتمال الأهميه، أو العلم بالأهميه موجود في أحدهما المعين دون الآخر، مع فرض تساويهما في الاحتمال، وإلاّ تكون المزيّه في الاحتمال، فيدخل في البحث السابق مع افتراض تساويهما في الاحتمال فقط، نحتمل أو نعلم أنّ الوجوب ----- مثلاً ----- أهم على تقدير كونه هو الثابت في الواقع هو أهم من التحريم على تقدير كونه ثابتاً في الواقع، الظاهر أنّه هنا لا يأتي التفصيل السابق بين المسلكين في العلم الإجمالي، إذا قبلنا بهذا التفصيل هناك، هناك قيل بالتفصيل بين المسلك الأول وهو أنّ العلم الإجمالي ينجز الجامع وبين المسلك الثاني وهو أنّ العلم الإجمالي ينجز الواقع، هذا التفصيل لو قبلناه هناك، في المقام لا يجرى مثل هذا التفصيل في محل الكلام، باعتبار أنّ العقل هنا لا يحكم بالتحريم والعلم الإجمالي ليس له أي أثر، وهذا واضح على المسلك الأول، يعني بناءً على أنّ العلم الإجمالي ينجز الجامع لما تقدّم سابقاً من أنّ العلم الإجمالي على هذا المسلك يُنجز الجامع وحرمة المخالفه القطعيه لا وجوب الموافقه القطعيه، وكون هذا الطرف فيه مزيّه، المزيّه لا تدخله في الجامع المنجز بالعلم، فبناءً على هذا المسلك تكون المسأله واضحه، حاله حال الفرض السابق بناءً على هذا المسلك، وأمّا بناءً على المسلك الثاني الذي يقول أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع وينجز وجوب الموافقه القطعيه، بناءً على هذا المسلك أيضاً كذلك، بمعنى أنّ العقل هنا لا يحكم بالتعيين، باعتبار أنّ الموافقه على كل تقدير هي موافقه احتماليه.

ص: ٤٣٥

وبعبارة أخرى: في المقام لا يوجد عندنا درجات في الموافقه والطاعه كما كان يُفترض بناءً على أن تكون المزيّه في الاحتمال، هناك كانت الطاعه لها درجات، والموافقه لها درجات، موافقه قطعيه، وموافقه ظنيّه، وموافقه وهميه، فهناك كان يمكن أن يقال أنّ الموافقه القطعيه إذا تعذرت واستحالت، فلا ينتقل إلى الموافقه الوهميه، وإنّما تصل النوبه إلى الموافقه الظنيّه الحاصله بالإتيان بذى المزيّه والعمل به، هناك كان مجالاً لهذا، أمّا في المقام عندما تكون المزيّه في المحتمل لا في الاحتمال؛ بل مع فرض تساوي الاحتمالين هنا الموافقه هي دائماً موافقه احتماليه، في هذا الطرف الموافقه احتماليه، وفي هذا الطرف أيضاً الموافقه احتماليه، الموافقه القطعيه مستحيله بحسب الفرض، فأى طرفٍ اخذنا به وعملنا به تكون الموافقه فيه احتماليه، وهذا معناه أنّ الاحتمال السابق الذي كان يقال هناك لا يجرى في المقام؛ لأنّه لا توجد لدينا درجات متفاوتة بعد استحاله الموافقه القطعيه، هناك درجتان من الطاعه وهميه وظنيّه، فيتدخل العقل ويحكم بلزوم الموافقه الظنيّه وعدم جواز الانتقال إلى الموافقه الوهميه، هذا في المقام لا يجرى، فكل من الطرفين فيه موافقه احتماليه.

نعم، يبقى شيء واحد وهو احتمال مرتبه أهم من التكليف في هذا الطرف، أننا نحتمل مرتبه أهم من الأهميه في طرف الوجوب.

لكن هذا الاحتمال ليس منجزاً، نحن نتكلم على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان الذي يعنى عدم منجزيه الاحتمال، احتمال مرتبه أهم من التكليف فى هذا الطرف يكون مشمولاً للتأمين وتشمله البراءه وتجرى فيه البراءه، فلا يكون منجزاً، وهذا معناه أن العقل لا يحكم بتعين العمل بالتعيين، يعنى لزوم الأخذ بذى المزيه؛ بل يبقى التخيير على حاله ولا يظهر من العقل أنه يحكم فى المقام بالتعيين، والنكته هى ما قلناه من أنه فى المقام حتى الاحتمال السابق على تقدير قبوله لا يجرى فى المقام؛ لأن الموافقه على كل تقدير احتماليه، فالموافقه فى كل منهما متساويه ويبقى الباقي فقط هو احتمال الأهميه فى هذا الطرف، احتمال أن يكون التكليف فى هذا الطرف أهم، هذا الاحتمال ليس هناك ما ينجزه حتى إذا قلنا بأن العلم الإجمالى ينجز الواقع، الذى يبقى هو احتمال لا- منجز له؛ بل تجرى فيه البراءه. لكن الذى يظهر من الكفايه استقلال العقل بالتعيين فيما إذا احتل الترجيح لأحدهما على التعيين، يعنى احتل وجود مزيه فى أحدهما المعين، منظور صاحب الكفايه (قدس سره) هو الميزه فى المحتمل لا فى الاحتمال، يقول إذا احتل هذه الميزه، احتل أهميه أحد الطرفين العقل يستقل بالتعيين كما هو الحال فى دوران الأمر بين التخيير والتعيين، (1) فكأنه يحاول إدخال محل الكلام فى تلك الكبرى وهى دوران الأمر بين التخيير والتعيين، كما أن العقل هناك يحكم بالتعيين، فى محل الكلام أيضاً يحكم بالتعيين عند احتمال الأهميه فى أحد الطرفين. هذا هو الذى يظهر من الكفايه، لعل الوجه فى ذلك هو ما ورد فى كلمات المعلقين على كلماته، مثل المحقق العراقى (قدس سره) لعل الوجه فى ذلك هو أن مناط الحكم العقلى بالتخيير هو فقد المرجح، وعدم وجود مرجح فى أحد الطرفين على الآخر، وأما مع فرض وجود المرجح؛ فحينئذ لا يحكم العقل بالتخيير، وإنما يحكم العقل بالتخيير عندما يتساوى الطرفان، لا يوجد مرجح لهذا على ذاك، ولا لذاك على هذا، فيحكم العقل بالتخيير، وأما مع وجود المرجح، فلا موضوع لحكم العقل بالتخيير؛ لأن العقل إنما يحكم بالتخيير بملاك عدم وجود المرجح لأحد المحتملين على المحتمل الآخر، أما إذا وجد المرجح، وفى المقام هو احتمال أن يكون هذا أهم على تقدير كونه هو الواقع، هو الأهم فى نظر الشارع على الآخر؛ فحينئذ لا حكم للعقل بالتخيير.

ص: ٤٣٦

يمكن صياغه هذا المطلب بصورة أخرى وهي أن العقل يحكم بالتخيير باعتبار أن إزام العقل بأحدهما المعين هو ترجيح بلا مرجح، فيحكم بالتخيير، الملاك هو أن العقل في حالات التساوى بين المحتملين إزام العقل بالأخذ بعينه هو ترجيح بلا مرجح، العقل يرى أن إزام المكلف بالأخذ بأحدهما بعينه في قبال الآخر هو ترجيح بلا مرجح؛ فحينئذ يحكم بعدم هذا الإزام ويحكم بالتخيير. وأمّا إذا فرض وجود مرجح في أحد الطرفين؛ حينئذ لا يحكم العقل بالتخيير؛ لانتفاء ملاك حكمه بالتخيير؛ لأنّ ملاك حكمه بالتخيير هو أن إزام المكلف بالأخذ بأحدهما بعينه هو ترجيح بلا مرجح، ومع وجود المرجح ينتفى هذا الملاك، فينتفى ملاك حكم العقل بالتخيير؛ بل قد يحكم العقل بالتعيين كما هو المدعى في عبارته صاحب الكفاية (قدس سرّه). (1) وبعبارة أخرى: مع وجود المرجح لا يكون إزام المكلف بالعمل به ترجيحاً بلا مرجح؛ بل يكون ترجيحاً بمرجح.

هذا الوجه يمكن دفعه بأننا نسلم بأنه ليكن ملاك حكم العقل بالتخيير هو عدم وجود مرجح لأحدهما على الآخر، أو أن العقل يرى أن إزام المكلف بالأخذ بأحدهما ترجيح بلا مرجح، فيحكم بالتخيير، ليكن هذا، لكن الكلام في الحقيقة في أن مجرد احتمال الأهميه في أحدهما المعين يكون موجباً للترجيح بنظر العقل، أو لا-؟ حتى نقول بأن احتمال الأهميه إذا كان موجباً للترجيح، فالعقل هنا يقول بأن إزام المكلف به ليس ترجيحاً بلا مرجح، فينتفى ملاك حكمه بالتخيير، احتمال أن يكون الوجوب أهم من التحريم هل هو مرجح؟ الكلام في هذا وليس الكلام في أن ملاك حكم العقل بالتخيير هو استحاله الترجيح بلا مرجح، ليكن ملاك حكم العقل بالتخيير هو هذا؛ لأنه يرى أن إزام المكلف ترجيح بلا مرجح، وهذا محال، فيحكم بالتخيير، لكن الكلام في تطبيق هذا الكلام على محل الكلام، في محل الكلام احتمال أهميه هذا الطرف هل هو بنظر العقل مرجح بحيث ينتفى موضوع حكمه بالتخيير، وقد يحكم بالتعيين، أو أنه ليس مرجحاً ويبقى حكمه بالتخيير على حاله؟ هذا هو محل الكلام، يمكن أن يقال بأن العقل لا يرى ذلك مرجحاً، مجرد احتمال الأهميه في أحد الطرفين؛ لأنه لم يحصل ما يوجب دخول هذا الطرف ذى المزيه الذى يحتمل أهميته في دائره التنجيز بحيث يكون منجزاً بنظر العقل ويرفع يده عن حكمه بالتخيير، بعد الالتفات إلى ما تقدم من أننا فرضنا تساوى الطرفين في أن كلا منهما موافقه احتماليه، مما يعنى أن نسبة العلم الإجمالى إلى كل منهما نسبه واحده، وبعد الالتفات إلى أننا نتكلم بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان التى تعنى عدم منجزيه الاحتمال، أى أن الاحتمال ليس منجزاً، فماذا يدخل هذا الطرف لمجرد كونه ذا مزيه، باعتباره محتمل الأهميه بحيث هذا يدخله في دائره التنجيز، والعقل يعتبره مرجحاً بحيث يلزم المكلف بالعمل به في قبال الآخر، ما الذى أدخله في دائره التنجيز؟ ليس هناك شىء أدخله في دائره التنجيز، نسبه العلم الإجمالى إلى كل منهما نسبه واحده، لا يبقى إلا احتمال الأهميه، احتمال أن يكون التكليف في أحدهما أهم من الآخر، هذا الاحتمال ليس منجزاً بناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان، فالكلام في أن هذا هل هو مرجح، أو لا؟ وإلا لا إشكال ----- مثلاً ----- في أن العقل عندما يرى وجود مرجح في أحد الطرفين لا يحكم بالتخيير؛ لأنه ليس إزام المكلف بذلك الطرف حينئذ يكون ترجيحاً بلا مرجح؛ بل يكون ترجيحاً مع المرجح، لا إشكال فيه كبروياً، لكن الكلام في تطبيقه على محل الكلام، أن احتمال الأهميه في أحد الطرفين بنظر العقل هل هو مرجح، ويرفع موضوع حكمه بالتخيير، يحكم على ضوئه بالتعيين، أو لا؟ إذا تأملنا لا نجد شيئاً يوجب تنجز هذا الطرف بحيث يقول العقل بأن هذا الطرف تنجز على المكلف، فلا يجوز له الأخذ بالاحتمال الآخر؛ بل يتعين عليه العمل بهذا الاحتمال في هذا الطرف؛ لأن المنجز إمّا العلم الإجمالى، أو الاحتمال، والعلم الإجمالى نسبه إلى كل منهما نسبه واحده، والاحتمال بحسب الفرض ليس من المنجزات، فتجرى البراءه، والتأمين يجرى في هذا الاحتمال، الاحتمال موجود، لكن البراءه والتأمين يجرى لنفى هذا الاحتمال وعدم إزام المكلف بهذا الطرف؛ بل يبقى التخيير بينهما قائماً.

١- كفايه الأصول، الآخوند الخراساني، ص ٣٥٦.

هذا المطلب يحتاج إلى توضيح أكثر، يعنى كبرى التعيين والتخيير لا بد أن نفهم أين تنطبق؟ وما هي مواردها؟ حتى نأتى إلى ما يقوله الشيخ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) من أنّ محل الكلام ما هو ظاهر عبارته يدخل فى كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير، مسأله دوران الأمر بين التعيين والتخيير التى يحكم العقل فيها بالتعيين بشكل واضح، ما هي مواردها؟ لا بد من ملاحظه هذه الموارد لنرى أنّ ما نحن فيه هل يدخل فى واحد من هذه الموارد، أو لا؟ المدعى لصاحب الكفايه (قدّس سرّه) هو أنّه يدخل فى كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فالعقل الحاكم فى موارد انطباق هذه الكبرى أيضاً يحكم بالتعيين فى محل الكلام، المدعى فى المقابل أنّه لا يدخل فى شىء من موارد هذه الكبرى، موارد هذه الكبرى معلومه وواضحه ولا ينطبق منها شىء على محل الكلام، إذن، محل الكلام لا يدخل تحت تلك الكبرى، الموارد التى تنطبق عليها تلك الكبرى ويحكم العقل عليها بالتعيين هي عبارته عن موارد تعارض النّصين، عندما يقع التعارض بين نصين مع فرض وجود مزيه فى أحدهما دون الآخر، نفترض وجود مزيه فى أحد الطرفين دون الطرف الآخر، فى هذه الحاله مع فرض وجود مزيه فى أحد الطرفين دون الطرف الآخر تارة نفترض أننا نملك دليل لفظى يدلّ بإطلاقه على التخيير كما يدعى أنّ هناك أدله فى باب الدليلين المتعارضين تدلّ على التخيير مطلقاً حتى فى صورته وجود مزيه لأحد الخبرين دون الآخر، فهى بإطلاقها تشمل حتى هذه الحاله، بناءً على وجود دليل لفظى يدلّ بإطلاقه على التخيير حتى فى حاله وجود مزيه لا- تصل النوبه إلى الكلام عن التعيين والتخيير فى محل الكلام؛ لأنّ دليلاً لفظياً شرعياً يدلّ على أنّ الحكم هو التخيير حتى مع وجود مزيه، فلا مسرح للعقل حينئذٍ مع وجود الدليل اللفظى الدال على التخيير حتى فى هذه الحاله، وإنّما كلامنا إذا لم يكن لدينا هكذا دليل لفظى، إذا لم نجد دليلاً يدلّ على التخيير مطلقاً، إمّا لأننا لا- نقبل ما دلّ على التخيير أساساً، أو نقبله ولكن لا نقبل بإطلاقه وشموله لما إذا كانت هناك مزيه، لأحد هذه الأسباب، بحيث الذى يبقى لدينا هو فقط دليان كلّ منهما فى حدّ نفسه معتبر وواجد لشرائط الحجّيه بحسب الفرض، الثابت هو أنّه لا يجوز طرح كلّ منهما، ولا يمكن للمكلّف أن يعمل بكلّ منهما، لكن هذا لا يبرّر له طرح كلّ منهما.

بعبارة أخرى: أنّ الثابت لدينا هو وجوب الأخذ بأحد الدليلين المتعارضين، فالموجود لدينا فقط هو وجوب العمل بأحدهما وعدم جواز طرحهما معاً؛ حينئذٍ نأتى إلى محل الكلام، يفتح المجال للتعين والتخير؛ حينئذٍ يقال بأنّ الدليل الواحد للمزيّة المعارض للدليل الآخر الفاقد للمزيّة يتعيّن العمل به بحكم العقل؛ لأنّ الأمر فى المقام يدور بين التخير والتعين، بمعنى أنّه إمّا أن يكون الحكم هو التخير بينهما، وإمّا أن يكون الحكم هو لزوم الأخذ بذى المزيّة الموجه لترجيحه على تقدير وجود هذه المزيّة على الطرف الآخر، فيدور أمر صاحب المزيّة، أى النص الواجد للمرجّح المحتمل بين أن يكون واجباً تعيناً، أو يكون واجباً تخيراً، أن يكون واجباً بالتعين على تقدير أن تكون تلك المزيّة وذلك المرجّح موجود فيه، وبين أن يكون واجباً تخيراً، بينما الطرف الآخر ليس فيه هكذا دوران، الطرف الآخر الاحتمال الموجود فيه فقط هو أن يكون واجباً تخيراً؛ لأننا لا نحتمل أهميته ولا نحتمل وجود مزيّة فيه، هذا هو المقصود بالأهميه، أى وجود مرجّح فيه، نحن لا نحتمل ذلك، وإمّا الذى نحتمله هو وجود مرجّح فى هذا الطرف، إذن، على تقدير وجود هذا المرجّح واقعاً، فيجب العمل به فقط تعيناً على تقدير أن لا يكون هذا المرجّح فيه يتساوى مع الآخر، فيجب العمل به تخيراً، فيدور الأمر بين التعين والتخير وهنا يحكم العقل بالتعين.

بعبارة أخرى: أنّ ذا المزيّة الذى يُحتمل وجود المرجّح فيه هو حجّه على كل تقدير، يعنى يجوز العمل به والاستناد إليه على كل تقدير، سواء كانت المزيّة واقعاً موجوده فيه بحيث يجب العمل به تعيناً، أو كانت المزيّة غير موجوده فيه، فيجوز العمل به وبالأخر. إذن: هذا قطعاً حجّه يجوز الاستناد إليه والعمل به، بينما الآخر ليس هكذا، لا نستطيع أن نقول أنّه حجّه على كل تقدير؛ لأنّه على تقدير أن يكون المرجّح موجود فى ذاك الخبر، فهذا الخبر لا يكون حجّه، وإمّا على تقدير عدم وجود المرجّح فى ذاك الخبر؛ عندئذٍ يتساويان، فيتخير بينهما المكلف، فيجوز العمل بالآخر، فإذن، الآخر ليس معلوم الحجّيه على كل تقدير، بينما هذا معلوم الحجّيه على كل تقدير، فى هذه الحالة العقل يقول أنّه يتعيّن العمل بهذا. هذا مورد من الموارد التى يتدخل العقل ويحكم فيها بالتعين بهذه الشرائط.

من الواضح أنّ هذا المورد لا ينطبق على محل الكلام، أو قل بعبارة أخرى: أنّ محل الكلام لا يدخل في هذا المورد، بمعنى أنّ محل الكلام أجنبي عن هذا المورد، فهذا المورد يفترض وجود حجّتين، وجود دليلين معتبرين، كلّ منهما واجد لشرائط الحجّية ووقع التعارض بينهما، بينما في محل الكلام لا يوجد عندنا دليل معتبر، الموجود عندنا فقط هو احتمال وجوب واحتمال تحريم، احتمال أن يكون الفعل واجباً واحتمال أن يكون محرّماً زائداً احتمال أهمّيه في أحد الطرفين، هذا هو الموجود لدينا، وليس لدينا علم من الخارج بأنّه يجب العمل بكلّ منهما، وليس لدينا علم بجواز طرح كلّ منهما، هذا باعتبار أنّ كلّاً من الدليلين حجّه في حدّ نفسه تامّ الحجّية ويجب العمل به في حدّ نفسه، جاء هذا العلم بلزوم العمل بأحدهما، أنت لا تستطيع العمل بكلّ منهما، لكن كما قلنا أنّ هذا لا- يبرز لك أن لا- تعمل بكلّ منهما؛ لأنّ هذا بلا مبررّ بعد أن كان كل منهما حجّه يجب العمل به، لو أمكن الجمع بينهما يجب العمل بكلّ منهما، ولكن بما أنّه لا يمكن الجمع بينهما؛ لذا لا يمكن العمل بكلّ منهما، ولكن هذا لا يعنى سقوط وجوب العمل عن كلّ منهما؛ بل يجب العمل بأحدهما ولا يجوز طرحهما، هذا الشيء في محل الكلام غير موجود، ومن هنا لا يمكن إدخال محل الكلام في هذا المورد.

المورد الثاني: تراحم الواجبات. عندما يكون هناك واجبان، والمقصود بالتراحم هو التراحم المعروف وهو التراحم في مقام الامتثال مع احتمال أهمّيه أحدهما المعيّن في مقابل الآخر، هنا أيضاً يحكم العقل بالتعيين في مقابل التخيير، وسيأتى أنّ المقام أيضاً لا يكون داخلاً في هذا المورد حتّى يدخل في كبرى دوران الأمر بين التعيين وبين التخيير.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / أصاله التخيير

كان الكلام فى أنّ المقام ----- دوران الأمر بين المحذورين ----- فى الفرض الذى نفترضه هل يدخل فى مسأله دوران الأمر بين التعيين والتخيير التى يحكم فيها العقل بالتعيين، أو لا؟ فرض الكلام هو ما إذا كانت هناك مزيه لأحد الطرفين دون الآخر، فهل يدخل المقام فى دوران الأمر بين التخيير والتعيين بحيث نرفع اليد عن الحكم العقلي بالتخيير ويقال بأنّ العقل فى صورته وجود المزيه يحكم بالتعيين لا بالتخيير، ذكرنا بأنّ الموارد التى يحكم العقل فيها بالتعيين من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير هى معلومه ومعروفه وقد تقدّم واحد - منها وقلنا أنّه لا - يوجد احتمال أن يكون المقام داخلاً فى ذلك المورد.

المورد الثانى: الذى يحكم العقل فيه بالتعيين من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو مسأله التراحم، عندما يحصل تراحم بين واجبين مع احتمال أن يكون أحدهما المعين أهم من الآخر، القاعده فى باب التراحم الامتثالى تقتضى أن يحكم العقل بالتخيير فى صورته التساوى، ويحكم بالتعيين فى صورته احتمال أهميه أحد الواجبين دون الآخر؛ حينئذ نأتى إلى محل الكلام، إذا احتُملت الأهميه، إذا كنا نعلم بأنّ أحدهما المعين أهم، العقل يحكم بالتعيين، أما إذا احتملنا الأهميه فى أحد الطرفين دون الآخر؛ حينئذ أيضاً قالوا بأنّ العقل يحكم بالتعيين، حكم العقل هو لزوم الأخذ بمحتمل الأهميه، فلا يحكم بالتخيير فى هذه الحاله؛ وذلك باعتبار أنّ الأمر يدور بين تعيين محتمل الأهميه وبين التخيير بينه وبين الطرف الآخر؛ وذلك باعتبار أنّه إذا كان هذا الطرف محتمل الأهميه، وإذا كان هو أهم فى الواقع؛ فحينئذ يتعين الأخذ به بحسب القاعده المقرره فى باب التراحم، أنّه إذا كان أحدهما أهم يتعين العمل به، وفى صورته احتمال الأهميه نقول أنّ محتمل الأهميه إمّا أن يجب الأخذ به تعييناً على تقدير أن يكون هو الأهم واقعاً، وعلى تقدير أن لا يكون أهم تثبت حاله التساوى بينهما، فيجوز الأخذ به تخييراً، فيدور أمره بين التعيين وبين التخيير، بينما الطرف الآخر ليس هكذا، الطرف الآخر لا يدور أمره بين التعيين والتخيير؛ لأننا بحسب الفرض لا نحتمل أهميته؛ بل هو إمّا أن يكون أقل أهميه على تقدير أن يكون الآخر أهم فى الواقع، وأمّا أن يكون مساوياً للطرف الآخر على تقدير أن لا يكون الآخر أهم، فإذاذن، هذا الطرف لا يدور أمره بين التعيين والتخيير، بينما هذا الطرف يدور أمره بين التعيين والتخيير؛ وحينئذ يقال أنّ العقل يتدخل ويحكم بلزوم الأخذ بمحتمل الأهميه. علل ذلك فى كلمات القائلين بالتراحم فى هذا الباب بأنّ منشأ التراحم بين الواجبين فى الحقيقه هو إطلاق خطاب كل واحدٍ منهما لحاله فعل الآخر وحاله تركه، أى أنّ خطاب هذا الواجب مطلق يوجب الإتيان بمتعلقه على تقدير فعل الآخر وعلى تقدير تركه، وهكذا الخطاب الآخر أيضاً يكون مطلقاً لحاله فعل الأوّل وحاله تركه، وحيث أنّ المفروض أنّ المكلف يتعدّر عليه الإتيان بكل واحدٍ من الواجبين بحسب الفرض؛ فحينئذ لا بدّ من رفع اليد عن إطلاق أحد الواجبين، فى حالات التساوى تُرفع اليد عن إطلاق كل منهما؛ لأنّه فى حاله التساوى لا مرجح لرفع اليد عن إطلاق هذا فى قبال إطلاق الآخر، ويكون اختصاص أحدهما برفع اليد عن إطلاقه دون الآخر ترجيح بلا مرجح؛ ولذا يتساقط الإطلاقان فى كلٍ منهما، بينما فى حاله وجود احتمال الأهميه فى أحد الطرفين يتعين سقوط إطلاق الخطاب الآخر، أمّا الخطاب الذى يدل على وجوب هذا الواجب الذى نحتمل أهميته لا يتعين السقوط؛ بل المتعين هو سقوط الخطاب

الآخر؛ وذلك باعتبار أن سقوط خطاب الآخر معلوم على كل تقدير، أمّا محتمل الأهميه، فسقوطه ليس معلوماً على كل تقدير، محتمل الأهميه على تقدير أن يكون أهم في الواقع إطلاق خطاب محتمل الأهميه لا يسقط؛ بل يبقى شاملاً لحال الفعل الآخر وحاله تركه؛ لأنه أهم، فهو يوجب هذا الواجب على المكلف مطلقاً، سواء جاء بالواجب، أو لم يأت به، فيبقى إطلاقه على حاله. نعم، إن لم يكن أهم؛ فحينئذٍ يسقط إطلاق خطابه بلحاظ فعل الآخر.

ص: ٤٤١

إذن: محتمل الأهميه لا يُعلم بسقوط إطلاق خطابه على كل تقدير، بينما الآخر يُعلم بسقوط إطلاق خطابه على كل تقدير؛ لأنّ الآخر إما مساوٍ، وإما أقل أهميه، إذا كان أقل أهميه يسقط إطلاق خطابه ولا يكون مطلقاً يشمل حتى حاله فعل الواجب الأهم، وفي حاله كونه مساوٍ أيضاً يسقط إطلاق خطابه، فإذا، إطلاق خطاب الطرف الآخر الذي لا يحتمل أهميته ساقط على كل تقدير، بينما إطلاق خطاب محتمل الأهميه لا نعلم سقوط إطلاقه، ومن الواضح أنّه عند الشك في الإطلاق نتمسك بإطلاق الخطاب ولا داعي لرفع اليد عن إطلاق هذا الخطاب، ونتيجة ذلك هي أنّ خطاب محتمل الأهميه يبقى على حاله ويدعو المكلف للإتيان بمتعلّقه على كل حال، سواء جئت بالآخر، أو لم تأت به، يعنى هو يطلب من المكلف أن يصرف قدرته إلى الإتيان بمتعلّقه، وبالتالي يجب على المكلف الإتيان بمحتمل الأهميه.

هذا هو الحكم في باب التراحم، فهل يدخل محل الكلام في هذا المورد، أو لا؟ قالوا: من الواضح أنّه لا يدخل في هذا المورد والمقام ليس من هذا القبيل، باعتبار أنّه هنا لا يوجد عندنا واجبان ولا خطابان ولا ملاكان، وإنما يوجد عندنا حكم واحد، وهذا الحكم الواحد مردّد بين الوجوب وبين التحريم؛ وحينئذٍ حتى يدخل في باب التراحم ويقال أنّ الأمر يدور بين إطلاق خطاب هذا وبين إطلاق خطاب هذا، بين تقييد إطلاق خطاب هذا و بين تقييد إطلاق خطاب هذا ويأتى الكلام السابق، في المقام يوجد عندنا علم بالإلزام مردّد بين الوجوب وبين الحرمة، فلا مجال لجريان الكلام السابق في محل الكلام لإثبات دخول المقام في هذا المورد، وبالتالي إثبات أنّ العقل يحكم بالتعيين في محل الكلام.

ص: ٤٤٢

المورد الثالث: ما إذا ثبت وجوب شيءٍ وشكَّ في أنَّ وجوبه تعييناً، أو تخييرياً، فرضنا في الكفاره ثبت وجوب الإطعام، لكن لا نعلم أنَّ وجوب الإطعام هل هو تعييني لا بدَّل له ولا عدل، أو أنه وجوب تخييرى له عدل يتخير المكلف بينه وبين الصوم ستين يوماً، في هذه الحالة أيضاً قالوا بأنه في هذه الحالة العقل يحكم بالتعيين، يعنى بوجوب الإتيان بهذا الفعل الذى ثبت وجوبه ودار أمره بين التعيين وبين التخيير، باعتبار جريان أصله الاشتغال فى المقام؛ لأنَّ المكلف يعلم باشتغال ذمته بالإطعام، قطعاً هو مكلف بالإطعام وأنَّ الذمه اشتغلت بهذا الواجب، ومقتضى قاعده الاشتغال على ما قالوا هو أنَّ الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني ولا يقين بالفراغ إلاَّ بالإتيان بالإطعام، وإلاَّ لو اقتصر المكلف فى مقام الامتثال على الطرف الاخر، على الفرد الآخر؛ حينئذٍ لا جزم بالامتثال، لا جزم بالخروج عن عهده ذلك التكليف، ذلك التكليف اشتغلت الذمه به وهو الإطعام ولا جزم بالخروج عن عهده ذلك التكليف إلاَّ بالإتيان بالإطعام، وأما لوجاء بالفرد الآخر الذى لا يحتمل فيه التعيين، وإنما أقصاه أنَّ وجوبه وجوب تخييرى؛ حينئذٍ لا جزم بالخروج عن العهده ولا جزم بالخروج عن الاشتغال، والاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني، ولا فراغ يقيني إلاَّ بالإتيان بالإطعام، ومن هنا يحكم العقل بالتعيين، أنه يجب الإتيان بهذا الواجب الذى يدور أمره بين التعيين وبين التخيير .

هنا أيضاً نقول أنَّ المقام لا يدخل فى هذا المورد كما هو واضح جداً، باعتبار أننا فى المقام لا يوجد لدينا وجوب معلوم الثبوت ويدور أمره بين التعيين وبين التخيير، عندنا علم إجمالى بالإلزام يدور أمره بين الوجوب وبين الحرمة، كيف يمكن أن نتصور جريان ما ذكر فى المورد الثالث فى محل الكلام. هذا توضيح فى الحقيقة للجواب المتقدم، وهو أنه فى المقام الظاهر أنَّ الحكم العقلى بالتخيير باقٍ على حاله لا- يتغير فى صورته وجود المزيه، كما كان العقل يحكم بالتخيير فى صورته عدم وجود المزيه، كذلك يحكم بالتخيير فى صورته وجود المزيه من دون فرقٍ بين أن تكون المزيه بلحاظ الاحتمال، أو تكون بلحاظ المحتمل. هذا كله بناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان وعدم منجزيه الاحتمال، وأنَّ المنجز منحصر بالعلم، أو ما يقوم مقامه.

وأما على المسلك الآخر الذى يرى منجزه الاحتمال، فالظاهر أنّ الأمر يختلف تماماً، بمعنى أنّه بناءً على هذا المسلك إذا احتملنا وجود المزيه من دون فرق بين أن تكون المزيه هي قوة الاحتمال، أو تكون هي أهميه المحتمل، إذا احتملنا ذلك؛ حينئذٍ بناءً على مسلك حق الطاعه الظاهر أنّ العقل يحكم بالتعيين ولا يحكم بالتخير، ويختص الحكم بالتخير في صوره عدم وجود هذه المزيه، أمّا مع وجود هذه المزيه، فالعقل يحكم بالتعيين، والسرّ فيه هو أنّه على هذا المسلك الاحتمال يكون منجزاً، والتنجز لا- ينحصر بالعلم، وما يقوم مقامه؛ بل الاحتمال أيضاً يكون منجزاً؛ حينئذٍ المزيه في الاحتمال، أو المزيه في المحتمل، هذا الاحتمال الذى يختص به هذا الطرف، أهميه الملاك المحتمل في هذا الطرف تكون منجزه بناءً على أنّ الاحتمال يكون منجزاً، التنجز الذى يثبت في المقام ليس لأصل الاحتمال الموجود في هذا الطرف؛ لأنّه لا معنى لذلك؛ لأنّه هو في مقابل احتمال آخر ولا مجال لترجيحه على الاحتمال الآخر، وإنّما التنجز يكون لهذه الزيادة الموجوده في الاحتمال، أو للملاك الزائد المحتمل في هذا الطرف، إذا كانت المزيه موجوده في المحتمل لا في الاحتمال، احتمال الملاك الزائد، أو الاحتمال الزائد في أحد الطرفين عندما يقال أنّ المزيه موجوده في الاحتمال يعنى أنّ درجه الاحتمال في هذا الطرف أكثر من درجه الاحتمال في هذا الطرف، هذا الاحتمال الزائد هو الذى يكون منجزاً، هذا الملاك الزائد الذى نحتله في هذا الطرف دون الطرف الآخر والتى يعبر عنها بالأهميه، هذا هو الذى يكون منجزاً بناءً على مسلك قاعده حق الطاعه؛ لأنّ الاحتمال مطلقاً يكون منجزاً، وبناءً عليه، حينئذٍ يكون هذا منجزاً لهذا الطرف؛ وحينئذٍ لا تتساوى نسبه العلم الإجمالى إلى كلّ منهما، وهذا يختص بوجود منجز غير موجود في الطرف الآخر، لو بقينا نحن والعلم الإجمالى قلنا أن نسبه الى كل واحد منهما نسبه واحده، فلا يختص أحدهما بالمنجزيه المستمدّه من العلم الإجمالى دون الآخر؛ لأنّ نسبه العلم الإجمالى إلى كلّ منهما على حدٍ سواء، لكن المنجز لا يختص بالعلم الإجمالى، بناءً على هذا المسلك، لا يختص بالعلم، وإنّما أيضاً الاحتمال منجز، هذا يوجد فيه احتمال، إمّا بلحاظ قوة الاحتمال، أو بلحاظ قوة المحتمل، هذا الاحتمال يكون منجزاً على هذا المسلك، فتقلب النتيجة، فيحكم العقل في المقام بالتعيين ويُفرّق بين وجود مزيه وبين عدم وجود مزيه. هذا كلّه في المقام الأوّل، وهو ما إذا كان الدوران بين الوجوب والتحرير مع كون كلّ منهما توصلياً.

المقام الثانى: وهو ما إذا كان أحدهما على الأقل تعبدياً، طبعاً مع افتراض وحده الواقعه؛ لأنّ افتراض تعدد الواقعه سيأتى الكلام عنه إن شاء الله تعالى فى المقام الثالث والرابع.

مثلاً لذلك بالمرأه التى تشك فى الدم التى يدور أمرها بين أن تكون حائضاً وبين أن تكون طاهرأً، مرّه تحرز أحد الأمرين بمحرز كالاستصحاب، هذا خارج عن محل كلامنا، فرضنا أنّها لا يمكن أن تحرز أحد الأمرين لا الحيض ولا الطهاره، وأيضاً لا بدّ أن نفترض أنّه بناءً على الحرمة النفسيه للصلاه بالنسبه إلى الحائض بمعنى أنّ نفس العمل يكون محرماً على الحائض، ولو جاءت به من دون قصد التقرب، يعنى الحرمة ليست من جهه التشريع، وإنّما هو نفس العمل محرّم على الحائض، فى هذه الحاله يدخل هذا المثال فى محل الكلام؛ لأنّ هذه المرأه تعلم بالإلزام الذى يدور أمره بين الوجوب وبين الحرمة، الصلاه إمّا واجبه عليها إذا كانت طاهره والوجوب تعبدى، أو تكون محرّمه عليها الصلاه إذا كانت حائضاً حرمة نفسيه وليست تعبدية، فيدور أمرها بين وجوب الصلاه على نحو قربى وبين حرمة الصلاه، فالفعل الواحد يدور أمره بين الوجوب والتحریم، لكن مع كون الوجوب وجوباً تعبدياً.

ما يختلف به هذا المقام عن المقام الأول هو أنّه فى المقام المخالفه القطعيه تكون ممكنه، فى المقام الأول قلنا أنّ المكلف لا يتمكن من الموافقه القطعيه كما لا- يتمكن من المخالفه القطعيه، والسبب فى عدم تمكّن المكلف من المخالفه القطعيه هو أنّ المكلف لا- يخلو من الفعل، أو الترك، والفعل فيه موافقه احتماليه والترك أيضاً فيه موافقه احتماليه، فلا يتمكن من المخالفه القطعيه، كما لا- يتمكن من الموافقه القطعيه. أمّا فى المقام فهو يتمكن من المخالفه القطعيه؛ وذلك بأنّ يفعل بلا قصد القربه، هذه المرأه إذا صلّت صلاه بلا قصد القربه، فهذه مخالفه قطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال لأنّ الفعل ----- الصلاه ---- إن كانت واجبه عليها فقد لم تأت بها؛ لأنّ الصلاه الواجبه عليها هى الصلاه القريبه، وهى صلّت بلا قصد القربه، فخالفت الوجوب. وإنّ كانت الصلاه محرّمه فقد جاءت بها، أيضاً خالفت التحريم، فإذن هى تتمكن من المخالفه القطعيه لهذا التكليف المعلوم بالإجمال. نعم، لا- تتمكن من الموافقه القطعيه، لا- يمكنها أن توافق التكليف قطعاً، فإذن: الذى يتمييز به هذا المقام هو التمكّن من المخالفه القطعيه، بينما هناك فرضنا استحاله المخالفه القطعيه.

ذكر المحقق النائيني (قدس سرّه) وغيره أيضاً، وأظن أنّ صاحب الكفايه (قدس سرّه) أيضاً يذهب إلى ذلك، أنّ مثل هذا العلم الإجمالي الذي لا يتمكّن المكلف من موافقته القطعيه ويتمكن من مخالفته القطعيه، يحكم العقل بحرمة مخالفته القطعيه وإن كان لا يحكم بوجوب موافقه القطعيه؛ لأنّ المفروض عدم التمكّن منها وعدم القدره عليها، ويحكم بحرمة المخالفه القطعيه؛ لأنّ المفروض قدره المكلف عليها، فالعلم الإجمالي ينجّز حرمة المخالفه القطعيه ولا ينجّز وجوب موافقه القطعيه، باعتبار أنّ هذا العلم الإجمالي قابل لتنجز حرمة المخالفه القطعيه، ولا محذور فيه ولا موجب لإلغاء هذا التنجز، فيحكم بمنجزيه هذا العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه، وإن كان لا يُحكم بمنجزيته لوجوب موافقه القطعيه. وذكروا في شرح هذا أنّ هذا يدور مدار القدره، يعنى حكم العقل بالمنجزيه يدور مدار قدره المكلف، إذا استحال عليه كل منهما لا يكون مثل هذا العلم الإجمالي منجزاً لأى شىء كما فى المقام الأوّل، وإذا تمكّن المكلف من كل منهما، هذا العلم الإجمالي ينجّز عليه كلاً منهما، وجوب موافقه القطعيه وحرمة المخالفه القطعيه، أمّا إذا تمكّن المكلف من أحدهما وعجز عن الآخر، فالعلم الإجمالي ينجّز بمقدار ما يقدر عليه المكلف، وحيث أنّ المفروض فى المقام القدره على المخالفه القطعيه، فالعلم الإجمالي يكون منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه دون موافقه القطعيه.

وبعبارة أخرى: أنّ المكلف فى محل الكلام مضطر إلى ترك أحد الطرفين لا بعينه؛ لأنّه غير قادر على الجمع بينهما، إذن: هو مضطر إلى فعل أحدهما لكن لا بعينه؛ لأنّ منشأ الاضطرار هو عدم القدره على الجمع بين الشئيين، وهذا إذا كان منشأ الاضطرار هو عدم القدره على الجمع بين الشئيين فهو يعنى الاضطرار إلى أحدهما لكن لا أحدهما المعين، وإنّما الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، فالمكلف فى محل الكلام لعدم قدرته على الجمع بين الفعل والترك، إذن هو مضطر إلى ترك أحدهما لا بعينه، إذا ثبت هذا؛ فحينئذٍ يدخل فى مسأله ما إذا اضطر المكلف فى موارد العلم الإجمالي إلى أحد الطرفين أو الأطراف لا بعينه، هنا قالوا بأنّ العلم الإجمالي يُنجّز الطرف الآخر، أى طرفٍ يرفع الاضطرار يكون الطرف الآخر منجزاً عليه، لو علم بنجاسه إناءين واضطر إلى شرب أحدهما والاضطرار يرتفع باستعمال واحدٍ من الإناءين لا بعينه، لكن الطرف الآخر يبقى على منجزيته؛ لأنّ العلم الإجمالي فى هذه الحاله، وإن لم ينجّز وجوب موافقه القطعيه لهذا الاضطرار، لكنّه ينجّز حرمة المخالفه القطعيه، رفعت اضطرارك لتناول هذا الماء، فلماذا تتناول الآخر؟ لا- موجب لتناول الآخر؛ لأنّ العلم الإجمالي ينجّز حرمة المخالفه القطعيه؛ ولذا قالوا لا يجوز ارتكاب الآخر، ما نحن فيه أدخلوه فى هذا الباب؛ لأنّه هنا يوجد اضطرار إلى أحد الطرفين للعلم الإجمالي لا بعينه لعدم قدره المكلف على الجمع بينهما، فهو مضطر إلى أحد الطرفين لا بعينه، وهذا غاية ما يسقط هو وجوب موافقه القطعيه، وأمّا حرمة المخالفه القطعيه، فتبقى على حالها والعلم الإجمالي يكون منجزاً لها. هذا هو الذى ذكره، لكن بالنسبه إلى وجوب موافقه القطعيه العلم الإجمالي يسقط عن المنجزيه، فبالتالى هذا المكلف لا- تجب عليه موافقه القطعيه، لكن تحرّم عليه المخالفه القطعيه، وهذا معناه التخيير بين الطرفين، إمّا أن تأتى بهذا الطرف، أو تأتى بهذا الطرف الآخر، لكن لا- يجوز له أن يأتى بالمخالفه القطعيه الممكنه فى المقام فى المثال السابق بأن تصلى صلاه بدون قصد القربه، هذا لا يجوز لها؛ لأنّه مخالفه قطعيه، وإنّما هى تتخير بين الفعل مع قصد القربه وبين الترك، أمّا أن تصلى بلا قصد القربه، فهذه مخالفه قطعيه لا تكون جائزه والعلم الإجمالي ينجّزها.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / أصاله التخيير

كان الكلام في المقام الثاني في ما إذا كان أحد المحتملين تعديداً على تقدير ثبوته في الواقع يكون تعديداً، قلنا أنّ العنصر الإضافي الذي يوجد هنا ولا يوجد في المقام الأوّل هو التمكّن من المخالفه القطعيه؛ وحينئذٍ وقع الكلام في أنّ العلم الإجمالي في المقام هل يسقط عن المنجزيه كما في المقام الأوّل؟ أو لا- يسقط مطلقاً عن المنجزيه، وإنّما يبقى على منجزيته لحرمة المخالفه القطعيه، وإن كان لا ينجز وجوب الموافقه القطعيه لعدم قدره المكلف عليها، لكنّه قادر على المخالفه القطعيه، فيكون العلم الإجمالي منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه، وهذا هو الذي يُسمّى بالتوسّط في التنجيز باصطلاحهم، بمعنى أنّ التكليف يبقى على ثبوته الواقعي، ولكنّه في مرحله التنجيز يتبعص، يكون منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه، ولا- يكون منجزاً لوجوب الموافقه القطعيه، فالتبعص يكون في التنجيز لا- في التكليف نفسه، في مقابل التوسّط في التكليف الذي أشرنا إليه سابقاً وهو أن يكون هناك تبعص في نفس التكليف، بمعنى أنّ التكليف يكون ثابتاً بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه ويكون موجباً لحرمة المخالفه القطعيه، يعني أنّ العلم الإجمالي به يكون منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه، بينما لا- يكون هناك تكليف بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه، هذا التوسّط في التكليف الذي هو عبارته أخرى عن تحوّل الواجب من كونه واجباً تعيينياً إلى كونه واجباً تخييرياً، يعني في الواقع يتحوّل، الواجب يتبدّل واقعاً ويتحوّل واقعاً من كونه واجباً تعيينياً إلى كونه واجباً تخييرياً، هذا الذي يُعبّر عنه بالتوسّط في التكليف، فكلامنا ليس في التوسّط في التكليف، وإنّما في التوسّط في التنجيز، هذا الكلام الذي قلناه هو عبارته أخرى عن التوسّط في التنجيز، بمعنى أنّ التبعص يكون في مرحله التنجيز، وأما أصل التكليف، فيبقى على ما هو عليه في الواقع ولا- يتبدّل ولا يتحوّل ولا يتبعص، لكن في مرحله التنجيز يكون هناك تبعص في مرحله التنجيز، لا مانع من أن يكون منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه، نعم، الموافقه القطعيه غير قادر عليها المكلف، فلا يكون مثل هذا العلم الإجمالي منجزاً لوجوب الموافقه القطعيه، ومن الواضح أنّ معنى هذا الكلام هو حرمة المخالفه القطعيه على المكلف، ولكن لا- يتنجز عليه وجوب الموافقه القطعيه، معنى ذلك أنّ العقل يحكم حينئذٍ بالتخيير بين الفعل وبين الترك، يعني بين الفعل القربي، وبين ترك الفعل، التخيير يكون بين أن يصلّى صلاه قريبه وبين أن يترك الصلاه، هو مختير بينهما. أمّا أن يصلّى بلا قصد القربه، فهذه مخالفه قطعيه، والمفروض أنّ العلم الإجمالي في المقام نجز حرمة المخالفه القطعيه، أن يصلّى بلا- قصد القربه، هذه مخالفه قطعيه للوجوب كما قلنا؛ لأنّ الوجوب على تقدير ثبوته في الواقع هو عبادي قربي، وهو خالفه؛ لأنّه جاء بالفعل بلا- قصد القربه، ومخالفه أيضاً للحرمة؛ لأنّ الحرمة على تقدير ثبوته قد خالفها؛ لأنّه جاء بالفعل، بينما المفروض أنّ الحرمة تطلب منه ترك الفعل، والمفروض أنّ الحرمة ليست عباديه لا يعتبر فيها قصد القربه؛ فحينئذٍ مخالفتها تتحقق بالإتيان بالفعل وهو قد جاء بالفعل، ولو بلا قصد القربه، فيتخيّر المكلف بين هذين الأمرين، لكن لا يُسمح له بالمخالفه القطعيه التي تتمثل في المقام بالإتيان بالفعل بلا قصد القربه.

ص: ٤٤٧

من هنا يظهر أنّه بحسب النتيجة أنّ المقام الثاني يتفق مع المقام الأوّل في أنّ كلاً منهما قلنا العقل يحكم فيه بالتخيير، نعم، جهات

البحث في المقامين قد تكون مختلفه، بمعنى أنّ ما قيل هناك من الوجوه المحتمله، أو المقبوله في المقام الأول لا تجرى في محل الكلام؛ ولذا استدعى الأمر التفريق بينهما وبحث كلٍ منهما على حده، الوجوه التي ذكرت في المقام الأول لا تجرى في محل الكلام، مثلاً هناك طرح احتمال جريان البراءه، واحتمال جريان الاستصحاب، وهذا مقبول عند كثير من المحققين، بينما في محل الكلام لا- مجال لاحتمال أن تجرى البراءه في محل الكلام، باعتبار أنّ إجراء البراءه في الطرفين يستلزم الترخيص في المخالفه القطعيه والمفروض أنّ الكلام في أنّ المكلف قادر على المخالفه القطعيه، والمفروض أنّ العلم الإجمالي ينجز المخالفه القطعيه، فهنا لا- مجال لأن تجرى البراءه في الطرفين، بينما بقطع النظر عن المحاذير، لا مانع مبدئياً أن تجرى البراءه في الطرفين؛ لما تقدّم من أنّ موضوعها متحقق في كلٍ من الطرفين وهو الجهل، هو يجهل بالوجوب ويجهل بالحرمة، فيتحقق موضوع البراءه، وجريان البراءه في الطرفين لا يؤدّي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه؛ لأنّه غير متمكّن من المخالفه القطعيه، بينما في المقام لا يمكن الالتزام بجريان البراءه، أو الاستصحاب في كلٍ من الطرفين؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، التخيير طرح في المقام الأول كاحتمال، وكان التخيير العقلي هناك بملاك أنّ المكلف مضطر إلى ارتكاب أحد الأمرين من الفعل، أو الترك، أحدهما حاصل قهراً؛ حينئذٍ العقل يحكم بالتخيير بمعنى اللاحرجه العقليه على ما ذكر المحقق النائيني (قدّس سرّه) التخيير الطبعي، أو التخيير التكويني، (1) وقلنا أنّ التخيير هناك ليس بمعنى الإلزام بأحد الأمرين، وإنّما باعتبار أنّ المكلف لا يخلو من الفعل، أو الترك، أحدهما حاصل قهراً، بينما التخيير في محل الكلام هو التخيير بمعنى الإلزام بأحد الأمرين فراراً عن المخالفه القطعيه؛ لأنّه إن لم نلزمه بأحد الأمرين حينئذٍ يجوز له الإتيان بالفعل بلا قصد القربه، وهذه مخالفه قطعيه، فلاجل أن لا يقع في محذور المخالفه القطعيه يلزم بالإتيان بأحد الطرفين، فالتخيير هنا بمعنى الإلزام بأحد الطرفين، بينما التخيير كان هناك لا بمعنى الإلزام بأحد الطرفين؛ إذ لا يُعقل الإلزام بأحد الطرفين في المقام الأول؛ لأنّ أحد الطرفين حاصل قهراً ولا معنى للإلزام بما هو حاصل، وإنّما كان التخيير هناك بمعنى اللاحرجه العقليه بمعنى التخيير الطبعي والتخيير التكويني، وهذا استدعى إفراد كلٍ منهما ببحث مستقل، وإن كانا يلتقيان بالنتيجه وهي أنّ العقل يحكم بالتخيير بين الطرفين، لكن بملاكات متعدده ومختلفه على ما بيّنا.

ص: ٤٤٨

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٣، ص ٤٤٥.

ثم أنه ذكرنا في الدرس السابق أنّ المقام يدخل في باب الاضطراب إلى أحد الطرفين، أو الأطراف لا بعينه، وإن كان الفرق بينهما هو أنّ سبب الاضطراب في محل الكلام هو العجز التكويني، المكلف مضطر إلى ارتكاب أحدهما لا بعينه باعتبار العجز التكويني؛ لأنّه غير قادر على الجمع بينهما كما أنّه غير قادر على تركهما في محل الكلام ----- دوران الأمر بين المحذورين ----- فمن باب العجز التكويني يكون هناك اضطراب إلى أحدهما لا بعينه، بينما في مسأله الاضطراب، الكليّه التي تُبحث في باب العلم الإجمالي كما سيأتي، هناك الاضطراب لم يكن بسبب العجز التكويني، وإنّما هو اضطراب إلى شرب هذا الماء؛ لأنّه عطشان يريد أن يرفع عطشه، ليس من باب العجز التكويني، وإنّما هو من باب أمور أخرى، لكن على كل حال يتحقق الاضطراب إلى أحد الطرفين لا بعينه في محل الكلام، باعتبار أنّ المكلف مضطر إمّا إلى الفعل، وإمّا إلى الترك؛ لأنّه غير قادر على الإتيان بهما معاً، عدم قدرته على الجمع بينهما يجعله مضطراً إلى مخالفه أحد الأمرين، إمّا الوجوب، وإمّا التحريم، هو غير قادر على الجمع بينهما تكويناً، أن يفعل ويترك، هذا غير مقدور له في المقام.

وبعبارة أخرى: أنّ المكلف مضطر إلى مخالفه أحد المحتملين، إمّا أن يخالف الوجوب، فيترك، أو يخالف التحريم، فيفعل، فهو مضطر إلى مخالفه أحد المحتملين في محل الكلام، هذا الاضطراب ليس إلى أحدهما بعينه، وإنّما هو مضطر إلى مخالفه أحدهما لا بعينه، ومن هنا تدخل المسأله في كبرى الاضطراب إلى أحد الطرفين، أو الأطراف لا بعينه، وإن كان جهه الاضطراب هي العجز التكويني في محل الكلام، لكن هذا لا يوجب الفرق بينهما، فيدخل في تلك المسأله، وبناءً على ذلك من يختار في مسأله الاضطراب إلى بعض الأطراف لا بعينه، من يختار تنجيز العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه الذي ينتج عدم جواز فعل الطرف الآخر الذي لا يرفع الاضطراب؛ لأنّ الاضطراب رُفِعَ بالفعل الأوّل، المكلف مضطر إلى ارتكاب أحدهما، فإذا ارتكب أحدهما لماذا نجوّز له ارتكاب الآخر؟ فالعلم الإجمالي يكون منجزاً للفرد الآخر، يعني هو رفع اضطرابه بفرد، وجوّزنا له هذا لمكان الاضطراب، لكن العلم الإجمالي ينجز الآخر ويمنعه من ارتكابه، إن قلنا في تلك المسأله بأنّ العلم الإجمالي ينجز حرمة المخالفه القطعيه التي تعنى عدم جواز ارتكاب الطرف الآخر؛ حينئذٍ لا بدّ أن نقول بذلك في محل الكلام؛ لأنّ هذا هو معنى أنّ المقام يدخل في مسأله الاضطراب إلى أحد الطرفين لا بعينه، إذا قلنا هناك بمنجزيه العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه؛ حينئذٍ لا بدّ أن نلتزم بذلك في محل الكلام، هنا أيضاً نقول لا يجوز له المخالفه القطعيه؛ لأنّ العلم الإجمالي ينجز حرمة المخالفه القطعيه.

وأما إذا قلنا هناك في أصل المسألة بأن العلم الإجمالي لا- ينجز حرمه المخالفه القطعيه كما لا ينجز الموافقه القطعيه، العلم الإجمالي يسقط عن المنجزه رأساً، فلا يكون منجزاً لشيء منهما لا لوجوب الموافقه القطعيه ولا حرمه المخالفه القطعيه، ففي هذه الحاله أيضاً لا بد أن نقول بذلك في محل الكلام؛ لأنّ المفروض أنّ المقام يدخل في مسأله الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه، فما يُختار هناك لا بد أن يُطبّق في المقام. ومن هنا استشكل على صاحب الكفايه (قدّس سرّه) فأنه في محل الكلام ذهب إلى أنّ العلم الإجمالي يكون منجزاً لحرمه المخالفه القطعيه في محل الكلام وإن سقط عن التنجيز بلحاظ الموافقه القطعيه، لكنّه في مسأله الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه هناك ذهب إلى أنّ الاضطرار يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزه رأساً، فلا ينجز حتى حرمه المخالفه القطعيه، لكن هنا ذهب إلى أنه ينجز حرمه المخالفه القطعيه فمن هنا استشكل عليه بأنّه لماذا ميّزت بينهما؟ وما هو الفرق بينهما؟ طبعاً الوجه الذي ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) هناك لسقوط العلم الإجمالي عن المنجزه في صورته الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه هو أنه يقول في الكفايه: (أنّ الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه يوجب الترخيص في ارتكاب أحد الطرفين تخييراً). (1) في تلك المسأله اضطر إلى ارتكاب أحد الطرفين، هذا الاضطرار يوجب الترخيص للمكلف في ارتكاب أحد الطرفين تخييراً، وهذا واضح حيث أنّ أي طرف يختاره يرفع به اضطراره يكون حلالاً، فهو مرخص في أن يرفع اضطراره بهذا الطرف، وأيضاً مرخص في أن يرفع اضطراره بالطرف الآخر. إذن: الاضطرار يوجب الترخيص في ارتكاب أحد الطرفين تخييراً، وهذا الترخيص الثابت لأحد الطرفين تخييراً ثابت على كل حال مطلقاً ----- كما يُعبّر -----
- ومطلقاً يعني وإن صادف الحرام، يعني حتى لو كان ما اختاره المكلف لرفع اضطراره هو الحرام الواقعي، هو مرخص فيه ويكون حلالاً- له، فكأنه يقال له: تخير بين الطرفين وكلّ طرف تختاره، سواء اخترت هذا الطرف، أو اخترت هذا الطرف يكون حلالاً- لك، وإن كان هو الحرام واقعاً. يقول: الترخيص في أحد الطرفين بهذا الشكل تخييراً على كل حال وإن كان هو الحرام الواقعي ينافي التكليف المعلوم بالإجمال بأن أحدهما حرام، هذا التكليف المعلوم بالإجمال تكون هناك منافاه بينه وبين الترخيص في ارتكاب أحد الطرفين تخييراً حتى لو كان هو الحرام واقعاً، يقول: يقع بينهما منافاه لاحتمال انطباق الحرام على ما يختاره المكلف الذي هو جائز بلا إشكال، فما يختاره المكلف لرفع اضطراره جائز وحلال له، بينما يحتمل أن يكون هو الحرام المعلوم بالإجمال، وهذا يكون مستلزماً لأنّ المكلف لا يعلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير. هذه هي الجبهه التي تكون مانعه من الالتزام بمنجزه العلم الإجمالي لحرمه المخالفه القطعيه في المقام، وهي أنّ المكلف على كل تقدير لا- يعلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير؛ لأنّه يحتمل أن يكون ما اختاره لرفع اضطراره هو الحرام واقعاً، على هذا التقدير؛ حينئذ يكون هذا الطرف الذي اختاره حلالاً- له، فهو لا- يعلم بالحرمه على كل تقدير؛ لأنّه على تقدير أن يكون الحرام الواقعي منطبقاً على ما اختاره، فليست هناك حرمه فعلية، التكليف لا يكون فعلياً لمكان الاضطرار على تقدير أن يكون الحرام هو ما اختاره، فإذن: على تقدير أن يكون الحرام هو ما اختاره التكليف لا يكون فعلياً؛ لأنّ الحرمه لا تكون فعلية، إذا التفت إلى الطرف الآخر هناك شكّ بدوى في التكليف الفعلي، فتجربى الأصول المؤمّنه.

وبعبارة أخرى: يشترط في تنجيز العلم الإجمالي أن يكون التكليف فعلياً على كلا التقديرين، أن يعلم المكلف بالتكليف الفعلي، سواء وجد في هذا الطرف، أو في هذا الطرف؛ عندئذ يكون العلم الإجمالي منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه، أمّا إذا كان هو يعلم بأنّ التكليف ليس فعلياً على تقدير، وإنّما يكون فعلياً على التقدير الآخر، مثل هذا العلم الإجمالي لا يكون منجزاً؛ لأنّه ليس علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير، الحرام الواقعي إن كان في هذا الذي اختاره فهو ليس فعلياً. نعم إذا كان في الطرف الآخر يكون فعلياً، هذا التقدير مشكوك عنده، هذا مجرد تقدير ومجرد افتراض، أن يكون الحرام منطبقاً على الفرد الآخر الذي لا يرتفع به اضطراره، هذا مجرد تقدير واحتمال، فيكون التكليف الفعلي في هذا الطرف الآخر مجرد احتمال، فتجرى فيه الأصول المؤمّنه. ومن هنا يقول لا تحرم المخالفه القطعيه؛ لأنّ العلم الإجمالي يسقط عن المنجزيه بهذا الاعتبار.

الذي يُستفاد من كلامه أنّ نكته عدم منجزيه العلم الإجمالي في باب الاضطرار هي أنّ الاضطرار يوجب الترخيص في ارتكاب أحد الطرفين تخبيراً، ولو صادف الحرام الواقعي، ولا- إشكال بأنّه على تقدير مصادفته للحرام الواقعي يكون حلالاً- لا- تكون الحرمة فيه فعلية لمكان الاضطرار. النتيجة هي أنّ المكلف لا يعلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، يعنى على تقدير أن يكون الحرام في هذا الطرف، أو يكون الحرام في هذا الطرف، وإنّما هو يعلم بعدم التكليف الفعلي على تقدير أن يكون الحرام في هذا الطرف الذي اختاره. نعم، يكون فعلياً على تقدير أن يكون الحرام في الطرف الآخر، لكن في الطرف الآخر فعلية التكليف مبيته على تقدير مشكوك وهو أن يكون الحرام موجوداً في هذا، ولكن من قال أنّ الحرام موجود في هذا الطرف؟ هناك احتمال أن يكون الحرام موجود في الطرف الذي اختاره، إذن: هو شكّ في التكليف، فتجرى فيه الأصول المؤمّنه، ومن هنا لا يكون العلم الإجمالي منجزاً. هذا هو الذي ذكره في الكفايه.

حينئذٍ في مقام الإشكال على صاحب الكفايه (قدّس سرّه) قالوا: ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ المفروض في محل الكلام أنّ المكلف غير قادر على الموافقه القطعيه، وغير قادر على أن يجمع بين الفعل والترك، وإنّما هو مضطر إلى مخالفه أحد المحتملين، إمّا أن يخالف الوجوب المحتمل، وإمّا أن يخالف الحرمة المحتمل، فإنّ: هو بالنتيجه مضطر إلى ارتكاب إحدى المخالفتين، إمّا مخالفه الوجوب، أو مخالفه التحريم، وهذا اضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه؛ وحينئذٍ إذا فرضنا الاضطرار إلى أحد الطرفين لا- بعينه يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه حتّى بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه؛ فحينئذٍ لا بدّ من الالتزام بذلك في محل الكلام كما التزمت به في مسأله الاضطرار لا بدّ أن تلتزم به في محل الكلام. هذا هو الإشكال الذي وجه إلى صاحب الكفايه (قدّس سرّه) باعتبار أنّ المقام يدخل في مسأله الاضطرار، هناك كلام وخلاف معروف في مسأله الاضطرار بين صاحب الكفايه وغيره كالمحقق النائيني والسيد الخوئي (قدّست أسرارهم)، صاحب الكفايه يرى أنّ العلم الإجمالي في باب الاضطرار يسقط عن التنجيز، فإذا اضطر المكلف إلى أحد الطرفين لا- بعينه يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز، فحتّى لو رفع المكلف اضطراره بأحد الطرفين يجوز له فعل الآخر، يجوز له أن يجرى الأصول المؤمنه في الطرف الآخر؛ ولذا لا يُفرّق صاحب الكفايه بين الاضطرار إلى أحد الطرفين بعينه وبين الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه، يقول: كل منهما يكون موجباً لسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز، هذا هو رأيه، في المقابل المحقق النائيني (قدّس سرّه) (1) وغيره يرون أنّ الاضطرار لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه رأساً، وإنّما التزم بالتوسط في التنجيز وأنّه يسقط عن المنجزيه بلحاظ الموافقه القطعيه ويبقى على التنجيز بلحاظ المخالفه القطعيه.

ص: ٤٥٢

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٣، ص ٢٥٧.

سيأتي الكلام في هذه المسألة، لكن مباني المسألة الأساسية من دون الدخول في التفاصيل في الحقيقة هي الاختلاف في مسأله العلم الإجمالي وأن العلم الإجمالي هل هو علم تامه لوجوب الموافقه القطعيه، أو أنه ليس علم تامه؟ وإنما فيه اقتضاء وجوب الموافقه القطعيه. هذه هي مباني المسألة الرئيسييه، إذا قلنا أن العلم الإجمالي علم تامه لحرمة المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه القطعيه؛ حينئذ يكون الترخيص في بعض الأطراف منافيًا لنفس العلم الإجمالي، ويسقط العلم الإجمالي حينئذ عن المنجزيه باعتبار أن الاضطرار يستلزم الترخيص في بعض الأطراف، وهذا ينافي العلم الإجمالي الذي فرضنا وفرغنا عن كونه علم تامه لوجوب الموافقه القطعيه وحرمة المخالفه القطعيه، إمّا باعتبار نفس المنافاه نأخذها بنظر الاعتبار، أن نفس الترخيص الذي يستلزمه الاضطرار يكون منافيًا للعلم الإجمالي بالتكليف بناءً على العليه التامه، العلم الإجمالي علم تامه لحرمة المخالفه القطعيه ولوجوب الموافقه القطعيه، فالترخيص في أحد الطرفين يكون منافيًا له، كيف يكون هذا علم تامه لهذين الأمرين، بينما يثبت الترخيص في أحد الطرفين؟ هذان لا يمكن الجمع بينهما؛ ولذا عندما يثبت الترخيص قطعاً كما هو المفروض في محل الكلام؛ لأنّ هناك اضطرار بحسب الفرض، لا بدّ من الالتزام بسقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه، إمّا بهذا الاعتبار، وإمّا بما يفهم من كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) أو قد يُفسّر كلامه به وهو مسأله أنه يشترط في منجزيه العلم الإجمالي أن يكون منجزاً لمعلومه على كل تقدير، يعني ينجز معلومه سواء تحقق في هذا الطرف، أو تحقق في هذا الطرف؛ عندئذ يكون العلم الإجمالي منجزاً، وفي محل الكلام العلم الإجمالي ليس منجزاً لمعلومه على كل تقدير؛ لأنه على أحد التقديرين لا يكون منجزاً لمعلومه وهو ما إذا كان الحرام منطبقاً على الطرف الذي اختاره المكلف لرفع اضطراره فيسقط العلم الإجمالي عن التنجيز. وأمّا بناء على القول بالافتضاء، فسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / أصاله التخيير

كان الكلام فى المقام الثانى فى ما إذا فرضنا أنّ أحد المحتملين كان تعدياً ولنفترض أنّه الوجوب، الوجوب المحتمل فى المقام كان وجوباً تعدياً لا يسقط إلاّ بالإتيان بالفعل على وجه قربى.

الكلام يقع فى أنّ العلم الإجمالى فى هذه الحالة، لا إشكال فى أنّه لا ينجز وجوب الموافقه القطعيه، باعتبار عدم التمكن وعدم قدره على الموافقه القطعيه، لكن هل ينجز المخالفه القطعيه ؟ باعتبار التمكن منها بالإتيان بالفعل بلا قصد القربه، أو أنّه لا ينجز حرمه المخالفه القطعيه ؟ والثمره تظهر فى جواز الإتيان بالطرف الآخر، والمقصود من الطرف الآخر هو الطرف الذى لا يرفع المكلف اضطراره به، المكلف يرفع اضطراره بأحد الطرفين، الطرف الآخر الذى لا يرفع المكلف اضطراره به، الأثر العملى لتنجيز حرمه المخالفه القطعيه، أو عدم تنجيزها يظهر فى هذا الطرف الآخر، فإذا قلنا أنّ العلم الإجمالى ينجز حرمه المخالفه القطعيه، فلا يجوز ارتكاب الطرف الآخر، وإذا قلنا أنّ العلم الإجمالى لا ينجز حرمه المخالفه القطعيه، فيجوز ارتكاب الطرف الآخر وتجري فيه الأصول المؤمّنه.

الظاهر أنّهم اتفقوا فى هذا المقام فى محل الكلام على أنّ العلم الإجمالى ينجز حرمه المخالفه القطعيه، صاحب الكفايه (قدّس سرّه) صرّح بذلك، (١) والمحقق النائينى (٢) والمحقق العراقى (قدّس سرّهما) (٣) أيضاً صرّحاً بذلك، وكذلك السيد الخوئى (قدّس سرّه)، (٤) كل هؤلاء ذكروا فى محل الكلام أنّ العلم الإجمالى ينجز حرمه المخالفه القطعيه. استدّلوا على ذلك بما تقدّم من أنّ مجرد عدم قدره على الموافقه القطعيه لا يوجب إلاّ عدم منجزيه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه، وأمّا حرمه المخالفه القطعيه، فباعتبار تمكّن المكلف وقدرته على المخالفه القطعيه، فلا- موجب لعدم تنجيز العلم الإجمالى لحرمه المخالفه القطعيه، فيكون العلم الإجمالى منجزاً لحرمه المخالفه القطعيه باعتبار قدره المكلف عليها، ولا يكون منجزاً لوجوب الموافقه القطعيه باعتبار عدم قدره المكلف عليها. قالوا: هذا لا محذور فيه ولا مانع من الالتزام به، باعتبار قدره المكلف على المخالفه القطعيه، فينجزها العلم الإجمالى، فالعلم الإجمالى فى المقام ينجز المخالفه القطعيه، أو بعبارة أخرى: وجوب الموافقه الاحتماليه، ولكنّه لا- ينجز وجوب الموافقه القطعيه، وهذا هو الذى سمّوه بالتوسط فى التنجيز، بمعنى أنّ التكليف هو نفس التكليف لا- يتغيّر ولا يتبدّل ولا يتبعض، نفس التكليف بلحاظ الحالات، لكن المنجزيه تتبعض، النقص يطرأ على التنجيز لا على نفس التكليف، فهو توسّيط فى التنجيز. فى غير مسألتنا، فى المسأله التى سيأتى بحثها ----- مسأله الاضطرار إلى أحد أطراف العلم الإجمالى ----- هناك ذكروا أنّ الاضطرار إذا كان إلى أحدهما المعين، فلا إشكال فى انحلال العلم الإجمالى وسقوطه عن المنجزيه لأحدهما المعين؛ ولذا جوزوا إجراء الأصول المؤمّنه فى الطرف الآخر، يعنى الطرف الذى لا يضطر إليه المكلف، فجوزوا إجراء الأصول المؤمّنه فى الطرف الآخر؛ لأنّ هذا العلم الإجمالى لا يوجب التنجيز؛ لأنّه ليس علماً بالتكليف على كل تقدير؛ بل هذا المعلوم بالإجمال إن كان متحققاً فى مورد الاضطرار، فلا تكليف؛ لمكان الاضطرار، وإنّما يُشكّك فى تحقّقه فى الطرف الآخر، فالتكليف ليس معلوم التحقق على كل تقدير، ليس معلوماً على كلا التقديرين؛ بل هو على أحد التقديرين غير متحقق ويُشكّك فى تحقّقه فى الطرف الآخر على التقدير الآخر، فهذا شكّك فى التكليف تجرى فيه الأصول

المؤمّن. كلامنا ليس في ذلك، وإنما كلامنا في الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه وهو الذى يشابه محل الكلام، وقلنا سابقاً أنّه أُدرج محل الكلام في مسأله الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، في مسأله الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه هنا ذهبوا إلى منجزيه العلم الإجمالى لحرمة المخالفه القطعيه بنفس الفكره التي ذكرناها سابقاً، وهى مسأله التوسط في التنجيز في باب الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه، قالوا: هنا المكلف غير قادر على الموافقه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال؛ لمكان الاضطرار، لكنّه قادر على المخالفه القطعيه بأن يترك كلا الطرفين في الشبهه الوجوبيه، أو يفعل كلا الطرفين في الشبهه التحريميه، إذن: هو قادر على المخالفه القطعيه، هنا أيضاً بَعْضُوا، فقالوا أنّ هذا العلم الإجمالى لا يَنْجِزُ وجوب الموافقه القطعيه لعدم قدره المكلف عليها؛ لمكان الاضطرار بحسب الفرض، فهو مضطر إلى ارتكاب أحد الطرفين، أو ترك أحد الطرفين حسب الشبهه وجوبيه أو تحريميه، لكنّه قادر على المخالفه القطعيه بترك كلا الطرفين، أو بفعل كلا الطرفين، فالعلم الإجمالى يكون منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه؛ إذ لا- مانع من ذلك وإن كان غير قادر على الموافقه القطعيه، فالعلم الإجمالى يَنْجِزُ هذه ولا يَنْجِزُ هذه وهو معنى التوسط في التنجيز، طَبَّقُوا نفس الفكره على باب الاضطرار.

ص: ٤٥٤

١- كفايه الأصول، الآخوند الخراسانى، ص ٣٥٩.

٢- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائنى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٣، ص ٤٥٢.

٣- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقى للبروجردى، ج ٣، ٢٩٧.

٤- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٣٣٦.

نعم، صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، في تلك المسأله ذهب إلى أنّ العلم الإجمالى لا- يَنْجِزُ حتّى المخالفه القطعيه في باب الاضطرار، في محل الكلام ذهب إلى أنّ العلم الإجمالى يَنْجِزُ حرمة المخالفه القطعيه، لكن في باب الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه ذهب إلى أنّ العلم الإجمالى لا يَنْجِزُ حرمة المخالفه القطعيه؛ بل ذهب إلى أنّ العلم الإجمالى يسقط عن التنجيز رأساً حتّى بلحاظ حرمة المخالفه القطعيه. (١)

وبعبارة أخرى: أنّ العلم الإجمالى اضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه عند صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، حكمه حكم الاضطرار إلى أحدهما المعين، إذا اضطر إلى أحدهما المعين يسقط العلم الإجمالى عن التنجيز رأساً، لا يَنْجِزُ حتّى حرمة المخالفه القطعيه؛ ولذا يجوز إجراء الأصول في الطرف الآخر، الاضطرار إلى أحدهما لا- بعينه أعطاه نفس الحكم، هنا أيضاً التزم بسقوط العلم الإجمالى عن المنجزيه رأساً، حتّى بلحاظ حرمة المخالفه القطعيه، اختلف كلامه، حيث ذهب في محل الكلام إلى التنجيز بلحاظ حرمة المخالفه القطعيه، بينما في باب الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه لم يذهب إلى ذلك؛ بل ذهب إلى سقوط العلم الإجمالى عن المنجزيه مطلقاً ورأساً.

في مسأله التوسط في التنجيز التي قالوا بها ----- على الأقل في محل الكلام ----- لأنّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) يبدو منه هذا القول، وهكذا المحقق النائنى، وهكذا المحقق العراقى، وهكذا السيد الخوئى (قدّست أسرارهم)، فكره التوسط في التنجيز بقطع النظر عن من يقولها، الظاهر أنّها تتوقف على مسلك في العلم الإجمالى وهو مسلك الاقتضاء؛

لأننا نعلم أنّ هناك مسلّكين في العلم الإجمالي:

ص: ٤٥٥

١- كفايه الأصول، الآخوند الخراساني، ص ٣٥٩.

المسلك الأول: أن العلم الإجمالي عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه كما هو عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه.

المسلك الثانى: أن العلم الإجمالى ليس عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه، وإنما هو فقط مقتضى يقتضى وجوب الموافقه القطعيه، لكن لا مانع من أن يحتف بهذا المقتضى مانع وهو الترخيص الشرعى فى أحد الطرفين، فيكون مانعاً من منجزيه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه.

فكره التوسط فى التنجيز والتبويض فى منجزيه العلم الإجمالى وأنه ينجز بلحاظ المخالفه القطعيه ولا- ينجز بلحاظ الموافقه القطعيه، هذه الفكره تكون معقوله ومقبوله وليس فيها مشكله بناء على مسلك الاقتضاء، حيث أن معنى مسلك الاقتضاء فى الحقيقه هو أن العلم الإجمالى بنفسه لا- يمنع من الترخيص فى أحد الطرفين؛ لأنه ليس عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه حتى يكون مانعاً من الترخيص فى بعض الأطراف، وإنما العلم الإجمالى بناءً على مسلك الاقتضاء هو فقط فيه اقتضاء وجوب الموافقه القطعيه، فلا- يكون مانعاً من الترخيص فى بعض الأطراف، ولا- منافاه أصلاً بين افتراض الترخيص فى بعض الأطراف؛ لمكان الاضطراب والعجز التكويني كما فى محل الكلام، ليس هناك منافاه بين الترخيص الشرعى فى بعض الأطراف وبين بقاء تأثير العلم الإجمالى فى حرمة المخالفه القطعيه؛ لوضوح أن الترخيص فى أحد الطرفين لا ينافى حرمة تركهما، فى الشبهه التحريميه الشارع يرخّص فى ارتكاب الطرف الذى يضطر إليه المكلف، لكن هذا لا- ينافى أن يقول له فى نفس الوقت يحرم عليك ارتكاب كلٍ منهما، وفى الشبهه الوجوبيه يقول له فى نفس الوقت يحرم عليك ترك كلٍ منهما، هو رخص له فى ارتكاب أحدهما، والترخيص فى ارتكاب أحدهما لا ينافى تحريم المخالفه القطعيه، فإذن: لا تكون هناك منافاه بين الترخيص فى أحد الطرفين لمكان الاضطراب، إذ لا- إشكال فى أنه فى حاله الاضطراب الثابت هو الترخيص، بمعنى أن الشارع يرخّص فى ارتكاب الطرف عند حصول الاضطراب، لكن الكلام فى أن هذا الترخيص هل ينافى كون العلم الإجمالى مؤثراً فى حرمة المخالفه القطعيه، أو لا- ينافيه؟ من الواضح أنه لا ينافيه؛ إذ لا محذور فى الترخيص فى بعض الأطراف وبين حرمة المخالفه القطعيه، فى الشبهه الوجوبيه يقول له يجوز لك ترك أحدهما عندما يضطر إلى الترك، لكن لا- يجوز لك ترك كلٍ منهما، فى الشبهه التحريميه يقول له يجوز لك ارتكاب أحد الطرفين لمكان الاضطراب، لكن لا- يجوز لك ارتكاب كلا الطرفين، الجمع بينهما ليس فيه محذور، إذن: الترخيص لا- ينافى بقاء تأثير العلم الإجمالى فى حرمة المخالفه القطعيه، كما أنه لا- ينافى تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّ المفروض أن العلم الإجمالى ليس عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه حتى يكون الترخيص فى بعض الأطراف منافياً له، وإنما هو مقتضى لوجوب الموافقه القطعيه؛ وحينئذٍ لا- يكون جعل الترخيص فى بعض الأطراف منافياً له؛ لأنّ هذا الترخيص كما قلنا بمثابة المانع الذى يمنع من تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه، فإذن: لا- يوجد محذور فى الالتزام بأن العلم الإجمالى فى حاله الاضطراب إلى أحد الأطراف لا بعينه، أن يلتزم بأنه باقى على تنجيزه لحرمة المخالفه القطعيه وهذا هو معنى التوسط فى التنجيز، بمعنى أن تنجيز العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه ارتفع؛ لأنه اقترن بالمانع وهو الترخيص الشرعى فى أحد الطرفين لا بعينه، فى حين أن منجزيه العلم الإجمالى لحرمة المخالفه القطعيه باقى على حالها؛ إذ لم يحدث شىء ينافى هذا التنجيز وهذه المنجزيه؛ لأنّ الاضطراب إلى أحد الطرفين لا بعينه يستلزم ترخيص الشارع فى أحد الطرفين، هذا الترخيص الشرعى فى أحد الطرفين لا ينافى تنجيز العلم الإجمالى لحرمة المخالفه القطعيه، فيلتزم بحرمة المخالفه القطعيه وتنجيز العلم الإجمالى لها، ولا يلتزم بوجوب الموافقه القطعيه. هذا إذا قلنا بمسلك الاقتضاء.

إذن: فكره التوسّط في التنجيز تكون مقبولة وليس عليها غبار عندما يقال بمسلك الاقتضاء، ومن هنا يكون القائل بمسلك الاقتضاء في باب العلم الإجمالي كالمحقق النائيني والسيد الخوئي (قدّس سرّهما) وحتّى الشيخ (قدّس سرّه) على ما يُنسب إليه؛ لأنّ كلماته مختلفه يظهر من بعضها أنّه يقول بالاقتضاء والمحقق النائيني (قدّس سرّه) ينسب إليه ذلك، وظاهر بعض كلماته أنّه يقول بالعلّيه التامّه. على كل حال، القائل بالاقتضاء التزامه بالتوسّط في التنجيز في مسألتنا وفي مسأله الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه يكون منسجماً مع المبني الذي يبنى عليه وهو مسلك الاقتضاء، الكلام ليس في هذا وإنما الكلام إذا قلنا بالعلّيه التامّه، إذا قلنا بأنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، وهو المسلك الذي بنا عليه المحقق العراقي، وكذلك المحقق الأصفهانى (قدّس سرّهما) التزموا بالعلّيه التامّه وأنّ العلم الإجمالي كما هو علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعيه كذلك هو علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، علّه تامّه بحيث يستحيل حصول انفكاك بين افتراض وجود العلم الإجمالي وبين أن لا يكون منجزاً لوجوب الموافقه القطعيه، بناءً على منجزيه العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه دون وجوب الموافقه القطعيه لا تكون مقبولة بناءً على مسلك العلّيه التامّه؛ وذلك باعتبار أنّ الترخيص نفسه في بعض الأطراف، ولو للاضطرار كما هو المفروض في محل كلامنا، ولو لأجل عدم القدره التكوينيّه، نفس الترخيص الشرعي في بعض الأطراف يكون منافياً لحكم العقل بمنجزيه العلم الإجمالي وتنجزه لوجوب الموافقه القطعيه بنحو العلّيه التامّه كما هو المفروض، بناءً على هذا المسلك، العقل يحكم بأنّ العلم الإجمالي منجز لوجوب الموافقه القطعيه بنحو العلّيه التامّه، ولا- إشكال في أنّ جعل الترخيص في بعض الأطراف، ولو لأجل الاضطرار يكون منافياً لهذا الحكم العقلي.

وبعبارة أخرى: أنّ المدعى بناءً على هذا المسلك أنّ العقل يرى عدم إمكان الترخيص في أحد الأطراف، هذا معنى أنّ العقل يرى أنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقة القطعية، يعنى يرى أنّ الترخيص في أحد الأطراف هو أمر قبيح وغير مقبول؛ لأنّ العلم الإجمالي بنظر العقل علّه تامّه لوجوب الموافقة القطعية، يعنى علّه تامّه لعدم الترخيص في أحد الطرفين، فالترخيص في أحد الطرفين حينئذٍ يكون منافياً لذلك، يكون منافياً لهذا العلم الإجمالي بناءً على مسلك العلّه التامّه، ويكون منافياً للتكليف المعلوم بالإجمال بناءً على هذا المسلك؛ فحينئذٍ تحصل المنافاه بين العلم الإجمالي والتكليف المعلوم بالإجمال من جهه ----- بناءً على هذا المسلك ----- وبين الترخيص في بعض الأطراف، ولو كان الترخيص لأجل الاضطرار، أو لأجل العجز التكويني.

معنى هذا الكلام أننا لا يمكن أن نجمع بين الترخيص الشرعى في أحد الطرفين، ولو لمكان الاضطرار كما هو المفروض في محل كلامنا، أن نجمع بينه وبين بقاء العلم الإجمالي على منجزيته، يعنى من جهه يكون العلم الإجمالي باقياً وهو علّه تامّه للمنجزيه لوجوب الموافقة القطعية، أن نجمع بينه وبين الترخيص من جهه ثانيه، هذان أمران لا- يمكن الجمع بينهما، فإذا ثبت الترخيص جزماً كما هو المفروض في محل كلامنا؛ إذ لا إشكال في أنّ الاضطرار يوجب الترخيص في أحد الطرفين، فإذا ثبت الترخيص في أحد الأطراف جزماً في محل الكلام؛ لمكان الاضطرار، في هذه الحاله هل نستطيع أن نقول بأنّ العلم الإجمالي يسقط عن التنجيز مع بقاءه؟ مرّه نقول بأنّ العلم الإجمالي يزول مع بقاءه، أى مع بقاء العلم الإجمالي، لكن يسقط عن المنجزيه، ولا يكون منجزاً لوجوب الموافقة القطعية، هذا غير ممكن بناءً على هذا المسلك؛ لأنّ المفروض أنّه علّه تامّه لوجوب الموافقة القطعية، ما دام العلم الإجمالي باقياً كما هو المفروض؛ حينئذٍ يستحيل أن نفكك بينه وبين تنجزه لوجوب الموافقة القطعية؛ لأنّه علّه تامّه بحسب الفرض وليس مقتضياً، يبقى العلم الإجمالي، ولكنه لا- ينجز وجوب الموافقة القطعية؛ لأنّه علّه تامّه لوجوب الموافقة القطعية كما هو علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعية، كما أننا لا- نتصوّر وجود علم إجمالي ولا- تحرم مخالفته القطعيه، كذلك لا- نتصوّر وجود علم إجمالي ولا- تجب موافقته القطعية، التفكيك بينهما غير مقبول، وحيث أنّ العلم الإجمالي باقٍ، والترخيص أيضاً فرض وجوده لمكان الاضطرار، قالوا: يتعيّن في هذه الحاله التصرف في التكليف نفسه، ولا نستطيع أن نتصرّف في الترخيص؛ لأنّ الترخيص ثابت في أحد الطرفين بلا إشكال، ولا نستطيع أن نتصرّف ونفكك بين العلم الإجمالي وبين تنجزه لوجوب الموافقة القطعية؛ لأنّ المفروض أنّه على نحو العلّه التامّه، ولا- نستطيع أن ندعى بأنّ العلم الإجمالي زائل؛ لأنّ العلم الإجمالي لا- زال موجوداً، إذن: ما هو الحل؟ الحل هو أن نتصرّف في نفس التكليف، في متعلّق العلم الإجمالي تصرّفًا بحيث نحفظ هذه الأمور المسلّمه، وهى الترخيص، وعلم إجمالي ينجز وجوب الموافقة القطعية بنحو العلّه التامّه، وبقاء العلم الإجمالي، نحفظ كل هذه الأمور؛ بأن نتصرّف في نفس التكليف؛ وذلك بأن نحول التكليف الواقعى من كونه تكليفاً تعينياً إلى كونه تكليفاً تخييرياً، فيقال بأنّ التكليف الواقعى يثبت في كلا الطرفين، لكن مشروطاً بمخالفه التكليف في الطرف الآخر.

بعبارة أخرى: أنّ التكليف يثبت في كل طرفٍ بشرط أنّ المكلف يطبّق اضطراره على الطرف الآخر، فإذا طبّق المكلف اضطراره على هذا الطرف التكليف يثبت في هذا الطرف، وإذا رفع المكلف اضطراره بهذا الطرف، فالتكليف يثبت في هذا الطرف.

إذن: التكليف يتعلّق بكلا الطرفين، لكن مشروطاً بمخالفته في الطرف الآخر، إذا خالفت التكليف في هذا الطرف لمكان الاضطرار، فالتكليف يتعلّق بهذا الطرف، وهكذا العكس، وهذا في الحقيقة معناه تحويل التكليف الواقعي المفروض كونه تعينياً إلى كونه تخييرياً، أي طرف ترفع به الاضطرار التكليف يتعلّق بالطرف الآخر، فبتحويل التكليف الواقعي من التعيينية إلى التخيرية؛ حينئذٍ يمكن الالتزام بكل هذه الأمور المسلّمه، يمكن الالتزام بالتخيير؛ بل هذا هو معنى التخيير، أنّ الشارع يرخّص للمكلف في أن يرتكب أحد الطرفين ليرفع به اضطراره، وأيضاً العلم الإجمالي باقٍ على تنجيزه لوجوب الموافقة القطعية على نحو العلية، لكن بعد أن حوّلتنا متعلّق هذا العلم الإجمالي من التعيينية إلى التخيرية؛ وحينئذٍ لا مانع من أن يقال بأنّ العلم الإجمالي باقٍ على التنجيز بنحو العلية التامة، هو ينجز بنحو العلية التامة التكليف التخيري بعد أن يحوّل التكليف التعيني إلى تخيري، فيلتزم بذلك.

إذن: لم يحصل التصرّف في التنجيز، وإنما حصل التصرّف في التكليف، وهذا هو الذي يُعبّر عنه بالتوسط في التكليف لا في التنجيز.

درس الأصول العمليّة / أصاله التخيير بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / أصاله التخيير

تبيين من الدرس السابق ان التوسط في التنجيز الذي ينتج حرمة المخالفة القطعية في محل الكلام، وفي باب الاضطرار الى احد الطرفين لا بعينه، هذا إنما يمكن الالتزام به بناءً على (مسلك الاقتضاء)، واما بناءً على (مسلك العلية التامة) لوجوب الموافقة القطعية، فضلاً عن حرمة المخالفة القطعية، فالالتزام بالتوسط في (التنجيز) غير ممكن؛ بل المتعين بناءً عليه ----- مثلاً --- هو التوسط في التكليف بالمعنى المتقدم سابقاً، وهذا التوسط في التكليف كما هو واضح ينتج أيضاً حرمة المخالفة القطعية إذا التزمنا به، لأنّ التوسّط في التكليف يعني أنّ ثبوته في كل طرفٍ مشروط بمخالفته في الطرف الآخر، فإذا خالف المكلف التكليف في أحد الطرفين، لأجل رفع اضطراره كما هو المفروض، يكون التكليف ثابتاً في الطرف الآخر، وهذا ينتج حرمة المخالفة القطعية أيضاً .

ص: ٤٥٩

ومن هنا أصحاب مسلك (العية التامة) يمكنهم الاعتماد على هذا المبنى، أي (التوسّط في التكليف) لإثبات حرمة المخالفة القطعية، وإلا لولا (التوسط في التكليف) لكان مقتضى القاعده بناءً على (العية التامة) هو سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، فلا يكون منجزاً لشيء، لا لوجوب الموافقة القطعية ولا لحرمة المخالفة القطعية، لماذا؟ لأنّ الاضطرار المستلزم للتخيير في الطرفين ينافي العلم الإجمالي، بذات التكليف المعلوم بالإجمال الذي نجزه العلم الإجمالي بنحو العلية التامة؛ إذ لا يمكن

الجمع بين الترخيص التخيير في أحد الطرفين، وبين منجزيه العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه على نحو العليّه التامه لولا التوسيط في التكليف المقترح، لكان مقتضى القاعده أن يكون حال الاضطرار الى احد الطرفين لا- بعينه، لكان حاله حال الاضطرار الى احد الطرفين بعينه، كيف ؟ هناك الترموا بسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز وجواز اجراء الأصول المؤمّنه في غير الطرف المضطر إليه، لأن التكليف لا يعلم بثبوتها على كل تقدير، على تقدير أن يكون التكليف في هذا الطرف الذي اضطر إليه، فهذا ساقط لمكان الاضطرار ولأجل الاضطرار، نعم يحتمل ثبوت التكليف في الطرف الآخر، وهذا مجرد احتمال تجرى فيه الأصول المؤمّنه، الاضطرار الى احد الطرفين لا بعينه بناءً على العليّه التامه يكون حاله حال الاضطرار الى احد الطرفين بعينه في أن العلم الإجمالي يسقط عنه التنجيز ولا ينجز حتى حرمة المخالفه القطعيه، لكنّ التوسط في التكليف هو الذي سوف ينتج حرمة المخالفه القطعيه لماذا ؟ لأنه إذا غيرنا في التكليف الواقعي وقلنا بتحوّل التكليف وتبديله من كونه تكليفاً تعينياً الى كونه تكليفاً تخييرياً ثابتاً من كل الطرفين بشرط ترك الطرف الآخر ومخالفه الطرف الآخر؛ حينئذٍ سوف ينتج كما قلنا حرمة المخالفه القطعيه؛ لأنّ المكلف اذا رفع اضطراره بأحد الطرفين يكون قد خالف التكليف في ذلك الطرف، فيثبت التكليف في الطرف الآخر ويجب عليه الالتزام به، وهذا معناه حرمة المخالفه القطعيه .

هذا حاصل ما تقدم في الدرس السابق، فحينئذٍ إذا قلنا بالاعتناء نلتزم بالتوسط في التنجيز؛ لأننا قلنا أن منجزه العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه، المفروض قدره المكلف عليها وتمكنه منها، هذه تبقى على حالها، نعم تسقط منجزه العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه، لعدم قدره المكلف على الموافقه القطعيه، وتأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفه القطعيه، هذا لا ينافي أى شىء، لا ينافي العلم الإجمالي ولا منجزه العلم الإجمالي، لوجوب الموافقه القطعيه؛ لأن منجزه بنحو الاقتضاء لا بنحو العليه التامه كما قلنا في الترخيص في احد الطرفين، لمكان الاضطرار ليس منافياً للعلم الإجمالي، ومنجزه هذا العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه، لأنها ليس بنحو العليه التامه) وانما هي بنحو الاقتضاء، كما أنها ليست منافيه لمنجزه العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه، لما قلنا من أن الترخيص في احد الطرفين لا ينافي حرمة المخالفه القطعيه، تحرم المخالفه القطعيه لكن يجوز ارتكاب أحد الطرفين، فلا- مانع من بقاء العلم الإجمالي مؤثراً في حرمة المخالفه القطعيه وهو معنى التوسط في التنجيز، وهذا الالتزام لا- يفرق فيه بين محل الكلام وبين موارد الاضطرار، في كل منهما يلتزم بالتوسط في التنجيز بمعنى أن العلم الإجمالي في محل الكلام ينجز حرمة المخالفه القطعيه على المكلف، يعنى لا يجوز له ترك الوجوب التعبدى، مخالفه الوجوب التعبدى ومخالفه الحرمة وكيفيه المخالفه قطعاً، بأن يفعل لا بقصد القربه وهى مخالفه قطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال ينجز عليه حرمة هذه المخالفه، فلا يجوز له ترك الفعل بلا قصد القربه؛ بل يجب عليه اما الفعل بقصد القربه، او ترك الفعل، فيختار بينهما، لكن لا يجوز مخالفه كل منهما، لأن العلم الإجمالي ينجز حرمة المخالفه القطعيه، ونفس الكلام يقال في باب الاضطرار الى أحدهما لا- بعينه، هناك أيضاً يقال بأن المكلف لا- يجوز له ارتكاب كلا الطرفين في الشبهات التحريميه، أو ترك كلا الطرفين في الشبهات الوجوبيه، لماذا؟ لأن العلم الإجمالي هناك وإن لم ينجز الموافقه القطعيه، لكنّه ينجز حرمة المخالفه القطعيه، فيجربى فى كلا الامرين ولا مانع من ذلك .

واما إذا قلنا بالعلية التامة؛ حينئذٍ مبدئياً لا يمكن الالتزام بحرمة المخالفة القطعية، يعنى بمنجزيه العلم الإجمالى لحرمة المخالفة القطعية، لماذا؟ لأن منجزيه العلم الإجمالى بحسب الفرض على نحو العلية التامة، فيكون العلم الإجمالى عله تامة لوجوب الموافقة القطعية، يعنى لازمه حرمة المخالفة الاحتمالية، والعلم الإجمالى عله تامة لذلك، حينئذٍ كما قلنا هذا مقتضى القاعده الأوليه هو أن يسقط العلم الإجمالى عن التنجيز؛ لأنه لا يمكن الجمع بين العلية التامة المفروضه فى محل الكلام، وبين الترخيص فى ارتكاب احد الطرفين، فلازم ذلك سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز، فلا- ينجز لا- الموافقة القطعية ولا- حرمة المخالفة القطعية، فيكون حال الاضطرار الى احد الطرفين لا بعينه، حال الاضطرار الى احد الطرفين بعينه، هذه القاعده الأوليه، لكن لو قلنا بفكره التوسيط فى التكليف؛ حينئذٍ لا- مانع بناءً على العلية التامة أن نلتزم بحرمة المخالفة القطعية، لماذا؟ لأن التكليف الواقعى المفروض كونه تعيينياً حوّلاه الى كونه تخييراً، فيكون التكليف ثابتاً فى كلا- الطرفين، لكنّه مشروط بمخالفة الطرف الآخر، فكأنه يقال للمكلف فى باب الاضطرار الى أحدهما لا بعينه، انت يحرم عليك هذا الطرف اذا رفعت اضطرارك عن الطرف الآخر، يعنى خالفت التكليف فى الطرف الآخر لأجل الاضطرار، والعكس ايضاً يقال له يحرم عليك هذا الطرف اذا رفعت اضطرارك عن الطرف الآخر، يعنى خالفت التكليف فى الطرف الأول، وهذا ينتج حرمة المخالفة القطعية، بمعنى أن المكلف إذا رفع اضطراره بأحد الطرفين يحرم عليه الآخر، ولا- يجوز له ارتكابه، وهذا معناه حرمة المخالفة القطعية، وإن لم تجب عليه الموافقة القطعية، لكن تحرم عليه المخالفة القطعية؛ لأن التكليف ثابت فى الطرف الذى لم يرفع به اضطراره، وهو معناه حرمة المخالفة القطعية، فيمكن التوسيل الى حرمة المخالفة القطعية، حتى على القول بالعية التامة، بفكره التوسيط فى التكليف، لكن فكره التوسيط فى التكليف بناءً على العلية التامة، إنما يصح فرضها فى موارد الاضطرار الى احد الطرفين لا بعينه، وأما فى محل الكلام الذى ليس هو اضطراراً؛ بل عجزاً تكوينياً، هو يعلم بالالزام المرّدّد بين الوجوب القربى وبين الحرمة، هنا هو عاجز تكوينياً عن الجمع بين الفعلين، فهو مضطرّ الى مخالفة احد الطرفين، أما مخالفة الوجوب، او مخالفة التحريم، فإن فعل، يخالف التحريم، وإن ترك يخالف الوجوب، فهو مضطرّ بحكم العجز التكويني، فى محل الكلام فكره التوسيط فى التكليف لا يمكن تطبيقها، حتى نثبت عن طريقها حرمة المخالفة القطعية، لماذا لا يمكن تطبيقها فى المقام؟ باعتبار أن الوجوب الذى هو أحد الطرفين، أحد المحتملين، الوجوب التعيّد، الوجوب المشروط بقصد القربه بحسب الفرض، لو فرضنا أن الوجوب هو القربى، والحرمة ليست قربه بل؛ توصليه والوجوب تعيّد؛ حينئذٍ نقول أن الوجوب التعيّد المشروط بقصد القربه لا يمكن أن يكون مشروطاً بمخالفة الحرمة، لماذا؟ لأن مخالفة الحرمة تساقق قهراً تحقق الفعل فى الخارج، كيف يخالف الانسان حرمة الفعل؟ يخالفها بالإتيان بالفعل، فمخالفة الحرمة تساقق تحقق الفعل فى الخارج، ومن الواضح أنه يستحيل أن يتعلّق الوجوب بالفعل المتحقق خارجاً، المفروض تحقّقه خارجاً؛ لأن معنى الوجوب المتعلّق بالفعل المُقيد بمخالفة الحرمة المُقيد بمخالفة الطرف الآخر هو ماذا؟ هو يؤخذ فى موضوع هذا الوجوب، فكأنه فرض فى المرتبه السابقه تحقق الفعل؛ لأنه فرض فيها على الوجوب مخالفة التحريم، إذا خالفت التحريم يجب عليك الفعل قربه الى الله تعالى، فكأنه فى المرتبه السابقه فرض تحقق الفعل؛ لأن مخالفة التحريم تكون بالإتيان بالفعل، فكأنه يقال له إذا تحقق الفعل يجب عليك الاتيان به قربه الى الله تعالى، وهذا لا معنى له، أن يكون الوجوب المتعلّق بالفعل مقيد وموضوعه مخالفة الحرمة التى تساقق تحقق الفعل خارجاً، وعند تحقق الفعل خارجاً فى المرتبه السابقه، لا يعقل أن يكون هناك وجوب تعيّد يتعلّق بنفس الفعل؛ لأنه حاصل بحسب الفرض وموجود، وهذا غير معقول، بينما هذا الشئ كان معقولاً فى باب الاضطرار، فى باب الاضطرار الى احد الطرفين لا بعينه، كان معقول بأن يقال له أن وجوب هذا الطرف مقيد بمخالفة الطرف الآخر، مخالفة الطرف الآخر لا تساقق تحقق الفعل حتى يكون وجوبه محالاً، فأحد الطرفين يقال له أن الوجوب يثبت فى هذا الطرف إذا خالفت الوجوب فى الطرف الآخر، كيف يخالف الوجوب فى الطرف الآخر؟ بأن يترك

إذا لم يفرض في مرتبه سابقه عن الوجوب المتعلق بهذا الطرف تحقق الفعل، حتى يقال أنه لا معنى لأن يتعلّق الوجوب بالفعل المفروض تحققه في مرتبه سابقه، فيقال له إذا خالفت الوجوب في هذا يجب عليك هذا الفعل، هذا في الشبهه الوجوبيه، أما في الشبهه التحريميه، فيقال له يحرم عليك هذا الطرف اذا خالفت الحرمة في هذا الطرف، ومخالفه الحرمة فيه لا- تعنى تحقق الترك، حتى يكون تحقق الحرمة محالاً، لماذا؟ لأنّه فرض تحقق الترك خارجاً في المرتبه السابقه، فلا يساوق ذلك في باب الاضطرار كون التكليف في احد الطرفين في باب الاضطرار لا- يساوق تحقق الطرف الآخر، لا يساوق تحقق نفس ما تعلّق به التكليف حتى يكون تعلّق التكليف به محالاً، فحينئذٍ يكون معقولاً- هناك ولا- يكون معقولاً- في محل الكلام، بناءً على هذا؛ حينئذٍ التوسيط في التكليف لا- تنفع في محل الكلام؛ لأنّ هذا الوجوب التعبدى ----- احد المحتملين ----- المتعلّق بالفعل، هذا الفعل الذى يدور امره بين أن يكون واجباً تعبداً وبين أن يكون حراماً؛ لأنّ الامر دائر بين الوجوب التعبدى وبين الحرمة بحسب الفرض؛ لأنّ هذا الوجوب التعبدى يستحيل أن يثبت للفعل؛ لأنه إما أن يثبت له مطلقاً بلا قيد وبلا شرط مخالفه الطرف الآخر، المفروض أنّ هذا غير ممكن، وإلا- لما اضطرروا الى القول بالتوسط في التكليف بناءً على العليّه التامه لا يمكن أن يكون هذا الوجوب مطلقاً؛ لأنّ هذا يناهى العليّه التامه بحسب الفرض، إذن: لا يمكن أن يكون مطلقاً، ولا يمكن أن يكون مشروطاً بمخالفه الطرف الآخر، لماذا؟ لأنّ كونه مشروطاً محال، لماذا؟ كون الوجوب التعبدى مشروطاً بمخالفه الطرف الآخر، والطرف الآخر في محل الكلام هو الحرمة، وليس الوجوب في الطرف الآخر كما في الاضطرار الى أحدهما لا بعينه، وإنّما هو الحرمة، ومخالفه الحرمة تكون بالإتيان بالفعل، كيف يعقل أن يتعلّق وجوب بفعل مشروط بتحقق نفس الفعل في المرتبه السابقه، فإذاً، لا- يعقل أن يكون مطلقاً، ولا يعقل أن يكون مشروطاً، وهذا يعنى أنه في المقام لا يمكن الالتزام بحرمة المخالفه القطعيه في محل الكلام، تطبيقاً لفكره التوسط في التكليف .

نعم، في جانب الحرمة فقط يمكن افتراض الاشتراط، لماذا؟ لأن الحرمة لا مانع من أن يقال أن حرمة الفعل مشروطه بمخالفه الوجوب؛ لأن مخالفة الوجوب لا تنحصر في ترك الفعل حتى يقال كيف يحرم عليه الفعل مشروطاً بتركه، كيف يحرم الفعل وفرض في موضوعيه تحقق الترك في مرتبه سابقه، هذا محال، مخالفة الوجوب التعدي لا تنحصر بالترك؛ بل كما يمكن أن تتحقق بالترك يمكن أن تتحقق بالفعل الغير قربي، كلاً منهما تتحقق به مخالفة الوجوب التعدي، مره يخالفه بالترك ومره يخالفه بالفعل الغير تعدي، وكُل منهما مخالفة للوجوب، إذا لا- ضير أن تكون الحرمة مقيده ومشروطه بمخالفه الوجوب التعدي؛ إذ لا يلزم من ذلك طلب الحاصل مثلاً، فليس فيه محذور، المحذور موجود من جانب الوجوب، الوجوب التعدي لا يعقل أن يكون مشروطاً بمخالفه الحرمة في محل الكلام، كما أنه لا ضير في ذلك فيما إذا كان كل منهما تعدياً أيضاً لا ضير في هذا، الوجوب تعدي والحرمة تعديه، كل منهما يكون ممكناً، الوجوب التعدي يكون مشروطاً بمخالفه الحرمة التعديه، مخالفة الحرمة التعديه لا ينحصر بالفعل، حتى تقول أن الوجوب محال أن يتعلق بالفعل، حينئذ قد فرض وجود هذا الفعل في مرتبه سابقه، مخالفة الحرمة التعديه كما يتحقق بالفعل يتحقق بالترك الغير تعدي، إذن: يعقل أن يقال أن الوجوب التعدي مشروط بمخالفه الحرمة التعديه، والعكس أيضاً صحيح، يعقل أن يقال بأن الحرمة التعديه مشروطه بمخالفه الوجوب التعدي؛ لأن مخالفة الوجوب التعدي لا ينحصر تحققها بالترك؛ بل تتحقق بالترك وتتحقق بالفعل الغير تعدي، إذن: فكره التوسط في التكليف إنما تنفع في باب الاضطرار الى أحدهما لا- بعينه، ولا- تنفع في محل الكلام، لماذا؟ لأنه في محل الكلام على الأقل يكون التكليف في جانب الوجوب محال، محال أن يكون هناك وجوب للفعل تعدياً، لا مطلقاً ولا مشروطاً بمخالفه الحرمة، فإذن، هذا الكلام يصح في باب الاضطرار، ولكنه لا يصح في محل الكلام لإنتاج حرمة المخالفه القطعيه؛ فحينئذ التكليف في المقام يكون غير معقول؛ وحينئذ ترتب الاثار على ذلك وهو أنه يمكن إجراء البراءه في الطرف الآخر ولا نصل الى هذه النتيجة وهي حرمة المخالفه القطعيه، ومن هنا يسجل اشكال على من يقول بالعليه التامه، ولا يفرق بين الموردين على من يقول بحرمة المخالفه بالعليه التامه، ويقول بحرمة المخالفه القطعيه في المقامين، كالمحقق العراقي (قدس سره) فإنه يقول بالعليه التامه ويقول نلتزم بحرمة المخالفه القطعيه في موارد الاضطرار وفي محل الكلام، لماذا؟ بناءً على فكره التوسط في التكليف وهذا الاشكال يسجل عليه، بأن فكره التوسط في التكليف تنفع لإثبات حرمة المخالفه القطعيه في باب الاضطرار، فهناك يكون من المعقول فكره التوسط في التكليف، أن يكون التكليف ثابتاً في كل طرف مشروط بمخالفه الطرف الآخر، فلا يوجد محذور ولا طلب حاصل، لكنها لا تنفع في محل الكلام؛ لأنه يستحيل تقييد الوجوب التعدي بالفعل بمخالفه الحرمة؛ لأن مخالفة الحرمة تساقق تحقق الفعل في الخارج، ويستحيل اخذ تحقق الفعل في الخارج في مرتبه سابقه على طلبه ووجوبه فلا يمكن تطبيق ذلك في محل الكلام.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / أصاله التخيير

تبين ممّا تقدّم أنّ من يلتزم بالعليه التامّه كالمحقق العراقي (قدّس سرّه) وغيره يمكنه الالتزام بحرمة المخالفه القطعيه في باب الاضطرار عن طريق التوسّط في التكليف، وتبدّل الحكم الواقعي من التعيينه إلى التخييريّه، ويلتزم بحرمة المخالفه القطعيه، ولكنّه لا يمكنه الالتزام بحرمة المخالفه القطعيه في محل الكلام؛ وذلك لما قلناه من أنّ التوسّط في التكليف في محل الكلام غير معقول؛ لأنّ الوجوب يستحيل أن يكون ثابتاً معلّقاً ومشروطاً بمخالفه الحرمة؛ لأنّ مخالفه الحرمة تعني تحقق الفعل، ومع فرض تحقق الفعل في المرتبه السابقه يستحيل للمكلّف أن يأتي بالفعل بداعي التقرّب بالفعل الحاصل والمتحقق، فلا يمكنه أن يصل إلى نتيجه حرمة المخالفه القطعيه في ما نحن فيه عن طريق التوسّط في التكليف. هذا من يقول بالعليه التامه.

وحيث إنّ سبب هذا كإشكال على المحقق العراقي (قدّس سرّه) بأنّه كيف يمكن أن يلتزم بحرمة المخالفه القطعيه في محل الكلام، وهو صرّح بهذا الالتزام وذكر بأنّه يلتزم بحرمة المخالفه القطعيه في محل الكلام، والحال أنك تقول بالعليه التامّه، والعليه التامه إنّما تنتج حرمة المخالفه القطعيه إذا قلنا بالتوسّط في التكليف وهو غير معقول في محل الكلام. العليه التامّه بقطع النظر عن التوسّط في التكليف تقتضي سقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه، فلا ينجز حتّى حرمة المخالفه القطعيه، لكن بضميمه التوسّط في التكليف ينتج حرمة المخالفه القطعيه، لكن حيث أنّ هذا غير معقول في محل الكلام، فإذن: لا يمكن أن يلتزم في محل الكلام بحرمة المخالفه القطعيه. سبب هذا كاعتراض على المحقق العراقي (قدّس سرّه).

ص: ٤٦٤

يمكن الدفاع عن المحقق العراقي (قدّس سرّه) صحيحاً عن المحقق العراقي (قدّس سرّه) يلتزم بالعليه التامّه، لكن من قال أنّه يلتزم بالعليه التامّه في محل الكلام حتى يقال له بأنّ العليه التامّه في محل الكلام لا تنتج حرمة المخالفه القطعيه، إلّا بناءً على التوسّط في التكليف وهو غير معقول في محل الكلام، لكن من قال بأنّ المحقق العراقي (قدّس سرّه) يلتزم بالعليه التامّه في محل الكلام؟ لعلّه يلتزم بالاقتضاء، أو يلتزم بالتوسط في التنجيز؛ وذلك لأنّه يُطرح هذا الكلام، وهو أنّ من يقول بالعليه التامّه يقول بها في غير موارد العجز التكويني عن الموافقه القطعيه، كموارد الاضطرار، في موارد الاضطرار لا يوجد عجز تكويني عن الموافقه القطعيه، بإمكان المكلّف في موارد الاضطرار أن يرتكب كلا الإتيانين الذين يعلم بأنّ أحدهما محرّم، لا يوجد هناك عجز تكويني عن الموافقه القطعيه، هناك يمكن أن يقال بالعليه التامّه، بمعنى أنّ العلم الإجمالي علّه تامّه بحسب ما يدركه العقل لوجوب الموافقه القطعيه، لا محذور في هذا، وليس هناك ما يمنع من أن يقال أنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه في موارد الاضطرار في غير موارد العجز التكويني، غايه الأمر أنّ المكلّف اضطر إلى ارتكاب أحدهما لكي ----- فرضاً ----- يرفع عطشه، الذي يحكم بالترخيص باعتبار الاضطرار ليس هو العقل في موارد الاضطرار، الذي يحكم بالترخيص في موارد الاضطرار هو الشارع، الشارع هو الذي يرخص في ارتكاب أحد الطرفين لمكان الاضطرار، الترخيص ترخيص شرعي؛ ولذا استدلووا على الترخيص بأدله ----- مثلاً ----- (ما حرّم الله شيئاً، إلّا وقد أحلّه لمن اضطر إليه)، هذا

ترخيص شرعى فى موارد الاضطراب، ومن هنا لا محذور فى أن يقول العقل أنا أرى أن العلم الإجمالى عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه، غايه الأمر أن الترخيص الشرعى يكون منافياً لحكم العقل بالعليه التامه؛ حينئذٍ هناك يقال: بعد فرض هذه المنافاه بين الترخيص الشرعى وبين حكم العقل بالعليه التامه لوجوب الموافقه القطعيه، يعنى لا- تنسجم مع الترخيص؛ حينئذٍ إذا أردنا أن نجتمع بينهما ونحافظ عليهما معاً لا بد أن نلتزم بالتوسط فى التكليف، لا بد أن نلتزم بتغير الحكم الواقعى من التعيينه إلى التخييره، فيثبت الترخيص؛ لأنّ الحكم سوف يثبت فى كل طرفٍ مشروطاً بمخالفه الطرف الآخر، وهو معنى الترخيص، فيجوز للمكلف رفع اضطرابه بأحد الطرفين، لكنّ التكليف يثبت فى الطرف الآخر، فنحافظ على الترخيص، ونحافظ على حكم العقل بالعليه التامه؛ لأننا لم نتصرّف فى منجزيه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه، وإنما تصرّفنا فى متعلق العلم الإجمالى، أى التكليف الذى تعلق به العلم الإجمالى بنحوٍ يمكننا أن نلتزم بالترخيص الشرعى وفى نفس الوقت نلتزم بالعليه التامه للعلم الإجمالى، فيقال هناك بالتوسط فى التكليف، وكما قلنا أن التوسط فى التكليف ينتج حرمة المخالفه القطعيه.

وأما في موارد العجز التكويني كما في محل الكلام، نحن نتكلم في المقام عن العجز التكويني لا عن الاضطرار، المكلف عاجز تكويناً عن أن يجمع بين الفعل والترك، عاجز تكويناً عن الموافقة القطعية، في باب الاضطرار لم يكن عاجزاً تكويناً عن الموافقة القطعية، في المقام هو عاجز تكويناً عن الموافقة القطعية، وغير متمكن من الجمع بين الفعل والترك، بين موافقه الوجوب وموافقه الحرمة، هو غير قادر على ذلك وعاجز تكويناً؛ لأن موافقه كلا المحتملين تستلزم أن يجمع بين الفعل وبين الترك، وهذا محال وغير مقدور تكويناً؛ حينئذ ما المانع من أن يقال أن العقل في المقام لا يحكم بالعليه التامه؛ لأن الترخيص ثابت في محل الكلام بلا إشكال بعد فرض العجز التكويني، لكن هذا الترخيص ترخيصاً عقلياً وليس ترخيصاً شرعياً، العقل هو الذي يرخص للمكلف في أن يرتكب أحد الطرفين، إما أن يخالف الوجوب بالترك، أو يخالف الوجوب بالفعل، الترخيص في موارد العجز التكويني ترخيص عقلي، ومن الواضح أنه لا يمكن أن نفترض أن العقل يحكم بأمرين متنافيين، يعني في نفس الوقت الذي يحكم فيه بالعليه التامه للموافقة القطعية، في نفس الوقت يحكم بأن المكلف مرخص بينهما، يرخص للمكلف بمخالفه هذا وبمخالفه هذا، بينما هو في نفس الوقت يحكم بأن هذا العلم الإجمالي عله تامه يستحيل أن تنفك عن وجوب الموافقة القطعية، هذان أمران متنافيان لا يمكن لحاكم واحد أن يحكم بهما معاً، العقل يستحيل أن يحكم بهذين الأمرين، من هنا يقال حيث أن الترخيص ثابت بلا إشكال، فهذا يكون دليلاً على أن حكم العقل بالمنجزيه في المقام ليس بنحو العليه التامه، وإنما هو بنحو الاقتضاء. العقل يحكم بأن العلم الإجمالي عله تامه لوجوب الموافقة القطعية عندما يكون المكلف قادر تكويناً على وجوب الموافقة القطعية؛ وحينئذ لا مانع من أن نفترض أن العقل يحكم بأن العلم الإجمالي ----- إذا التزمنا بهذا المسلك -- عله تامه لوجوب الموافقة القطعية في غير موارد العجز التكويني، وفي غير الموارد التي يحكم فيها نفس العقل بالترخيص، يعني يحكم حكماً منافياً لحكمه بالمنجزيه على نحو العليه التامه، العليه التامه عند من يقول بها تختص بالموارد التي يتمكن المكلف فيها تكويناً وعقلاً من الموافقة القطعية؛ عندئذ يقال بأن العلم الإجمالي بحسب إدراك العقل عله تامه لوجوب الموافقة القطعية، إذا اضطر المكلف إلى أحد الطرفين الشارع يحكم بالترخيص، فيقع تنافٍ بين الحكم الشرعي بالترخيص وبين حكم العقل بالعليه التامه، وحيث نقول بالعليه التامه في هذا المورد، فلا بد من الحفاظ عليها، والترخيص أيضاً ثابت بلا إشكال؛ فلذا يضطر إلى فكره التوسط في التكليف للجمع بينهما، لكن بشكل عام يمكن أن يقال أن المحقق العراقي (قدس سره) بالرغم من أنه يقول بالعليه التامه، لكنه يقول بها في غير المقام؛ لافتراض العجز التكويني، ومع افتراض العجز التكويني لا يعقل أن يحكم العقل بالعليه التامه وفي نفس الوقت يحكم بالترخيص في أحد الطرفين، وإذا فرضنا أن المحقق العراقي (قدس سره) كان يقول بهذا؛ حينئذ لا يرد عليه الإشكال السابق؛ لأنه لا يلتزم بالعليه التامه في محل الكلام، وإنما يلتزم بالاقتضاء، والاقتضاء يستلزم التوسط في التنجيز، فيلتزم بالتوسط في التنجيز ويلتزم بالنتيجة بحرمة المخالفه القطعية كما هو مبنى المحقق النائيني (قدس سره)، كيف أن المحقق النائيني (قدس سره) التزم في المقام بحرمة المخالفه القطعية؛ لأنه لا يرى أن العلم الإجمالي عله تامه لوجوب الموافقة القطعية، وإنما هو مقتضى لوجوب الموافقة القطعية، فلا يتنافى مع الترخيص، كما أن الترخيص لا يتنافى مع حرمة المخالفه القطعية، ولا يتنافى أيضاً منجزيه العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية؛ لأن منجزيته له بنحو الاقتضاء، فلا يتنافى الترخيص، وهذا هو معنى التوسط في التنجيز، يكون العلم الإجمالي منجزاً لحرمة المخالفه القطعية؛ لتمكن المكلف منها، لكنه لا يكون منجزاً لوجوب الموافقة القطعية لعدم تمكن المكلف منها، فلا مانع من الترخيص. هذا دفاع عن المحقق العراقي (قدس سره)، لكن أصل المبنى الذي يبني عليه (قدس سره) أو من يقول بالعليه التامه أصل المبنى هو محل كلام كما سيأتي في مباحث الاشتغال أن العلم الإجمالي هل هو عله تامه لوجوب الموافقة القطعية، أو هو مجرد مقتضى لذلك؟ سيأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى. مضافاً إلى أن نفس فكره التوسط في التكليف التي يمكن أن تطبق في باب الاضطرار، ولا يمكن أن تطبق في محل

الكلام هي ليست واضحة؛ لأنّ التوسيط في التكليف يعنى التبدل في الحكم الواقعي من كونه تعينياً إلى كونه تخييرياً، هذا التبدل والانقلاب هل يحصل قهراً؟ هو حكم شرعي مرتبط بالشارع، والشارع هو الذي جعله حكماً تعينياً، وهو الذي نعلم به إجمالاً، حيث أنّ ما نعلم به إجمالاً هو أحدهما تعينياً، إمّا الوجوب تعينياً، أو الحرمة تعينياً، ما نعلم به هو الوجوب التعيني، أو الحرمة التعينية، أمّا أن نغيّر ونحوّل هذه الحرمة التعينية إلى حرمتين تخييريتين ثابتتين في كلا الطرفين، لكن كل منهما تكون مشروطه بمخالفة التكليف في الطرف الآخر، هذا لا معنى لفرض أنّه يحصل قهراً، أي أنّ هذا شيء يفرض على المولى، ويحصل تبدل وانقلاب قهري، هذا شيء لا يمكن التفوّه به. أو أن يقال أنّه لا يحصل قهراً، وإنّما يحصل بتوسيط إرادة المولى (سبحانه وتعالى)، بمعنى أنّ الشارع هو الذي يغيّر في هذا الحكم ويبدل فيه، فيبدله من كونه تعينياً إلى كونه تخييرياً. قد يقال أنّه من حيث الإمكان هو ممكن، لكن من ناحيه الإثبات لا يمكن إثباته، فما هو الدليل على أن الحكم الشرعي في هذه الموارد يتبدل من كونه حكماً تعينياً إلى كونه حكماً تخييرياً، من كونه حرمة واحده ثابتة على نحو التعيين إلى حرمة واحده تخييريه ثابتة لكل من الطرفين بنحو مشروط، هذا لا دليل عليه، ومن الصعب افتراض وجود دليل على ذلك، فالبحت إن كان في الإمكان والاستحالة نقول أنّ هذا فرضه قهراً على المولى محال ولا يمكن الالتزام به، افتراضه بتوسيط إرادة المولى هو أيضاً لا دليل عليه. أصل المبنى هو أيضاً محل كلام كما سيأتي في مباحث الاشتغال. هذا كلّه فيما يرتبط بالمحقق العراقي (قدس سرّه).

الآن نرجع إلى صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، في البدايه ذكرنا أنّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) التزم بحرمه المخالفه القطعيه في محل الكلام، وأشكّل عليه، وكان حاصل الإشكال هو أنّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) نفسه في باب الاضطرار لا يلتزم بحرمه المخالفه القطعيه، ونقلنا كلامه سابقاً من أنّه يلتزم بسقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه رأساً في باب الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه؛ بل جعل الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه كالاضطرار إلى أحد الطرفين بعينه، المسلّم فيه سقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه حتّى لحرمه المخالفه القطعيه، يعنى عندما يضطر المكلف إلى طرف بعينه يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز، لا ينجز حتّى حرمه المخالفه القطعيه؛ لأنّه يتحوّل إلى شك بدوى، إلى علم بالتكليف في هذا الطرف وشكّ بدوى في الطرف الآخر، فتجرى البراءه في الطرف الآخر ولا تثبت عليه حرمه المخالفه القطعيه، هو قال أنّ الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه حاله حال الاضطرار إلى أحد الطرفين بعينه، العلم الإجمالي يسقط عن التنجيز رأساً، فلا ينجز حتى حرمه المخالفه القطعيه، هذا هناك.

في محل الكلام التزم بحرمه المخالفه القطعيه؛ لأنّ العلم الإجمالي ينجز حرمه المخالفه القطعيه، فلا يجوز للمكلف في محل الكلام أن يصلّى بلا قصد القربه؛ لأنّ الصلاه بلا قصد القربه تتحقق بها المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال.

الإشكال عليه هو: ما هو الفرق بين المقامين، في محل الكلام أيضاً هناك اضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه، غايه الأمر من جهه العجز التكويني وليس من جهه احتياجه إلى شرب الماء وأمثاله ----- مثلاً ----- كما في موارد الاضطرار، هو أيضاً مضطر إلى مخالفه أحد المحتملين، إمّا أن يخالف الوجوب بأن يترك، أو يخالف الحرمة بأن يفعل، هناك اضطرار إلى مخالفه أحد المحتملين لا بعينه، فهو إمّا أن يخالف الوجوب بالترك، فيكون مضطراً إلى الترك، أو يخالف الحرمة بالفعل. إذن: هو مضطر إمّا إلى الفعل، أو إلى الترك، وهذا اضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه، فما هو الفرق بينه وبين تلك المسأله؟ لماذا حكمنا هناك بسقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه رأساً حتّى بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه، وحكمنا هنا بحرمه المخالفه القطعيه وعدم سقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه رأساً؟ ما هو الفرق بينهما؟ هذا الإشكال الذي أورد هناك على صاحب الكفايه (قدّس سرّه).

هذا الإشكال يبدو أنه وارد صاحب الكفايه (قدّس سرّه)؛ لأنّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) لا يخلو: إمّا أن يقول بالاعتضاء، أو يقول بالعلّيه التامّه؛ لأنّه هو كالشيخ في أنّ الظاهر أنّ كلماته تختلف من موضع إلى آخر، الظاهر في مباحث القطع نُسب إليه أنّه ذكر بعض الكلمات الظاهره في أنّه يلتزم بالاعتضاء، لكنّه في مباحث الاشتغال، خصوصاً في مبحث الاضطرار ظاهر كلامه هو العلّيه التامّه؛ ولذا بمجرد أن اقترب الاضطرار حكم بسقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه.

على كل حال: إذا كان يقول بالاعتضاء؛ فحينئذٍ لابدّ أن يلتزم بحرمة المخالفه القطعيه في محل الكلام ويلتزم بالتوسّيط في التنجيز، فإذا كان مضطراً إلى مخالفه أحد التكليفين يُرخص له في مخالفه أحد التكليفين، هذا الترخيص كما قلنا مراراً لا ينافي منجزيه العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه ولا ينافي منجزيه العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه، أمّا الأوّل، فواضح، وأمّا الثاني؛ فلأنّ المنجزيه بحسب الفرض على نحو الاعتضاء، فلا ينافيها الترخيص.

وأما إذا فرضنا أنّه يقول بالعلّيه التامّه، فلا بدّ أن يلتزم بسقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه حتّى بالنسبه إلى المخالفه القطعيه في كلا-المقامين، بلا تفصيل، وإذا التزم بالعلّيه التامّه، فلا بدّ أن يلتزم بسقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه حتى بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه أيضاً في كلا-المقامين، وهو التزم هناك في باب الاضطرار بسقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه ولم يلتزم بفكره التوسّط في التكليف؛ بل عرفت أنّ فكره التوسّط في التكليف غير معقوله في محل الكلام حتّى تنتج حرمة المخالفه القطعيه؛ بل هو التزم هناك بسقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه، كان المفروض أيضاً أن يلتزم بذلك في محل الكلام لا أن يُفصل بينهما.

على كل حال: يتبين مما تقدم أنّ الصحيح في مسألتنا هو أن يقال بحرمة المخالفه القطعيه في محل الكلام، أنّ العلم الإجمالي يبقى منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه. والظاهر أنه أيضاً لا- يُفرّق في ذلك بناءً على ما ذكرناه بين القول بالاقضاء وبين القول بالعليه التامه. أمّا إذا قلنا بالاقضاء، فتنجيز العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه في المقام واضح على ما ذكرناه مراراً. وأمّا على القول بالعليه التامه، فباعتبار ما قلناه من أنّ منجزيه العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه وحرمة المخالفه القطعيه إنّما يصح في غير موارد العجز التكويني بنحو العليه التامه، منجزيه العلم الإجمالي بنحو العليه التامه لوجوب الموافقه القطعيه إنّما يتم في غير موارد العجز التكويني ونحن نتكلم في محل الكلام في موارد العجز التكويني؛ فحينئذٍ لا يمكن الالتزام بالعليه التامه إذا صح ما ذكرناه في محل الكلام؛ لأنه في محل الكلام لا بدّ من الالتزام بأنّ العلم الإجمالي هو مقتضٍ لوجوب الموافقه القطعيه، باعتبار أنّ المكلف عاجز تكويناً عن المخالفه القطعيه. إذن: على كل التقادير لا بدّ أن نلتزم في المقام بحرمة المخالفه القطعيه.

يبقى شيء واحد، وهو أنه قد يقال: لا- يمكن الالتزام بحرمة المخالفه القطعيه في محل الكلام، سواء قلنا بالعليه، أو بالاقضاء؛ وذلك لأنّ المقام ليس من قبيل الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه؛ بل هو من قبيل الاضطرار إلى أحد الطرفين بعينه. كلامنا كلّه كان مبنياً على أنّ المقام هو من باب الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه، مضطراً إلى أن يفعل، أو يترك، يخالف الوجوب، أو يخالف التحريم. ثمّ إذا حوّلناه، وقلنا بحسب الدقه الاضطرار هو إلى أحد الطرفين بعينه؛ فحينئذٍ لا توجد حرمة مخالفه قطعيه؛ لأنّه قلنا بلا- إشكال عندهم أنّه في موارد الاضطرار إلى أحد الطرفين بعينه يسقط العلم الإجمالي عن المنجزيه، ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بهذا وشك بدوى في الآخر، فتجرى في الآخر الأصول المؤمّنه بلا إشكال عندهم، فإذا حوّلناه إلى ذاك؛ حينئذٍ لا- تحرم المخالفه القطعيه في محل الكلام؛ لأنه يكون من قبيل الاضطرار إلى أحد الطرفين بعينه، هذا حرام قطعاً والآخر مشكوك التحريم، فينحل العلم الإجمالي ولا موجب لأن يكون منجزاً حتّى لحرمة المخالفه القطعيه.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / أصاله التخيير

في الدرس السابق ذكرنا بأنّه يمكن دفع الإشكال عن المحقق العراقي (قدّس سرّه) وذلك بافتراض أنّه لا يقول بالعليه التامّه في موارد العجز التكويني، أي في محل الكلام، وعلى هذا الأساس يمكن أن يلتزم في محل الكلام بحرمه المخالفه القطعيه ولا يلتزم بها في باب الاضطرار، أو يمكن أن يلتزم بحرمه المخالفه القطعيه في محل الكلام ----- مثلاً ----- لأنّ العلم الإجمالي هنا ليس علّه تامّه؛ بل هو مقتضى، وقلنا أنّه على القول بالاقتضاء لا مانع من إثبات حرمه المخالفه القطعيه، ويقول بحرمه المخالفه القطعيه في باب الاضطرار، باعتبار فكره التوسط في التكليف. المحقق العراقي (قدّس سرّه) في مسأله الاضطرار هناك كلامه صريح في أنّه يلتزم بحرمه المخالفه القطعيه على أساس التوسط في التكليف، (١) أمّا في محل الكلام، فلم يذكر مسأله التوسط في التكليف، وإنما ذكر بأنّ المقام يدخل في مسأله الاضطرار إلى أحد الأطراف لا على التعيين وأنّ المختار في تلك المسأله هو لزوم مراعاة العلم الإجمالي بقدر الإمكان وعدم جواز إلغائه رأساً، (٢) وعليه: فلا بد في المقام إمّا من ترك الصلاه رأساً، وإمّا من الإتيان بها عن قصد قربي، لا بدّ من الإتيان بأحد المحتملين، إمّا أن يترك الصلاه، فيطبع الحرمة، وإمّا أن يأتي بالصلاه بقصد قربي، فيطبع الوجوب، ولا يجوز ترك الأمرين رأساً، ولم يذكر في المقام التوسط في التكليف، هناك ذكر التوسط في التكليف، لكن واضح أنّه يكفي أنّه احتمال وارد أنّه في المقام أيضاً يقول بالتوسط في التكليف على أساس أنّه يقول أنّ المقام يدخل في مسأله الاضطرار لأحدهما لا بعينه وهناك ذكر مسأله التوسط في التكليف، وكأنّه في محل الكلام أيضاً هو يرى حرمه المخالفه القطعيه على أساس التوسط في التكليف وهذا معناه أنّه يلتزم في المقام بالعليه التامّه، وإلا لما ذكر مسأله التوسط في التكليف، لا يبعد هذا.

ص: ٤٧٠

١- نهاية الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقي للبروجردى، ج ٣، ص ٣٥٢.

٢- نهاية الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقي للبروجردى، ج ٣، ص ٢٩٧.

الذي أريد أن أقوله هو: ما ذكرناه في الدرس السابق لم يكن الغرض الأساسي منه هو دفع الإشكال عن المحقق العراقي (قدّس سرّه) بقدر ما هو إثارة في هذا الباب، وهو أنّ مسلك العليّه التامّه يمكن الالتزام به في غير المقام، أمّا في محل الكلام في باب العجز التكويني الالتزام بالعليه التامّه ليس واضحاً. ذكرنا ذلك صحيح، لكن الغرض منه لم يكن هو الدفاع عن المحقق العراقي (قدّس سرّه) وافترض أنّه يلتزم بالتوسط في التنجيز في محل الكلام. الظاهر أنّه لا يبنى على ذلك ويرى العليّه التامّه في جميع الموارد. هذا أحببت التنبيه عليه.

من جهة أخرى: في ما تقدّم من إشكال على إمكان التوسط في التكليف في محل الكلام كان وارداً المحقق العراقي (قدّس سرّه) لو كان يقول بالتوسط في التكليف في محل الكلام، وكان حاصل الإشكال هو أنّ التوسط في التكليف في محل الكلام غير

معقول؛ لأنه فُسر بأنّ التكليف يكون ثابتاً في كل طرف بشرط مخالفته التكليف في الطرف الآخر، وقلنا بأنّ مخالفته الحرمة يتحقق بالفعل ومع تحقق الفعل وافتراضه في المرحلة السابقة لا معنى لأن يكون هناك وجوب متعلق به بقصد التقرب، هذا لا يعقل. هذا كان هو الإشكال في افتراض التوسط في التكليف في محل الكلام، الذي يظهر من كلمات المحقق العراقي (قدّس سرّه) هو أنّ التوسط في التكليف ينتج التخيير بهذا الشكل، واضح في كلامه الذي ذكره في بدايه مبحث الاشتغال في الشكّ في المكلف به وفي مسأله الاضطرار، (١) الظاهر من كلامه أنّ التوسط في التكليف يتحقق بالتخيير بهذا النحو المطروح ولم يذكر شيئاً آخرأ هنا على الأقل لم يذكر شيئاً آخرأ حتّى من الممكن أن نقول أنه يلتزم بالتوسط في التكليف، لكنّه يصوّر التخيير تصويراً آخرأ يسلم عن الإشكال بحيث لا- يرد عليه الإشكال المتقدم، يعني لا- يجعل التكليف في كل طرف منوطاً بتطبيق الاضطرار على الطرف الآخر، وإنما يصرح بعبارته واضحه جداً بأنّ المقصود من التوسط في التكليف هو هذا الذي يُسمى بالتكليف الناقص وعبر عنه بأنّه يكون التكليف ثابتاً ولكنّه مشروط بتطبيق الاضطرار على الطرف الآخر، (٢) عبّر عنه بعبارات كلّها تؤدي إلى أنّ التوسط في التكليف يُراد به التخيير بمعنى أنّ المكلف مختير بين أن يرفع اضطراره بهذا الطرف فيثبت التكليف في الآخر، أو يرفع اضطراره بهذا الطرف، فيثبت التكليف في الأوّل، وظاهر كلامه أنّ التوسط في التكليف يتحقق بذلك، ولا يبدو منه أنّه يتحقق بشيء آخر يكون رافعاً للإشكال المتقدم الذي أورد عليه.

ص: ٤٧١

-
- ١- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقي للبروجردى، ج ٣، ص ٣٥٢.
 - ٢- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقي للبروجردى، ج ٣، ص ٣٥٢.

بعد ذلك تأتي إلى ما قيل من أنّ المقام ليس من قبيل الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه حتّى تأتي مسأله أنه كيف يمكن إثبات حرمة المخالفه القطعيه وأنّ حرمة المخالفه القطعيه تبتنى على القول بالاقتضاء كيف يمكن تصوّرها على القول بالعليه التامه، فيأتي الحديث السابق، وإنّما يقال أنّ المقام يدخل في باب الاضطرار إلى أحدهما بعينه، وإذا دخل في هذه الكبرى؛ حينئذٍ لا مشكله. وبعبارة أخرى: لا يمكن إثبات حرمة المخالفه القطعيه؛ لأنّ العلم الإجمالي ينحل إلى علم تفصيلي بثبوت التكليف في هذا الطرف؛ لأنّ الاضطرار إلى أحدهما بعينه بحسب الفرض، فهناك علم تفصيلي بثبوت التكليف في هذا الطرف وشكّ بدوى في الطرف الآخر، وبهذا ينحل العلم الإجمالي، فلا مانع من الرجوع إلى الأصول المؤمّنه في الطرف الآخر، هذا هو حكم الاضطرار إلى أحدهما بعينه، فإذا أدخلنا محل الكلام في تلك الكبرى، فلا نلتزم بحرمة المخالفه القطعيه وكل هذا الكلام حينئذٍ لا يأتي.

كيف ندخل المقام في كبرى الاضطرار إلى أحدهما بعينه؟

هذا يتوقّف على ملاحظه أمرين:

الأمر الأوّل: إنّ فرض مسألتنا هو في ما لم يكن لأحد المحتملين أيّ مزيه تميّزه عن المحتمل الآخر، هذا هو محل كلامنا، أمّا إذا كان لأحدهما مزيه، فسيأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى، فهناك احتمالان أحدهما الوجوب التعبدي ----- مثلاً --- والآخر هو الحرمة التوضيقيه، أو التعبدييه، هذا هو محل كلامنا من دون أن يُفرض وجود مزيه في أحد الطرفين دون الآخر لا احتمالاً ولا محتملاً، لا قوه في الاحتمال ولا قوه في المحتمل.

ص: ٤٧٢

الأمر الثاني: أنّ عباديه العباده بمعنى الإتيان بها بقصد التقرب إلى سبحانه وتعالى تتوقف على افتراض أن يكون الفعل محبوباً له سبحانه وتعالى حتى يمكن للعبد أن يتقرب إليه بمحبوبه، وتتوقف على افتراض رجحان الفعل على الترك، أن يكون الفعل أرجح من الترك؛ حينئذٍ يمكن للعبد أن يأتي بالفعل؛ لأنه أرجح من الترك؛ ولأنه محبوب، فيمكن أن يأتي به متقرباً إليه سبحانه وتعالى. وأمّا إذا افترضنا عدم وجود رجحان وعدم وجود محبوبيه في قبال الترك، الفعل والترك سيان وبدرجه واحده عند المولى سبحانه وتعالى، لا توجد أرجحيه والفعل والترك على حدٍ سواء ولا توجد أى أرجحيه للفعل على الترك، في هذه الحاله لا يمكن التقرب بالفعل إليه سبحانه وتعالى.

وبعبارة أخرى: في محل الكلام الفعل يكون دائر أمره بين أن يكون محبوباً على تقدير الوجوب وبين أن يكون مكروهاً ومبغوضاً على تقدير الحرمة، فيدور أمره بين محبوبيه وبين مبغوضيه واحتمال المحبوبيه يساوى احتمال المبغوضيه ----- بحسب الفرض ----- ولا- توجد ميزه، هذا الفعل الذى احتمل كونه محبوباً بنفس الدرجه التى احتمل كونه مبغوضاً للمولى سبحانه وتعالى، كيف لى أن أتى به بداعى التقرب إليه سبحانه وتعالى؟! فإذن لا بدّ من افتراض أرجحيه ومحبوبيه فى الفعل حتى يمكن التقرب به إلى الله سبحانه وتعالى.

حينئذٍ يقال: المفروض أنّ المكلف فى محل الكلام غير قادر على الموافقه القطعيه، بمعنى أنّه يتعدّر عليه امثال كلا المحتملين الوجوب والحرمة؛ بل تقدّم أيضاً أنّ المفروض أنّه مضطر إلى مخالفه أحد المحتملين، إذا فعل يخالف احتمال التحريم، وإذا ترك يخالف احتمال الوجوب؛ حينئذٍ يقال أنّ مثل هذا المكلف يصبح غير قادر على الإتيان بالفعل على نحو قربي، بمعنى أنّه لا يتمكن من امثال أحد المحتملين وهو الوجوب القربى فى فرض المسأله؛ لأنه إنّما يمثل الوجوب القربى بأن يأتي بالفعل متقرباً إليه سبحانه وتعالى، وقد تقدّم أنّ هذا يتوقف على افتراض محبوبيه للفعل وأرجحيه للفعل على الترك، وهذا المكلف لا يحرز هذه الأرجحيه ----- بعد فرض التساوى بينهما ----- حتى يتمكن أن يأتي به على نحو التقرب، إذن، هو غير متمكن من امثال هذا الوجوب فى محل كلامنا، وهذا معناه أنّ الوجوب فى المقام يسقط؛ لعدم القدره على امثاله، بمعنى أنّ الوجوب على تقدير ثبوته واقعاً لا بدّ من الالتزام بسقوطه فى المقام لعدم القدره على امثاله، وبناءً على هذا إذا سقط الوجوب لعدم القدره على امثاله يكون احتمال الحرمة احتمالاً مشكوكاً بالشك البدوى، فلا مانع من إجراء الأصول المؤمّنه فيه، يكون حاله حال الاضطرار إلى أحد الطرفين بعينه فى الشبهه المحصوره فى العلم الإجمالى، ينحل العلم الإجمالى ويجوز إجراء الأصول فى الطرف الآخر، هو مضطر فى محل كلامنا إلى مخالفه هذا التكليف، هو مضطر إلى مخالفه الوجوب القربى المحتمل، كما أنّه هناك هو مضطر إلى مخالفه التكليف فى هذا الطرف؛ لأنه مضطر إلى ارتكابه بعينه، فهو مضطر إلى مخالفه التكليف فيه على تقدير ثبوته فيه، فيجرى الأصل فى الطرف الآخر بلا- معارض، فالإشكال ينشأ من أنّ هذا الطرح ينشأ من افتراض أنّ المكلف غير قادر على الإتيان بالفعل بقصد التقرب، الذى هو عبارته أخرى عن أنّه غير قادر على امثال أحد المحتملين الذى هو الوجوب القربى بحسب الفرض؛ لأنّ هذا يتوقف على افتراض أرجحيه ----- على الأقل ----- للفعل فى مقابل الترك، وهذا غير موجود فى محل كلامنا. كيف يمكن للمكلف فى الحاله التى نحن فيها أن يحرز أنّ الفعل أرجح من الترك حتى يتمكن من امثال الوجوب العبادى المحتمل، إذن: هو مضطر إلى مخالفه أحد المحتملين بعينه، فتجرى الأصول المؤمّنه فى الطرف الآخر، وبهذا لا يكون العلم الإجمالى منجزاً حتى لحرمة المخالفه القطعيه.

نعم، المكلف قادر على الفعل بلا قصد القربة، لكن هذا ليس هو ممّا يحتمل وجوبه في محل الكلام، الذي يحتمل وجوبه ليس هو الفعل بلا قصد القربة؛ بل هو الفعل مع قصد القربة، هذا هو المحتمل في قبال احتمال الحرمة، وإلا، لا نحتمل وجوب الفعل بلا قصد القربة، وإلا، لو كان هذا هو المحتمل لدخل في المقام الأول الذي يدور بين الوجوب والحرمة التوضيحين، في محل الكلام الوجوب يتعلّق بالفعل بقصد القربة وهو غير قادر على امتثاله.

قد يجاب عن هذا الإشكال بأن يقال: أنّ الإتيان بالفعل بداعي آخر غير قصد القربة حرام وممّا يُقطع بحرمة تفصيلاً، بقطع النظر عن حرمة المخالفه القطعيه؛ لأنها هي محل كلامنا، إمّا أن نثبتها، أو نفيها، بقطع النظر عن هذه، الإتيان بالفعل بلا قصد القربة ممّا يقطع بحرمة تفصيلاً لا- من جهة أنّه يكون مخالفه قطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال؛ لأنّ التكليف المعلوم بالإجمال مردّد بين الوجوب التقريبي العبادي وبين الحرمة ومخالفتهما تتحقق بالإتيان بالفعل بلا قصد القربة، ليس من هذه الجهة، لكن يدعى في المقام بقطع النظر عن تلك الجهة بأنّه ممّا نعلم تفصيلاً بحرمة، إمّا بحرمة نفسه، على تقدير ثبوت ذلك المحتمل في الواقع وهو الحرمة، فيكون الفعل بلا قصد القربة حراماً بحرمة نفسه كما كنّا افترضنا سابقاً أنّ الحرمة في قبال الوجوب هي حرمة نفسه ثابتة لذات الفعل لا للفعل بقصد القربة، فالفعل إمّا حرام بحرمة نفسه، على تقدير ثبوت الحرمة، وإمّا حرام بحرمة غيره، بناءً على افتراض أن يكون الوجوب العبادي هو الثابت يكون الفعل بلا- قصد القربة حرام بحرمة غيره، باعتبار مسأله أنّ النهي عن شيء يقتضى النهي عن ضده الخاص، فالأمر بالفعل العبادي يقتضى النهي عن ضده الخاص وهو الفعل بلا قصد القربة، فيقتضى النهي عنه، فيصبح الفعل بلا قصد القربة منهيّاً عنه؛ لأنّ الأمر بالشيء يقتضى النهي عن ضده الخاص، فيكون حراماً، غايه الأمر أنّ هذه الحرمة ليست حرمة نفسه، وإنّما هي حرمة غيره، أى حرمة لأجل وجوب الفعل مع قصد القربة، إذن: الفعل بلا قصد القربة حرام، إمّا بحرمة نفسه، وإمّا بحرمة غيره، غايه الأمر أنّنا في المقام نحتمل أنّ هذه الحرمة التي نعلم بها تفصيلاً تسقط باعتبار العجز عن امتثالها، أو عن تحصيل ملاكها، باعتبار عدم قدره على تحصيل ملاكها؛ لأنّ هذه الحرمة على تقدير أن تكون حرمة غيره المكلف عاجز عن تحصيل ملاكها؛ لأنّ الحرمة الغيرية للفعل بلا قصد القربة ملاكها هو الإتيان بالفعل مع قصد القربة؛ لأنّ الحرمة إنّما جاءت من قبل الأمر بالفعل مع قصد القربة، فتمام ملاكها هو الإتيان بالفعل مع قصد القربة، الفعل بلا قصد القربة إنّما حرم على المكلف لأجل أن يكون مقدّمه لتمكنه من الإتيان بالفعل مع قصد القربة، لكن المفروض أنّ المكلف عاجز عن الإتيان بالفعل مع قصد القربة؛ لأنّه لا يحرز الأرجحية للفعل حتّى يتمكن من الإتيان به بقصد التقرب، فمن هذه الجهة يحتمل سقوط التكليف بالحرمة، باعتبار أنّه على أحد التقديرين يكون عاجزاً عن تحصيل ملاك هذه الحرمة، وعلى التقدير الآخر هو قادر على تحصيل ملاكها فيما إذا كانت حرمة نفسه وذلك بأن يترك الفعل، لكن على تقدير أن تكون حرمة غيره لا يتحقق ملاكها؛ لأنّ ملاكها تمام ملاكها هو الإتيان بقصد القربة، والمفروض أنّه عاجز وغير قادر على الإتيان بالفعل بقصد القربة، فيشكّ في سقوط هذا التكليف من جهة العجز عن امتثال ملاكها على كل تقدير. هذا سوف يدخلنا في مسأله الشك في قدره على امتثال التكليف، وقد اتفقوا على أنّ الشك في قدره على التكليف ----- كما تقدّم ----- وإن كام هو في روجه يرجع إلى الشك في التكليف، لكن اتفقوا على عدم جريان البراءة وعلى جريان الاحتياط والاشتغال، وأنّ هذا مورد للاحتياط وليس مورداً للبراءة، عندما يشك المكلف أنّه قادر على التكليف، أو لا؟ والقدره شرط في التكليف، وهذا شك في التكليف، هل يجرى البراءة، قالوا لا؛ بل لا بد من الاحتياط، فغايه ما في المقام هو أن ندخل الشك في محل الكلام في الشك في قدره على الامتثال وهو مورد للاحتياط، فيجب عليه الاحتياط ولا يجوز له إجراء البراءة لنفي المحتمل الآخر كما أدعى في أصل الإشكال، أصل الإشكال يقول: هذا يدخل في الاضطرار إلى أحدهما بعينه؛ وحيث لا مانع من إجراء البراءة

لنفى المحتمل الآخر، هو مضطر إلى مخالفه الوجوب التعبدى لعدم قدره على امتثاله، فتجرى البراءه فى الطرف الآخر، هذا كان مضمون الإشكال، هو يريد أن يصل إلى هذه النتيجة، أن حرمة المخالفه القطعيه فى محل الكلام غير ثابتة؛ بل تجرى البراءه لنفى المحتمل الآخر، هذا الجواب يقول: أن المحتمل الآخر لا يمكن إجراء البراءه فيه؛ لأننا نعلم تفصيلاً بحرمة الفعل بلا قصد القربه، وإذا علمنا بحرمة تفصيلاً إمّا لحرمة نفسه، أو لحرمة غيره؛ حينئذٍ غايه ما يمكن أن يقال أننا نشك فى سقوط هذا التكليف المعلوم تفصيلاً على أساس الشك فى قدره على امتثاله على كلا التقديرين، يعنى سواء كان حراماً بحرمة نفسه، أو بحرمة غيره، فنشك فى قدره على امتثاله، فيدخل فى باب الشك فى القدره والمختار فيه هو الاحتياط لا البراءه، وهذا معناه أننا نعلم بحرمة الفعل على كل تقدير، فإذا قلنا نعلم بحرمة الفعل تفصيلاً، كيف تجرى فيه البراءه؟ لا يمكن إجراء البراءه لنفى الحرمة، فرضاً هو مضطر إلى مخالفه الوجوب العبادى لا- يتمكن من امتثاله، لكن كيف يجرى البراءه لنفى الحرمة التى تعنى تجويز المخالفه القطعيه، هذا غير ممكن فى محل الكلام؛ لأن الحرمة معلومه تفصيلاً، إمّا حرمة نفسه، أو حرمة غيره، هذا قد يقال فى مقام الجواب عن الإشكال.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / أصاله التخيير

كان الكلام في الإشكال المتقدّم الذي نتيجته عدم حرمة المخالفه القطعيه في محل الكلام، وبالتالي جواز ارتكاب الطرف الآخر، وهذه نتيجه لا تخلو من غرابه، أن يلتزم في المقام ----- دوران الأمر بين المحذورين ----- بعدم حرمة المخالفه القطعيه، الإشكال كان يتركز على دعوى أنه بعد فرض تساوي الاحتمالين وعدم وجود مرجح للفعل على الترك، فالمكلف لا- يتمكن من الإتيان بالفعل على نحو قربي؛ لأنّ القريبه والعباديه تتوقّف على افتراض أرجحيه ومحبوبيه للفعل حتّى يتقرّب به إلى الله سبحانه وتعالى، أمّا إذا لم تكن فيه أرجحيه، وكان احتمالاه مساوياً لاحتمال الترك، بمعنى أنّ الفعل كما يحتمل وجوبه يحتمل حرمة، وكما تحتمل محبوبيته تحتمل مبغوضيته، مثل هذا الفعل الذي يحتمل فيه المحبوبيه والمبغوضيه بدرجه واحده للمولى لا- يمكن التقرّب به، وبالتالي يكون المكلف غير قادر على امتثال الوجوب العبادي الذي هو أحد المحتملين، ومعنى ذلك أنّ المكلف مضطر إلى مخالفه هذا المحتمل، وهذا يدخل في باب الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، هو مضطر إلى مخالفه هذا، فيمكن إجراء البراءه في المحتمل الآخر، وهذا كما قلنا يعني عدم حرمة المخالفه القطعيه.

هذا الإشكال كما هو واضح لا يختص بما إذا كان الوجوب المحتمل عبادياً فقط؛ بل يشمل أيضاً ما إذا كانت الحرمة المحتمله عباديه فقط، أيضاً نفس الكلام يقال، إذا فرضنا أنّ الحرمة كانت عباديه والوجوب كان توصيلياً أيضاً نفس الكلام، يقال أنّ المكلف غير قادر على الترك العبادي؛ لأنّ الترك والفعل يتساويان بالنسبه إلى المولى سبحانه وتعالى، لا- يوجد مائز ولا أرجحيه للترك على الفعل حتّى يترك المكلف بقصد التقرّب، نفس الكلام الذي قيل في جانب الوجوب يقال بنفسه في جانب الحرمة عندما نفترض أنّ الحرمة عباديه دون الوجوب؛ بل الظاهر أنّ الإشكال يشمل صورته ما إذا كان كل منهما عبادياً الذي هو داخل في محل الكلام، يعني داخل في هذا المقام الذي نتكلم عنه، المقام الأوّل هو ما إذا كان كل منهما توصيلياً مع وحده الواقعه، والمقام الثاني هو وحده الواقعه مع كون أحدهما على الأقل عبادياً حتّى نستطيع أن نتصوّر التمكن من المخالفه القطعيه، فإذن، صورته ما إذا كان كل منهما عبادياً داخل في محل الكلام، والظاهر أنّ الإشكال أيضاً يأتي فيه، بمعنى أنّه في هذه الصوره المكلف عاجز عن التقرّب بكل من الفعل والترك، يعني بعبارة أخرى: عاجز عن امتثال كلا المحتملين، كما لا يمكنه أن يأتي بالفعل بقصد التقرّب؛ لأنّه لا أرجحيه للفعل على الترك، لا يحرز هذه الأرجحيه، كذلك لا يمكنه الإتيان بالترك متقرّباً إلى الله تعالى؛ لأنّه أيضاً لا يحرز أرجحيه الترك بالنسبه إلى الفعل، وهذا معناه أنّه غير قادر على ارتكاب كلا المحتملين، في الصوره السابقه عندما يكون أحدهما عبادياً دون الآخر، هو يكون غير قادر على امتثال أحد المحتملين، لكنّه قادر على امتثال المحتمل الآخر؛ ولذا احتجنا إلى إجراء البراءه لنفي المحتمل الآخر، بينما إذا كان كل منهما عبادياً هو غير قادر على امتثال كلا المحتملين، لا يستطيع أن يمتثل الوجوب العبادي؛ لأنّه لا يحرز أرجحيه الفعل، كما أنّه لا يستطيع أن يمتثل الحرمة العباديه؛ لأنّه لا يستطيع أن يحرز أرجحيه الترك بالنسبه إلى الفعل، وهذا معناه أنّه يصبح عاجزاً عن امتثال كلا المحتملين، فيسقطان؛ وحينئذٍ لا نحتاج إلى إجراء أصاله البراءه؛ لأنّ كلا المحتملين يسقط، الوجوب على تقدير ثبوته يسقط لعدم قدره على امتثاله، والحرمة على تقدير ثبوته أيضاً تسقط لعدم قدره على امتثالها؛ وحينئذٍ لا بدّ من الالتزام بأنّه لا تحرم عليه المخالفه القطعيه، فيجوز له أن

يأتى بالفعل بلا قصد القربه، أو يترك بلا قصد القربه. فنصل إلى نفس النتيجة وهى أنّ المخالفه القطعيه لا تحرم عليه فى كل هذه الصور الثلاثه، سواء كان الوجوب تعدياً دون الحرمة، أو كانت الحرمة تعدياً دون الوجوب، أو كان كل منهما تعدياً.

ص: ٤٧٥

الجواب الذى ذكرناه سابقاً قد بيّناه فى الدرس السابق، هذا الجواب يبتنى على القول (أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاص) وهذا محل كلام ومناقشه وغير ثابت، ويبتنى الجواب المتقدم أيضاً على أن تكون الحرمة الغيريه داخله فى العهد؛ لأنّه فى الجواب هكذا قيل، لأنّ الفعل بلا- قصد القربه يعلم المكلف بحرّمته تفصيلاً، إمّا بحرّمه نفسه، وإمّا بحرّمه غيره، بحرّمه نفسه على تقدير أن يكون الطرف الواقعى هو الحرمة، فيكون الفعل حراماً نفسياً، الحرمة الغيريه على تقدير ثبوت الوجوب العبادى؛ لأنّ الأمر بالوجوب العبادى يقتضى النهى عن ضده الخاص، وضده الخاص هو الفعل بلا قصد القربه، فيكون منهياً عنه، فيكون حراماً بحرّمه غيره. فإذن، هو يكون حراماً معلوم الحرمة، فكيف نجوز للمكلف أن يفعل بلا قصد القربه كما هو مقتضى الإشكال السابق؛ لأنّ نتيجة الإشكال السابق كما قلنا هو عدم حرّمه المخالفه القطعيه التى تعنى جواز الفعل بلا قصد القربه؛ لأنّه بها تتحقق المخالفه القطعيه. أمّا هذا الجواب فيقول لا؛ لأنّ الفعل بلا قصد القربه معلوم الحرمة تفصيلاً، إمّا بحرّمه نفسه، وإمّا بحرّمه غيره، غايه ما يمكن أن يقال هو أننا نشك فى قدره المكلف على امتثال التكليف، هذه الحرمة المعلومه تفصيلاً، إمّا بحرّمه نفسه، وإمّا بحرّمه غيره يُشك فى قدره المكلف على امتثالها؛ لأنّه على تقدير أن تكون الحرمة غيره هو غير قادر على امتثالها والوصول إلى ملاكها؛ لأنّ ملاك الحرمة الغيريه هو الإتيان بالفعل الواجب مع قصد القربه؛ لماذا حرّم الفعل بلا قصد القربه؟ لأجل وجوب الفعل مع قصد القربه، وهو عاجز عن الإتيان بالفعل بقصد القربه بحسب الفرض؛ لأنّه لا أرجحيه للفعل بالنسبه إلى الترك، فغايه ما يمكن أن يقال فى المقام أنّ هذه الحرمة المعلومه تفصيلاً يُشك فى قدره المكلف على امتثالها، لا مشكله، يدخل فى باب الشك فى قدره المكلف على الامتثال، والرأى المعروف والصحيح هو أنّه مجرّى للاحتياط لا للبراءه، فإمّا أن نقول أنّ الفعل بلا قصد القربه الذى كان نتيجة الإشكال هو إثبات جوازه. الجواب يقول: لا يمكن الالتزام بجوازه؛ لأنّه إمّا معلوم الحرمة تفصيلاً، أو لا أقلّ أننا نقول يجب فيه الاحتياط، غايه ما يقال أنّه هناك شكّ فى القدره، وفى باب الشكّ فى القدره لا بدّ من الاحتياط. على كل حال لا يمكن الالتزام بجوازه، ومن هنا يكون هذا جواب عن الإشكال السابق.

ص: ٤٧٦

أقول: هذا الجواب يبتنى على أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاص حتى ثبت حرمه الفعل بلا قصد القربه؛ لأنه ----- على هذا التقدير ----- أمر بالفعل مع قصد القربه، والأمر به يقتضى النهى عن ضده الخاص وهو الأمر بالفعل من دون قصد القربه، وهذا محل كلام. ويبتنى ثانياً على أن تكون الحرمة الغيرية داخله في عهده المكلف، وهذا أيضاً محل كلام، فالحرمة الغيرية لا تدخل في عهده المكلف؛ بل واقع المطلب هو أنه في محل الكلام هناك مطلوبان نفسيان يدور الإلزام بينهما، غرضان نفسيان كل منهما محتمل المطلوبيه وهما عبارته عن الفعل مع قصد القربه، أو الترك؛ لأن الأمر يدور بين الوجوب العبادى وبين الحرمة، وأحدهما يُقطع بسقوطه؛ لعدم قدره المكلف على امتثاله، وهو في مثالنا الوجوب العبادى؛ لأن المكلف لا يحرز أرجحيه الفعل بالنسبه إلى الترك، فيقطع بسقوطه، والثانى لا يقطع بسقوطه، وإنما يُشكك في سقوطه، وهو شك في التكليف، فتجرى فيه البراءة، فيعود الإشكال السابق كما كان، وهذا الجواب لا يصلح أن يكون جواباً عن الإشكال السابق؛ لأن الجواب يبتنى على أمور لا نلتزم بها، وبالتالي كما قيل في الإشكال، الأمر يدور بين وجوب عبادى وبين حرمة، والوجوب العبادى يُقطع بسقوطه لعدم قدره على امتثاله، ويُشكك في الحرمة، فتجرى فيها البراءة، فتجوز المخالفه القطعيه.

الجواب الثانى: أن يقال أن الإشكال نشأ في الحقيقه من مسأله عدم إحرار أرجحيه الفعل بالنسبه إلى الترك، أن المكلف لا يستطيع أن يحرز أرجحيه الفعل بالنسبه إلى الترك، وبالتالي لا يتمكن من أن يأتى بالفعل بقصد التقرب إلى المولى سبحانه وتعالى، فيصبح عاجزاً عن امتثال الوجوب العبادى المحتمل، لكن يمكن أن يقال أنه يمكن افتراض التمكن من قصد القربه بالفعل عن طريق انضمام داع دنيوى إلى الداعى القربى، بمعنى أن الداعى القربى هو احتمال الوجوب بالنسبه إلى الوجوب الذى هو محل كلامنا في أن المستشكل يقول بأن المكلف غير قادر على امتثاله؛ لأنه لا يحرز أرجحيه الفعل. في هذا الفعل يوجد داع قربى وهو احتمال أن يكون هذا واجب هذا داع الهى، هذا الداعى القربى الإلهى في طرف الفعل إذا أنظم إليه داع دنيوى؛ حينئذ يقال سيجرح الفعل على الترك، فإذا المكلف أوقع الفعل على أساس انضمام الداعى الدنيوى إلى الداعى القربى، يعنى اجتماع على الفعل داعيان أحدهما إلهى قربى والثانى هو داع دنيوى؛ حينئذ يترجح الفعل على الترك، وهذا المقدار كافٍ في عباديه الفعل وفي قربيته، فيكون الفعل الذى يأتى به المكلف في هذه الحاله فعلاً عبادياً، ونحن لا نريد من العباديه واشتراط التقرب أكثر من هذا المقدار في حاله اجتماع الداعى القربى، انضمام الداعى الدنيوى إلى الداعى القربى الإلهى. غايه الأمر أن هذا الداعى الإلهى القربى زوحم بداع قربى يدعو إلى الترك وهو احتمال الحرمة في الطرف الآخر، احتمال الوجوب في الفعل مُزاحم باحتمال الحرمة في جانب الترك وهو أيضاً داع إلهى قربى بلا إشكال. هذه المزاحمه بين داعيين قربيين في هذا الجواب يقال بأنها لا تضر في المقربيه ولا تضر في العباديه، باعتبار أن النقص الحاصل بالنسبه إلى الداعى الإلهى في الفعل نشأ من مزاحمته بداع قربى مثله، وإلا لم ينشأ النقص، فهو في حد نفسه داع كامل ومستقل، هو عله تامٌ للتحرك احتمال الوجوب، طراً عليه النقص باعتبار أنه زوحم بداع إلهى قربى يدعو إلى الترك، احتمال الوجوب يدعو إلى الفعل، وفي مقابله احتمال الحرمة يدعو إلى الترك، وحيث أن المكلف لا يمكن افتراض أن كلا الداعيين يؤثران معاً في آن واحد، هذا غير معقول؛ لأن تأثيرهما يعنى أن المكلف يجمع بين الفعل والترك، وهذا غير معقول، ومن هنا صارت المزاحمه بينهما، احتمال التحريم يريد أن يؤثر في الترك، واحتمال الوجوب يريد أن يؤثر في الفعل، فيتزاحمان. يطرأ نقص على هذا الداعى الإلهى وهو احتمال الوجوب في جانب الفعل، لكن باعتبار مزاحمته بداع قربى مثله، فإذا انضم إلى هذا الداعى ----- احتمال الوجوب -----

المزاحم بداع قربى مثله، إذا انضم إليه داع دنيوى، فيقال في الجواب أن هذا لا يضر في عباديه العباده ووقوع الفعل إذا صدر من المكلف على هذا الأساس، ووقوعه عبادياً قريباً، وبهذا يكون المكلف متمكن من الإتيان بالفعل على نحو عبادى، فيكون قادراً

على امتثال هذا المحتمل، ولا نقول أنه غير قادر ويسقط التكليف في هذا الطرف على تقدير ثبوته؛ لأنَّ المكلف غير قادر على امتثاله؛ بل هو قادر على امتثاله بأن يضم إلى هذا الداعي الإلهي وهو احتمال الوجوب، يضم إليه داعياً دنيوياً وفي هذه الحالة هذا الانضمام لا يضر في عباديه العباد؛ لأنَّ الداعي القريبى وهو احتمال الوجوب داعٍ تام، وعَلَّه تامه للتحرك وليس هناك نقص في داعويته وفي كونه داعياً إلهياً، وإنما طراً عليه النقص باعتبار المزاحمه بداعٍ قربيٍّ مثله، هذا الانضمام لا يضر في عباديه العباد وفي كون الفعل فعلاً عبادياً يُقصد به التقرب إلى الله سبحانه وتعالى، ومن هنا يقال في هذا الجواب الثانى: لا يمكن قياس هذا الطرف بما إذا فرضنا أنَّ الداعي الإلهي في طرف الفعل زوحم بداعٍ دنيوى يدعو إلى الترك كما إذا فرضنا أنَّ هناك داعياً دنيوياً يدعو المكلف نحو الترك مراعاة لمصلحه دنيوى في قبال الداعي الإلهي في جانب الفعل الذى يدعو إلى الفعل، يتزاحمان بلا إشكال، في هذه الحالة إذا اقترن الداعي الإلهي للفعل بداعٍ دنيوى، نقول هذا لا يكفى في عباديه العباد؛ لأنه في هذه الحالة النقص ليس من جهه المزاحمه بداعٍ قربيٍّ مثله، وإنما النقص طراً على هذا الداعي الإلهي باعتبار مزاحمته بداعٍ دنيوى بحيث أنَّ الداعي الدنيوى المنضم إلى الداعي الإلهي في جانب الفعل هو الذى يكون مؤثراً في صدور الفعل وبالتالي يكون مؤثراً في عباديته وفي قربيته.

هذا الجواب الثاني، ويمكن صياغته بعبارة أخرى كما قيل، أنّ في المقام يوجد داعيان قريبان أحدهما الوجوب الذي يدعو إلى الفعل والآخر الذي يدعو إلى الحرمة والترك، فإذا افترضنا أنّ كلاً من الداعيين علّه تامّه لتحريك العبد، احتمال الوجوب في حدّ نفسه يحرك العبد نحو الفعل، واحتمال الحرمة في حدّ نفسها تحرك العبد نحو الترك، غايه الأمر أنّ احتمال الوجوب الذي هو علّه تامّه لتحريك العبد ابتلى بالمزاحمة بداعٍ قربي مثله، وهو احتمال الحرمة، في هذه الحالة لا يمكن للمكلف أن يجمع بينهما، يعني لا يمكن لكلا الداعيين أن يؤثرا معاً في ما يدعوان إليه، مع أنّ هذا غير ممكن، فلا بدّ في هذه الحالة من تحصيل داعٍ دنيوي حتّى يترجح الفعل على الترك، فإذا حصل على داعٍ دنيوي نفساني يضمّه إلى الداعي الإلهي الذي لا نقص فيه في حدّ نفسه وإنّما النقص طراً عليه من جهة مزاحمته بداعٍ قربي مثله كما قال؛ فحينئذٍ هذا الانضمام لا يؤثر في عبادته العبادية وقريبه الفعل، بخلاف ما إذا زوحم الداعي في جانب الفعل بداعي دنيوي في جانب الترك، فأثّر، حتّى لو انضمّ داعٍ دنيوي في جانب الفعل، الفعل لا يقع عباده. هذا ما يمكن بيانه من هذا الجواب، أو ما نفهمه على الأقل من هذا الجواب الثاني، وبناءً على هذا الجواب؛ حينئذٍ يكون المكلف قادراً على امتثال الوجوب العبادي، بإمكانه أن يضمّ داعياً دنيوياً إلى الداعي الإلهي ويأتي بالفعل على نحوٍ قربي، يكفي هذا في العبادية، إذن هو قادر على امتثاله، إذن، لا يمكن أن نقول أنّه غير قادر على امتثاله، فيسقط هذا الطرف، فتجري البراءة في الطرف الآخر.

الظاهر أنّ هذا الجواب لو تمّ فهو لا يحل المشكله في جميع الصور الداخله في محل الكلام، فهو لو تمّ فأنّه لا يجرى في بعض الحالات الداخله في محل الكلام، مثلاً قد نفترض عدم وجود داعٍ دنيوي يضمّمه المكلف إلى الداعي الإلهي، بناءً على هذا الفعل لا يكون مقدوراً حينئذٍ، فيعود الإشكال كما كان في السابق؛ لأنّ هذا الجواب مبني على افتراض أن يضم المكلف داعي دنيوي نفساني إلى الداعي الإلهي القربي في جانب الفعل، فإذا فرضنا أنّه لا يوجد لدينا داعٍ نفسى يدعوه إلى الفعل، لا شيء من الدواعي الدنيويه يدعوه إلى الفعل، في هذه الحاله يعود الإشكال كما كان في السابق؛ لأنّ المكلف يصبح عاجزاً عن امتثال الوجوب العبادي؛ لأنّه غير قادر على الإتيان بالفعل على نحوٍ قربي، في هذه الحاله لا تحل المشكله. نعم، فرض عدم وجود داعٍ دنيوي يضمّمه المكلف إلى الداعي الإلهي لا يؤدي إلى المخالفه القطعيه، يعني لا يؤدي إلى الإتيان بالفعل بلا قصد القربه التي هي مخالفه قطعيه، وذلك باعتبار أنّ المكلف في هذه الحاله يختار الترك حتماً، في حاله عدم وجود داعٍ دنيوي يُرجح بنظر المكلف الفعل على الترك، فأنّه سوف يترك ولن يأتي بالفعل بلا قصد القربه؛ لأنّ الترك يكفي فيه عدم وجود مرجح للفعل، هذا ينسجم مع طبيعه الإنسان، هذا صحيح، بمعنى أنّه في فرض عدم وجود داعٍ دنيوي ينضم إلى الداعي الإلهي ليرجح الفعل على الترك، هذا الفرض سوف لا يؤدي إلى المخالفه القطعيه، لا يؤدي إلى أن يأتي المكلف بالفعل بلا قصد القربه، وإنما هو حتماً يؤدي إلى ترك الفعل، وترك الفعل ليس فيه مخالفه قطعيه، لكن هذا لا يرفع الإشكال، كون هذا الفرض لا يؤدي إلى المخالفه القطعيه؛ لأنّ المكلف سوف يترك حتماً لا أن يفعل بلا قصد القربه، هذا لا يرفع الإشكال؛ لأنّه على كل حال يبقى المكلف عاجزاً عن امتثال هذا المحتمل، يبقى عاجزاً عن امتثال الوجوب العبادي، وهذا العجز بحسب الفرض يوجب سقوط هذا التكليف على تقدير ثبوته واقعاً، وإذا سقط هذا التكليف تجرى البراءه في الطرف الآخر. هذه حاله لا يتمّ فيها هذا الجواب

الحاله الثانيه: فيما إذا كان كل منهما عبادياً، قلنا أنّ هذه الحاله داخله فى محل الكلام، والإشكال جارٍ فيها؛ لأنّ المكلف يصحح عاجزاً عن امتثال كلٍ منهما، فهو عاجز عن امتثال الوجوب لعدم وجود أرجحيه فى كلٍ منهما، وعاجز عن امتثال الحرمة لعدم وجود أرجحيه للترك، ولازم ذلك هو سقوط كلا التكليفين؛ حينئذٍ فى الجواب أى شىء يُفرض فى طرف الفعل يُرجح الفعل على الترك يمكن فرضه فى جانب الترك، فيرجح الترك على الفعل، فكما قلنا أنّ انضمام داع دنيوى فى طرف الفعل يرجح الفعل على الترك، أيضاً نقول أنّ انضمام داع دنيوى للترك يحرك المكلف نحو الترك إلى الداعى الإلهى القربى الموجود فى جانب الترك هذا أيضاً سوف يُرجح جانب الترك على الفعل، وبالتالي سوف نفترض وجود داعيين قريبين للفعل وللترك، وكل منهما انضم إليه داع دنيوى، وفى هذه الحاله لا توجد أرجحيه، لا يتمكن المكلف من الامتثال، فإن أراد أن يمتثل الفعل، لا- توجد فيه أرجحيه بالنسبه إلى الترك، وإن أراد أن يمتثل الترك، لا توجد أرجحيه للترك بالنسبه إلى الفعل، فهنا أيضاً لا يكون هذا الجواب تاماً.

درس الأصول العمليّه / أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / أصاله التخيير

كان الكلام فى الإشكال الذى أورد على الالتزام بحرمة المخالفه القطعيهفى المقام الثانى فى مسأله دوران الأمر بين المحذورين، وذكرنا بعض الأجوبه عنه. الإشكال أساساً يقول مفروض الكلام أنّ هناك تساوى بين المحتملين، ولا- توجد ميزه لأحد المحتملين على الآخر، وهذا يعنى أنّ الفعل ليس أرجح من الترك ومع عدم الأرجحيه لا- يمكن التقرب بالفعل إلى المولى سبحانه وتعالى؛ لأنّ الفعل يساوى الترك، ويشترط فى التقرب أن يكون الفعل المتقرب به أرجح بنظر المولى ومحبوباً له، بينما الفعل فى محل الكلام لا يُحرز المكلف أرجحيته؛ لعدم وجود ميزه لأحد المحتملين على الآخر بحسب الفرض، وذكرنا الجواب عن ذلك وكان حاصل الجواب هو أننا سلّمنا عدم وجود أرجحيه للفعل على الترك، لكن احتمال الوجوب فى هذا الطرف هو من الدواعى القريبه، واحتمال القربى أيضاً هو داعٍ قربى، هذان الداعيان يتزاحمان، فلا يمكن أن يؤثرا معاً فى آنٍ واحد؛ فحينئذٍ نحتاج إلى وجود مرجح.

ص: ٤٨٠

ذكر فى الجواب أنّ انضمام داع دنيوى إلى الداعى القربى فى طرف الفعل، هذا يكفى فى الترجيح وفى إمكان التقرب بالفعل إلى الله سبحانه وتعالى؛ لأنّ المعتبر فى الداعى القربى هو أن لا- يكون هو المحرك للفعل، وإتّما أن تكون فيه صلاحيه التحريك، والداعى القربى الموجود بالفعل بالرغم من المزاحمه مع الداعى القربى الموجود فى الترك هو فيه صلاحيه التحريك وإن لم يكن محرراً بالفعل لابتلائه بالمزاحم، لكن فيه هذه الصلاحيه، فإذا انضم الداعى الدنيوى إلى هذا الداعى القربى يكفى هذا المقدار للتقرب بالفعل ولعباديه الفعل الذى يأتى به المكلف؛ وحينئذٍ يرتفع الإشكال؛ لأنّ المكلف قادر على امتثال الوجوب العبادى، فإذا كان قادراً على امتثاله؛ حينئذٍ يدخل فى مسأله الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه لا أنّه يدخل فى مسأله الاضطرار إلى أحد الطرفين بعينه كما ادعى فى الإشكال. إذا دخل فى مسأله الاضطرار إلى أحدهما بعينه؛ حينئذٍ يجوز إجراء

الأصول المؤمّنه في الطرف الآخر وهذا معناه عدم الالتزام بحرمة المخالفه القطعيه، لكن إذا قلنا أنّه يدخل في مسأله الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، في هذه الحاله نقول بحرمة المخالفه القطعيه ولا يمكن إجراء الأصل في الطرف الآخر.

قلنا أنّ هذا الجواب لا يتم في جميع الحالات، إذا قبلناه فأثّه يتم في بعض الحالات ولكنّه لا يتم في جميع الحالات، هذا ذكرناه سابقاً.

الملاحظه الثانيه على هذا الجواب: أساساً كون الداعى قريبي هو شيء غير واضح، باعتبار أنّ صدور الفعل من المكلف كأنّه بحسب النتيجة يكون بسبب الداعى الدينوى، بانضمام الداعى الدينوى إلى الداعى القربى؛ حينئذٍ صدر هذا الفعل من المكلف، فصار الداعى الدينوى هو المؤثّر في صدور الفعل من المكلف، إذا لم نقل ذلك؛ فحينئذٍ نقول أنّ صدور الفعل من المكلف يستند إلى مجموع الداعيين، الداعى الإلهى القربى والداعى الدينوى المنضم إليه، لكن المفروض أنّ الداعى الإلهى القربى مزاحم بالداعى الإلهى القربى الموجود في الترك، والذي يحرك المكلف نحو الترك، وهذه المزاحمه تمنعه من التأثير، إذن، كأنّ الفعل بالنتيجه صدر باعتبار انضمام الداعى الدينوى إلى الداعى الإلهى القربى، بحسب النتيجة كأنّ الفعل صدر من المكلف لانضمام الداعى الدينوى إلى الداعى الإلهى، صحيح أنّه بالنتيجه هناك داعيان عند المكلف أحدهما إلهى والآخر قربى، لكن هذا الداعى الإلهى مزاحم، وهذه المزاحمه تمنع من تأثيره في التحريك الفعلى نحو الفعل؛ لأنّه مزاحم بداعٍ إلهى مثله يدعو إلى الترك، وبالتالي كأنّ الفعل في صدوره استند إلى انضمام الداعى الدينوى إلى الداعى الإلهى. هذا المقدار هل يكفى في عباديه العباده وفي تحقق قصد القربه، أو لا- يكفى؟ هذا ليس واضحاً. أصل المطلب الذى ذكر كأنّه مسلم ليس واضحاً؛ لأنّه بحسب النتيجة كأنّ الفعل صدر من المكلف باعتبار انضمام هذا الداعى الدينوى إلى الداعى الإلهى وهذا يمنع من التقرب، أو لا أقل قد نتوقّف في أنّ هذا هل يحقق العباديه، أو لا يحقق العباديه؟ ومن هنا يظهر أنّ هذا الجواب عن الإشكال ليس تاماً في جميع موارد الإشكال وفي حدّ نفسه هو ليس واضحاً ولا يمكن الاقتناع به بهذا الشكل.

هناك جواب آخر عن الإشكال، لعله أحسن الأجوبة في المقام، وهو أن يقال: يمكن للمكلف الإتيان بالفعل بقصد القربه وعلى نحو العبادة، حتى مع التسليم بأنه لا يحرز أرجحيه الفعل بالنسبة إلى الترك، لا توجد أرجحيه للفعل على الترك، بالرغم من هذا ندعى أنه يمكنه أن يأتي بالفعل بقصد القربه وعلى نحو عبادي؛ وذلك بأن يقصد بالفعل عنوان التخلّص من المخالفه القطعيه ولا إشكال أنّ عنوان التخلّص من المخالفه القطعيه ينطبق على الإتيان بالفعل، صحيح أنّ التخلّص من المخالفه القطعيه لا يتوقف على الفعل؛ لأنّ التخلّص من المخالفه القطعيه يمكن أن يكون بالترك، الفعل يتخلّص به المكلف عن المخالفه القطعيه، والترك أيضاً يتخلّص به المكلف عن المخالفه القطعيه؛ لأنّ الترك موافقه للمحتمل الآخر وهو التحريم، فإذا، يتخلّص من المخالفه القطعيه، فيه موافقه احتماليه، لكن التخلّص يتوقف على الفعل بلا- إشكال، فإذا ضمنا إلى ذلك وضوح أنّ التخلّص من المخالفه القطعيه للتكليف الإلهي المولوى المعلوم بالإجمال هو من القصد المقرب؛ إذ أنه قصد قربي بلا إشكال، يعنى يأتي بالفعل لكي يتخلّص من مخالفه المولى سبحانه وتعالى، لكي يتخلّص من مخالفه التكليف المعلوم بالإجمال وهو قصد مقرب، فإذا كان القصد مقرباً، إذن: بإمكان المكلف أن يأتي بالفعل بقصد التخلّص من المخالفه القطعيه، وبذلك نتخلّص عن الإشكال؛ إذ أنّ الإشكال كان يقول لا- أرجحيه فى الفعل على الترك، باعتبار أنّ المفروض عدم وجود مزيه لأحدهما على الآخر. صحيح المكلف لا- يحرز أرجحيه الفعل على الترك، لكن بإمكانه أن يأتي بالفعل على نحو مقرب؛ وذلك بأن يقصد بالإتيان به التخلّص من المخالفه القطعيه، والتخلّص من المخالفه القطعيه بلا إشكال هو من الدواعى القريبه.

إذن: بالنتيجة يمكن للمكلف أن يمثل هذه المحتمل كما يمكنه أن يمثل المحتمل الآخر. نعم، هو مضطر إلى مخالفه أحدهما، هذا اضطرار إلى أحدهما لا بعينه، فلا تدخل المسألة في مسأله الاضطرار إلى أحدهما بعينه كما ادعى في الإشكال. المهم عندنا أن ندخل المقام في مسأله الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه حتى نقول لا مانع من منجزه حرمة المخالفه القطعيه، وهذا مُنع في الإشكال على أساس أنه لا يمكن أن يمثل هذا التكليف، أى الوجوب العبادي؛ لأنه لا يتمكن من الإتيان بالفعل بقصد التقرب لعدم إحراز أرجحيه الفعل على الترك، إذن، هو مضطر إلى مخالفه هذا بالخصوص، هذا اضطرار إلى أحد الطرفين بعينه. نقول: بل هو يتمكن من الإتيان به على نحو قربي، إذن، هو يتمكن من امتثال كلا المحتملين، لكنّه مضطر إلى مخالفه أحدهما لا على التعيين، فيدخل في باب الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه؛ وحينئذ يتم الكلام السابق.

لعل هذا أحسن الوجوه لدفع هذا الإشكال، وإلا، إن لم ندفع الإشكال بهذا الوجه؛ حينئذ الأمر في الحقيقه يدور بين أمرين: إمّا أن نلتزم في المقام بعدم حرمة المخالفه القطعيه، لكن بهذه الشروط، المهم في هذه الشروط هو عدم وجود مزيه لأحد الطرفين دون الآخر، في هذه الحاله نلتزم بعدم حرمة المخالفه القطعيه؛ لأنّ هذا بحسب الإشكال السابق يدخل في مسأله الاضطرار إلى أحدهما بعينه، وهناك اتفاقنا على جواز إجراء الأصول المؤمّنه في الطرف الآخر، وهذا معناه عدم حرمة المخالفه القطعيه. إمّا أن نلتزم بذلك، وهذا شيء ليس من السهل الالتزام به، أى نلتزم في حاله من هذا القبيل بجواز المخالفه القطعيه، أو نلتزم بأنّه في مسأله دوران الأمر بين المحذورين وفي فرض التساوى وعدم وجود مزيه لأحدهما على الآخر، نقول: أصلاً لا يمكن فرض كون أحدهما، أو كليهما عبادياً؛ باعتبار أنّ كون أحدهما عبادياً يتوقف على أن يكون أرجح من الآخر، أن يكون الوجوب عبادياً، هذا غير ممكن؛ لأنّه يتوقف على أن يكون الفعل أرجح من الترك، والمفروض عدم الأرجحيه، إذن، لا يمكن أن يكون الوجوب عبادياً، وهكذا الحرمة، لا يمكن أن تكون الحرمة عباديه بنفس البيان السابق كما قلنا. ففي مسأله دوران الأمر بين المحذورين وفرض التساوى بين المحتملين وعدم وجود مزيه لا احتمالاً، ولا محتملاً في أحدهما دون الآخر، في هذه الحاله لا يمكن فرض كون أحدهما عبادياً؛ بل كون كليهما عبادياً أيضاً غير ممكن، فلا بدّ أن نفترض أنّ كلاّ منهما توصلي، وافترض أنّ كلاّ منهما توصلي يعنى أنّه ينحصر الأمر في المقام الأول؛ لأنّه في المقام الأول قلنا أنّ كلاّ منهما يكون توصلياً، الوجوب توصلي والحرمة أيضاً توصلياً، فينحصر في المقام الأول؛ وحينئذ لا يكون هناك مقام ثانٍ؛ لأننا حينئذ لا نستطيع أن نتصوّر أن يكون أحدهما عبادياً؛ لأنّ كون أحدهما عبادياً غير ممكن؛ لأنّ كون الوجوب عبادياً هكذا وجوب يكون ساقطاً؛ لأنّ المكلف لا يتمكن من امتثاله، وكذلك كون الحرمة فقط عباديه أيضاً لا يمكن ذلك، وكون كل منهما عبادياً أيضاً لا يمكن ذلك، فلا بدّ من أن يكون الأمر منحصرأً بالمقام الأول وهو أن يكون كل منهما توصلياً حتى نستطيع أن نتعلّق وجود وجوب محتمل يمكن امتثاله، ووجود حرمة محتمله يمكن امتثالها. فنحن بين هذين الأمرين: إمّا أن نلتزم بعدم حرمة المخالفه القطعيه كعدم وجوب الموافقه القطعيه في محل الكلام. وإمّا أن نلتزم بأنّه في المقام لا يمكن افتراض كون أحدهما عبادياً، أو كون كليهما عبادياً.

لكن إذا تمّ الجواب السابق؛ حينئذٍ يرتفع الإشكال ويكون هناك عندنا مقام ثانٍ غير المقام الأول، ونفترض في المقام الثاني كما ذكرنا أن يكون على الأقل أحدهما عبادياً، أو يكون كلاهما عبادياً وندفع الإشكال بما تقدم.

هذا كلّه إذا فرضنا عدم وجود ميزه لأحد المحتملين على الآخر، وأمّا إذا فرضنا أنّ لأحدهما ميزه، إمّا في الاحتمال، وإمّا في المحتمل؛ حينئذٍ لا بدّ من أخذ ذلك بنظر الاعتبار، إذا فرضنا أنّ الميزه موجوده في جانب التكليف التعبّدي، يعنى نفترض أنّ أحدهما عبادى والميزه موجوده في جانب التكليف التعبّدي إمّا من حيث الاحتمال، أو المحتمل، ولنفترض الوجوب كما افترضنا سابقاً أن الوجوب المعين هو العبادى، وكانت الميزه موجوده فيه، ومفقوده في جانب احتمال التحريم، إذا كان كذلك في هذه الحاله يكون المكلف قادراً على امتثاله باعتبار وجود المرحّح وهو الميزه، بأن يأتى بالفعل بقصد التقرب؛ لأنّ شرط التقرب بالفعل موجود وهو الأرجح؛ وحينئذٍ يرتفع الإشكال السابق، فلا يستطيع المستشكل حينئذٍ أن يقول هنا لا يمكن امتثال هذا التكليف، وفي هذه الحاله يكون الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه؛ لأنّه يتمكن من امتثال أحدهما لا بعينه، إمّا أن يخالف هذا، أو يخالف هذا، وليس مضطراً إلى مخالفه أحدهما بعينه حتّى يدخل في باب الاضطرار إلى أحدهما بعينه، وإمّا هو مضطر إلى مخالفه أحدهما، فيدخل في باب الاضطرار إلى مخالفه أحدهما لا بعينه، وأشرنا سابقاً إلى أنّ حكم هذا الفرض هو أنّ العلم الإجمالى ينجز حرمة المخالفه القطعيه الذى هو التبعض في التنجيز، أو التوسط في التنجيز، لا ينجز وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّه غير قادر عليها، لكنّه قادر على المخالفه القطعيه، فينجز العلم الإجمالى حرمة المخالفه القطعيه. أمّا إذا فرضنا أنّ الميزه موجوده في الطرف الآخر، أى في جانب التحريم، ونفترض أنّ التحريم ليس عبادياً، وإمّا الوجوب هو العبادى، وكانت الميزه موجوده في الجانب الآخر، أى في التكليف التوضيلى الذى هو في فرضنا الحرمة؛ لأنّ الوجوب عبادى بحسب الفرض، هنا الظاهر أنّ الإشكال السابق يبقى على حاله؛ وذلك لأنّ المكلف عاجز عن امتثال الوجوب العبادى؛ بل لعل الإشكال هنا يكون أوضح حينئذٍ؛ لأنّ وجود الميزه في جانب التكليف التوضيلى الذى هو الحرمة قد يوجب مرجوحه للفعل وليس تساوياً؛ بل يكون الفعل مرجوحاً بالنسبه إلى الترك؛ لأنّ الترك أصبح له ميزه وهذا قد يوجب مرجوحه بالنسبه للفعل، فلا يمكن التقرب به إلى الله سبحانه وتعالى، فيعود نفس الإشكال، أنّ المكلف لا- يتمكن من امتثال الوجوب العبادى، يعنى هو مضطر إلى مخالفته، وهذا معناه أن التكليف يدخل في باب الاضطرار إلى أحدهما بعينه، فيرد الإشكال السابق.

إذن: التخلّص من الإشكال في فرض وجود مزيه إنّما يكون عندما نفترض أنّ المزيه موجوده في التكليف العبادي المحتمل من دون فرقٍ بين أن يكون الوجوب، أو التحريم، المهم أنّ التكليف العبادي المحتمل يكون هو صاحب المزيه؛ حينئذٍ يرتفع الإشكال؛ لأنّ هذه المزيه توجب أرجحيه؛ وحينئذٍ يتمكن أن يأتي بمتعلّقه بقصد التقرب، فيكون قادراً على الامتثال وليس مضطراً إلى مخالفته، فيدخل في باب الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، والعلم الإجمالي هنا ينجز حرمة المخالفه القطعيه. أمّا إذا فرضنا أنّ المزيه كانت موجوده في الطرف الآخر، أي في التكليف التوصلّي؛ حينئذٍ سوف يبقى الإشكال على حاله؛ لأنّه يبقى هذا التكليف التبعدي لا يمكن للمكلف امتثاله، وهذا معناه أنّه مضطر إلى مخالفته بالخصوص، وهذا اضطرار إلى أحدهما بعينه.

نعم، إذا دفعنا الإشكال السابق بما تقدّم بأحد الأوجه السابقه بحيث انتهينا إلى نتيجته تمكن المكلف من امتثال التكليف العبادي، فرضاً في الجواب الأخير بأن يقصد التخلّص من المخالفه القطعيه، يتمكن المكلف من امتثال الوجوب العبادي، وإن كانت المزيه موجوده في طرف التحريم، لكنّه تمكن أن يمتثل الوجوب العبادي، إذا تخلّصنا من الإشكال بهذا الجواب السابق، في هذه الحاله يكون الاضطرار من باب الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه؛ لأنّه يمكن أن يمتثل كلا المحتملين، فهو ليس مضطراً إلى مخالفه هذا التكليف العبادي، فيدخل في باب الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه؛ وحينئذٍ نطبّق عليه ما هو الصحيح في هذه المسأله من أنّ العلم الإجمالي ينجز حرمة المخالفه القطعيه وملتزم بها.

على كل حال، في كل الحالات التي يتمكن المكلف فيها من امتثال التكليف العبادي المحتمل، سواء كان يتمكن من ذلك باعتبار وجود مزيه فيه توجب أرجحيته، أو يتمكن من الامتثال لأننا أجبنا عن الإشكال السابق، بأنّه يتمكن من امتثاله بأن يقصد التخلّص من المخالفه القطعيه، في كل موردٍ يتمكن المكلف من امتثال التكليف العبادي كما يتمكن من امتثال التكليف التوصلّي المحتمل الآخر في كل مورد، النتيجة هي أنّ الاضطرار يكون إلى أحدهما لا بعينه، وسيأتي كما قلنا أنّ الصحيح في تلك المسأله هو أنّ العلم الإجمالي يبقى على منجزيته، لكن لحرمة المخالفه القطعيه، وإن كان لا ينجز وجوب الموافقه القطعيه، وهو معنى التوسيط في التنجيز، فإذا كان الصحيح في تلك المسأله هو التوسيط في التنجيز، هذا يطبّق في محل الكلام، والنتيجه هي أنّه تحرم على المكلف المخالفه القطعيه، ولا يمكنه إجراء الأصول في الطرف الآخر.

هناك بحث آخر طُرح هنا، أنه بعد أن انتهينا إلى هذه النتيجة، أنه يمكن للمكلف امتثال التكليف العبادى المحتمل، إما لوجود مزيه، وإما لأننا نُدفع الإشكال بما تقدّم، فى هذه الحالة التزمنا بأنّ الموافقه القطعيه ليست واجبه؛ لعدم قدرته عليها، والمخالفه القطعيه محرّمه عليه، هذا معناه الترخيص فى مخالفه أحد المحتملين، فإمّا أن يخالف الوجوب فيترك، أو يخالف التحريم فيفعل؛ حينئذٍ، بعد أن ننتهى إلى أنّ المكلف مرخص فى أن يخالف هذا التكليف، أو أن يخالف ذلك التكليف؛ لأنّه مضطر إلى مخالفه أحدهما، ولأجل الاضطرار يرخص له فى مخالفه أحد الطرفين لا بعينه. هنا وقع الكلام فى أنّ هذا الترخيص فى حاله وجود مزيه لأحد المحتملين دون الآخر، هذا الترخيص هل هو ترخيص تخييري؟ بمعنى أنّ المكلف كما يجوز له مخالفه التكليف المحتمل الذى ليس فيه مزيه ويأتى بالمحتمل الذى فيه المزيه، كذلك يجوز له العكس، وهذا هو الترخيص التخييري، فأنت مخير فى أن تخالف هذا التكليف وتأتى بالتكليف الآخر، أو تخالف هذا التكليف وتأتى بالتكليف الأول. تخالف هذا المحتمل وتوافق المحتمل الثانى، أو تخالف المحتمل الثانى وتوافق المحتمل الأول، أنت مرخص بينهما، فيمكن للمكلف أن يطبق الترخيص على كل محتمل، وهذا معناه بحسب النتيجة أنّه بإمكانه أن يخالف التكليف المحتمل ذى المزيه ويوافق المحتمل الفاقد للمزيه، هل الأمر هكذا، أو أنّ الترخيص تعيينى، بمعنى أنّه عند وجود مزيه يُرخص له فى مخالفه التكليف الآخر، وفى مخالفه المحتمل الآخر الفاقد للمزيه، هو يلزم بموافقه المحتمل الذى فيه مزيه، فالترخيص موجود، لكنّه ليس تخييري، وإنما الترخيص تعيينى، المكلف مرخص فى مخالفه المحتمل الذى ليست فيه مزيه بشرط أن توافق المحتمل الذى فيه مزيه، فالترخيص فى هذا فقط، ولا ترخيص فى العكس، فهل الصحيح هو الترخيص التخييري، أو الترخيص التعيينى؟

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / أصله التخيير

كان الكلام في أنّ الترخيص الذي فرغنا عنه في مخالفه التكليف في أحد الطرفين هل هو ترخيص تخييري، بمعنى أنّ المكلف مخير في تطبيق الترخيص على كل من الطرفين، فيإمكانه أن يخالف الطرف الأوّل ويوافق الطرف الثاني، وإمكانه أن يعكس، فيطبق الترخيص على المحتمل الثاني بعد فرض موافقه الأوّل، أو هو ترخيص تعيني، بمعنى أنّه لا بدّ أن يطبق ترخيصه على المحتمل الفاقد للمزيه، أمّا المحتمل الواجد للمزيه، فلا بدّ من موافقته، هذا ترخيص تعيني، يرخص له في المخالفه، لكن مع فرض وجود المزيه، ويطبّق الترخيص على المحتمل الفاقد للمزيه، فيخالف ذلك المحتمل الفاقد للمزيه.

الذي يقال في هذا المقام : الظاهر أنّ الترخيص في المقام تعيني وليس تخييراً، باعتبار أنّ الترخيص في المحتمل الفاقد للمزيه مع فرض موافقه المحتمل الواجد للمزيه هذا أمر معلوم ومسلّم ولا إشكال فيه، وإتّما الكلام في العكس، أي في أنّه هل هناك ترخيص في مخالفه المحتمل الواجد للمزيه مع موافقه المحتمل الآخر الفاقد للمزيه، أو لا- يوجد مثل هذا الترخيص ؟ إذن، الترخيص في مخالفه المحتمل الفاقد للمزيه مع موافقه المحتمل الواجد للمزيه هذا متيقن ومعلوم على كل حال، هذا الترخيص ثابت قطعاً، وإتّما نشكّ في الترخيص في مخالفه المحتمل الواجد للمزيه مع موافقه المحتمل الآخر الفاقد للمزيه، هل يوجد مثل هذا الترخيص، أو لا يوجد ؟ إذا فرضنا أنّ الوجوب هو الواجد للمزيه، قطعاً هو مرخص في مخالفه الحرمة الفاقد للمزيه وموافقه الوجوب، هو مرخص في ذلك حتماً، لكن هل هو مرخص في مخالفه الوجوب وموافقه الحرمة، أو ليس مرخصاً في ذلك ؟ هنا يقول أنّ الترخيص الأوّل معلوم ومتيقن، وإتّما يُشكّ في الترخيص الثاني، أنّه هل يكون مثل هذا الترخيص ثابتاً، أو لا يكون ثابتاً ؟ وفي مثل هذه الحالة يُرجع إلى قانون منجزيه الاحتمال، بمعنى أنّ الاحتمال في المقام، احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على هذا المحتمل يمنع من هذا الترخيص فيه، وذلك باعتبار أننا نتكلّم بناءً على أنّ العلم الإجمالي ليس علّه تامه لوجوب الموافقه القطعيه، وإتّما هو مقتضى لوجوب الموافقه القطعيه، بناءً على هذا؛ حينئذٍ العلم الإجمالي في حدّ نفسه في المقام يقتضى تنجيز حرمة المخالفه القطعيه، ولو بنحو الاقتضاء؛ لأنّ المخالفه القطعيه بحسب الفرض في المقام ممكنه وليس فيها محذور؛ فحينئذٍ العلم الإجمالي ينجز حرمة المخالفه القطعيه، وهذا معناه أنّ الأصول الجارية في الأطراف تكون متعارضه ومتساقطه، الأصل الجارى في هذا الطرف يتعارض مع الأصل الجارى في الطرف الآخر، فتساقط الأصول في الأطراف؛ وحينئذٍ تأتي فكره منجزيه الاحتمال، بمعنى أنّ احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف هو ينجز ذلك الطرف، بقطع النظر عن الاضطرار، قبل فرض الاضطرار، علم إجمالي بناءً على مسلك الاقتضاء، مسلك الاقتضاء يقتضى أن تكون الأصول المؤمّنه في الأطراف متساقطه، فيكون احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف احتمالاً فاقداً للمؤمّن، احتمال ليس له مؤمّن؛ لأنّ الأصول تساقطت في الأطراف، هذا الاحتمال عندما يكون في هذا الطرف ينجز هذا الطرف، وعندما يكون في الطرف الآخر أيضاً ينجز هذا الطرف؛ لأنّه احتمال للتكليف من دون مؤمّن، يحتمل انطباق التكليف على هذا الطرف بلا مؤمّن يكون هذا الاحتمال منجزاً، يحتمل انطباق التكليف على الطرف الآخر بلا مؤمّن، فيكون هذا الاحتمال منجزاً لذلك الطرف، لكن جاءت مسأله الاضطرار، هو مضطر إلى مخالفه أحد المحتملين، وهذا الاضطرار يقتضى الترخيص، والمتيقن من الترخيص الذي يقتضيه الاضطرار هو

الترخيص في مخالفه المحتمل الفاقد للمزيه، وأمّا الترخيص في مخالفه المحتمل الواجد للمزيه، فلا- دليل عليه، ولا يقتضيه الاضطرار؛ لأنّ المتيقن منه هو هذا؛ فحينئذٍ يقال بأنّ احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف الواجد للمزيه يكون احتمالاً- منجزاً ولا يكون الترخيص شاملاً له؛ لأنه كما قلنا أنّ هذا متيقن وغيره غير معلوم، الترخيص في هذا الطرف غير معلوم، بينما الترخيص في هذا الطرف متيقن بلا إشكال، وهذا أشبه بدوران الأمر بين التعيين والتخير، قطعاً الترخيص هنا ثابت على كل تقدير، فالطرف الفاقد للمزيه قطعاً يرخص في مخالفته على كل التقادير، لكن هل يرخص في مخالفه الطرف الواجد للمزيه وموافقه الطرف الآخر؟ هذا ليس معلوماً؛ فحينئذٍ مقتضى القاعده أنّ الاحتمال الموجود في هذا الطرف يكون منجزاً بعد فرض تساقط الأصول، وهذا هو معنى أنه لا بدّ على المكلف أن يأتي بالمحتمل الواجد للمزيه ويخالف التكليف في الطرف الفاقد للمزيه، فيكون الترخيص تعيينياً لا تخييرياً.

ص: ٤٨٧

ومن هنا يظهر الفرق بين المقام وبين المقام الأوّل، حيث أنّه تقدّم هناك في المقام الأوّل أنّه عندما تكون هناك مزيه في الاحتمال، أو في المحتمل في أحد الطرفين دون الآخر هناك هذه المزيه لا تؤثر، بمعنى أنّ التخير الذي يحكم به العقل هناك يبقى على حاله لا- يتغيّر ولا- يتحوّل إلى التعيين بالرغم من افتراض وجود مزيه في أحد المحتملين، بينما هنا يُحكم بالتعيين، بمعنى أنّه لا بدّ من موافقه التكليف الواجد للمزيه ومخالفه التكليف الفاقد للمزيه، الفرق بينهما هو أنّه هناك كان العلم الإجمالي ساقطاً عن المنجزيه تماماً، العلم الإجمالي في المقام الأوّل ساقط عن المنجزيه رأساً حتّى بمقدار حرمة المخالفه القطعيه، ومع سقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه حتّى لحرمة المخالفه القطعيه لا تصل النوبه إلى هذا الحديث الذي ذكرناه وهو أنّه تتعارض الأصول في الأطراف وتتساقط، فاحتمال التكليف على كل طرف منجزاً له.....إلى آخر الكلام السابق، هذا إنّما يجرى عندما تكون حرمة المخالفه القطعيه ثابتة على أساس العلم الإجمالي بحيث يكون العلم الإجمالي منجزاً لها، هذا غير موجود هناك، بينما في محل الكلام موجود؛ لأنّ المفروض أنّ المكلف يتمكن من المخالفه القطعيه في محل الكلام، وقلنا أنّ العلم الإجمالي يكون منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه، فيحرم على المكلف أن يخالف قطعاً.

على هذا الأساس حينئذٍ يقال: على مسلك الاقتضاء العلم الإجمالي يقتضى وجوب الموافقه في كل طرف، لكن حيث أنّ الأصول تكون متعارضه فتعارض الأصول في الأطراف؛ فحينئذٍ بقطع النظر عن الاضطرار يكون الاحتمال منجزاً، نخرج عن هذه القاعده (منجزيه الاحتمال في كل طرف) بمقدار الاضطرار؛ لأنّ الاضطرار يعنى الترخيص في أحد الطرفين يستلزم الترخيص في أحد الطرفين، المتيقن من الترخيص هو الترخيص في مخالفه التكليف في الطرف الفاقد للمزيه، أمّا الترخيص في الطرف الواجد للمزيه، فهذا غير معلوم، فيكون احتمال الانطباق فيه منجزاً له ولا بدّ من موافقه. هذا تمام الكلام في المقام الثاني.

ص: ٤٨٨

وهو فيما إذا فرضنا تعدد الواقعة، في المقام الأول والمقام الثاني كُنّا نفترض وحده الواقعة، أى واقعه واحده يدور أمرها بين الوجوب والتحریم، إمّا مع كون كل منهما توصّلياً الذى هو المقام الأول، أو مع كون أحدهما تعبدياً على الأقل الذى هو المقام الثانى. هنا نفترض تعدد الواقعة، ونفترض فى المقام أيضاً أنّ كلاّ منهما توصّلي، كما إذا فرضنا أنّه علم بوجود فعلٍ ما فى يوم الجمعة ويوم السبت، أو بحرمة فيهما، يعلم بأنّ الفعل المعين إمّا واجب فى اليومين، أو حرام فى هذين اليومين، كما إذا فرضنا أنّه حلف إمّا على السفر فى هذين اليومين ----- مثلاً ----- وإمّا على ترك السفر، فيكون السفر إمّا واجباً فى يوم الجمعة ويوم السبت، أو محرّماً فى يوم الجمعة ويوم السبت. هنا فرضنا واقعتين وفرضنا أيضاً أنّ كلاّ من الوجوب والحرمة توصّليين، فى الحقيقة معنى هذا الكلام هو أنّ المكلف فى كل يوم وفى كل واقعه إذا لوحظت فى حدّ نفسها؛ حينئذٍ هو يعلم بأنّ الفعل فيها إمّا واجب، أو حرام، إن كان حلف على السفر، فالسفر فى يوم الجمعة يكون واجباً، أمّا إذا حلف على ترك السفر، فالسفر يوم الجمعة يكون حراماً، وهكذا الحال فى يوم السبت، أيضاً عندما نلتفت إلى هذه الواقعة فى يوم السبت هو يعلم علماً إجمالياً بأنّ السفر فيها إمّا واجب، وإمّا حرام. هذا العلم الإجمالى فى كل واقعه بحيالها إذا أخذت بشكلٍ مستقل، هذا العلم الإجمالى لا يختلف عن العلم الإجمالى فى المقام الأول، دوران الأمر بين المحذورين، السفر وهو فعل واحد يدور أمره فى يوم الجمعة بين أن يكون واجباً وبين أن يكون حراماً، مع كونهما توصّليين بحسب الفرض، فهو لا يختلف عن المقام الأول، وهذا معناه أنّه لا- يتمكن المكلف من الموافقة القطعية، فلا- يمكنه أن يفعل وأن لا- يفعل فى آنٍ واحد، كما أنّه لا يمكنه المخالفة القطعية، فيكون حاله حال العلم الإجمالى فى المقام الأول الذى فرضنا فيه أنّ المكلف لا يتمكن من الموافقة القطعية ولا من المخالفة القطعية، وهذا معناه أنّ العلم الإجمالى لا- ينجز حتّى على مستوى حرمة المخالفة القطعية؛ لعدم تمكن المكلف من المخالفة القطعية كالموافقة القطعية، وهكذا إذا لاحظنا الواقعة الثانية، أيضاً نفس الكلام يقال فيها، دوران الأمر بين الوجوب والتحریم مع كون كل منهما توصّلياً، المكلف لا يتمكن لا من الموافقة القطعية ولا من المخالفة القطعية، ونتيجة ما تقدّم أيضاً يمكن أن يلتزم بها فى المقام وهو أنّ المكلف يكون مخيّر بين الفعل وبين الترك؛ لأنّه لا يخلو من أحدهما، هذا التخيير الذى تقدّم أنّه يسمّى (باللاحرجه العقلية)، فهو مخيّر بالنتيجة، وواقع المطلب يفرض عليه ذلك؛ لأنّه لا يخلو من الفعل أو الترك، فيكون مخيّرأ بين الفعل والترك، يمكنه أن يفعل ويمكنه أن يترك. هذا إذا لاحظنا الواقعة فى حدّ نفسها، الكلام الذى يطرح فى المقام أنّ هذا التخيير بين الفعل والترك، هل هو تخيير ابتدائى، أو أنّه تخيير استمرارى؟ والمقصود من التخيير الابتدائى هو أنّه إذا اختار أحد الأمرين فى الواقعة الأولى لا بدّ أن يختار فى الواقعة الثانية نفس ما اختار فى الواقعة الأولى، يعنى فى يوم السبت هو مخيّر بينهما، فإذا اختار الفعل، فلا بدّ أن يختار فى يوم الجمعة الفعل أيضاً، وإذا اختار فى يوم الجمعة الترك، فلا بدّ أن يختار فى يوم السبت الترك أيضاً، لا أن يختار فى اليوم الثانى خلاف ما اختاره فى اليوم الأول، هذا هو معنى التخيير الابتدائى، هو مخيّر بينهما فقط فى أول واقعه يواجهها، أمّا الواقعة الثانية فلا بدّ أن يعمل فيها ما عمل فى الواقعة الأولى؟ أو أنّ التخيير استمرارى، بمعنى أنّه كلما واجه واقعه هو يخيّر بين الفعل وبين الترك، وهذا معناه أنّه يمكنه أن يختار فى الواقعة الثانية خلاف ما اختاره فى الواقعة الأولى، فبإمكانه أن يفعل فى اليوم الأول، ويترك فى اليوم الثانى، وهذا هو ما يسمّى (بالتخيير الاستمرارى)، وفى الحقيقة الكلام يقع فى أنّ التخيير فى المقام هل هو استمرارى، أو أنّه ليس استمرارياً؟ المشكله فى التخيير الاستمرارى هى أنّه يمكن أن يقال بأنّه قد يكون مستلزماً للمخالفة القطعية للتكليف الشرعى؛ لأنّ المكلف إذا خالف بين ما يختاره بأن يختار فى الواقعة الثانية خلاف ما اختاره فى الواقعة الأولى، فأنّه يكون قد خالف التكليف قطعاً؛ لأنّه هو فى الواقع إن حلف على الإتيان

بالفعل فقد خالفه؛ لأنه ترك في الواقعه الثانيه، وإذا حلف على ترك الفعل في اليومين هو خالفه بالفعل في أحدهما، فإذا فعل في إحدى الواقعتين وترك في الأخرى فإنه يكون قد ارتكب مخالفه قطعيه للتكليف، فمن هنا يُستشكل في التخيير الاستمراري، بينما في التخيير الابتدائي لا توجد مخالفه قطعيه إذا التزم المكلف بالتخيير الابتدائي، فإنه لا يكون قد ارتكب مخالفه قطعيه؛ لأنه في التخيير الابتدائي هو دائماً في الوقائع كلها هو يفعل، أو يترك، إذا فعل في اليوم الأول وفعل في اليوم الثاني لا توجد مخالفه قطعيه؛ لأنّ هناك احتمال أن يكون قد حلف على الفعل في اليومين وقد امتثله.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / أصله التخيير

كان الكلام في المقام الثالث وهو فيما إذا فرضنا تعدد الواقعه، ومثلنا لذلك بالمثال المتقدم بما إذا علم بوجود فعلٍ معيّن في أحد اليومين، أو حرمة فيهما مع كونهما توصلين، كل من الوجوب المحتمل والتحرير المحتمل، هنا إذا لاحظنا كل يوم هناك علم إجمالي واضح في أنّ الفعل يتردد في كل يوم من اليومين مثلاً، أو الأيام بين الوجوب والتحرير، وهذا علم إجمالي يدور الأمر فيه بين المحذورين ولا- يمكن مخالفته القطعيه ولا موافقته القطعيه، وهكذا الحال في اليوم الثاني، إذا لاحظنا اليوم الثاني على حده، أيضاً يدور أمر الفعل فيه بين الوجوب والتحرير وهو كالعلم الإجمالي الأول، لكن قد يقال يقترن بهذا العلم علماً إجمالياً آخران تدريجيان وهما العلم بأنّ الفعل إمّا واجب في هذا اليوم، أو واجب في اليوم الآخر. هذان علماً إجمالياً تدريجياً غير العلمين الإجماليين المفترضين. الكلام في هذين العلمين الإجماليين، كل علم إذا لاحظناه على حده يمكن موافقته القطعيه، ويمكن مخالفته القطعيه، العلم الإجمالي بأنّ الفعل إمّا واجب في هذا اليوم، وإمّا حرام في اليوم الآخر، يمكن موافقته بالإتيان بالفعل هذا اليوم وتركه في الثاني، كما يمكن مخالفته القطعيه بالعكس، تركه في هذا اليوم وموافقته في اليوم الثاني، وهكذا العلم الإجمالي التدريجي الثاني وهو أنّه يعلم إجمالاً بأنّ هذا الفعل إمّا حرام اليوم، أو أنّه واجب في اليوم الآخر، يمكن موافقته القطعيه ويمكن مخالفته القطعيه. الكلام أنّنا هل نستطيع أن نستفيد من هذين العلمين الإجماليين التدريجيين، هل يمكن أن نثبت بهذا الذي ذكر وجوب الموافقه الاحتماليه ؟ أو لا يمكن أن نثبت وجوب الموافقه الاحتماليه ؟

ص: ٤٩٠

قد يقال: يمكن إثبات وجوب الموافقه الاحتماليه على اساس أنّ هذين العلمين الإجماليين التدريجيين حيث يمكن مخالفه كل واحدٍ منهما قطعاً، فيكون كل واحد منهما منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه، العلم الإجمالي التدريجي الأول إمّا واجب اليوم، أو حرام غداً، وقلنا يمكن مخالفته القطعيه، فيكون منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه، والعلم الإجمالي الثاني أنّ الفعل إمّا حرام اليوم، أو واجب غداً، يمكن مخالفته القطعيه بعكس العلمين الإجماليين السابقين، كل واحدٍ منهما لا- يمكن مخالفته القطعيه؛ لأنّه هناك يعلم بأنّ الفعل في اليوم الأول إمّا واجب وإمّا حرام، وهذا لا يمكن مخالفته القطعيه؛ ولذا لا ينجز حرمة المخالفه القطعيه، لكن هذا حيث تمكن مخالفته القطعيه ينجز حرمة المخالفه القطعيه، الثاني أيضاً ينجز حرمة مخالفته القطعيه، ونتيجة الجمع بين هاتين الحرمتين القطعيتين المنجزتين بهاذين العلمين الإجماليين هو وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّ المكلف إذا كان يحرم عليه أن يخالف العلم الإجمالي التدريجي الأول، إمّا واجب اليوم أو غداً، تحرم عليك مخالفته، يعني لا يمكنك أن تفعل اليوم وتترك غداً، والثاني يقول له لا- يمكنك أن تترك اليوم وتفعل غداً، يعني مخالفه قطعيه، فالمكلف إذا كان لا يجوز له أن يفعل اليوم ويترك غداً، ولا- يجوز له أن يترك اليوم ويفعل غداً، معناه أنّه يجب عليه أن يأتي بالفعل في كلا اليومين، أو يأتي بالترك في كلا- اليومين، أمّا أن يخالف بينهما بأن يفعل في اليوم ويترك في الآخر فهذا ممنوع؛ لأنّ هذين العلمين الإجماليين نجزا حرمة المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بهما، ومعنى حرمة المخالفه القطعيه لهما هو وجوب الموافقه الاحتماليه، يعني أنّه لا- يجوز

للمكلف أنّ يخالف، بأنّ يفعل في اليوم الأوّل ويترك في اليوم الثاني، أو يترك في اليوم الأوّل ويفعل في اليوم الثاني، وإذا فعل في اليوم الأوّل يجب عليه أن يفعل في اليوم الثاني، وإذا ترك فلا بد أن يترك في اليوم الثاني، وهذه الموافقه احتماليه، فيكون هذا منجزاً لوجوب الموافقه الاحتماليه، وهذا هو معنى أنّ التخيير ابتدائي وليس تخييراً استمراريّاً؛ لأنّ التخيير الابتدائي لا يستلزم الوقوع في المخالفه القطعيه، بينما التخيير الاستمراري قد يستلزم الوقوع في المخالفه القطعيه، والمفروض أنّها منجزه بهذين العلمين الإجماليين التدريجين.

المحقق الأصفهاني (قدّس سرّه) له كلام في المقام، كأنّه يظهر منه المنع من منجزيه العلم الإجمالي في محل الكلام لوجوب الموافقه الاحتماليه، حاصل ما نُقل عنه هو أنّه يقول: أنّ العلم الإجمالي الأوّل والعلم الإجمالي الثاني في المقام غير صالح لتنجيز حرمه المخالفه القطعيه حتّى يأتي التقريب السابق أنّ كلاً منهما ينجّز حرمه المخالفه القطعيه، ونتيجه الجمع بين حرمه المخالفتين القطعيتين هو وجوب الموافقه الاحتماليه. هو يقول لا، أنّ كل واحد من العلمين الإجماليين لا ينجز حرمه المخالفه القطعيه، فلا يمكن أن نتسلسل ونصل من هذا إلى نتيجته وجوب الموافقه الاحتماليه؛ لماذا لا يصلح للتنجيز؟ باعتبار أنّه لا يوجد في المقام إلاّ تكليفان، أحدهما التكليف في اليوم الأوّل وقد فرغنا عن عدم قابليته لتنجيز حرمه المخالفه القطعيه، العلم الإجمالي بأنّ الفعل إمّا واجب وإمّا حرام غير قابل لتنجيز حرمه المخالفه القطعيه؛ لأنّ المكلف في اليوم الأوّل غير متمكن من المخالفه القطعيه، إذن، التكليف في اليوم الأوّل يقول فرغنا عن عدم قابليته للتنجيز لعدم إمكان موافقته القطعيه ولا مخالفته القطعيه. ثانيهما هو التكليف الثاني، وهذا أيضاً يقول قد فرغنا من عدم قابليته لتنجيز حرمه مخالفته القطعيه لنفس السبب السابق وهو أنّ المكلف غير قادر على المخالفه القطعيه.

وإمّا العلم الإجمالي بوجوب الفعل في اليوم الأوّل، أو حرمة في اليوم الثاني ----- هذا العلم الإجمالي التدريجي المنتزع من العلم الإجمالي الأوّل ----- أمّا العلم الإجمالي بوجوب الفعل في اليوم الأوّل، أو حرمة في اليوم الثاني، أو بالعكس، العلمين الإجماليين التدريجين، يقول: فليس إلاّ علماً منتزِعاً من العلمين السابقين الذي فرغنا عن عدم كونهما منجزان لحرمه المخالفه القطعيه، الدائرين بين المحذورين، ولا يصنع شيئاً في المقام، والمخالفه القطعيه المتصوّره في هذا العلم الإجمالي التدريجي تكون حصيله لمخالفه احتماليه للتكليف الأوّل التي فرغنا عن جوازها، ومخالفه احتماليه للتكليف الثاني التي فرغنا عن جوازها أيضاً.

مخالفة احتماليه للتكليف الأول فى اليوم الأول، فرغنا عن جوازها؛ لأنَّ المكلف غير قادر على الموافقة القطعية ولا على المخالفة القطعية؛ فلا إشكال فى جواز المخالفة الاحتماليه، يعنى يجوز له أن يفعل فى اليوم الأول، أو يترك فى اليوم الأول والذى معناه التخيير.

ومخالفة احتماليه للتكليف الثانى الذى فرغنا عن جوازها أيضاً، فإذن: نحن فرغنا عن جواز المخالفة الاحتماليه فى اليوم الأول، والمخالفة الاحتماليه فى اليوم الثانى، وليس فى المقام تكليف جديد حصل العلم به وراء دينك التكليفين حتى يتنجز ذلك التكليف وتحرم مخالفته القطعية، ليس لدينا إلا- تكليفين وقد فرغنا عن حرمة مخالفتها القطعية، وجواز مخالفتها الاحتماليه. إذن، كيف يمكن أن نثبت حرمة المخالفة القطعية لهذين العلمين الإجماليين التدريجين حتى تتسلسل وتثبت بذلك وجوب الموافقة الاحتماليه التى هى المقصود فى المقام؟

هذا الكلام المنقول عن المحقق الأصفهانى (قدس سرّه)، بقطع النظر عن أنه مطابق لكلامه المذكور فى حاشيته على الكفايه، يبدو أنه ليس مطابقاً تماماً لكلامه، الذى ذكره فى حاشيته على الكفايه شىء آخر تقريباً، هو لا- يلحظ العلمين الإجماليين التدريجين، اصلاً أغفلهما، وإنما يلحظ العلمين الإجماليين السابقين، علم إجمالى فى اليوم الأول وعلم إجمالى فى اليوم الثانى، ويقول: هنا فرغنا عن جواز المخالفة الاحتماليه لكلٍ منهما، وفرغنا عن عدم حرمة المخالفة القطعية لكلٍ منهما لعدم قدره المكلف على المخالفة القطعية، فهو يلحظ هذين العلمين الإجماليين، ثم يقول: ولا توجب تلك العلوم المتعدده علماً تفصيلاً بتكليف آخر يتمكن المكلف من ترك مخالفتها القطعية، لا- توجب شيئاً من هذا القبيل، نعم، انتزاع طبيعى العلم من العلوم المتعدده، وطبيعى التكليف من التكاليف المتعدده ونسبه المخالفة القطعية إلى ذلك التكليف الواحد المعلوم بعلم واحد هو الموجب لهذه المغالطه، والذى أوجب المغالطه فى المقام وتصور أن العلم ينجز حرمة المخالفة القطعية فى المقام نشأ من افتراض انتزاع علم من بين تلك العلوم المتعدده، يعنى العلم الإجمالى موجود فى كل يوم، فى اليوم الأول يوجد علم إجمالى، وفى اليوم الثانى يوجد علم إجمالى، وفى اليوم الثالث يوجد علم إجمالى إذا فرضنا الوقائع متعدده أكثر من اثنين، انتزاع طبيعى العلم من هذه العلوم المتعدده، انتزاع طبيعى التكليف من هذه التكاليف المتعدده، ثم نسبه المخالفة القطعية لذلك التكليف الواحد، يعنى المنتزع من التكاليف المتعدده المعلوم بعلم إجمالى واحد منتزع من تلك العلوم المتعدده، يقول هذا هو الذى أوجب الوقوع فى المغالطه، بينما هذا لا- واقع له، الموجود فى الخارج هو علم إجمالى فى اليوم الأول وعلم إجمالى فى اليوم الثانى، وعلم إجمالى فى اليوم الثالث، وهذه علوم إجماليه لا تنجز حرمة المخالفة القطعية. أما أن نلتفت إلى طبيعى العلم المنتزع من هذه العلوم وطبيعى التكليف المنتزع من هذه التكاليف ونسب إليه حرمة المخالفة القطعية، يقول: هذا غير صحيح، ومن الواضح أن ضمّ المخالفة فى واقعه إلى مخالفة فى واقعه أخرى، وإن كان يوجب القطع بالمخالفة، لكنّه قطع بمخالفة غير مؤثره؛ لفرض عدم الأثر لكل مخالفة للتكليف المعلوم فى كل واقعه.

يبدو من كلامه (قدّس سرّه) أنّه ليس ناظراً إلى العلمين الإجماليين التدريجيين، وسواء كان ما نقل عن كلامه مطابقاً، أو لا، نحن نتحدّث عن هذا الذي نُقل، والذي فيه تفصيل وفيه مناقشه لمنجزيه العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه، وحاصل ما نُقل عنه هو الاعتبار بالعلمين الإجماليين السابقين، وقد فرغنا عن عدم منجزيتهما لحرمة المخالفه القطعيه؛ حينئذٍ لا مجال لأن يقال بأنّه يتولّد منهما علما إجماليا تدريجيا يمكن مخالفتهما القطعيه ويكون العلم الإجمالي منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه في كل منهما، ونتيجه الجمع بين المخالفتين القطعيتين لكلٍ منهما هو وجوب الموافقه الاحتماليه، يقول هذا لا مجال له، ولا يوجد عندنا إلاّ تكليفان، تكليف في اليوم الأوّل وتكليف في اليوم الثاني، وقد فرغنا عن عدم حرمة مخالفته القطعيه وجواز مخالفته الاحتماليه، المخالفه القطعيه للتكليف الذي ذكر في الدليل هو عبارته عن ضم مخالفه احتماليه في التكليف الأوّل إلى مخالفه احتماليه في التكليف الثاني، المكلف في التكليف الأوّل يستطيع أن يفعل في اليوم الأوّل، وفي اليوم الثاني يستطيع أن يترك؛ لأننا جوّزنا له المخالفه الاحتماليه في كلٍ من اليومين، فإذا فعل في اليوم الأوّل وترك في اليوم الثاني، أو ترك في اليوم الأوّل وفعل في اليوم الثاني هذه هي عبارته عن مخالفه قطعيه، وهذه هي التي ذكر أنّها مخالفه قطعيه ينجزها العلم الإجمالي، ما معنى ينجزها والحال أنّها في واقعها ضم مخالفه احتماليه للتكليف في اليوم الأوّل الذي فرغنا عن جوازها إلى مخالفه احتماليه في اليوم الثاني التي أيضاً فرغنا عن جوازها، المخالفه القطعيه هي عبارته عن ضم هاتين المخالفتين الاحتماليتين للتكليف المعلوم بالإجمال في كلٍ من اليومين، وقد فرغنا عن جوازها، المخالفه القطعيه التي ذكرت هي عبارته عن هذه، فكيف نتصوّر أنّها تكون منجزه بالعلم الإجمالي؟! حتّى نستنتج من حرمة المخالفتين القطعيتين وجوب الموافقه الاحتماليه. هذا ما يمكن أن يُبين به ما نُقل عن هذا المحقق (قدّس سرّه).

قد يبدو من كلامه أنّ المشكله فى افتراض الطويله، قلنا أنّ كلامه هذا يبدو أنّه ليس ناظرًا إلى العلمين الإجماليين التدريجين، لكن بناءً على هذا الذى نُقل عنه، وهو أنّه يوجد علمين إجماليين فى كلّ من اليومين، ويوجد علمين إجماليين تدريجين، قد تكون المشكله فى الالتزام بوجود الموافقه الاحتماليه بالبيان السابق ناشئه من افتراض الطويله بين العلمين الإجماليين السابقين وبين العلمين الإجماليين التدريجين، بأن نفترض أنّه فى البدايه كان هناك علمان إجماليان فى كلّ من اليومين ----- فلنسميهما العلم الإجمالى الأوّل والعلم الإجمالى الثانى ----- ثمّ بعد ذلك وفى طول ذلك تولّد من هذين العلمين الإجماليين علمان إجماليان آخران، فهناك طويله بين العلمين الإجماليين الأوّلين وبين العلمين الإجماليين التدريجين، تولّد من هذين العلمين الإجماليين الأوّلين، المشكله كآته فى الطويله، هذا يمكن فرضه بأنّ المكلف فى البدايه علم بأنّه حلف إمّا على وجوب السفر فى يوم الجمعة، أو على تركه، وكذلك علم بأنّه حلف إمّا على وجوب السفر فى يوم السبت، أو على تركه، إلى هنا لا يوجد إلاّ علمان إجماليان أساسيان، أمّا علم إجمالى بأنّ الفعل إمّا واجب فى يوم الجمعة، أو حرام فى يوم السبت إلى هنا غير موجود، لكن لو فرضنا أنّ هذا الشخص نضم إلى علمه السابق أنّه بعد ذلك علم بأنّ العلمين الإجماليين الّذين حصلوا له متمثلان فى المتعلّق فعلاً وتركاً، يعنى إذا حلف على فعل السفر فى يوم السبت، فحلفه فى يوم الأحد أيضاً على فعل السفر، وإذا حلف على الترك، فحلفه فى اليوم الثانى أيضاً على الترك. هذا العلم الأخير إذا أنضم إلى العلمين السابقين سوف يولّد له هذين العلمين التدريجين، فيصبح عالماً بأنّ السفر إمّا واجب فى يوم السبت، أو حرام فى اليوم الثانى، أو بالعكس، إمّا حرام فى يوم السبت، أو حرام فى اليوم الثانى، فهناك تدريجه فى حصول هذه العلوم، ولعلّ المشكله هى فى هذه الطويله والتدريجه، باعتبار أنّه فى هذه الطويله فرضنا وجود علمين إجماليين سابقين حصلوا وهذان العلمان الإجماليان لا يمكن أن ينجزا حرمة المخالفه القطعيه؛ لأنّه علم بدوران الأمر بين المحذورين، فلا يمكن أن تنتجز حرمة المخالفه القطعيه بهما، وبعد ذلك تولّد منهما نتيجة ضم هذا العلم الأخير وهو التماثل فى متعلّق الحلف فعلاً، أو تركاً، تولّد منهما علمان إجماليان آخران، إمّا الفعل واجب الآن، أو حرام فى اليوم الثانى، أو الفعل حرام الآن، وإمّا واجب فى اليوم الثانى؛ حينئذٍ نقول: بعد أن فرغنا عن أنّ حرمة المخالفه القطعيه لا- تنتجز بالعلمين السابقين، فهى لا- تكون قابله للتجنّز بالعلمين المتولّدين من العلمين السابقين؛ لأنّ حرمة المخالفه القطعيه المتصوره فى المقام للعلمين الإجماليين المتولّدين هى عباره عن ضم مخالفه احتماليه للعلم الإجمالى الأوّل المفروض وجوده إلى مخالفه احتماليه للعلم الإجمالى الثانى، ضم هاتين المخالفتين هو عباره عن المخالفه القطعيه، وقد فرغنا سابقاً عندما وُجد هذان العلمان الإجماليان الأوّلان، فرغنا عن عدم حرمة المخالفه القطعيه عن جواز المخالفه الاحتماليه، بعد ذلك نجتمع بين هاتين المخالفتين الاحتماليتين ونصل إلى نتيجة حرمة المخالفه القطعيه، فالمشكله تنشأ من الطويله. إذا كانت هذه هى المشكله، فمن الواضح أنّها محلولة؛ إذ يمكن فرض العرضيه فى هذه العلوم الإجماليه كلّها، أصل المثال الذى طُرح يستدعى العرضيه لا الطويله؛ لأنّ المكلف من البدايه يعلم ما حصل له هو هذا التالى، ويعلم إجمالاً بوجود الفعل فى هذين اليومين، أو حرمة فى هذين اليومين، هذا هو العلم الإجمالى، وهذا الذى صوّرناه أولاً، ما يعلمه هو إمّا الفعل واجب عليه فى كلّ من اليومين، أو الفعل حرام عليه فى كلّ من اليومين، وهذا ينحلّ إلى هذه العلوم الأربعه المتعدده، علم إجمالى فى اليوم الأوّل بأنّ الفعل إمّا واجب، أو حرام، وعلم إجمالى فى اليوم الثانى بأنّ الفعل إمّا واجب، أو حرام، وعلم إجمالى ثالث بأنّ الفعل إمّا واجب فى اليوم الأوّل وإمّا حرام فى اليوم الثانى، وعلم إجمالى رابع بأنّ الفعل إمّا حرام فى اليوم الأوّل، أو واجب فى اليوم الثانى، هذه كلّها تكون فى عرض واحد، وليس هناك طويله فيما بينهما، ولا نقول أنّه حصل له علم إجمالى بأنّ الفعل إمّا واجب فى اليوم الأوّل، أو حرام، أو واجب فى اليوم الثانى، أو حرام، ثمّ بعد ذلك عَلمٌ بالمماثله حتّى نفترض وجود ترتب وطويله وتولّد وأمثال هذه الأمور، وإنّما نفترض العرضيه فى كل هذه الأمور؛ وحينئذٍ لا مجال للاستشكال، إذا كان منشأ الإشكال هو مسأله الطويله ومسأله الترتب.

وأما إذا لم يكن الإشكال ناظراً إلى هذه الجهة أصلاً حتى مع افتراض الطولية والعرضيه، الإشكال ليس ناظراً إلى هذه الجهة، هو يريد أن يقول أن الإشكال ينصب على أننا فرغنا في مرتبه سابقه عن عدم منجزيه العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه، فلا يمكن بعد ذلك أن نثبت حرمة المخالفه القطعيه لهذين العلمين الإجماليين الأخيرين؛ لأنه لا يوجد لدينا إلا تكليفان وليس لدينا تكليف ثالث حتى نلاحظه ونقول تحرم مخالفته القطعيه، هذان التكليفان فرغنا عن عدم حرمة مخالفتها القطعيه، وجواز مخالفتها القطعيه، سواء كانت هذه العلوم تدريجيّه، أو كانت في عرض واحد، هو يمنع من ذلك، إذا كان هذا هو مقصوده، هذا يمكن أن يُجاب عنه بأجوبه تأتي إن شاء الله تعالى.

درس الأصول العمليّه / أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / أصاله التخيير

كان الكلام في المقام الثالث فيما إذا كانت الوقعه متعدده، دار الأمر بين المحذورين وكانت الوقعه متعدده، الكلام أنصب على أنه هل تجب الموافقه الاحتماليه، أو لا؟ هل تجب الموافقه الاحتماليه بالإتيان بالفعل في كلا اليومين، أو تركه في كلا اليومين، أو لا- تجب الموافقه الاحتماليه؛ يبقى المكلف مخيراً بين الفعل والترك في كل من اليومين؟ كان التقريب لوجوب الموافقه الاحتماليه، أو لما يُسمى بالتخيير الابتدائي هو أن العلم الإجمالي في محل الكلام يتولّد منه علمان إجماليان تدريجيان كما صوّرنا ذلك سابقاً، وهذان العلمان التدريجيان وإن كان لا يمكن موافقتهما قطعاً، لكن يمكن موافقتهما القطعيه، يمكن مخالفه كل واحدٍ منهما مخالفه قطعيه أيضاً كما وضّحنا ذلك ولا حاجه إلى الإعادة.

ص: ٤٩٦

حينئذٍ، إذا التزمنا بحرمة المخالفه القطعيه لكل من العلمين، كان معنى ذلك في الحقيقه هو وجوب الموافقه الاحتماليه؛ لأنّ المكلف إذا كانت تحرم عليه المخالفه القطعيه للعلم الإجمالي التدريجي الأول، وتحرم عليه المخالفه القطعيه للعلم الإجمالي التدريجي الثاني، فإن معنى ذلك هو أنه يجب عليه الموافقه الاحتماليه، هذا هو التقريب. في مقابل ذلك ذكرنا كلاماً للمحقق الأصفهاني (قدس سرّه)، حيث أنه أنكر منجزيه هذا العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه، وذكر بأنه لا يوجد عندنا في المقام إلا تكليفان، وقد فرغنا عن عدم منجزيه العلم الإجمالي لحرمة مخالفتها، الوجوب والتحريم، وكل منهما لا تحرم مخالفتها؛ لعدم قدره على المخالفه القطعيه لكل واحدٍ منهما، ومعنى ذلك أننا فرغنا عن جواز المخالفه الاحتماليه لكلٍ منهما، فيجوز مخالفه الوجوب، ويجوز مخالفه التحريم، وهو معنى التخيير بين الفعل وبين الترك. يقول، عدم حرمة المخالفه القطعيه لكلٍ من التكليفين أمر فرغنا عنه؛ وحينئذٍ لماذا نلتم بحرمة المخالفه القطعيه في محل الكلام، المخالفه القطعيه المتصوّره في المقام هي عبارته عن مخالفه احتماليه للتكليف الأول ومخالفه احتماليه للتكليف الثاني، وقد فرغنا عن جوازهما، فلا مجال حينئذٍ للحديث عن حرمة المخالفه القطعيه، لا- يحصل نتيجة ما ذكر علم بتكليف ثالث حتى يُتصور تنجيز حرمة المخالفه القطعيه بلحاظه، ليس عندنا إلا- هذين التكليفين وجوب وحرمة، الوجوب لا- تحرم مخالفتها قطعاً، والحرمة أيضاً لا تحرم مخالفتها القطعيه، الوجوب تجوز مخالفتها الاحتماليه، والحرمة أيضاً تجوز مخالفتها الاحتماليه، فمن أين يأتي هذا الكلام، وهو أنه تتنجز حرمة المخالفه

القطعيه لكلا العلمين الإجماليين الذين تولدا من العلم الإجمالي السابق. هذا كلامه.

ص: ٤٩٧

سابقاً قلنا بأنه إن كان منشأ المنع من منجزيه حرمة المخالفه القطعيه هو افتراض الطويله بين العلمين الإجماليين، وقلنا بأنه يمكن أن يقع الحديث فيما إذا كانا عرضيين كما مثلنا، هو علم ابتداءً بأنه حَلِفَ على السفر في يوم الخميس ويوم الجمعة، لكن لا يعلم هل حَلِفَ على فعل السفر فيهما، أو ترك السفر فيهما، وهذا بالتحليل هو عبارته عن هذه العلوم المتقدمه وهى تحصل فى عرض واحد بلا- أن تكون هناك طوليه بينهما. يُضاف إلى ذلك أن ما ذكره لا يتم حتى لو فرضنا أنه كانت هناك طوليه فى هذه العلوم المُدعاه فى المقام، والسر فى ذلك هو أنه فى المقام لا يوجد مانع حتى نفترض أن هناك تكليفاً لا يكون منجزاً بلحاظ علم إجمالى، ثم بعد ذلك يطرأ عليه علم إجمالى آخر يكون منجزاً بلحاظه، أى ضير فى ذلك؟ هذا التكليف بلحاظ علم إجمالى لا يكون منجزاً لسبب ما، لكن هذا التكليف بنفسه يكون منجزاً بلحاظ علم إجمالى آخر، هذا ليس فيه محذور، المناط فى المنجزيه هو عبارته عن التمكن من المخالفه القطعيه، كل تكليفٍ يتمكّن من مخالفته القطعيه إذا علم به تفصيلاً، أو إجمالاً؛ حينئذٍ تنتجز عليه حرمة المخالفه القطعيه لذلك التكليف، والتكليف فى محل الكلام كما فرضنا يمكن مخالفته القطعيه، إذن، لا مانع من افتراض أنه يكون منجزاً بلحاظ هذين العلمين الإجماليين التدريجيين، وإن كان غير منجز بلحاظ العلم الإجمالى السابق، أو العلمين الإجماليين السابقين الذين هما عبارته عن العلم إجمالاً- بأنه فى يوم الخميس إِمّا الفعل واجب، أو حرام، وفى يوم الجمعة الفعل إِمّا واجب، أو حرام، هنا نسلم أن هذين العلمين الإجماليين لا ينجزان حرمة المخالفه القطعيه؛ لعدم قدره المكلف على المخالفه القطعيه فيهما، لكن نفس هذا التكليف إذا طرأ عليه علم إجمالى آخر لا مانع من أن يكون منجزاً لحرمة مخالفته؛ إذ لا- يعتبر فى منجزيه العلم الإجمالى لتكليفٍ أن يكون تكليفاً جديداً لم يكن موجوداً سابقاً، ولم يفرض عدم منجزيته بلحاظ علم إجمالى آخر، لا يشترط ذلك، الذى يُشترط هو أن يكون هناك علم إجمالى حقيقى واقعى، وهذا ما ندّعيه فى المقام، فى المقام يوجد علم إجمالى وجدانى حقيقى واقعى، وهذا يمكن مخالفته القطعيه أمر ممكن وليس مستحيلاً، فأى ضير فى أن نلتزم بأن هذا العلم الإجمالى يكون منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال فى هذين العلمين الإجماليين التدريجيين، لا مانع من ذلك ولا توجد مشكله فيه حتى إذا فرضنا أن العلم الإجمالى الذى قلنا بالتنجيز على أساسه كان طويلاً وليس عرضياً، يمكن التمثيل لذلك ببعض مسائل العلم الإجمالى فى ملاقى أحد أطراف الشبهه المحصوره، قد نفترض أن علماً إجمالياً لا يكون منجزاً لحرمة مخالفه التكليف، لكن نفس هذا التكليف يكون منجزاً باعتبار طرو علم إجمالى ثانٍ، هناك لا يكون منجزاً بالعلم الإجمالى الأول لسبب ما، بينما بطرو العلم الإجمالى الثانى يكون هذا التكليف منجزاً وتحرم مخالفته القطعيه، لو فرضنا أن المكلف علم بنجاسه أحد شيئين، إمّا هذا الماء، أو الدرهم الفضى، هنا يمكن أن يقال أن هذا العلم الإجمالى ساقط عن التنجيز؛ لأنه ليس علماً إجمالياً بالتكليف على كل تقدير؛ لأنه على تقدير أن تكون النجاسه فى الدرهم، فلا- أثر لهذه النجاسه؛ لأنه ليس مأكولاً- ولا- ملبوساً حتى يكون العلم الإجمالى منجزاً لحرمة أكله، أو حرمة لبسه، أو حرمة شربه، الدرهم ليس له هذه الحاله؛ فحينئذٍ لا أثر لنجاسته، فلا يكون العلم الإجمالى منجزاً على كل تقدير؛ ولذا لا مانع فى هذا المقام إذا بنينا على ذلك من إجراء أصاله الطهاره فى الماء؛ لأن هذا العلم الإجمالى ليس منجزاً؛ لأنه لا ينجز التكليف على كل تقدير. هذا العلم الإجمالى الأول.

لو فرضنا أنّ ثوباً لاقى الدرهم مع الرطوبه، هنا يتولّد علم إجماليّ ثانٍ بأنّ النجاسه إمّا فى الثوب، أو فى الماء، يعنى إمّا الملاقى نجس، أو طرف الملاقى الذى هو الماء؛ لأنّ الملاقى هو الدرهم، وطرف الملاقى هو الماء، فنعلم إجمالاً بأنّ الثوب الملاقى نجس، وإمّا الماء نجس، هذا علم إجماليّ بالوجدان نعلم به.

قد يقال هنا: بأنّ هذا العلم الإجمالىّ ينجز التكليف، وذلك لأنّه علم إجماليّ بالتكليف على كل تقدير، نفترض أنّ نجاسه الدرهم لم يكن لها أثر، لكنّ الثوب الذى لاقى الدرهم نجاسته لها أثر، فيكون علماً إجمالياً بالتكليف على كل تقدير، فقد يقال بمنجزيه هذا العلم الإجمالىّ الثانى، وهذا ليس أمراً عجيباً وغريباً، أنّ تكليفاً لا يكون منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه بلحاظ علم إجماليّ، لكنّه يكون منجزاً بلحاظ علم إجماليّ آخر، ولو كان هذا العلم الإجمالىّ فى طول العلم الإجمالىّ الأوّل، فهذه ليست قضيه عجيبه، فقد يُدعى ذلك، افترض أنّ العلمين الإجماليين التدرجيين هما فى طول العلمين الإجماليين الأساسيين، وأنّ التكليف لا- يتنجز بالعلمين الإجماليين الأساسيين لعدم قدره المكلف على المخالفه القطعيه، لكن فى العلمين الإجماليين المتولّدين الطولين المخالفه القطعيه ممكنه، فلا مانع من أن يكون التكليف منجزاً بلحاظهما.

على كل حال هذا أصل المطلوب، وتبيّن مما تقدم أنّه يظهر أنّ الصحيح هو أنّ كل واحد من هذين العلمين الإجماليين التدرجيين صالح لأن يكون منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه لمعلومه بالإجمال ولا- يوجد ما يمنع من صلاحيته لتنجيز حرمة المخالفه القطعيه. بناءً على هذا حينئذٍ نتمّ المطلوب، يقال بأنّ هذا المتقدّم كلّه فيما إذا فرضنا تساوى الاحتمالين، إذا فرضنا أنّ كلا- من الوجوب والحرمة كانا متساويين من دون أن يكون أحدهما أهم، أو محتمل الأهميه بالنسبه إلى الآخر، فيأتى الكلام السابق والنتيجه التى وصلنا إليها وهى أنّ المكلف يتخير بينهما تخييراً ابتدائياً لا استمرارياً؛ لأنّ العلمين الإجماليين التدرجيين نجزا حرمة المخالفه القطعيه، أى بعبارة أخرى: نجزا وجوب الموافقه القطعيه. وأمّا إذا فرضنا أنّ أحد الحكمين كان أهم، أو محتمل الأهميه من الآخر، ولنفترض أنّ الوجوب كان أهم من الحرمة، أو محتمل الأهميه، بينما الحرمة ليست كذلك؛ حينئذٍ يقع الكلام فى أنّه هل يبقى الحكم بالتخير على حاله، يتخير المكلف بين الفعل والترك فى اليوم الأوّل بناءً على التخير الابتدائى، أو يتخير بينهما فى اليوم الأوّل والثانى بناءً على التخير الاستمرارى، هل يبقى هذا الحكم على حاله بالرغم من أنّ الوجوب أهم، أو محتمل الأهميه من الحرمة، فيتخير بين أن يمتثل الوجوب ويفعل وبين أن يمتثل التحريم ويترك، أو أنّه يجب عليه تقديم الأهم، أو محتمل الأهميه، يجب عليه أن يمتثل الوجوب بأن يفعل.

إذن: الكلام فى هذا: بناءً على أنّ التخيير ابتدائى فى اليوم الأول قلنا أنّ المكلف مختير يستطيع أن يفعل ويستطيع أن يترك، هل هذا هو الحكم إذا كان أحدهما أهم، أو محتمل الأهميه، أو يتعين عليه تقديم الأهم وامثال التكليف الأهم أو محتمل الأهميه، فيجب عليه أن يفعل، وليس مختيراً بين الفعل والترك.

بعبارة أخرى: فى المقام هل تتقدم الموافقه القطعيه للتكليف الأهم المعلوم بالإجمال على المخالفه القطعيه للتكليف المهم المعلوم بالإجمال أيضاً، أو لا؟ تقديم الأهم، يعنى أنّه يجب عليك الموافقه القطعيه لهذا التكليف الأهم المعلوم بالإجمال وإن استلزم ذلك الوقوع فى المخالفه القطعيه للمهم، هل يمكن إثبات وجوب الموافقه القطعيه للتكليف الأهم المعلوم بالإجمال بحيث يتقدم على حرمه المخالفه القطعيه للتكليف المهم المعلوم بالإجمال؟ إذا قلنا أنّه يتقدم، فهذا معناه أنّه لا بدّ من تقديم الأهم وأنّ التخيير الذى فرغنا عنه فى حاله التساوى، فى حاله كون أحدهما أهم، أو محتمل الأهميه يرتفع، وعندئذ لا يتخير بين الفعل والترك؛ لأنّه لا بدّ أن يفعل، وبناءً على أنّ التخيير ابتدائى لا بدّ أن يفعل فى اليوم الثانى أيضاً، فلا يكون مختيراً بين الفعل والترك؛ لأنّ هذا أهم، أو محتمل الأهميه ولا بدّ من تقديمه وموافقته القطعيه وإن استلزم ذلك الوقوع فى المخالفه القطعيه للتكليف المهم المعلوم بالإجمال.

هنا فى هذه المسأله المحقق النائينى (قدس سرّه) له رأيان، عندما تعرّض لهذا الفرع فى مسألتنا ----- دوران الأمر بين المحذورين ----- أختار القول الأول وهو أنّ الحكم الابتدائى يبقى على حاله ولا يتغير بمجرد أهميه أحد المحتملين، أو احتمال الأهميه، (1) يبقى المكلف مختيراً بين الفعل والترك ولا تراعى مسأله الأهميه وأمثالها، ولا يجب عليه تقديم الأهم؛ بل يبقى مختيراً بينهما. هذا ما أختاره فى محل الكلام ووافقّه عليه السيد الخوئى (قدس سرّه)، هو أيضاً ذهب إلى ذلك، (2) حيث ذهب إلى أنّه لا يلزم تقديم الأهم؛ بل يبقى المكلف مختيراً بين الفعل والترك بين امثال الأهم وامثال المهم، بينما المحقق النائينى (قدس سرّه) أختار القول الثانى وهو لزوم تقديم الأهم، أو محتمل الأهميه عندما تعرّض إلى ذلك فى مسأله دوران الأمر بين شرطيه شىء ومانعيته، (3) شىء واحد يدور أمره بين أن يكون شرطاً وبين أن يكون مانعاً، هناك ذهب إلى لزوم تقديم الأهم، يعنى قدّم الموافقه القطعيه للتكليف الأهم المعلوم بالإجمال على المخالفه القطعيه للتكليف المهم المعلوم بالإجمال. القول الأول، وهو عدم تقديم الأهم، وأنّ التخيير الذى أثبتناه فى حاله التساوى بنفسه يبقى موجوداً فى حاله العلم بالأهميه واحتمال الأهميه، هذا استدل عليه بدليلين، الدليل الأول هو الذى يفهم من كلمات السيد الخوئى (قدس سرّه)، أمّا الدليل الثانى، فلا يفهم من كلماته، قد يستنبط من كلماته، لكنّه لم يذكره بشكل صحيح.

ص: ٥٠٠

- ١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٣، ص ٤٥٤.
- ٢- دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٣٤٠.
- ٣- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٣، ص ٤٥٥.

الدليل الأول: وهو الذى لم يُذكر فى كلمات السيد الخوئى (قدّس سرّه) الذى أختار هذا القول وهو عدم تقديم الأهم هو فى الحقيقة مبنى على افتراض أنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعيه ومقتضى بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه، أنّ العلم الإجمالى ليس علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، وإنّما هو مجرد مقتضى، بينما هو علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعيه، بناءً على هذا المسلك الذى هو يؤمن به أيضاً السيد الخوئى (قدّس سرّه) وكذلك المحقق النائينى (قدّس سرّه) أيضاً يؤمن به، بناءً على هذا المسلك يكون تأثير العلم الإجمالى فى حرمة المخالفه القطعيه تأثيراً تنجيزياً؛ لأنّه علّه تامّه ليس معلقاً على شىء، وبمجرد تحقق العلم الإجمالى لا بدّ من افتراض تحقق حرمة المخالفه القطعيه، فيكون تأثيره فعلياً تنجيزياً وليس معلقاً، بينما تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه تأثير تعليقى، معلق؛ لأنّه مقتضى وليس علّه تامّه، فى حرمة المخالفه القطعيه لا نستطيع أن نتصوّر وجود مانع يمنع من تأثير العلم الإجمالى فى حرمة المخالفه القطعيه؛ لأنّ هذا خلف الفرض؛ لأننا افترضنا أنّه علّه تامّه، فافتراض وجود مانع معناه خلف الفرض، بينما فى تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه يمكن افتراض وجود مانع يمنع من تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه، إذن، تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه تأثير تعليقى، معلق على عدم المانع، بينما تأثيره فى حرمة المخالفه القطعيه ليس كذلك، وإنّما هو تأثير فعلى؛ حينئذٍ يقال فى محل الكلام: بأنّ تأثير العلم الإجمالى فى حرمة المخالفه القطعيه فى محل الكلام تأثير فعلى تنجيزى وليس معلقاً، وبهذا يكون مانعاً من تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّ تأثيره كما قلنا تأثير تعليقى، معلق على عدم المانع، وحرمة المخالفه القطعيه تصلح أن تكون مانعاً من تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه، بعد وضوح أنّ الموافقه القطعيه لأحد العلمين الإجماليين تستلزم المخالفه القطعيه للآخر، أى الموافقه القطعيه لأحدهما تستلزم المخالفه القطعيه للآخر؛ لأنهما متعاكسان كما تقدّم، فإذا، الموافقه القطعيه تستلزم المخالفه القطعيه للآخر، فإذا نجز العلم الإجمالى حرمة المخالفه القطعيه وهذا يكون منافياً لوجوب الموافقه القطعيه، وبهذا يكون مانعاً من تأثير العلم الإجمالى الآخر فى وجوب الموافقه القطعيه.

بعبارة أخرى: أنّ العلم الإجمالي الأوّل التدريجي الذى يقول بأنّ الفعل إمّا واجب فى يوم الخميس، أو حرام فى يوم الجمعة، الموافقه القطعيه له تقتضى أن يأتى بالفعل فى يوم الخميس، إتيانه بالفعل فى يوم الخميس مخالفه قطعيه للعلم الإجمالى الثانى الذى هو أنّه يعلم بأنّ الفعل إمّا حرام فى يوم الخميس، أو واجب فى يوم الجمعة، فتكون الموافقه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال الأهم تستلزم المخالفه القطعيه للتكليف المهم المعلوم بالإجمال، فإذا فرضنا ذلك؛ حينئذٍ يقال بأنّه فى المقام الموافقه القطعيه للتكليف الأهم المعلوم بالإجمال وهذا المانع هو حرمة المخالفه القطعيه للعلم الإجمالى الثانى؛ لأنّ تأثير العلم الإجمالى الثانى فى حرمة المخالفه القطعيه تأثير فعلى تنجيزى وليس تعليقياً، بينما تأثير هذا العلم فى وجوب الموافقه القطعيه تأثير تعليقى، وهو معلق على عدم المانع، فإذا وُجد المانع؛ فحينئذٍ لا يكون مؤثراً، وهذا معناه أنّنا لا يمكن أن نثبت وجوب الموافقه القطعيه للتكليف الأهم المعلوم بالإجمال كما هو المدعى لمن يقول لا يبد من تقديم الأهم على المهم، لا بد من تقديم الأهم على المهم معناه وجوب الموافقه القطعيه للتكليف الأهم المعلوم بالإجمال، وإن استلزم ذلك المخالفه القطعيه للتكليف المهم المعلوم بالإجمال، وبهذا البيان يتبين أنّه لا يمكن إثبات وجوب الموافقه القطعيه للتكليف الأهم المعلوم بالإجمال؛ لأنّ إثباته موقوف على عدم وجود مانع يمنع من تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه وهذا المانع موجود؛ لأننا قلنا أنّ الموافقه القطعيه للأهم تستلزم المخالفه القطعيه للمهم، والمخالفه القطعيه للمهم تنجيزيه، والعلم الإجمالى فيها تنجيزى وليس تعليقياً، ويشكّل مانعاً. إذن، العلم الإجمالى لا يؤثر فى وجوب الموافقه القطعيه حتّى يلتزم به لإثبات لزوم تقديم الأهم على المهم ولزوم الاعتناء بالأهميه واحتمالها. هذا الوجه الأوّل.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / أصاله التخيير

كان الكلام فيما إذا فرضت أهميه أحد المحتملين، أو احتمال الأهميه بالنسبه إلى الآخر، فيقع الكلام في أنّ التخيير بين الفعل والترك ابتدائياً، أو استمرارياً على الخلاف هل يبقى على حاله ولا تلاحظ الأهميه، أو احتمال الأهميه، أو يجب تقديم محتمل الأهميه، أو ما ثبت كونه أهم ؟

قلنا أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) في قوله الأول، وكذلك السيد الخوئي (قدّس سرّه) ذهبوا إلى بقاء التخيير على حاله ولا مجال لملاحظه الأهميه، أو احتمال الأهميه، واستدلّ على ذلك بدليلين، الدليل الأول تقدّم في الدرس السابق، وكان حاصله هو: أنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعيه، وليس كذلك بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه، بمعنى أنّ تأثير العلم الإجمالي وجوب الموافقه القطعيه تأثير تعلّقي، يعني معلق على عدم وجود مانع يمنع من وجود هذا التأثير، بينما تأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفه القطعيه تأثير تنجيزي ليس معلقاً على شيء، إذن، العلم الإجمالي يؤثر في حرمة المخالفه القطعيه، فتحرم المخالفه القطعيه لهذا العلم، وهذا يمنع من تأثير العلم الإجمالي في وجوب الموافقه القطعيه. الذي يُراد إثباته في محل الكلام باعتبار أنّ هذا أهم، أو محتمل الأهميه، في مثالنا، الوجوب فرضاً، فيقال بأنّ هذا التكليف الأهم المعلوم بالإجمال تجب موافقته القطعيه، وإن استلزم ذلك حرمة المخالفه القطعيه، فهنا يقال أنّ وجوب الموافقه القطعيه يمنع منه حرمة المخالفه القطعيه المنجزه، والذي يكون تأثير العلم الإجمالي فيها تأثيراً تنجيزياً، بينما تأثير ذاك في وجوب الموافقه القطعيه حتّى نلتزم بالموافقه القطعيه معلق على عدم وجود مانع والمانع موجود وهو حرمة المخالفه القطعيه.

ص: ٥٠٣

بعبارة أخرى: أنّ حرمة المخالفه القطعيه للعلم الإجمالي الآخر يمنع من تأثير العلم الإجمالي الأول في وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّ العلم الإجمالي الثاني يقول أنّ الفعل حرام في اليوم الأول، والعلم الإجمالي الأول يقول الفعل إمّا واجب، أو حرام في اليوم الآخر، فهو يؤثر في وجوب الموافقه القطعيه، فيجب الإتيان بالفعل، بينما وجوب الموافقه القطعيه لهذا العلم الإجمالي الأول هي عبارة عن مخالفه قطعيه للعلم الإجمالي الثاني؛ لأنّ العلم الإجمالي الثاني يقول بأنّ الفعل حرام، إمّا حرام في هذا اليوم، أو واجب في اليوم الآخر، فيكون منافياً لحرمة المخالفه القطعيه، فإذا كان تأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفه القطعيه تنجيزياً، إذن، فهو يمنع من المخالفه القطعيه، فلا- يؤثر العلم الإجمالي في وجوب الموافقه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال، فإذا لم يكن مؤثراً؛ فحينئذٍ كيف يمكن إثبات وجوب الموافقه القطعيه للتكليف الأهم المعلوم بالإجمال، كيف يمكن إثباته؟ التكليف الأهم المعلوم بالإجمال موافقته القطعيه مستلزمه للمخالفه القطعيه للتكليف المهم المعلوم بالإجمال أيضاً، وتأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفه القطعيه تنجيزي، فيكون مانعاً من تأثير العلم الإجمالي في وجوب الموافقه القطعيه، وبناءً على هذا لا- تلاحظ الأهميه ولا- دليل على وجوب الموافقه القطعيه للتكليف الأهم المعلوم بالإجمال، وإتّما الذي يثبت فقط هو حرمة المخالفه القطعيه، وتقدّم أنّ حرمة المخالفه القطعيه لكلا- التكليفين هي التي تنتج وجوب الموافقه الاحتماليه، فيبقى المكلف بين الفعل

والترك ولا يتعين عليه الإتيان بالفعل لكون الوجوب معلوم الأهميه، أو محتمل الأهميه، يبقى هو مخير بين الفعل وبين الترك، لا يجب عليه إلا- الموافقه الاحتماليه ويتحقق بالفعل كما يتحقق بالترك، لا- دليل من العقل ينجز عليه وجوب الموافقه القطعيه للتكليف الأهم المعلوم بالإجمال.

ص: ٥٠٤

لكن هذا الدليل لم يُشر إليه السيد الخوئي (قدّس سرّه) بشكلٍ واضحٍ في ما نُقل من تقريراته، وإنّما الموجود في كلامه هو الدليل الثاني الذي سنذكره.

الدليل الثاني، وحاصله: أنّه في مقام الاستدلال على عدم ملاحظه الأهميه في محل الكلام، يقول: أنّ التزاحم بين الحكمين الذي يوجب التقديم على أساس الأهميه لا ينطبق في محل الكلام، وخلاصه كلامه: أنّ محل الكلام لا يدخل في باب التعارض، ولا يدخل في باب التزاحم، إذن، لا موجب للتقديم على أساس الأهميه، نقدّم الوجوب على التحريم ولنترجم بوجوب موافقته القطعيه وإن استلزم ذلك المخالفه القطعيه للتكليف المهم. أمّا أنّ المقام لا يدخل في باب التعارض، فواضح، باعتبار عدم وجود تنافى بين الحكمين في عالم الجعل الذي هو المناط والملاك في التعارض، ولا مانع من جعلهما، أن يكون الفعل واجباً على تقدير الحلف على فعله، ويكون الفعل حراماً على تقدير الحلف على تركه، وجوب السفر إذا حلف على فعله، وحرمة السفر إذا حلف على تركه، لا مانع من اجتماعهما ولا مانع من افتراض جعلين للوجوب والتحريم في محل الكلام، إذن، لا يدخل المقام في باب التعارض وهذا واضح. لكن لماذا لا يدخل في باب التزاحم الذي يكون التقديم فيه على أساس الأهميه، أو احتمال الأهميه؟ يقول: لا يدخل في باب التزاحم باعتبار أنّ الحكمين المتزاحمين الذين يُقدّم أحدهما على الآخر على أساس الأهميه واحتمال الأهميه، التزاحم بينهما الموجب لهذا التقديم ينشأ من عدم قدره المكلف على الجمع بين امتثاليهما، المكلف غير قادر على أن يجمع بين امتثال هذا التكليف وامتثال التكليف الآخر. حكمان لا مانع من جعلهما وليس بينهما تعارض، لا تنافى بينهما في عالم الجعل، لكن يوجد بينهما تنافٍ في عالم الامتثال؛ لأنّ المكلف له قدره واحده، إمّا أن يصرفها في امتثال هذا التكليف، أو يصرفها في امتثال التكليف الآخر، فينشأ التزاحم الموجب للتقديم على أساس الأهميه من عدم قدره المكلف على الجمع بين الامتثالين؛ وحينئذٍ تجرى قواعد باب التزاحم، وقواعد باب التزاحم تقول: إن كان الحكمان متساويين من حيث الأهميه واحتمال الأهميه؛ فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاق كل منهما لحاله الاشتغال بالآخر؛ لأنه لا يمكن أن نفترض أن يبقى هذا الحكم مطلقاً حتّى لحاله الاشتغال بالآخر، وهذا الحكم يبقى دليلاً مطلقاً حتّى لحاله الاشتغال بالأوّل، فلا بدّ من تقييد إطلاق كل منهما لحاله الاشتغال بالآخر، فيقال له صل إذا لم تُزل النجاسه، أو أزل النجاسه إذا لم تصل. هذا بناءً على فكره الترتب. وأمّا إذا كان أحدهما أهم، أو محتمل الأهميه؛ حينئذٍ الإطلاق الذي يكون ساقطاً هو إطلاق المهم، أمّا إطلاق الأهم فيبقى على حاله ولا موجب لسقوطه؛ وحينئذٍ يقيّد إطلاق المهم بعد سقوطه بعدم الاشتغال بالأهم، فالتقييد يكون من جانب واحد، فيكون الأهم مأموراً به على الإطلاق حتّى في حاله الاشتغال بالمهم، بمعنى أنّه يدعو المكلف الذي يشتغل بالمهم إلى جانب الأهم، أمّا المهم فيقال له في حاله الاشتغال بالأهم هو لا يدعو إلى المهم، وإنّما يدعو إلى المهم على تقدير عدم الاشتغال بالأهم. هذه فكره الترتب.

هذا إذا كان لكلٍ منهما إطلاق، أمّا إذا لم يكن لكلٍ منهما إطلاق؛ حينئذٍ لابدّ أن نذهب إلى الملاك، حكمان تراحمًا ليس فيهما إطلاق؛ حينئذٍ لابدّ أن نذهب إلى عالم الملاك، في هذه الحالة إذا فرضنا أنّ ملاك أحد الحكمين كان أهم، أو محتمل الأهميه؛ حينئذٍ يتعيّن تقديمه على الآخر، فيتقدّم الأهم ملاكاً على الآخر الذى هو أقل أهميه، أو لا يوجد فيه احتمال الأهميه فى قبال الأوّل، ويقول: أنّ سرّه هو لأننا نقطع بجواز تفويت الملاك المهم لتحصيل الملاك الأهم، لكن هل يجوز تفويت الملاك الأهم لأجل تحصيل الملاك المهم، هذا لا- يحكم به العقل ولا يُعلم جوازه؛ وحينئذٍ تصح العقوبه عليه من ناحيه العقل، أن يفوّت الملاك الأهم لصالح الملاك المهم، أمّا أن يفوّت الملاك المهم لصالح الملاك الأهم، هذا قطعاً ليس فيه محذور، والعقل يحكم به، ولا ترتب عليه عقوبه، لكن تفويت الملاك الأهم لأجل تحصيل الملاك المهم هذا لا يحكم العقل بجوازه؛ فحينئذٍ يستحق عليه العقاب والنتيجه هي لابدّ من تقديم الملاك الأهم، أو محتمل الأهميه، وإذا تساويا فى الملاك؛ فحينئذٍ لابدّ من الالتزام بالتخير، يتخيّر المكلف بينهما، ينقذ هذا الغريق، أو يُنقذ هذا الغريق فى فرض التساوى. هذا لا يجرى فى محل الكلام ----- هذا هو الجواب الحقيقى ----- الجواب الثانى هو أنّ هذا لا يجرى فى محل الكلام حتّى يقال أننا هنا أيضاً نرّجح على أساس الأهميه، وذلك باعتبار أنّ المفروض فى محل كلامنا أنّ الإطلاق فى دليلى الحكمين باقٍ على حاله ولا موجب لرفع اليد عنه، ولا موجب للالتزام بسقوطه فى أحدهما، لا فى الأهم ولا فى المهم، والسرّ فى هذا أنّه فى محل الكلام المكلف يتمكّن من امتثال كلٍ منهما وقادر على أن يمثل كلاّ منهما، بخلاف باب التراحم بين الصلاه وبين الإزاله، أو بين إنقاذ هذا الغريق، أو إنقاذ هذا الغريق، هناك المكلف غير قادر على أن يمثل كلاّ منهما، بينما فى محل الكلام المكلف قادر على أن يمثل كلاّ منهما، هو قادر على أن يمثل الوجوب بأن يأتى بالفعل فى اليوم الأوّل، وهو قادر على أن يمثل التحريم بأن يترك الفعل فى اليوم الأوّل.

بعبارة أخرى: أنّ هذا التكليف الذى هو مكلف به، إن كان هو الوجوب هو قادر على امتثاله، وإن كان هو التحريم، فهو أيضاً قادر على امتثاله، له القدرة على امتثال كل منهما، بأن يأتى بالفعل، وأن يترك الفعل لا مشكله فى هذا وليس عنده ضيق فى قدرته على امتثال كل منهما، وإنما الذى يوجد عنده هو أنّ إحراز امتثال التكليف الواقعى هو غير قادر عليه. هناك فرق بين قدرته على الامتثال واقعاً وبين إحرازه لتحقيق الامتثال واقعاً، هو إذا جاء بالفعل هو قادر على الفعل، لكن لا يحرز تحقيق الامتثال واقعاً؛ لأجل الاشتباه والاختلاط؛ لأنّ المفروض أنّه لا يدرى أنّ التكليف المكلف به هل هو الوجوب، أو التحريم، فإذا امتثل الوجوب هو لا- يحرز تحقيق الامتثال به؛ لأجل الاشتباه والاختلاط، إذا امتثل التحريم وترك الفعل هو قادر على امتثال التحريم واقعاً، لكنّه غير قادر على إحراز الامتثال واقعاً؛ لأنّه لا يعلم هل هو مكلف بالفعل، أو مكلف بترك الفعل، لذلك قالوا فى المقام هو قادر على الامتثال ولا يكون حاله حال باب التراحم الذى يُفترض فيه عدم قدرته على الامتثال، عدم قدرته على امتثال هذين التكليفين، فى محل الكلام هو قادر على أن يمثّل هذين التكليفين، قادر على أن يمثّل الوجوب وقادر على أن يمثّل التحريم، بلحاظ العلم الإجمالى الأوّل قادر على أن يمثّل الوجوب وأن يمثّل التحريم، ولا مانع منهما؛ لأنّ العلم الإجمالى يقول له هذا إمّا واجب عليك يوم الخميس، أو حرام عليك يوم الجمعة، هو قادر على امتثال التكليف المعلوم بالإجمال الموجود بينهما، قادر على امتثال هذا الطرف وقادر على امتثال ذاك الطرف بأن يفعل فى يوم الخميس ويترك يوم الجمعة، وهكذا الحال بالنسبة للعلم الإجمالى الآخر، فهو يعلم بأنّ الفعل إمّا حرام يوم الخميس، أو واجب يوم الجمعة، فهو قادر على امتثالهما، قادر على أن يترك الفعل فى يوم الخميس ويأتى بالفعل فى يوم الجمعة، إذن: كل علم إجمالى إذا لاحظناه هو قادر على امتثال كلا المحتملين فيه، وليس هناك مشكله فى أن يمثّل كلا منهما، هو قادر واقعاً على امتثال كلا المحتملين فى العلم الإجمالى، فأين التراحم بينهما؟

نعم، هو قادر على إحراز الامتثال، بأنه هل يحرز الامتثال باليوم الأول بالفعل، أو يحرز الامتثال باليوم الثاني؛ لأنّ التكليف أساساً مشتبّه وغير معلوم هل هو الوجوب حتّى يحرز امتثاله بالفعل في اليوم الأول، أو هو التحريم حتّى يحرز امتثاله بالترك في اليوم الثاني؟ هو كان قادراً على هذا، لا- أنه غير قادر على أن يمثل كلا المحتملين وكلا التكليفين في هذا العلم الإجمالي؛ لذا لا يدخل المقام في باب التراحم؛ ولذا لا يمكن أن نلتزم بالترجيح في محل الكلام على أساس الأهميه، ولا يمكن أن نلتزم بتقييد إطلاق كل منهما لحاله الاشتغال بالآخر، أو تقييد إطلاق المهم بحاله الاشتغال بالآخر دون الأهم، هنا لا يمكن أن نلتزم بذلك بأن نقول: أنّ التحريم مقيّد بعدم الاشتغال بالفعل، أمّا الوجوب فيبقى على إطلاقه، فهو يدعو المكلف إلى الإتيان بالفعل، وهذا هو المقصود، أنّ الأهم لا بدّ من الإتيان به ولو استلزم حرمة المخالفه القطعيه للمهم، هو يقول: كلا؛ بل يبقى كل منهما على إطلاقه كما لو تساويا، يعنى هذا يجر المكلف لناحيته، يجرّه عن امتثال المهم إلى فعل الأهم، الأمر بالمهم أيضاً يدعو المكلف إلى امتثاله وترك الأهم؛ لأنّ المقام لا يدخل في باب التراحم؛ لأنّه لا موجب لهذا التقييد إلاّ عدم قدره المكلف على امتثال التكليفين.

نعم، في المقام يوجد حكم العقل بلزوم إحراز الامتثال وإحراز الطاعه وتحصيل الموافقه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال، وهذا حكم عقلي موجود وثابت، ولكنّ هذا الحكم العقلي يقول ثابت في جميع التكليف الإلزاميه، كما يجب الموافقه القطعيه للوجوب، كذلك تجب الموافقه القطعيه للحرمة، هذا حكم إلزامي، وهذا أيضاً حكم إلزامي، الحكم العقلي لا- يفرّق بين الحكمين الإلزاميين بلحاظ وجوب الموافقه القطعيه وبلحاظ لزوم الطاعه وأمثال هذه الأمور، سواء كان أحدهما أهم من الآخر، أو كانا متساويين، ولا داعي للالتزام بالموافقه القطعيه لهذا التكليف حتّى إن استلزمت المخالفه القطعيه للتكليف الآخر، فبالتالى لا- إطلاق الحكمين يكون مقيداً بعدم الاشتغال بالآخر، كما أنّه بلحاظ الحكم العقلي لا فرق بنظر العقل بين هذين الحكمين، وإن كان أحدهما أهم من الآخر؛ بل لا بدّ أن نلاحظ هذا الحكم العقلي بوجوب الموافقه القطعيه، فيأتى الكلام الذى ذكر سابقاً، وهو أنّ الموافقه القطعيه لكل منهما غير ممكنه؛ فحينئذٍ يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه، ولكن بما أنّ المخالفه القطعيه ممكنه بحسب الفرض للتكليف المعلوم بالإجمال في كل واحد من العلمين، فالعلم الإجمالي ينتج هذه المخالفه القطعيه، تنتج المخالفه القطعيه في كل واحد من العلمين، فيأتى حينئذٍ الكلام السابق أنّ هذا يؤدى إلى لزوم الالتزام بوجوب الموافقه الاحتماليه، يحرم على المكلف مخالفه العلم الإجمالي الأول، ويحرم عليه مخالفه العلم الإجمالي الثانى، بأن تفعل في كلا- اليومين، أو ترك في كلا اليومين؛ حينئذٍ لا يكون المكلف قد خالفهما قطعاً، حرمة المخالفه القطعيه تنتج بهذين العلمين وهذا ينتج وجوب الموافقه الاحتماليه، ومعناها التخيير بينهما، أى أن المكلف مخير بين الفعل والترك ولا يتعيّن عليه الفعل بمجرد أنّ الوجوب محتمل الأهميه بالنسبه إلى التحريم؛ بل يبقى الحكم العقلي على حاله كما كان فى السابق، كما كان فى فرض التساوى أيضاً يثبت فى فرض المقام وهو أنّ وجوب الموافقه القطعيه يسقط، والعلم الإجمالي لا ينتجها لعدم إمكانها، والمخالفه القطعيه حيث أنّها ممكنه العلم الإجمالي ينتج حرمتها فى كلّ من العلمين وهذا ينتج وجوب الموافقه الاحتماليه، فما هو الدليل على تقديم التكليف الأهم المعلوم بالإجمال على التكليف المهم المعلوم بالإجمال؟ هذا الوجه الثانى الذى يستفاد من كلمات السيد الخوئى (قدّس سرّه)، هناك وجهان لعدم رعايه الأهميه، وأنّ النتيجة واحده سواء تساوى المحتملان فى الأهميه، أو كان أحدهما أهم، أو محتمل الأهميه بالنسبه إلى الآخر.

بالنسبة إلى الوجه الأول الذى ذكر، اعترض عليه: بأن تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه تأثير تعليقى، بناءً على الاقتضاء، بينما تأثيره فى حرمه المخالفه القطعيه تأثير تنجيزى، وتسلسل فى كلامه أن العلم الإجمالى يؤثر فى حرمه المخالفه القطعيه ويمنع من تأثيره فى وجوب الموافقه القطعيه.

الاعتراض الأول هو أن تعليقه تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه عندما يقال بأنها تأثير تعليقى لا يُراد به أنه معلق على عدم تأثير المقتضى العقلى الآخر، بمعنى أن تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه معلق على عدم تأثير العلم الإجمالى فى حرمه المخالفه القطعيه، وعدم كون تأثيره تنجيزياً، بحيث أنه بمجرد أن يؤثر العلم الإجمالى فى حرمه المخالفه القطعيه يكون مانعاً عن تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه، ليس هذا هو المقصود به، المصيرح به فى كلمات القائلين بالاقتضاء أنه تعليقى بمعنى أنه معلق على عدم ورود ترخيص من قبل الشارع فى المخالفه القطعيه، فى قبال القائل بأن العلم الإجمالى عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه يقول لا- يُعقل ورود ترخيص، القائل بالاقتضاء والتعليقى يقول العلم الإجمالى مقتض لوجوب الموافقه القطعيه إلا- إذا رخص الشارع فى ترك الموافقه القطعيه، العلم الإجمالى يحكم بلزوم الموافقه القطعيه، لكن معلقاً على عدم ترخيص الشارع فى ترك الموافقه القطعيه، عدم ورود ترخيص من قبل الشارع فى ترك الموافقه القطعيه لا أنه معلق على عدم تأثير المقتضى العقلى الآخر فى حرمه المخالفه القطعيه بحيث بمجرد أن يؤثر تأثير تنجيزى هو يمنع من تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه، وإنما هو معلق على عدم ورود ترخيص من قبل الشارع فى ترك الموافقه القطعيه، والمفروض فى محل كلامنا عدم ورود ترخيص، فى كلا الجانبين لا يوجد ترخيص، لم يرد ترخيص فى ترك الموافقه القطعيه، ولا- ورد ترخيص من قبل الشارع فى فعل المخالفه القطعيه، المفروض فى محل كلامنا عدم ورود ترخيص من قبل الشارع، إذا تحقق ما علق عليه التأثير يكون التأثير تنجيزياً، صحيح هو أساساً معلق على عدم ورود ترخيص، لكن هذا محقق وثابت، فإذا تحقق المعلق عليه يكون تأثير المعلق عليه فى وجوب الموافقه القطعيه أيضاً تأثيراً تنجيزياً، كما أن تأثيره فى حرمه المخالفه يكون تنجيزياً، إذن: حينئذ يكون حديث التعليق وتنجيزيه هذا تكون مانعاً من تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه غير صحيح؛ بل كل منهما يكون تنجيزياً وتأثيره تنجيزياً ويكون التراحم حينئذ بين مقتضيين تنجيزيين وليس بين مقتضيين أحدهما تنجيزى والآخر تعليقى حتى يقال أن هذا التنجيزى يمنع من تأثير المقتضى التعليقى فيما يقتضيه؛ بل كل منهما تأثيره تنجيزى بين مقتضيين تنجيزيين لا كما ذكر فى الوجه الأول. هذه ملاحظه بالنسبه إلى الوجه الأول.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / أصاله التخيير

كان الكلام فيما إذا كان أحد المحتملين أهم من الآخر، أو محتمل الأهميه، فهل يتعين تقديمه على الآخر، فتجب موافقته القطعيه في محل الكلام؟ بأن يأتي بالفعل في اليوم الأول وفي اليوم الثاني في المثال المتقدم؛ لأنّ المختار هو التخيير الابتدائي، أو أنه لا- يجب تقديم محتمل الأهميه؛ بل يبقى التخيير على حاله، فيتخيّر بين الفعل وبين الترك، فيأمكنه أن يفعل في اليوم الأول، وكذا في اليوم الثاني، وبين أن يترك في اليوم الأول وكذا يترك في اليوم الثاني؟ هذا محل الكلام.

وقلنا بأنّ هناك وجهان أستدل بهما على التخيير وعدم ملاحظه الأهميه، يعنى عدم تقديم الأهم، الوجه الأول تقدّم ذكره في الدرس السابق وكذا الوجه الثاني، قلنا أنّ الوجه الأول أجيب عنه بجوابين، وقد ذكرنا الجواب الأول منهما، وكان حاصله: أنّ وجوب الموافقه القطعيه ليس تنجيزياً، تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه تعليقى، بينما تأثير العلم الإجمالى لحرمة المخالفه القطعيه تأثير تنجيزى، والقاعده فى أنّه كلّما تعارض مقتضى تنجيزى ومقتضى تعليقى يُقدّم المقتضى التنجيزى على المقتضى التعليقى؛ لأنّ المقتضى التعليقى معلق على عدم وجود مانع، وتأثير العلم الإجمالى فى حرمة المخالفه القطعيه التنجيزى يشكّل مانعاً من تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه. مع افتراض ووضوح أنّ الموافقه القطعيه للتكليف الأهم المعلوم بالإجمال يستلزم المخالفه القطعيه للتكليف المهم المعلوم بالإجمال؛ فحينئذٍ كيف تقدّم وجوب الموافقه القطعيه للتكليف الأهم على حرمة المخالفه القطعيه؟ والحال أنّ حرمة المخالفه القطعيه فعليه، بينما وجوب الموافقه القطعيه ليس فعلياً، وإنّما هو تعليقى .

ص: ٥١٠

الجواب الأول الذى تقدّم عن هذا الوجه خلاصته: أنّ التعليقى فى تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه ليس معناها كونه معلقاً على عدم وجود المقتضى لحرمة المخالفه القطعيه، وإنّما التعليقى كما صرّح به القائلون بالاعتضاء معناها أنّه معلق على عدم ورود الترخيص الشرعى فى ترك الموافقه القطعيه، فيكون تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه تنجيزياً لتحقق المعلق عليه بالفرض، فيكون تأثيره كتأثير العلم الإجمالى فى حرمة المخالفه القطعيه، لا داعى لتقديم حرمة المخالفه على وجوب الموافقه بادعاء أنّ هذا تنجيزى وهذا تعليقى.

الجواب الثانى عن الوجه الأول: دعوى أنّ منجزيه العلم الإجمالى لحرمة المخالفه القطعيه الذى هو بنحو العليّه التامّه بحسب الفرض، لا- يعنى حتميه التأثير بجميع الحالات، بمعنى أنّه فى جميع الحالات المتصوّره كلّما تحقق علم إجمالى لابدّ أن يؤثر تأثيراً تنجيزياً فى حرمة المخالفه القطعيه، الأمر ليس كذلك، وإنّما الصحيح هو أنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لتنجيز حرمة المخالفه القطعيه حينما يكون التكليف الذى نتحدّث عنه والذى علمنا به بالإجمال داخلاً فى دائره حقّ الطاعه وحقّ المولويه، عندما يكون التكليف من هذا القبيل؛ حينئذٍ يقال أنّ العلم الإجمالى يؤثر فى حرمة مخالفته القطعيه تأثيراً تنجيزياً فعلياً لا ينفك عنه، لكن هذا عندما يكون التكليف داخلاً فى حق الطاعه، مشمولاً لحق المولويه.

بعبارة أخرى: يكون المولى مولى بلحاظ ذلك التكليف، حقّ المولويه فيه ثابت؛ عندئذٍ يقال أنّ العلم الإجمالي ينجز حرمه المخالفه القطعيه بنحو العليه التامه التي يستحيل انفكاكها عن العله. وأمّا إذا فرضنا أنّ التكليف ليس داخلاً في دائره حقّ الطاعه، المولى ليس مولى بلحاظه، كما لو فرضنا أنّ الأمر لم يكن مولى أصلاً، لا معنى لأن نقول أنّ العلم الإجمالي به يستلزم حرمه المخالفه القطعيه على نحو لا- ينفك عن ذلك، عندما لا- يكون المولى مولى بلحاظ ذلك التكليف المعلوم بالإجمال، فالعلم الإجمالي لا ينجز حرمه المخالفه القطعيه بنحو العليه التامه على نحو يستحيل الانفكاك، ليس هكذا.

تتميم هذا الجواب الثاني؛ حينئذٍ يقال: فى محل الكلام يمكن أن يقال أن التكليف المهم عندما يُراحم التكليف الأهم يخرج عن دائره حق الطاعه، عندما نفترض أن أحد التكليفين كان أهم فى نظر الشارع ومع افتراض أن المكلف لا يتمكن من امتثالهما معاً لما تقدّم من أن امتثال أحدهما يستلزم مخالفه الآخر؛ حينئذٍ يُدعى أن العقل يقول لا بدّ من ملاحظه الأهم، فيخرج المهم عن دائره حق الطاعه، ولا يثبت فيه حق المولويه، بمعنى أن المولى لا يكون مولى بلحاظه، فإذا خرج عن دائره حق الطاعه والمولويه؛ حينئذٍ لا- معنى لأن يقال أن العلم الإجمالى به يكون علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعيه بحيث أن تنجيز العلم الإجمالى لحرمة المخالفه القطعيه للمهم يكون مانعاً من تأثير العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه للأهم، هذا لا وجه له؛ لأنه يتوقّف على أن يكون المهم باقياً داخلاً فى دائره حق الطاعه وحقّ المولويه، نقول تكليفان للمولى موافقه أحدهما تستلزم مخالفه الآخر؛ فحينئذٍ يمكن أن يقال بأنّ وجوب الموافقه القطعيه تعلّقى بينما حرمة المخالفه القطعيه تنجيزى، فتكون حرمة المخالفه القطعيه مانعه من تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه. أمّا إذا أنكرنا هذا وقلنا بأنّ المهم فى حاله التراحم وعدم القدره على الامتثال يخرج عن دائره حقّ الطاعه والمولويه؛ حينئذٍ لا يصح هذا الكلام. لا يمكن أن نقول أن العلم الإجمالى يؤثر بنحو العليّه التامّه فى حرمة المخالفه القطعيه حتّى يمنع من تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه، وهذا معناه أن تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه يبقى على حاله لا- مانع منه، فنلتزم به، وإذا التزمنا به يجب تقديم الأهم. أصل الوجه الأوّل كان يريد إثبات عدم وجوب تقديم الأهم وبقاء المكلف مخير بينهما؛ لأنّ الاعتبار بحرمة المخالفه القطعيه؛ لأنه تنجيزى، فيمنع من تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه؛ حينئذٍ بلحاظ العلم الإجمالى الأوّل تحرم المخالفه القطعيه وبلحاظ الثانى تحرم المخالفه القطعيه، نتیجتها وجوب الموافقه الاحتماليه وهو معنى التخيير، غايه الأمر أن التخيير ابتدائى لا- استمرارى، فيبقى المكلف مخير بين الفعل والترك فى اليوم الأوّل لا أننا نلزمه بأن يختار الفعل؛ لأنّ الوجوب أهم. هذا أصل الوجه. هذا الجواب الأوّل، والجواب الثانى يريد أن يثبت أن تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه هو الثابت وليس هو حرمة المخالفه القطعيه.

ثم صاحب الجواب الثانى يُنظر، يقول ما نحن فيه من قبيل موارد العلم التفصيلى فى الأهم والمهم وليس فى موارد العلم الإجمالى فى الأهم والمهم كما فى محل كلامنا، يقال هناك أيضاً نفس هذا الكلام يقال باعتبار أن المكلف بالرغم من علمه التفصيلى بالأهم والمهم مع ذلك يترك المهم ويفعل الأهم عندما يقع التزاحم فيما بينهما مع وضوح أن تأثير العلم التفصيلى فى حرمه المخالفه القطعيه هو حتمى وتنجزى بلا- إشكال، وبنحو العليه التامه. إذا كان هذا مقبولاً- فى موارد العلم الإجمالى بأن يترك المكلف المهم ويأتى بالأهم، فليكن مقبولاً فى محل الكلام، فى محل الكلام أيضاً يترك المهم ويأتى بالأهم الذى معناه لزوم تقديم الأهم على المهم، فى موارد العلم التفصيلى الإزالة والصلاه، علم تفصيلى بكل منهما، بالمهم والأهم، تزامناً فى مقام الامتثال، فالمكلف يأتى بالأهم ويترك المهم، ليكن ما نحن فيه من هذا القبيل. هذا الجواب الثانى.

تعليق على هذا الكلام: بالنسبه إلى الجواب الثانى، هناك مناقشه فيه حاصلها: أن هذا الجواب الثانى لا يصلح أن يكون جواباً عن الوجه الأول بشكل مستقل أى بقطع النظر عن الجواب الأول، يعنى بقطع النظر عن منع كون تنجز العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه تعليقياً، الجواب الأول هكذا كان حاصله، الوجه يقول تعليقى الجواب الأول يقول ليس تعليقياً؛ لأنه معلق على عدم ورود ترخيص وهذا مفروض فى محل الكلام، إذن: تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه أيضاً تنجزى، هذا الوجه الأول. بقطع النظر عن الجواب الأول، بمعنى أننا لو سلمنا أن التأثير فى وجوب الموافقه القطعيه تأثير تعليقى، ليس على عدم ورود ترخيص كما قيل فى الجواب الأول، وإنما معلق على عدم المانع، على عدم تحريم المخالفه القطعيه بنحو تنجزى؛ لأنه يكون مانعاً عن وجوب الموافقه القطعيه، لو تنزلنا عن الجواب الأول وسلمنا التعليقيه فى تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه، والتنجزيه بالمعنى المطروح فى أصل الوجه فى تأثير العلم الإجمالى فى حرمه المخالفه القطعيه، لو سلمنا ذلك وتنزلنا عن الجواب الأول فالجواب الثانى لا- يصلح أن يكون جواباً عن الوجه الأول، بقطع النظر عن الجواب الأول كما هو المفروض من الناحيه الفنيه عندما يكون هناك جوابان فكل منهما يكون جواباً مستقلاً فى حد نفسه، لا أن أحدهما يعتمد على الثانى، لماذا لا- يصلح الجواب الثانى؟ الذى يقول بأن التكليف المهم لا يعنى به، عندما تكون هناك أهميه لا يعنى بالمهم وإنما يعنى بالأهم، إذا قطعنا النظر عن الجواب الأول وسلمنا التعليقيه والتنجزيه بالمعنى المطروح فى الوجه الأول؛ حينئذ نقول لا- أثر للأهميه، ليكن الوجوب أهم، لكن بالنتيجه تأثير العلم الإجمالى الأول فى وجوب الموافقه القطعيه تأثير تعليقى على عدم حرمه المخالفه القطعيه بنحو تنجزى، أن لا- يصطدم مع حرمه المخالفه القطعيه، فى نفس هذا العلم حرمه المخالفه القطعيه موجوده، وقلنا أن- وجوب الموافقه القطعيه لكل علم يستلزم المخالفه القطعيه؛ حينئذ إذا صار البناء على أنه يوافق الأهم فى العلم الإجمالى الأول، ويوافق الأهم فى العلم الإجمالى الثانى، فقد وقع فى المخالفه القطعيه لنفس ذلك العلم، المخالفه القطعيه لأحد العلمين تصطدم مع وجوب الموافقه القطعيه للآخر، وكل منهما علم إجمالى؛ فحينئذ بقطع النظر عن الجواب الأول لابد أن يكون الأمر، يعنى التكليف الفعلى المحقق فعلاً- هو عبارته عن حرمه المخالفه القطعيه لهذا العلم الإجمالى، وحرمه المخالفه القطعيه تكون هى الفعليه حتى لو فرضنا أن أحد التكليفين كان أهم، لا- أثر للأهميه عندما نقول أن تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه تأثير تعليقى معلق على عدم تأثير العلم الإجمالى فى حرمه المخالفه القطعيه؛ لأنه قطعاً سوف يصبح الحكم الفعلى هو حرمه المخالفه القطعيه ولا يؤثر العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه حتى لو كان التكليف أهم؛ حينئذ لا- يكون مؤثراً، فما معنى أن نقول أنه عندما يكون أهم هذا يستلزم إهمال المهم ولزوم الإتيان بالأهم، هذا مع الالتزام بأن التعليقيه والتنجزيه كما ذكر فى الوجه الأول لا معنى له. هذه الملاحظه على الجواب الثانى.

أقول: هذه الملاحظه غير وارده على الجواب الثانى؛ وذلك لأن الجواب الثانى مبنى على افتراض أن المهم يخرج عن دائره حق الطاعه ويخرج عن دائره المولويه، المولى ليس مولى بلحاظه، أصلاً ليس مولى، عندما يتزاحم تكليفان ويُعلم بأن أحدهما أهم عند المولى، أو محتمل الأهميه عند المولى؛ حينئذٍ المهم يخرج عن دائره حق الطاعه وحق المولويه، أصلاً لا- يثبت فيه حق المولويه، المولى ليس مولى بلحاظه، هكذا المِدعى فى الوجه الثانى؛ حينئذٍ لا يحكم العقل بحرمة مخالفته حتى نقول أن حرمة المخالفه تنجزى ووجوب الموافقه تعليقى، فتكون الفعلية لحرمة المخالفه، هذا لا معنى له؛ لأن العقل لا يحكم بحرمة مخالفته؛ لأنه يعتنى بالأهم بحسب الفرض، الأهم هو المقدم، وهو الباقي فى دائره حق الطاعه وحق المولويه، يثبت فى الأهم حق المولويه، فتجب طاعته قطعاً، أما المهم فقد خرج عن دائره حق الطاعه وعن دائره المولويه، أفرض أننا سلّمنا التعليقيه والتنجزيه على النحو المطروح فى أصل الوجه، لكنّ هذا ينفع عندما تكون حرمة المخالفه ثابتة ويحكم بها العقل حكماً تنجزياً؛ فحينئذٍ تقدّم على وجوب الموافقه القطعيه التى يحكم بها حكماً تعليقىاً، لكن عندما يحكم العقل بحرمة المخالفه والمفروض فى الوجه الثانى أن العقل لا- يحكم بحرمة المخالفه القطعيه بلحاظ المهم؛ لأنّ المهم خرج عن دائره حق المولويه، لا- يثبت فيه حق المولويه، فلا يحكم العقل بحرمة مخالفته، فيبقى الأهم هو الداخلى فى هذه الدائره، ويثبت فيه حق المولويه، فتجب موافقته القطعيه وإن استلزم ذلك المخالفه القطعيه للمهم؛ لأنّ العقل لا يحكم حينئذٍ بقبح المخالفه القطعيه، فيمكن أن نجعل الجواب الثانى جواباً مستقلاً فى قبال الجواب الأوّل، وليس مبنياً على ما ذكر فى الجواب الأوّل من إنكار التعليقيه والتنجزيه بالمعنى المطروح فى أصل الوجه، ليس مبنياً على ذلك، حتى لو سلّمنا التعليقيه والتنجزيه بالمعنى المطروح فى الوجه الأوّل هذا يكون جواباً مستقلاً.

نعم، الذى يمكن أن يُلاحظ على الجواب الثانى الذى هو جواب مستقل كما ذكرنا، الذى يُلاحظ عليه هو أننا ننكر خروج المهم عن دائره حقّ المولويه فى محل الكلام بحيث لا يحكم العقل بحرمة مخالفته. لماذا يخرج المهم عن دائره حقّ الطاعه ولا يثبت فيه حقّ المولويه؟ نعم، التكليف يخرج عن دائره حق الطاعه فى موارد واضحه لا- كلام فيها، كما لو لم يكن الأمر مولى، فمن الواضح أنّ هذا لا يثبت فيه حق الطاعه ولا حق المولويه ولا يحكم العقل بحرمة مخالفته، لكن فى أحيان أخرى يسقط التكليف، يعنى حقّ المولويه يسقط فيه ويخرج عن دائره حق الطاعه ليس على أساس أنّ الأمر ليس مولى، الأمر مولى والتكليف تكليفه، لكن مع ذلك هذا التكليف يسقط فيه حقّ المولويه ويخرج عن دائره حق الطاعه؛ لأنّه مزاحم بما هو أهم منه وأشد ملاكاً كما هو الحال فى موارد العلم التفصيلي بالأهم والمهم التى هو نظّر بها، هناك يسقط التكليف بالمهم ويخرج عن دائره حقّ الطاعه، ويجب على المكلف أن يصرف قدرته فى امتثال الأهم ولا يُعاقب على تركه للمهم، والعقل لا يحكم بحرمة مخالفه المهم، لكن لماذا أخرجنا المهم عن دائره حق الطاعه ولم يعد حق المولويه ثابت فيه؛ لأنّه مُزاحم بما هو أهم منه عند المولى، وهو التكليف الآخر الذى فرضنا أنّ ملاكه أهم وأشد من ملاك هذا المهم، والمكلف غير قادر على الجمع بين امتثاليهما، فى هذه الحاله لا يثبت فيه حق المولويه. هذا صحيح لأنّه زوحم بذاك. هذا فى موارد العلم التفصيلي.

وأما فى محل الكلام، ما هو الشئ الذى يكون مزاحماً لحرمة المخالفه القطعيه للمهم والذى يُدعى أنّه يوجب خروج المهم عن حقّ الطاعه؟ لا يوجد شئ إلا حكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّه لا يوجد لدينا شئ معلوم، الأمر دائر بين أن يكون الفعل واجباً، أو حراماً، وكل منهما معلوم بالعلم الإجمالى، الذى يُتوقع أن يكون مزاحماً لحرمة المخالفه القطعيه للمهم هو وجوب الموافقه القطعيه للأهم؛ حينئذٍ نسال أنّ هذا المزاحم هل يوجب خروج المهم عن دائره حقّ الطاعه وسقوط حقّ المولويه فيه كما هو الحال فى موارد العلم التفصيلي، أو لا؟ نقول لا؛ لأنّ المفروض فى محل الكلام فى الجواب الثانى كجواب مستقل عن الجواب الأوّل أنّ تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه تأثير تعلقي، بينما تأثيره فى حرمة المخالفه القطعيه تأثير تنجيزي، إذا كان وجوب الموافقه القطعيه يحكم به العقل حكماً تعليقياً، معلق على عدم حكمه بحرمة المخالفه القطعيه؛ لأنّه لا يوجد قصور فى المقتضى بحسب الفرض، يعنى الأمر مولى وله حق المولويه فى هذا التكليف كما له حقّ المولويه فى الأهم، وإنّما الذى يمنع منه هو وجود المزاحم، حق المولويه ثابت فى وجوب الصلاه وفى الإزاله، وإنّما منع منه وجود المزاحم الأهم، فى محل كلامنا المهم ليس هناك قصور فى وجود مقتضى حرمة المخالفه القطعيه فيه، وإنّما يُزاحم بوجوب الموافقه القطعيه للأهم، والمفروض أنّ وجوب الموافقه القطعيه تعلقي معلق على عدم حرمة المخالفه القطعيه، فإذا ثبتت حرمة المخالفه القطعيه بمقتضى أن المولى له حقّ المولويه فى هذا التكليف المهم؛ حينئذٍ تكون مانعه من تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه.

إذن: هذا الجواب وحده لا يصلح لإثبات وجوب الموافقة القطعية للأهم وإهمال المهم؛ لأنّ دعوى أنّه خارج عن دائره المولويه وعن حقّ الطاعه ليست واضحه. هذه الدعوى واضحه في موارد وفي موارد العلم التفصيلي، لكنّها ليست واضحه؛ بل ممنوعه في محل الكلام؛ لأنّ المزاحم له الذى يوجب خروجه عن دائره حقّ الطاعه ليس إلاّ وجوب الموافقه القطعيه للأهم وهذه بحسب الفرض تعليقيه.

درس الأصول العمليّه / أصاله التخيير بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / أصاله التخيير

تقدّم سابقاً بأنّ الجواب الثانى عن الوجه الأول يمكن المناقشه فيه والتأمل فيه بما ذكرناه، وكان حاصل ما ذكرناه هو أنّ خروج التكليف عن دائره حقّ الطاعه والمولويه في محل الكلام ليس لأجل عدم كون المتكلم مولى. إذن، لا قصور في وجود مقتضى التنجيز في التكليف، وإنّما لابدّ أن يكون الخروج عن دائره حقّ الطاعه على أساس التراحم. في موارد العلم التفصيلي بالتكليف الأهم والتكليف المهم المزاحمه واضحه بينهما؛ لأنّ المكلف بحسب الفرض لا- يتمكن من الجمع بين امتثاليهما، بين امتثال التكليف بالمهم، وامتثال التكليف بالأهم، ومن هنا يكون هناك تراحم بين الامتثالين، وفي هذه الحاله يسقط إطلاق كل من التكليفين في حاله التساوى، وفي حاله عدم التساوى وكون أحدهما أهم يسقط إطلاق التكليف المهم ويبقى إطلاق التكليف الأهم على حاله، وهذا هو معنى تقديم الأهم على المهم؛ لأنّ هناك تراحم بين الامتثالين؛ وحينئذٍ تطبّق عليه قوانين باب التراحم. المفروض في محل الكلام كما تقدّم مراراً قدره المكلف على امتثال التكليفين المحتملين في كل علم إجمالى، يمكنه أن يمثل الوجوب فيفعل، ويمكنه أن يمثل التحريم فيتترك، إذن ليس هناك تراحم بين ذات الامتثالين، وإنّما التراحم في محل الكلام يكون في وجوب الموافقه القطعيه التى يحكم بها العقل، بمعنى أنّ إحراز امتثال الوجوب يكون بالإتيان بالفعل في كلا اليومين، بينما إحراز امتثال الحرمة يكون بترك الفعل في كلا- اليومين، وهذان أمران لا- يجتمعان، الموافقه القطعيه للوجوب المحتمل تكون بالإتيان بالفعل في كلا- اليومين، بينما الموافقه القطعيه للحرمة المحتمل تكون بترك الفعل في كلا- اليومين، فالمزاحمه تكون في وجوب الموافقه القطعيه للتكليفين، يعنى التراحم يكون في كيفية الامتثال وإحراز الامتثال لا في ذات الامتثال، لا يوجد تراحم بين ذات امتثاليهما لتمكن المكلف من ذلك، وإنّما إحراز امتثال الوجوب يكون بالفعل في كلا اليومين، وإحراز امتثال الحرمة يكون بالترك في كلا- اليومين، فهما أمران بينهما تراحم، فالتراحم في محل الكلام ليس بين الامتثالين حتّى نطبّق قوانين باب التراحم عليه كما في حاله العلم التفصيلي بالتكليف الأهم والتكليف المهم، وإنّما التراحم يكون في حكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه. إذا أتينا إلى حكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه؛ حينئذٍ نقول: إن بنينا على ما ذكر في الوجه الأوّل وأغمضنا النظر عن الجواب الأوّل عن الوجه الأوّل والتزمنا بالوجه الأوّل، بمعنى أن تنجيز العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه تأثيره تعليقي، بينما تأثيره في حرمة المخالفه القطعيه تأثير تنجيزي، إذا آمننا بذلك وقطعنا النظر عن الجواب الأوّل المتقدّم؛ حينئذٍ لا مجال في المقام لتقديم حرمة المخالفه على وجوب الموافقه؛ لأنّ المفروض في الوجه الأوّل أنّ حرمة المخالفه تكون ثابتة ومنجزه وغير معلقه وهى تمنع من تأثير العلم الإجمالى في وجوب الموافقه القطعيه؛ حينئذٍ يتعيّن تقديم حرمة المخالفه القطعيه على وجوب الموافقه القطعيه كما يقول صاحب الوجه الأوّل، وهذا الجواب الثانى لا يصلح أن يكون جواباً دافعاً له؛ لأننا بحسب

الفرض مع غض النظر عن الجواب الأوّل نؤمن بالتعليقيه والتنجزيه، فتحصل مزاحمه بين وجوب الموافقه القطعيه للوجوب التي تقتضى الإتيان بالفعل فى كلا اليومين، ووجوب الموافقه القطعيه للتحريم التي تقتضى ترك الفعل فى كلا اليومين.

ص: ٥١٦

نقول: أنّ الموافقه القطعيه للأهم يمنع منه منجزيه العلم الإجمالى بنحو العليه التامه لحرمة المخالفه القطعيه؛ لأنّ الموافقه القطعيه للوجوب تنافى حرمة المخالفه القطعيه للتكليف المحتمل الآخر؛ لأنّ الموافقه القطعيه للوجوب تقتضى الإتيان بالفعل فى اليومين، وهذه مخالفه قطعيه للتحريم؛ لأنّ التحريم إن كان ثابتاً فى اليوم الأوّل فقد فعل فخالفه، وإن كان ثابتاً فى اليوم الثانى، فقد فعل أيضاً، فإذن، هناك ملازمه بين الموافقه القطعيه للأهم وبين المخالفه القطعيه للمهم، وإذا قلنا بأنّ وجوب الموافقه تعليقي، أى معلق على عدم تأثير العلم الإجمالى فى حرمة المخالفه القطعيه الذى هو تنجزى بحسب الفرض، إذا كان تنجزياً فهو يمنع من وجوب الموافقه القطعيه للتكليف الأهم، فكيف يلتزم بتقديم التكليف الأهم على المهم؟ كيف يقال بأنه لا بدّ من موافقه التكليف الأهم قطعاً وإن استلزم حرمة المخالفه القطعيه للمهم؟ الجواب الثانى وحده بمعزل عن الجواب الأوّل لا يتم. هذه هى الملاحظه على الجواب الثانى.

وأما الجواب الأوّل، فسيأتى الحديث عنه، وكان الجواب الأوّل هو منع أن تكون التعليقيه بهذا المعنى المطروح؛ إذ ليس معنى التعليقيه هو أنّ تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه معلق على عدم تأثير العلم الإجمالى فى حرمة المخالفه القطعيه حتّى يقال أنّ ذاك التأثير تنجزى، فيكون مانعاً من تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه، وإنما هى بمعنى أنّ تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه معلق على عدم ورود الترخيص الشرعى فى ترك الموافقه القطعيه، وهذا المعلق عليه مفروض التحقق فى محل الكلام، فيكون تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه تنجزى أيضاً كتأثيره فى حرمة المخالفه القطعيه، فلا داعى لتقديم أحدهما على الآخر. هذا الجواب الأوّل وسيأتى الحديث عنه.

ص: ٥١٧

الآن ننتقل إلى الوجه الثاني: قلنا أنه استدل على تقديم الأهم بوجهين، الوجه الأول هو هذا الذى تقدم، الوجه الثانى ذكرناه ونقلناه عن السيد الخوئى (قدس سرّه) والذى كان حاصله أنّ المقام لا يدخل فى باب التراحم ولا فى باب التعارض، عدم دخوله فى باب التعارض واضح، باعتبار أنه لا منافاه فى عالم الجعل بين جعل الحرمة وجعل الوجوب، ولا يدخل فى باب التراحم لتمكّن المكلف من امتثال كل منهما فى حدّ نفسه، بإمكانه أن يمتثل الوجوب، فيفعل، وبإمكانه أن يمتثل التحريم، فيترك. يعنى كل علم إجمالى إذا لاحظناه على حده، فسنجد أنّ المكلف متمكن من امتثال كلا المحتملين؛ لأنّ العلم الإجمالى الأوّل يقول السفر إمّا واجب فى هذا اليوم، أو حرام فى اليوم الآخر، وهنا يمكن للمكلف أن يمتثل هذا العلم الإجمالى بأن يأتى بالسفر فى اليوم الأوّل، ويتركه فى اليوم الثانى. إذن لا يوجد هنا تراحم بين الامتثالين؛ لأنّ محل الكلام لا يدخل فى باب التراحم حتّى نطبّق قوانين باب التراحم ونرتجح بالأهميه، لا يوجد تراحم بين التكليفين حتّى نلاحظ أى التكليفين أهم عند المولى، فنرتجحه على التكليف المهم، وإنّما التراحم يكون بلحاظ حكم العقل كما ذكرنا قبل قليل، بمعنى أنّ وجوب الموافقه القطعيه للتكليف الأهم يُزاحم بوجوب الموافقه القطعيه للتكليف المهم؛ لأنّ الموافقه القطعيه للتكليف الأهم كما ذكرنا فى توضيحه يكون بالإتيان بالفعل فى كلا اليومين؛ حينئذ يوافق التكليف قطعاً، يعنى يوافق الأهم الذى هو الوجوب، إذا اقتصر على الفعل فى اليوم الأوّل فهذا لا يكفى ولا تحصل الموافقه القطعيه للوجوب؛ لوجود احتمال أنّ الوجوب ثابت فى اليوم الثانى، والفعل يكون حراماً فى اليوم الأوّل. إذن: الموافقه القطعيه للوجوب الأهم تكون بالإتيان بالفعل فى كلا اليومين، بينما الموافقه القطعيه للمهم الذى هو الحرمة تكون بترك الفعل فى كلا اليومين. إذن: يحصل تراحم فى إحراز امتثالهما، إحراز الوجوب يكون بشىء وإحراز امتثال الحرمة يكون بشىء آخر ولا يمكن الجمع بينهما، فتكون هناك مزاحمه بلحاظ حكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه؛ يقول: حينئذ إذا حصلت مزاحمه بلحاظ وجوب الموافقه القطعيه للتكليفين والمكلف غير قادر على الجمع بينهما، أى على الجمع بين الموافقتين القطعيتين؛ حينئذ لا يكون العلم الإجمالى منجزاً لوجوب الموافقه القطعيه، فيسقط وجوب الموافقه القطعيه، ويبقى لدينا حرمة المخالفه القطعيه، فنلتزم بحرمة المخالفه القطعيه للعلم الإجمالى الأوّل، وحرمة المخالفه القطعيه للعلم الإجمالى الثانى، فنلتزم به لتمكّن المكلف منه، فى العلم الإجمالى الأوّل يتمكّن المكلف من المخالفه القطعيه لهذا التكليف المعلوم بالإجمال بالعلم الإجمالى الأوّل، وذلك بأن يترك فى اليوم الأوّل ويفعل فى اليوم الثانى، وهذه مخالفه قطعيه للعلم الإجمالى الأوّل الذى هو عبارته عن أنّ الفعل إمّا واجب فى اليوم الأوّل، أو حرام فى اليوم الثانى، فإذا عكس، بأن ترك فى اليوم الأوّل وفعل فى اليوم الثانى هذه مخالفه قطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال بالعلم الإجمالى الأوّل، فتكون محرّمه عليه؛ لأنّه يتمكّن منها. العلم الإجمالى الثانى أيضاً هكذا، العلم الإجمالى الثانى يقول: السفر إمّا حرام فى اليوم الأوّل أو واجب فى اليوم الثانى، فيتمكّن أن يفعل فى اليوم الأوّل ويترك فى اليوم الثانى، وبذلك يكون قادراً على المخالفه القطعيه لهذا التكليف المعلوم بالعلم الإجمالى الثانى أيضاً، فما دام متمكناً من المخالفه القطعيه العلم الإجمالى ينجز عليه حرمة المخالفه القطعيه. إذا وصلنا إلى هذه النتيجة؛ حينئذ يكون الجواب واضحاً، فى هذه الحاله يحرم عليه مخالفه التكليف المعلوم بالعلم الإجمالى الأوّل، ويحرم عليه مخالفه التكليف المعلوم بالعلم الإجمالى الثانى قطعاً، والمقصود المخالفه القطعيه، والنتيجه هى أنّه يحرم عليه أن يترك فى اليوم الأوّل ويفعل فى اليوم الثانى كما يحرم عليه العكس، أن يفعل فى اليوم الأوّل ويترك فى اليوم الثانى، وهذا هو معنى وجوب الموافقه الاحتماليه والتخيير الابتدائى، بأنّه فى اليوم الأوّل هو مختير بين الفعل والترك وليس ملزماً بأن يفعل، لكن إذا فعل فلا بدّ أن يفعل فى اليوم الثانى، وإذا ترك فلا بدّ أن يترك فى اليوم الثانى، وإلاّ إذا فعل فى اليوم الأوّل وترك فى اليوم الثانى هذه مخالفه قطعيه لأحد العلمين الإجماليين، وإذا عكس أيضاً مخالفه قطعيه لأحد العلمين الإجماليين، والمفروض أنّ حرمة المخالفه القطعيه تنجزت عليه. يقول: فى هذه الحاله لا تلاحظ الأهميه؛ لأنّه ليس داخلًا فى باب التراحم، أمّا العقل فبمقتضى هذا البيان

يقول أنّ المنجّز على المكلف هو حرمة المخالفه القطعيه دون وجوب الموافقه القطعيه. هذا ما يُستفاد من كلام السيد الخوئي في الوجه الثاني.

ص: ٥١٨

هذا الوجه الثاني بهذا الشكل ومن دون أن يُضاف إليه شيء آخر لتصحيحه ولتوجيهه، بهذا الشكل يكون جوابه واضحاً وهو أن التراحم لا يقع فقط في وجوب الموافقة القطعية لكلا- التكليفين كما ذكر، أن وجوب الموافقة القطعية للأهم يُزاحم وجوب الموافقة القطعية للمهم؛ لأنّ الموافقة القطعية للأهم تكون بالفعل في اليومين، والموافقة القطعية للمهم تكون بالترك في اليومين، هنا يحصل التراحم، وهو غير قادر عليهما، فلا- يكون العلم الإجمالي منجزاً لوجوب الموافقة القطعية، فبقى نحن والمخالفة القطعية، فتتنجز المخالفة القطعية، هذا مقصوده.

الجواب هو: أن وجوب الموافقة القطعية لأحد العلمين الإجماليين، وجوب الموافقة القطعية للتكليف الأهم في العلم الإجمالي الأوّل كما تراحم وجوب الموافقة القطعية للتكليف المهم كذلك يُزاحم حرمه المخالفة القطعية في العلم الإجمالي الثاني، لما قلناه من أنّ الموافقة القطعية لأحد العلمين تستلزم المخالفة القطعية للعلم الآخر؛ لأنه يخالف العلم الإجمالي الأوّل قطعاً بأن يفعل في اليوم الأوّل ويترك في اليوم الثاني، وهذه مخالفة قطعية للعلم الإجمالي الثاني الذي يقول بأنّ السفر إمّا حرام في اليوم الأوّل، أو واجب في اليوم الثاني، فإذا وافق العلم الإجمالي الأوّل وجاء بالفعل في اليوم الأوّل وتركه في اليوم الثاني يكون قد خالف العلم الإجمالي الثاني.

إذن: الموافقة القطعية للتكليف الأهم بالعلم الإجمالي الأوّل يُزاحم أيضاً حرمه المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالعلم الإجمالي الثاني، وهذا إذا قلنا بعدم الإمكان يستلزم سقوط كل هذه المنجزيات وليس فقط يسقط وجوب الموافقة القطعية، وإنّما حرمه المخالفة القطعية أيضاً تسقط، وإذا سقطت حرمه المخالفة القطعية؛ حينئذٍ يفقد الشيء الذي استند إليه لإثبات التخيير الابتدائي، وإثبات حرمه المخالفة القطعية لكلا العلمين الإجماليين، هذه أيضاً تدخل في المزاحمة، وجوب الموافقة القطعية للتكليف الأهم بالعلم الإجمالي الأوّل يزاحم حرمه المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالعلم الإجمالي الثاني، وهو غير قادر على الجمع بينهما، فلا بدّ من سقوط الجميع، فادعاء أنّ وجوب الموافقة القطعية يسقط وتبقى حرمه المخالفة القطعية على حالها، بلا وجه. إلى هنا بلا وجه، وإنّما هذا الكلام يمكن توجيهه إذا ضمنا له الوجه الأوّل السابق، عندما نضم الوجه الثاني إلى الوجه الأوّل؛ حينئذٍ يكون لهذا الكلام وجه، فيكون الحاصل هو أن يقال: أنّ المقام ليس من باب التراحم؛ لقدرة المكلف على امتثال التكليفين في حدّ أنفسهم، وإنّما التراحم يكون بلحاظ حكم العقل بوجوب الموافقة وحرمه المخالفة، هناك يحصل التراحم، في إحراز الامتثال يكون هناك تراحم بلحاظ حكم العقل، وإذا أتينا إلى حكم العقل سنجد ----- نضم الوجه الأوّل -----

- أنّ تأثير العلم الإجمالي في وجوب الموافقة القطعية تأثير تعلقي، بينما تأثيره في حرمه المخالفة القطعية تأثير تنجيزي، فيتقدّم الثاني على الأوّل، فبقى حرمه المخالفة القطعية، وهو الشيء الذي يريد أن يصل إليه، وهو أن يبقى لدينا التخيير فقط، ولا يوجد وجوب موافقة التكليف الأهم قطعاً، لكن عندما نلّفق بين الوجه الأوّل والوجه الثاني؛ عندئذٍ يكون هذا هو الوجه المقبول لهذا الرأي الذي يقول بعدم وجوب تقديم الأهم على المهم؛ بل يبقى المكلف مخيراً بين الفعل وبين الترك، هذا هو الوجه المقبول والموجه لإثبات هذا الرأي.

ويجاب عن هذا الوجه بالجواب الأول، هنا يأتي مورد الجواب الأول الذي كان حاصله: أن التعليق ليس معناها أن تأثير العلم الإجمالي في وجوب الموافقة القطعية معلق على عدم تأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفة القطعية، ليس هذا هو المقصود بالتعليق، وإنما المقصود بالتعليق التي يحكم بها العقل هي التعليق بمعنى أن العقل يحكم بوجوب موافقه كل تكليف يدخل في العهده، إلا إذا رخص المولى سبحانه وتعالى بترك موافقته، فالعقل يحكم حكماً تعليقياً؛ ولذا لا يرى العقل الترخيص الوارد من قبل الشارع بترك الموافقة القطعية منافياً لحكم العقل؛ لأن حكم العقل معلق على عدمه، فلا يكون منافياً له، بخلاف حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية، فإنه حكم تنجيزي غير تعليقى، وليس موقوفاً على عدم الترخيص؛ بل يرى العقل استحاله الترخيص في المخالفة القطعية؛ ولذا يكون الترخيص غير معقول ومنافياً لحكم العقل، فيأذن: المقصود بتعليقه حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية هو أنه معلق على عدم وصول ترخيص مولى شرعى في ترك الموافقة القطعية، وهذا هو المفروض فى محل الكلام، ليس لدينا ترخيص شرعى يرخص فى ترك الموافقة القطعية لهذا التكليف، وعليه: يكون تأثير العلم الإجمالي فى وجوب الموافقة القطعية على حد تأثيره فى حرمة المخالفة القطعية، كل منهما تنجيزى وغير معلق، فلا وجه لتقديم الثانى على الأول، لا وجه لتقديم حرمة المخالفة على وجوب الموافقة القطعية، هذا هو الجواب الأول المتقدم. هذا بالنسبة إلى الرأى الأول الذى يختار عدم وجوب تقديم الأهم على المهم، وإنما يبقى التخيير على حاله.

الرأى الثانى: الذى هو أحد قولى الميرزا كما تقدم والذى يقول: بوجوب تقديم الأهم على المهم، المحقق النائنى (قدس سره) ذكر له وجهاً، وحاصله هو محاوله لإدخال التراحم فى محل الكلام فى باب التراحم، هذا التراحم فى محل الكلام الذى هو كما قلنا ليس تراحماً بين نفس ذات الامتثالين للتكليفين كما هو الحال فى موارد العلم التفصيلى بالأهم والمهم، ليس تراحماً بين امثال هذا التكليف المحتمل وامثال هذا التكليف المحتمل؛ لأن المكلف قادر على امثالهما، وإنما التراحم يقع فى الحقيقة فى مرتبه إحراز الامتثال؛ لأن ما يُحرز به امثال أحد التكليفين لا يلتئم مع ما يُحرز به امثال التكليف الآخر، فالتراحم يقع بين ما عُبر عنه سابقاً حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية، يقع بين إحراز امثال هذا التكليف وإحراز امثال ذلك التكليف، إحراز امثال التكليف الأهم كما قلنا يكون بالإتيان بالفعل فى كلا اليومين، بينما إحراز امثال المهم ----- الحرمة ----- يكون بترك الفعل فى كلا- اليومين وهذان متراحمان. الميرزا يقول: هذا الكلام صحيح، التراحم فى محل كلامنا يختلف عن التراحم فى موارد العلم التفصيلى، لكن بالنتيجه هذا أيضاً تراحم، ويرجع أيضاً إلى عدم قدره المكلف على إحراز كلا الامتثالين، هناك المكلف غير قادر على الجمع بين الامتثالين فى موارد العلم التفصيلى، لا يتمكن من الجمع بين الامتثالين، فى المقام ----- فرضاً ----- أنه يتمكن من الجمع، لكن لا- يمكنه إحراز امثال كل من التكليفين، إذن: هو غير قادر على إحراز الامتثالين، يقول: عدم قدره هذه كعدم قدره فى ذلك المقام، لا فرق بلحاظ حكم العقل بين أن يكون المكلف غير قادر على الجمع بين الامتثالين، أو يكون غير قادر على إحراز امثال كلا التكليفين، عدم قدره واحد فيهما، فإذا كان كذلك؛ فحينئذ يدخل فى باب التراحم؛ لأن المناط فى التراحم هو عدم قدره المكلف، ونعمته لعدم قدره المكلف على الجمع بين الامتثالين، أو عدم قدره المكلف على إحراز امثال الأهم وامثال المهم، هنا أيضاً يحكم بتطبيق قوانين باب التراحم كما طبقتها فى صوره موارد العلم التفصيلى، فتلاحظ الأهميه ويُلاحظ احتمال الأهميه، فإذا كان أحد التكليفين محتمل الأهميه؛ حينئذ يتقدم على التكليف الآخر؛ وحينئذ يتعين تقديم الأهم على المهم.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / أصاله التخيير

المحقق النائيني استدل على لزوم تقديم الأهم في محل الكلام بما حاصله: أنّ كل حكم تكليفي إلهي واصل للمكلف يقتضي أمرين: (1)

الأمر الأوّل: لزوم امتثاله والإتيان بمتعلّقه.

الأمر الثاني: لزوم إحراز الامتثال والذي يُعبّر عنه بالموافقه القطعيّه؛ وحينئذٍ في محل الكلام الوجوب المعلوم بالإجمال كما يقتضي الإتيان بمتعلّقه كذلك يقتضي إحراز الإتيان بمتعلّقه، كما أنّ الحرمة في الجانب الآخر أيضاً تقتضي الإتيان بمتعلّقها، يعني ترك الفعل كذلك هي تقتضي إحراز امتثالها، أي إحراز الترك، ومن الواضح أنّ إحراز الامتثال في طرف الوجوب يستدعي الإتيان بالفعل في كلا اليومين وفي المقابل إحراز امتثال الحرمة يستدعي ترك الفعل في كلا اليومين، يقول: هذان الحكمان ----- الوجوب والحرمة ----- وإن لم يكن بينهما تراحم في مقام الامتثال؛ لقدرة المكلف على امتثالهما بأنفسهما؛ إذ بإمكان المكلف أن يأتي بالفعل في اليوم الأوّل ويتركه في اليوم الثاني، وعلمه الإجمالي بحسب الفرض الأوّل هو أنّه يعلم بأنّ الفعل إمّا واجب في هذا اليوم، أو حرام في اليوم الثاني، التكليفان اللذان يتردّد بينهما التكليف الواقعي يمكن امتثالهما بأن يأتي بالفعل في اليوم الأوّل ويترك في اليوم الثاني، ونفس الكلام يقال بالنسبة إلى العلم الإجمالي الثاني، إذن: التكليفان المحتملان في كل علم إجمالي هما ممّا يمكن الجمع بين امتثالهما، فلا تراحم في مقام الامتثال، لكنّه يقول: التكليفان متزاحمان من الجبهه الثانيه التي يقتضيها التكليف أيضاً، هما متزاحمان في لزوم إحراز الامتثال؛ لأنّ إحراز امتثال الوجوب يكون بالإتيان بالفعل في كلا اليومين، في حين أنّ إحراز امتثال الحرمة بترك الفعل في كلا اليومين، ومن الواضح أنّ المكلف غير قادر على الجمع بين هذين الأمرين، يعني لا- يتمكّن أن يحرز امتثال الوجوب وفي نفس الوقت يحرز امتثال التحريم؛ لأنّ إحراز امتثال الوجوب يكون بالإتيان بالفعل في كلا اليومين، وإحراز امتثال الحرمة يكون بترك الفعل في كلا اليومين، والمكلف غير قادر على الجمع بينهما. إذن: هناك تراحم في لزوم إحراز الامتثال لا بين نفس الامتثالين؛ لأنّ المفروض أنّ المكلف قادر على الجمع بين الامتثالين، ويقول المحقق النائيني (قدّس سرّه) أن إحراز الامتثال ممّا يقتضيه التكليف نفسه، التكليف ليس فقط يقتضي امتثاله، وإنّما هو كما يقتضي امتثاله هو يقتضي إحراز امتثاله، وكما يقع التراحم في غير محل الكلام بين نفس الامتثالين كما في موارد العلم التفصيلي لضيق قدره المكلف عن الجمع بين الامتثالين، كذلك يقع التراحم بين التكليفين بلحاظ لزوم إحراز الامتثال؛ لأنّ إحراز امتثال كل واحدٍ منهما يزاحم إحراز امتثال الآخر، فيتزاحمان في ذلك، ويقول: كما أنّ عدم قدره على الجمع بين الامتثالين في موارد العلم التفصيلي بين ما يقتضيه الوجوب من الفعل وما تقتضيه الحرمة من الترك، عدم تمكّن المكلف من الجمع بينهما يوجب التراحم، كذلك عدم قدره المكلف على الجمع بين ما يقتضيه الوجوب من إحراز امتثاله وبين ما تقتضيه الحرمة من إحراز امتثالها، هنا أيضاً المكلف غير قادر على الجمع بينهما، فيقع التراحم بين التكليفين بلحاظ ذلك؛ وحينئذٍ، يقول: في محل الكلام يقع التراحم بين إحراز امتثال الوجوب وبين إحراز امتثال الحرمة، فإذا فرضنا أنّ الوجوب كان أهم كما هو المفروض في محل كلامنا؛ فحينئذٍ لا بدّ من تقديم الوجوب وتعيّن الإتيان بالفعل في كلا

اليومين، يعنى تعيّن إحراز امتثاله، ويتقدّم لزوم إحراز امتثال الوجوب لأنّه أهم على لزوم إحراز امتثال الحرمة، فيجب على المكلف الموافقة القطعية للوجوب بأن يأتى بالفعل فى كلا اليومين؛ لأنّه أهم، وإن استلزم من ذلك المخالفه القطعية للتكليف المهم، فالأهميه تلعب دوراً فى محل الكلام ويكون لها تأثير فى حكم العقل بحيث أنّ العقل هنا الذى يحكم بلزوم امتثال التكليف، ولزوم إحراز امتثال كلّ تكليف، يقول: فى محل الكلام عندما يكون أحدهما أهم، أو محتمل الأهميه أنا لا أحكم إلاّ بلزوم إحراز امتثال الأهم وإن استلزم من ذلك المخالفه القطعية للمهم، وبهذا يُقدّم الأهم على المهم، يقَدّم الوجوب على التحريم فى فرض الكلام فى المثال الذى ذُكر فى محل الكلام.

ص: ٥٢١

١- أجود التقريرات، تقرير بحث النائى للسيد الخوئى، ج ٢، ص ٣١٧.

وحاصل ما يريد أن يقوله هو: أنّ التراحم ينشأ من عدم قدره على الجمع بين ما يقتضيه هذا الحكم وبين ما يقتضيه الحكم الآخر، هذا أعَمّ من أن يكون ما يقتضيه هذا الحكم هو الفعل والترك، أو يكون ما يقتضيه هذا الحكم من إحراز امتثاله، امتثال الوجوب يقتضى الفعل، ويقتضى إحراز امتثاله فى مثل محل الكلام، عندما يكون هناك علم إجمالى لا يكون الوجوب معلوماً بالتفصيل، وإنّما معلوم بالإجمال، نفس الوجوب يقتضى إحراز امتثال التكليف، ويكون إحراز امتثاله بالإتيان بالفعل فى كلا اليومين، ما يقتضيه الوجوب من إحراز امتثاله يتراحم ما تقتضيه الحرمة من إحراز امتثالها، فى كلٍ منهما يوجد تراحم، هنا يوجد تراحم وفى موارد العلم التفصيلى يوجد تراحم بين نفس الامتثاليين. فى موارد العلم الإجمالى يوجد تراحم، لكن بين إحراز امتثال التكليفين، فإذا حصل التراحم؛ فحينئذٍ يجرى قانون التراحم ويقَدّم الأهم، فإذا قدّمنا الأهم، تجب الموافقة القطعية للتكليف الأهم وإن استلزم من ذلك المخالفه القطعية للتكليف المهم. هذا رأى المحقق النائى (قدّس سرّه).

لكنّ السيد الخوئى (قدّس سرّه) أعترض على ما ذكره المحقق النائى (قدّس سرّه) باعتراضين: (١) أحدهما نقضى والآخر حلّى، الاعتراض الحلّى تقدّمت الإشارة إليه ونذكره أيضاً. أمّا الاعتراض النقضى، فحاصل ما يقوله السيد الخوئى (قدّس سرّه) هو: أنّ هذا الكلام لو تمّ وعمّمنا التراحم إلى محل الكلام ولم نخص التراحم بمراد العلم التفصيلى ولا- بمراد التراحم بين نفس الامتثاليين لعدم قدره المكلف على الجمع بينهما، وعمّمناه لمحل الكلام؛ حينئذٍ لا بدّ أن نلتزم بلوازم هذا التعميم فى محل الكلام ومن لوازمه أن نطبق قانون التراحم فى محل الكلام سواء تساوى الحكمان فى الأهميه، أو كان أحدهما أهم؛ لأنّ قانون التراحم لا- يختصّ بما إذا كان أحد التكليفين أهم؛ بل يجرى حتّى إذا كانا متساويين فى الأهميه، إذا كانا متساويين فى الأهميه يتراحمان؛ وحينئذٍ يحكم العقل بالتخير، فيقال للمكلف: أنت مُخَيَّر بين أن تنقذ هذا الغريق أو تنقذ هذا الغريق. بين أن تمتثل هذا التكليف، أو تمتثل هذا التكليف، هذه قواعد باب التراحم، لكن عندما يكون أحدهما أهم، العقل يحكم بتقديم الأهم على المهم، إذا عمّمنا قانون التراحم لمحل الكلام؛ حينئذٍ يقول: فى محل الكلام، أى فى حاله ما إذا لم يكن أحدهما أهم، لو فرضنا أنّ الحرمة المحتمله والوجوب المحتمل فى محل الكلام تساويا فى الأهميه ولم يكن أحدهما أهم من الآخر، مقتضى شمول باب التراحم لمحل الكلام هو أن يلتزم بالتخير، بمعنى أنّ المكلف مُخَيَّر بين أن يختار الوجوب فيوافقه قطعاً بأن يأتى بالفعل فى كلا- اليومين، وبين أن يختار التحريم فيوافقه قطعاً، فيختار الترك فى كلا اليومين، مع فرض التساوى وعدم الأهميه الحكم هو التخير، يتخير بين أن يمتثل هذا التكليف، أو يمتثل التكليف الآخر، فى حين أنّ نفس المحقق النائى (قدّس سرّه) لا- يلتزم

بذلك في محل الكلام في صورة التساوي بين المحتملين، في صورة التساوي وعدم الأهمية لا يلتزم بالتخير، وإنما يقول: لا بدّ أن يفعل في يوم ويترك في اليوم الآخر، فإذا فعل في اليوم الأول، فلا بدّ أن يترك في اليوم الثاني، وإذا ترك في اليوم الأول فلا بدّ أن يفعل في اليوم الثاني، بينما قانون التراحم لا يقتضى ذلك، قانون التراحم يقول: عندما يتساويان تخير بينهما، إما أن تختار الوجوب فتمثله قطعاً، أو تختار التحريم فتمثله قطعاً، أمّا أن تفعل في يوم وتترك في يوم كما هو رأى المحقق النائيني (قدّس سرّه)، هذا لا يقتضيه قانون التراحم، فيسجّل نقضاً على المحقق النائيني (قدّس سرّه) بأنّه لو قلنا بشمول باب التراحم، أو دخول محل الكلام في باب التراحم، فلا بدّ أن نلتزم بلوازمه ومن لوازمه أن يلتزم بالتخير بين المحتملين في محل الكلام فيما لو تساوى في الأهمية، فيتخير المكلف بين الوجوب وبين التحريم، بينما المحقق النائيني (قدّس سرّه) لا يلتزم بذلك، فيكون هذا نقضاً عليه (قدّس سرّه).

ص: ٥٢٢

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٤٢.

أما الجواب الحلي، فيقول: (١) لو سلمنا دخول محل الكلام في باب التراحم وعممنا التراحم للتراحم بلحاظ لزوم إحراز الامتثال ولم نخصه بالتراحم من جهة لزوم الامتثال نفسه، لكنه يقول لم يرد دليل على لزوم الأخذ بمحتمل الأهميه في باب التراحم مطلقاً، لا يوجد دليل على لزوم ترجيح محتمل الأهميه وتقديمه في باب التراحم في جميع موارد حتى يقال أن مقتضى الدليل هو أن نلتزم في محل الكلام، بعد أن سلمنا دخوله في باب التراحم، أن نلتزم بتقديم محتمل الأهميه إن لم يدل دليل، حتى إذا دخل في باب التراحم، لكن لا دليل على تقديم محتمل الأهميه في جميع موارد التراحم، وإنما دل الدليل على تقديم محتمل الأهميه فقط في موارد التراحم الامتثالي، يعني في موارد العلم التفصيلي بالتكليف الأهم والتكليف المهم، هناك دل الدليل على الترجيح بمحتمل الأهميه، وهذا الدليل الذي نستدل به يقول: تقديم محتمل الأهميه في موارد التراحم الامتثالي لا يأتي في محل الكلام. إذن: حتى لو سمينا باب التراحم، لكن لا دليل على تقديم محتمل الأهميه، الدليل على تقديم محتمل الأهميه هو ما تقدم ذكره سابقاً نقلاً عنه، وحاصله: في موارد التراحم لا بد من الالتزام بسقوط الإطلاق في كلا الحكمين المتراحمين، أو سقوط الإطلاق في أحد الحكمين؛ لأنه لا يمكن أن يبقى الإطلاق في كل منهما بعد فرض التراحم، إن كان متساويين يسقط الإطلاق فيهما، بمعنى أنه يقيّد كل واحدٍ منهما بعدم الاشتغال بالآخر، أما إذا كان أحدهما أهم، فيسقط إطلاق المهم، فيقيّد بعدم الاشتغال بالأهم ويبقى إطلاق الأهم على حاله. إذن: لا بد من الالتزام بسقوط الإطلاق إماماً عن كليهما، أو عن أحدهما.

ص: ٥٢٣

إذن: في حالة كون أحدهما أهم يتعين سقوط إطلاق المهم وتقييده بعدم الاشتغال بالأهم، وأمّا الأهم فيبقى على إطلاقه ويكون هو الدليل على تقديم محتمل الأهميه؛ لأنّ إطلاق دليل محتمل الأهميه يبقى على حاله لا يُمس، بينما يقيّد إطلاق الدليل المهم بعدم الاشتغال بالأهم، فإنّ هذا هو الدليل على لزوم تقديم الأهم على المهم؛ لأنّ إطلاق المهم يسقط ويقيّد بعدم الاشتغال بالأهم.

بعبارة أخرى: في هذه الحالة نحن نعلم بسقوط إطلاق المهم على كل حالٍ وعلى كل تقدير، سواءً تساويًا، أو كان الآخر أهم، إذا تساويًا يسقط إطلاق كل منهما، وإذا كان أحدهما أهم فيسقط إطلاق المهم.

إذن: لا- دليل على سقوط إطلاق محتمل الأهميه، بينما إطلاق المهم ساقط على كل تقدير، وهذا هو الدليل على لزوم تقديم الأهم على المهم. هذا إذا كان لدليل كل من الحكمين إطلاق لفظي يمكن التمسك به.

أمّا إذا لم يكن له إطلاق لفظي كما إذا كان دليله لثبي كإجماع ونحوه، فيقول: في هذه الحالة الدليل على لزوم تقديم محتمل الأهميه هو عبارة عن قطع يُعدّر بجواز تفويت ملاك-ك غيره لتحصيل ملاك-ه، هذا نقطع بجوازه، يعني قطعاً يجوز للمكلف أن يفوت ملاك-ك المهم من أجل تحصيل ملاك-ك الأهم، هذا قطعاً جائز، أمّا العكس فهو غير معلوم الجواز، والعكس هو تفويت ملاك الأهم في سبيل تحصيل ملاك المهم، هذا غير معلوم الجواز، فإذا كان غير معلوم الجواز وارتكبه المكلف يكون مؤاخذاً، فيتعين عليه أن يأخذ بما يقطع بجوازه، وما يقطع بجوازه هو أن يفوت ملاك المهم في سبيل تحصيل ملاك الأهم، فالدليل على تقديم الأهم في حالة عدم وجود الإطلاق هو القطع بجواز تفويت ملاك المهم لأجل تحصيل ملاك الأهم، بينما العكس غير معلوم ومما لا يُقطع به، والعقل يقول حتى يأمن من العقوبه والمؤاخذه لا بدّ أن يسلك ما يعلم جوازه، وما يعلم جوازه هو تقديم الأهم على المهم، فيقدّم الأهم على المهم.

هذان الوجهان لتقديم الأهم على المهم، يقول: لا يجريان في محل الكلام، باعتبار أنّ المفروض في محل الكلام بقاء الإطلاق في كلا- الحكمين وعدم سقوطهما ولا- سقوط أحدهما؛ باعتبار أنّ سقوط الإطلاق إنّما يكون في حالة العجز عن الجمع بين الامتثالين، عندما يكون المكلف عاجزاً عن الجمع بين الامتثالين لا بدّ أن يسقط إطلاقهما، أو يسقط إطلاق أحدهما، والمفروض في محل كلامنا أنّ المكلف ليس عاجزاً عن أن يمثل الوجوب المحتمل ويمثل الحرمة المحتملة، في كل علم إجمالي هو ليس عاجزاً؛ إذ بإمكانه في العلم الإجمالي الأوّل أن يفعل في اليوم الأوّل ويترك في اليوم الثاني، إذن، هو قادر على الجمع بين امتثالتهما، فإذا كان قادراً على الجمع بين امتثالتهما؛ حينئذٍ لا وجه لسقوط إطلاق هذا التكليف ولا وجه لسقوط إطلاق التكليف الآخر.

إذن: المفروض في محل الكلام أنّ إطلاق التكليف باقٍ على حاله في كلٍ منهما، في الوجوب إطلاقه باقٍ على حاله، وفي التحريم إطلاقه أيضاً باقٍ على حاله. إذن، لا يمكن أن نقول أنّ الدليل على وجوب تقديم الأهم في محل الكلام هو أنّ إطلاق دليل الأهم باقٍ، بينما إطلاق دليل المهم ساقط على كل تقدير، فلا يجرى هذا الدليل في محل الكلام.

يبقى الدليل الآخر وهو أننا نقطع بجواز تفويت ملاك المهم لصالح ملاك الأهم، يقول: هذا الجواز غير ثابت في محل الكلام؛ لأنه لا يُفرّق بين الأهم والمهم من هذه الجهة، من دون فرقٍ بين ثبوت كون أحدهما أهم وبين عدم ثبوت ذلك، على كل حالٍ لا- نقطع ولا- نعلم ولا- نحرز جواز تفويت ملاك الحرمة لصالح ملاك الوجوب، وإن فرضنا أنّ الوجوب هو محتمل الأهميه، وكما لا نحرز ذلك في حالات التساوي كذلك لا نحرز ذلك في حالات افتراض أنّ أحدهما أهم. إذن: كلا هذين الوجهين لا يجريان في محل الكلام.

يبقى حكم العقل بلزوم إحراز الامتثال؛ وعندئذٍ لا- نلاحظ التكليف وكونه صادراً من المولى، ولا نلاحظ ملاكته والغرض منه وهل هو أهم، أو لا- وإنما نأتى إلى مسأله إحراز الامتثال، العقل يحكم بأن كل تكليفٍ واصلٍ إلى المكلف لا بد من إحراز امتثاله كما ذكر سابقاً، هو يقول: أنّ هذا الحكم العقلي بلزوم إحراز الامتثال هو مشترك بين جميع التكاليف الإلزاميه، العقل يحكم بلزوم إحراز امتثال كل تكليفٍ إلزاميٍ واصلٍ إلى المكلف من دون فرقٍ بين أن يكون هذا التكليف واصلًا إلى أعلى درجات الأهميه، أو يكون واصلًا إلى أدنى درجات الأهميه، ما دام هو تكليف صادر من قبل المولى وواصل إلى المكلف بنحوٍ من أنحاء الوصول، العقل يحكم بلزوم إحراز امتثاله. إذن، لا فرق بينهما، وكما يحكم العقل بلزوم إحراز امتثال الأهم، كذلك يحكم بلزوم إحراز امتثال المهم، هو يحكم بلزوم إحراز امتثال كلٍ منهما على حدٍ سواء؛ وحينئذٍ لا- موجب لتقديم محتمل الأهميه على غيره والحكم بلزوم موافقته القطعيه، وإن استلزم منها المخالفه القطعيه للتكليف الآخر. هذا ما يذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه). (1)

الذى يتبين من هذا الكلام هو أنّ نكته البحث هي في أنّ الأهميه هل لها تأثير في هذا الحكم العقلي بلزوم طاعه ولزوم إحراز الامتثال؟ أو ليس لها تأثير في ذلك؟ كون أحد المحتملين أهم من الآخر، هل يؤثر في حكم العقل بلزوم إحراز الامتثال ولزوم الطاعه بحيث يحكم العقل بلزوم طاعه الأهم وإحراز امتثاله دون المهم، هذا هو معنى التأثير، هذا معناه أنّ الأهميه أثرت في هذا الحكم العقلي بحيث يقول العقل: ما دام هذا أهم أنا أحكم بلزوم إحراز امتثاله وإن استلزم ذلك المخالفه القطعيه للمهم، هل يحكم العقل بهذا، باعتبار ----- مثلاً ----- أنّ إطاعه الأهم وإحراز امتثال الأهم هو أكثر إطاعه للمولى من إطاعه المهم، هل يحكم العقل بذلك، أو لا-؟ السيد الخوئي (قدّس سرّه) اختار الثانى، ويقول ليس هناك فرق بين تكليف وتكليف في هذا الحكم العقلي بلزوم إحراز الامتثال، العقل يحكم بلزوم إحراز كل تكليف صادر من المولى وواصل إلى العبد بنحوٍ من أنحاء الوصول، يحكم بلزوم إحراز امتثاله، العقل لا- يجوز إحراز امتثال تكليفٍ وإن استلزم المخالفه القطعيه لتكليفٍ آخر، بينما المحقق النائيني (قدّس سرّه) وتبعه على ذلك السيد الشهيد الصدر (قدّس سرّه) ذهبوا إلى أنّ الأهميه مؤثره، بمعنى أنّ العقل لا- يحكم حينئذٍ بلزوم إحراز امتثال المهم كما يحكم بلزوم إحراز امتثال الأهم، كلا وإّما يحكم بلزوم امتثال الأهم وإن استلزم المخالفه القطعيه للمهم.

ص: ٥٢٦

الذى يُلاحظ على الرأى الأول ----- الذى تبناه المحقق النائينى (قدّس سرّه) واختاره السيّد الشهيد الصدر (قدّس سرّه) ----- هو: أنّ هذا الرأى الذى يقول نقدّم محتمل الأهميه الذى قلنا أنّ معناه بحسب الحقيقه أنّ العقل يحكم بلزوم امتثال الأهم وإن استلزم المخالفه القطعيه للمهم، أنّ هذا الرأى كأنه لا- ينسجم مع ما هو المفروض فى محل الكلام، المفروض فى محل الكلام عندما بدأنا من البدايه إلى الآن افترضنا أنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعيه، هذا مفروض، وإنّما طرحنا رأياً سابقاً كانت فى وجوب الموافقه القطعيه، أنّ العلم الإجمالى علّه تامه له، أو أنّه مقتضى، لكن فى حرمة المخالفه القطعيه العلم الإجمالى المفروض فى محل الكلام أنّه علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعيه، ومعنى أنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعيه معناه فى الحقيقه استحاله الترخيص فى المخالفه القطعيه، أصلاً ثبوتاً مستحيل؛ لأنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعيه، فلا- يُعقل الترخيص فى المخالفه القطعيه، تقديم الأهم فى محل الكلام لازمه الترخيص فى المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال وهو الحرمة وهو المهم، من حيث العلم الإجمالى لا فرق بين الوجوب وبين التحريم، كل منهما معلوم إجمالاً، العقل يحكم بحرمة المخالفه القطعيه لكل تكليف حكماً تنجيزياً غير قابل للانفكاك؛ حينئذٍ كيف يُعقل أن يُرخص للمكّلف بارتكاب المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال؟ !لازم كلام الجماعه هو أننا نرخص للمكّلف فى أن يرتكب معصيه التكليف المهم، هذا لا ينسجم مع المبنى الذى يقول بأنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعيه. نعم، هذا التزاما به فى موارد العلم التفصيلى فى باب التراحم؛ لأنّهم بالنتيجه رخصوا للمكّلف بأن يخالف هذا التكليف المهم؛ لأنّهم قدموا الأهم على المهم، قدّموا الإزالة التى هى أهم على الصلاه، فرخصوا للمكّلف فى مخالفه التكليف بالصلاه المعلومه بالتفصيل، لكن هناك رخصوا فى المخالفه باعتبار أنّهم اعتبروا أنّ هذا التكليف المهم أصلاً يرتفع حقيقه عند الاشتغال بالأهم، أصلاً لا تكليف به عند الاشتغال بالأهم، حقيقه يرتفع، من هذا الباب رخصوا فيه، رخصوا فى المخالفه باعتبار أنّها تكليف، عند الاشتغال بالأهم لا تكليف بالمهم، فالترخيص فى تركه ومخالفته ليس فيه محذور، العلم الإجمالى ينجز حرمة المخالفه القطعيه على نحو العليه التامه، لكن عندما يكون التكليف ثابتاً وموجوداً، فيقال أنّ العلم الإجمالى به هو علّه تامّه لحرمة مخالفته، أى عندما يكون موجوداً، فى موارد العلم التفصيلى هم افترضوا ارتفاع التكليف المهم؛ حينئذٍ لا- مشكله فى إلزام المكّلف بالإتيان بالأهم وإنّ استلزم مخالفه المهم؛ لأنّ المهم لا- تكليف به عند الاشتغال بالأهم، فلا يلزم من هذا المخالفه للحكم العقلى بأنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعيه، أمّا فى محل الكلام، فكيف يمكن توجيهه؟ كيف يمكن الجمع بين كونه علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعيه وبين تجويز المخالفه القطعيه ومعصيه التكليف المعلوم بالإجمال وهو المهم.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / أصاله التخيير

قلنا بأنّ قد يُلاحظ على الرأى الذى اختاره المحقق النائينى (قدّس سرّه) من تقديم الأهم على المهم، يُلاحظ عليه بأنّه لا ينسجم مع المبنى الذى يبنى عليه القائلون بتنجز العلم الإجمالى لحرمة المخالفه القطعيه بنحو العليّه التامه الذى يعنى استحاله الترخيص فى المخالفه القطعيه مع فرض بقاء العلم بالتكليف، وهذا المحذور يلزم من القول بتقديم الأهم، تقديم الأهم يعنى أن نقدم الأهم ونلتزم بوجود الموافقه القطعيه للأهم وإن استلزم ذلك المخالفه القطعيه للمهم، فإذن، نحن بتقديم الأهم سوف نرخص للمكلف فى أن يرتكب المخالفه القطعيه للتكليف المهم، والمفروض أنّ التكليف المهم وصل إلى المكلف ولو إجمالاً والمفروض أنّ العلم الإجمالى ينجز حرمة المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال على نحو العليّه التامه الغير القابله للانفكاك؛ وحينئذٍ كيف يُعقل الترخيص فى المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال.

ولا يرد على هذا الإشكال بأنّه كيف رخصوا فى المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم فى موارد التراحم الامتثالى، حيث رخصوا فى موارد التراحم الامتثالى فى مخالفه التكليف المهم وقدّموا الأهم؟ قلنا أنّ الجواب عن هذا هو ما ذكره من أنّ التكليف المهم يرتفع حقيقه فى باب التراحم الامتثالى عند الاشتغال بالأهم، فإذا ارتفع حقيقه ولم يعد التكليف بالمهم فعلياً عند الاشتغال بالأهم؛ حينئذٍ لا مشكله فى مخالفته، الترخيص فى مخالفه تكليف من هذا القبيل لا يكون حينئذٍ ترخيصاً فى المعصيه القبيحه بنظر العقل؛ لأنّ هذا التكليف لم يعد فعلياً عند الاشتغال بالأهم، فلا مشكله فى الترخيص فى مخالفته، هذا نقوله فى موارد التراحم الامتثالى، لكن فى محل الكلام إلى هنا يبدو أنّ التكليف المهم فعلى؛ لأنّ التكليف المهم فى موارد التراحم الامتثالى إنّما خرج عن الفعلية باعتبار سقوط إطلاق خطابه؛ لأننا قلنا باستحاله بقاء إطلاق الخطابين على حاله، وحيث أنّ أحدهما مهم، فيسقط، يتعين خطاب المهم للسقوط، فيكون هو الساقط فى حاله الاشتغال بالأهم يسقط الخطاب بالمهم؛ فلذا قالوا بأنّ التكليف بالمهم يسقط فى حال الاشتغال بالأهم؛ وحينئذٍ لا محذور فى مخالفه تكليف ساقط عن الفعلية، لا خطاب به فعلاً، ولا يلزم من ذلك الترخيص فى المعصيه القبيحه بنظر العقل، فلا مشكله هناك، لكن فى محل الكلام المفروض أنّ إطلاق خطاب المهم باقى على حاله؛ لأنّه لا يوجد تراحم امتثالى بين الامتثالىين؛ لأنّ المفروض فى محل الكلام قدره المكلف على الجمع بين الامتثالىين، هو يتمكن أن يجمع بين امتثال الوجوب وامتثال التحريم فى كل علم إجمالى، يتمكن من أن يجمع بين امتثال المحتملين، إذن، لا تراحم امتثالى يستوجب سقوط الإطلاق فى الخطابين معاً، أو فى أحدهما، وهذا معناه أنّ إطلاق خطاب المهم يبقى على حاله كما هو الحال فى إطلاق خطاب الأهم، فإذا كان إطلاق خطاب المهم باقياً على حاله حتّى فى حاله الاشتغال بالأهم يرد هذا الإشكال فيقول أنّ هذا المكلف علم بهذا التكليف بالإجمال، ووصل إلى المكلف ولو إجمالاً، مقتضى العليّه التامه هى حرمة مخالفته القطعيه، هو تكليف فعلى وإطلاق خطابه باقى على حاله، فتحرم مخالفته القطعيه بحكم العقل ويستحيل بحكم العقل الترخيص فى مخالفته، فكيف رخص فى مخالفته بالالتزام بتقديم الأهم، هذا هو الإشكال.

ومن جهة أخرى مسأله استحاله الترخيص فى مخالفه التكليف الواصل إلى المكلف والذى يعلم به المكلف ولو علماً إجمالياً، لا فرق فيها بين الترخيص الشرعى والترخيص العقلى؛ لأنّ كلاً منهما يكون محالاً، الترخيص الشرعى الظاهرى محال، والترخيص العقلى أيضاً يكون محالاً؛ لأنه أساساً لماذا يُقال باستحاله الترخيص؟ باعتبار أنّ الترخيص هو ترخيص فى المعصيه القبيحه بنظر العقل، أنّ مخالفه التكليف المعلوم قبيحه، فالترخيص فيها ترخيص فى المعصيه القبيحه بنظر العقل؛ فحينئذٍ لا يمكن للعقل أنّ يُرخص فيما يحكم بقبحه؛ لأنه بحسب الفرض العقل يحكم بقبح المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال ويحكم باستحاله ذلك، ويحكم بامتناعه، فإذا: لا- يُعقل أن يحكم العقل بالترخيص، كما لا- يُعقل أن نفترض أنّ الشارع يحكم بالترخيص الظاهرى فى هذا المقام؛ لأنّ الشارع لا يحكم بالترخيص فى الأمر الذى يدرك العقل قبحه ويكون ممتنعاً.

هذا الإشكال فى الحقيقه لا يمكن تجاوزه إلاّ بأن نفترض أنّ محل الكلام من قبيل التراحم الامتثالى كما أنّنا هناك تخلصنا من الإشكال بالالتزام بعدم فعليه التكليف بالمهم، هنا أيضاً نلتزم بعدم فعليه التكليف بالمهم، إذا أمكن الالتزام بذلك حينئذٍ لا يرد الإشكال على المحقق النائينى (قدّس سرّه)، فكما قدّمنا الأهم فى موارد التراحم الامتثالى بأن التزمنا بأنّ المهم فى موارد التراحم لا- يكون فعلياً، فالترخيص فى مخالفته ليس أمراً قبيحاً، وليس محالاً، فترخص فى مخالفته، إذا أمكن الالتزام بذلك فى محل الكلام؛ حينئذٍ يرتفع الإشكال، بأن نقول بأنّ التكليف بالمهم، يعنى الحرمة فى المثال الذى فرضناه ليست فعليه عندما تتراحم مع الوجوب ----- التراحم بلحاظ وجوب إحراز الامتثال لا- بلحاظ أصل الامتثال ----- هذه الحرمة لا تكون فعليه، وإنما تخرج عن الفعلية؛ وحينئذٍ يرتفع الإشكال والترخيص فى مخالفتها يكون غير ممتنع ولا يكون قبيحاً بنظر العقل، لكن هل يمكن الالتزام بهذا؟

بعبارة أخرى: هل يمكن إثبات هذا المعنى الرافع للإشكال في محل الكلام عن طريق الالتزام بخروج المهم عن دائره حقّ المولويه ودائره حق الطاعه هل يمكن ذلك؟ الالتزام بخروج المهم عن دائره حق الطاعه وحقّ المولويه هل يرفع الإشكال؟ هذا الشئ الذى فرضه السيد الشهيد (قدس سرّه) سابقاً، قلنا أنه أجاب به الجواب الثانى كان عن الوجه الأول، كان يقول أنّ المهم يخرج عن حق الطاعه وعن دائره حق المولويه، إذا فرضنا ذلك، أنّ المهم فى حاله من هذا القبيل يخرج عن حقّ الطاعه والمولويه، هذا يرفع الإشكال، أو لا؟

قد يقال بأنّه يرفع الإشكال، بقطع النظر عن أنّنا نؤمن به، أو لا، هذا سيأتى، لكن على فرض أننا آمنا بأنّ التكليف المهم يخرج عن دائره حق الطاعه والمولويه، باعتبار أنّ الأهم هو الأقرب طاعه إلى الله (سبحانه وتعالى)، وحينما يتزاحمان ولو تزامناً فى مقام إحراز الامتثال؛ فحينئذٍ يكون إحراز موافقه ذاك أهم من موافقه المهم، فيقدم إحراز موافقه الأهم وإن استلزم ذلك المخالفه القطعيه للمهم، هو ذكر أنّ هذا إنّما يكون جائزاً باعتبار أنّ المهم فى حاله من هذا القبيل يخرج عن دائره حق الطاعه وحق المولويه، الظاهر أنّ هذا يرفع الإشكال، باعتبار أنّ معنى خروج المهم عن حقّ الطاعه هو أنّ التكليف بالمهم لا يثبت فيه حقّ الطاعه لله (سبحانه وتعالى)، ليس له حقّ الطاعه فى هذا التكليف، وهذا معناه أنّ المكلف لو عصى المهم؛ حينئذٍ لا يكون مستحقاً للمؤاخذه والعقاب من قبل المولى؛ لأنّ المولى ليس مولى بلحاظه، ليس له حقّ الطاعه بلحاظ هذا التكليف؛ لأننا حكمنا بخروج هذا التكليف عن دائره حق الطاعه، فليس له حق الطاعه بالنسبه إلى هذا التكليف، فلو خالف المكلف ولم يمثل هذا التكليف؛ حينئذٍ لا يكون مستحقاً للمؤاخذه؛ لأنّ المولى ليس له حق الطاعه فى هذا التكليف، وهذا معناه فى الحقيقة أنّ مخالفه مثل هذا التكليف ليست قبيحه بنظر العقل بعد افتراض خروجه عن دائره حق الطاعه، نكته القبح التى يحكم العقل بها هى المعصيه، هذا يعصى المولى ومعصيه المولى قبيحه بنظر العقل، فالترخيص فى المعصيه أيضاً يكون قبيحاً، النكته هى إدراك العقل بقبح المعصيه، والترخيص فى القبيح قبيح، فالترخيص فى المعصيه يكون قبيحاً، لكن حيث يخرج التكليف عن دائره حق الطاعه وحق المولويه ولا- يكون للمولى فيه حق الطاعه، الذى معناه أنّ العقل لا يرى قبحاً فى مخالفه تكليف من هذا القبيل، إذن، لا تكون مخالفته قبيحه بنظر العقل، إن- الترخيص فى مخالفه مثل هذا التكليف ليس ترخيصاً فى المعصيه ولا يرى العقل قبحه ولا يرى أنّه ترخيص فى المعصيه، ولا- يرى أنّه أمر ممتنع؛ لأنّه خرج عن دائره حقّ الطاعه والمولويه، فى المهم هو أن نرى أنّ العقل ماذا يحكم؛ لأنّ العقل هو الحاكم فى هذا المقام، هو الذى حكم بحرمه المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم ولو إجمالاً، لكن إنّما يحكم بذلك عندما يكون التكليف فعلياً واصلأ فى دائره حق الطاعه، فيحكم بقبح مخالفته وامتناع الترخيص فى مخالفته، أمّا عندما لا- يكون فعلياً كما فى موارد التزاحم الامتثالى، باعتبار عدم ثبوت إطلاق خطابه فى حاله التزاحم الامتثالى، أو لا يكون داخلأ فى دائره حقّ الطاعه كما هو المدعى فى محل الكلام، على كلا التقديرين العقل لا يرى أنّ مخالفه مثل هذا التكليف أمراً قبيحاً، ولا يرى أنّ الترخيص فى مخالفه مثل هذا التكليف ترخيص فى المعصيه؛ لأنّه خارج عن دائره حق الطاعه، ليس للمولى حقّ الطاعه فيه حتّى تكون مخالفته معصيه، والترخيص فى المخالفه ترخيص فى المعصيه وهذا قبيح فى نظر العقل. إذن: يبدو أنّ الالتزام بخروج التكليف المهم فى حاله التزاحم مع الأهم فى محل الكلام، التزاحم كما قلنا بلحاظ وجوب إحراز الامتثال لا فى أصل المثال، الظاهر أنّه يدفع الإشكال أيضاً؛ لأنّ الحاكم بوجوب الطاعه وحرمة المخالفه ووجوب موافقه القطعيه للتكليف المولوى هو العقل، فلا بدّ أن نرجع إلى العقل، لماذا يحكم بوجوب الطاعه؟ لماذا يحكم بحرمه المخالفه؟ لأنّ المخالفه معصيه للمولى، وهو يرى أنّ معصيه المولى (سبحانه وتعالى) أمر قبيح، فيحكم بقبح معصيه المولى (سبحانه وتعالى) هذا هو أساسها، عندما يفترض أنّ التكليف خارج عن دائره حق الطاعه، العقل لا- يرى فى مخالفته معصيه، ولا يرى أنّ الترخيص فى المخالفه

ترخيص في المعصية القبيحة بنظر العقل؛ فحينئذٍ يندفع الإشكال؛ لأنَّ الإشكال يقول لا يمكن افتراض العلم بالتكليف مع افتراض عدم حرمه مخالفته، أو الترخيص في مخالفته، هذا صحيح، أنَّ التكليف المعلوم ولو إجمالاً تحرم مخالفته القطعية بنظر العقل، والعقل يرى أنَّ الترخيص في مخالفته القطعية ترخيص في المعصية القبيحة ويراها ممتنعاً، لكن هذا حيث لا- يكون التكليف خارجاً عن دائره حق الطاعه، وحيث يكون التكليف فعلياً وداخلاً- في دائره حق الطاعه، العقل يقول بذلك. أمّا إذا لم يكن التكليف فعلياً، وليس داخلاً في دائره حق الطاعه، العقل لا يرى قبحاً في الترخيص، ولا يرى قبحاً في المخالفه؛ فحينئذٍ لا مانع من افتراض تقديم الأهم وإن استلزم ذلك الترخيص في المخالفه القطعية للتكليف المهم.

إلى هنا يتبين أنه لا- يوجد مانع، إذا افترضنا كما قلنا أنّ التكليف المهم يخرج عن دائره حقّ الطاعه فى حالات التراحم فى الامتثال ليس هناك مانع من ناحيه العقل فى تقديم وجوب الموافقه القطعيه للتكليف الأهم على حرمه المخالفه القطعيه للتكليف المهم، يعنى لا مانع من تقديم وجوب المخالفه القطعيه للتكليف الأهم وإن استلزم ذلك الوقوع فى ارتكاب المخالفه القطعيه للتكليف المهم، لا يوجد مانع بنظر العقل، لكن هذا عندما نفترض خروج التكليف المهم عن دائره حق الطاعه.

وأما ما تقدّم سابقاً من أنّ تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه تعليقى، بينما تأثير العلم الإجمالى فى حرمه المخالفه القطعيه تنجيزى؛ فحينئذ تتقدّم المخالفه القطعيه على الموافقه القطعيه؛ لأنّ وجوب الموافقه القطعيه معلق على عدم حرمه المخالفه القطعيه، فإذا ثبتت حرمه المخالفه القطعيه تكون مانعه من وجوب الموافقه القطعيه، فكيف تقدّمون وجوب الموافقه القطعيه على حرمه المخالفه القطعيه؟ الذى هو معناه تقديم الأهم. هذا الكلام الذى تقدّم فى الوجه الأوّل، وجوابه أيضاً تقدّم، جوابه هو الجواب الأوّل المتقدّم، حيث تقدّم سابقاً أنّ التعليقيه فى وجوب الموافقه القطعيه صحيحه، لكن ليس معناها هو أنّ تأثير العلم الإجمالى معلق على عدم حكم العقل بحرمه المخالفه القطعيه حتّى يقال أنّ حكم العقل بحرمه المخالفه القطعيه تنجيزى، فإذا ثبت يكون مانعاً من وجوب الموافقه القطعيه، ليس معناها ذلك، وإنما معناها أنّها معلقه على عدم ورود ترخيص من الشارع فى ترك الموافقه القطعيه، العقل يحكم بلزوم الموافقه القطعيه للتكليف المعلوم ما لم يرخص الشارع فى ترك الموافقه، هذا معنى التعليقيه؛ ولذا يكون الترخيص الشرعى فى ترك الموافقه القطعيه أمراً معقولاً ومقبولاً، ورافعاً لموضوع حكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه، ومن الواضح أنّ المعلق عليه حاصل فى محل الكلام بالفرض، إذ المفروض أنّه لا يوجد لدينا دليل شرعى يدل على الترخيص فى ترك الموافقه القطعيه، فيكون تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه تنجيزياً كتأثير العلم الإجمالى فى حرمه المخالفه القطعيه، فلا- تكون المخالفه القطعيه رافعه ومانعه من وجوب الموافقه القطعيه، كل منهما تنجيزى فيقع التراحم بينهما لا أنّ أحدهما يكون رافعاً لموضوع الآخر. هذا هو الجواب عن ما قيل سابقاً.

الشيء الوحيد الذى يبقى هو أنه هل نحن ندرك بعقولنا أنّ المهم فى حالة من هذا القبيل، فى محل الكلام يخرج عن دائره حقّ الطاعه وحق المولويه؟ هل يدرك العقل بأنّه ليس للمولى حقّ الطاعه فى المهم؟ حتّى يتمّ هذا الكلام ويندفع الإشكال ونلتزم بما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) من لزوم تقديم الأهم. الحقيقه لأجل الجواب عن ذلك لا بدّ أن نرجع إلى العقل الحاكم فى هذا المقام لنسأله أنّه فى حالة من هذا القبيل وقع تراحم بلحاظ كفيه الامتثال لا بلحاظ أصل الامتثال، بلحاظ إحراز الامتثال بين الوجوب المعلوم بالإجمال وبين الحرمة المعلومه بالإجمال مع افتراض أنّ الوجوب أهم، أو محتمل الأهميه، وحينما نقول أهم، أو محتمل الأهميه مقصودنا عند الشارع، بمعنى أنّ الشارع يهتم به، الغرض الذى يترتب على الوجوب هو أهم بنظر الشارع من الغرض الذى يترتب على التحريم، أو محتمل الأهميه، فى هذه الحاله يقول العقل بأنّ المهم فى هذه الحاله عندما يقع التراحم فى كفيه الامتثال وفى إحراز الامتثال، المهم يخرج عن دائره حقّ الطاعه ويحكم العقل بلزوم مراعاة الأهم وموافقته القطعيه وإن استلزم ذلك المخالفه القطعيه للمهم.

بعبارة أخرى: يقدّم لزوم إحراز الامتثال للأهم على لزوم إحراز الامتثال للمهم؛ لأنّ الغرض الذى يترتب على الوجوب أهم بنظر الشارع من الغرض الذى يترتب على التحريم المهم، اهم منه أو محتمل الأهميه، هل يحكم العقل بهذا الشكل، وخروج المهم عن دائره حق الطاعه، وأنّ المولى ليس له حق الطاعه فى هذا التكليف المحتمل، أو لا؟

فى الحقيقه إذا رجعنا إلى العقل لا يبعد أن يقال بذلك، باعتبار أنّ التراحم سوف يكون بين غرضين شرعيين، هناك غرض يترتب على هذا التشريع، وهناك غرض يترتب على ذاك التشريع مع افتراض أنّ أحد الغرضين أهم عند الشارع وبنظر الشارع، العقل عندما يلاحظ هذه الحاله، لو فرضنا أنّ الغرض كان مراداً تكوينياً للشارع نفسه، العقل يرى بأنّ الشارع نفسه سوف يتحرك نحو غرضه الأهم، وإن فاته الغرض المهم، وكل عاقل يقوم بذلك عندما يقع التراحم بين غرضين أحدهما مهم والآخر أهم، نجد أنّ الإنسان العاقل سوف يتحرك لإحراز الإتيان بالغرض الأهم، وإن لزم من ذلك تفويت الغرض المهم؛ لأنّ هذا أهم وإحرازه يكون لازماً بنظر العقل، العقل يرى أنّ العبد بمنزله الآله للمولى فى أغراضه التكوينية، فالعقل يدرك بأنّه على العبد أن يتحرك لإحراز الغرض الأهم بالنسبه إلى المولى سبحانه وتعالى، أن يتحرّك نحوه ويحرز امتثاله وإن كان يلزم من ذلك تفويت الغرض المهم، إذا فرضنا أنّ العقل يحكم بذلك؛ حينئذٍ يقال فى محل الكلام يمكن دفع الإشكال المتقدم بالالتزام بأنّ التكليف المهم يخرج عن دائره حق الطاعه والمولويه فى حالة التراحم التى نتكلّم عنها. وبالنتيجه هذا الكلام نقوله عندما تكون أهميه الغرض المعلومه، أو المحتمل تكون بدرجة بحيث يدرك العقل فيها هذا الشيء، يدرك أنّه لا بد من تقديم إحراز تحصيل الغرض الأهم على الغرض المهم، عندما لا يمكنه إحراز كل منهما، يقول أنّه لا بدّ من تقديم إحراز الغرض الأهم، إذا كانت درجه الأهميه عند المولى واصله إلى هذه الحاله؛ حينئذٍ هذا هو الكلام المتقدم، وأمّا إذا فرضنا أنّ درجه الأهميه ليست واصله إلى هذه الدرجه، فرضاً أنّه محتمل الأهميه، لكنّها أهميه ليست بالغه إلى درجه بحيث أنّ العقل يحكم فيها بلزوم الموافقه القطعيه للتكليف الأهم، وتحصيل الغرض الأهم؛ حينئذٍ فى هذه الحاله يدور الأمر بين إمّا لزوم الموافقه القطعيه للتكليف الأهم، هذا احتمال، أو نقول بلزوم الموافقه الاحتماليه لكلا الغرضين، الذى قلنا أنّها تحصل بالإتيان بالفعل فى كلا اليومين، أو الترك فى كلا اليومين، هذا احتمال آخر، أو نقول بالتخيير الاستمرارى، التخيير مطلقاً، يعنى فى اليوم الأوّل هو مخير بين الفعل والترك، فى اليوم الثانى هو أيضاً مخير بين الفعل والترك، وتحقيق هذه الأمور على ماذا يُبنى؟ سيأتى فى بحث أصاله الاشتغال. وبهذا يتمّ الكلام عن هذا الفرع.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / أصاله الاشتغال

بعد أن تمّ الكلام عن أصاله التخيير أو ما يسمّى بمسأله دوران الأمر بين المحذورين، وقبلها تمّ الكلام عن أصاله البراءه، يقع الكلام عن أصاله الاشتغال، أو أصاله الاحتياط، أو مسأله دوران الأمر بين المتباينين، أو بين الأقل والأكثر. يقع الكلام في هذه المسأله فيما إذا شكّ المكلف في المكلف به مع العلم بالتكليف، هذا هو موضوع هذه المسأله، المكلف به مردّد ومشكوك وغير معلوم وليس موضوعها هو نفس التكليف؛ ولذا قالوا بأنّ تردّد المكلف به واشتباهاه تارة يكون بين المتباينين وأخرى يكون بين الأقل والأكثر، وفي كلّ منهما التكليف معلوم، وإنّما المجهول هو أيّ شيءٍ تعلق به التكليف، متعلق التكليف، أو المكلف به، في المقام الوجوب معلوم لكن لا يُعلم هل تعلق هذا الوجوب بصلاه الظهر، أو بصلاه الجمعه، فالمكلف به مردّد، أو مجهول، وهكذا في مثال الإناءين الحرمة معلومه، لكنّ متعلقها غير معلوم، هل كُلف بترك شرب هذا الإناء، أو كُلف بترك شرب هذا الإناء؟ هل هذا الإناء محرّم عليه، أو هذا الإناء؟ ولذا قالوا أنّ الكلام في هذه المسأله يقع في مقامين أساسيين، المقام الأوّل في دوران الأمر بين المتباينين، ثمّ يقع الكلام في المقام الثاني في دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

المقام الأوّل: في دوران الأمر بين المتباينين.

الظاهر أنّ هذا المقام لا يختص بما إذا كان التكليف المعلوم هو نوع التكليف وتردّد الأمر في المكلف به؛ بل يعمّ ما إذا كان التكليف المعلوم المرّدّد متعلقه بين المتباينين كان هو عبارته عن جنس التكليف كالإلزام، في الأمثله التي ذكرناها كان نوع التكليف معلوماً، الوجوب معلوم، لكن يتردّد بين أن يتعلّق بصلاه الظهر، أو صلاه الجمعه، الحرمة هي نوع من التكليف معلوم، لكنّ التردد يكون في متعلقها، لكن بعض الأحيان قد يكون المعلوم هو جنس التكليف كالإلزام بشكل عام لا النوع الخاص من الإلزام ويتردّد متعلق هذا الإلزام بين أن يكون هو عبارته عن فعل هذا الشيء، أو عبارته عن تركه، فالإلزام معلوم، لكنّه مردّد بين وجوب هذا، أو حرمة ذاك، هنا أيضاً يدخل في محل الكلام ظاهراً، بمعنى أنّ الشك هنا أيضاً يكون في المكلف به؛ لأنّه لا يعلم أنّ الإلزام المعلوم هل تعلق بفعل هذا الذي هو عبارته عن الوجوب، أو بترك ذاك الذي هو عبارته عن التحريم، فهو شكّ في المكلف به مع العلم بالتكليف، غايه الأمر أنّ التكليف المعلوم ليس هو النوع الخاص من التكليف، وإنّما هو عبارته عن جنس التكليف، هذا أيضاً يدخل في محل كلامنا ويجرى فيه الكلام الآتي في أنّ هذا العلم الإجمالي هل ينتج وجوب الموافقه القطعيه وينجّز حرمة المخالفه القطعيه، أو لا؟ وما يقال وما يُختار في التنجيز، أيضاً يُقال ويُختار في هذه المسأله، بمعنى أنّه لو قلنا أنّ العلم الإجمالي ينتج وجوب الموافقه القطعيه هنا أيضاً نلتزم بتنجّز وجوب الموافقه القطعيه، المكلف يجب عليه أن يفعل هذا الشيء وأن يترك فعل الشيء الآخر؛ لأنّه يعلم إجمالاً بأنّه إمّا هذا واجب، أو ذاك حرام، فيجب عليه الموافقه القطعيه إذا قلنا بها، وتحرم عليه المخالفه القطعيه كما هو الحال في مثال الظهر والجمعه وفي مثال الإناءين، هناك تجب الموافقه القطعيه هنا أيضاً تجب الموافقه القطعيه، فإذن: لا فرق بين أن يكون التكليف المعلوم في محل الكلام هو نوع خاص من التكليف، وبين أن يكون هو عبارته عن جنس التكليف.

ثم من جهة أخرى الظاهر أنّ الكلام لا يختص بالشبهات الحكمية؛ بل يعمّ حتّى الشبهات الموضوعية، بمعنى أنّ التردّد فى المكلف به ودورانه بين المتباينين كما يكون مع افتراض الشبهه الحكميه، كذلك يكون مع افتراض الشبهه الموضوعيه؛ بل الأمثله التى ذكرت للشكّ فى المكلف به لهذه المسأله بعضها من الشبهات الموضوعيه بشكل واضح كما هو الحال فى مثال الإناءين، حيث أنّ الشبهه فى مثال الإناءين هى شبهه موضوعيه، المكلف يعلم بالحرمة ولاشكّ عنده فيها، وإنّما يشكّ فى أنّ الحرمة هل تعلقت بهذا الإناء، أو بهذا الإناء، هذا الشكّ ليس ناشئاً من أمرٍ يرتبط بالشارع، وإنّما هو ناشئ من الأمور الخارجيه، فتكون الشبهه شبهه موضوعيه، وبهذا يفترق هذا المثال عن مثال الظهر والجمعه، الشكّ هناك من ناحيه الشبهه الحكميه؛ لأنّه شكّ فى أمر يرتبط بالشارع، هل الوجوب تعلّق بالظهر، أو تعلّق بالجمعه؟

وبعبارة أخرى: أنّ الشكّ هناك ينشأ من إجمال الدليل، أو تعارض النصّين، أو عدم النصّ وأمثال هذه الأمور التى هى كلّها مرتبطة بالشارع، بينما فى مثال الخمر ليس هكذا، فالشكّ فيه ينشأ من اشتباه الأمور الخارجيه، ليس هناك شكّ فى تحريم الخمر، لكنّه لا يعلم هل هذا خمر وذاك خل، أو أنّ هذا خل وذاك خمر؟ فيشمل حتّى الشبهات الموضوعيه. التردّد والإجمال تارةً يكون من جهة أنّ الكبرى والتكليف مردّد بين أن يكون هو عبارة عن تكليفٍ بصلاه الظهر، أو تكليفٍ بصلاه الجمعه، وهذه شبهه حكميه. وأخرى لا يكون من هذه الجهه، التكليف معلوم ومتعلّقه أيضاً معلوم، لكنّه مردّد بين شيئين لاشتباه الأمور الخارجيه كما فى مثال الخمر، وكما فى مثال تردّد القبله إلى جهتين، هنا أيضاً الشبهه موضوعيه، التكليف معلوم يجب التوجّه إلى القبله، ومتعلّق التكليف أيضاً معلوم وهو القبله ولا شكّ فى هذا، وإنّما اشتباه الأمور الخارجيه جعله يتردّد بين أن تكون هذه الجهه هى القبله، أو تكون تلك الجهه هى القبله؟ فالتردّد يكون بلحاظ الأمور الخارجيه والشبهه تكون شبهه موضوعيه. نفس الكلام الذى يقع فى الشبهه الحكميه أيضاً يقع فى الشبهه الموضوعيه، بمعنى أنّ العلم الإجمالى هل ينبجز وجوب الموافقه القطعيه، أو لا؟ وهل ينبجز حرمة المخالفه القطعيه، أو لا؟ هل الأصول تجرى فى جميع الأطراف أو لا؟ وهل تجرى فى بعض الأطراف أو لا؟ فأيضاً يدخل فى محل الكلام.

نعم، لا إشكال أن الغرض الأساسي للأصولي في علم الأصول ليس هو الشبهات الموضوعية، وإنما غرضه هو الشبهات الحكمية، لكنهم تكلموا عن الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية في هذه المسألة؛ بل تكلموا عن الشبهه الموضوعية قبل الكلام عن الشبهه الحكمية؛ ولذا المحقق النائيني (قدس سرّه) أول مسأله عقدها في الشبهه التحريميه الموضوعيه وتكلم عنها وقدّمها على سائر المسائل، تكلم ابتداءً عن الشبهه الموضوعيه قبل أن يتكلم عن الشبهه الوجوبيه الحكميه، أو الشبهه الوجوبيه الموضوعيه. (١)

الكلام في هذا التردد المفروض في محل الكلام؛ لأننا قلنا أنّ موضوع محل الكلام هو ما إذا تردّد المكلف به بين المتباينين، تردّد المكلف به بين المتباينين يستلزم افتراض أنّ التكليف معلوم في الجملة حتّى يكون الشكّ شكّاً في المكلف به، لا بدّ من افتراض العلم بالتكليف في الجملة، إمّا إذا فرضنا أنّ التكليف كان غير معلوماً حتّى في الجملة، يعنى أنّ التكليف كان مجهولاً؛ حينئذٍ يكون هذا من موارد الشكّ في التكليف ولا- يكون من موارد الشكّ في المكلف به، افتراض أنّ الشكّ في المكلف به يستدعى أن يفترض العلم، أو إحراز التكليف، لكن في الجملة.

إذن: محل الكلام هو إذا كان المكلف يحرز التكليف ولاشكّ عنده في التكليف في الجملة، لكنّه يشكّ في المكلف به، هل كلف بهذا، أو كلف بهذا؟ بنحو الشبهه الحكميه، أو بنحو الشبهه الموضوعيه، هذا التردّد في المكلف به مع العلم بالتكليف في الجملة واضح أنّه يخلق حاله علم إجمالى إمّا هذا واجب، وإمّا هذا واجب، هو يعلم إجمالاً بوجوب أحد الشئتين إمّا الظاهر، أو الجمع، ويعلم إجمالاً بحرمه أحد الإناءين إمّا هذا الإناء، أو هذا الإناء، يعلم إجمالاً بوجوب التوجّه في الصلاه إمّا إلى هذه الجهه، أو إلى هذه الجهه.... وهكذا. فإذن: يخلق عند المكلف حاله علم إجمالى، هذا العلم الإجمالى بالتكليف المرّد متعلّقه بين المتباينين وقع البحث في أنّ هذا العلم الإجمالى هل ينجز هذا التكليف المعلوم بالإجمال، أو لا ينجزه؟ إذا قلنا أنّه ينجز التكليف المعلوم بالإجمال، فعلى أى مستوى ينجزه؟ هل ينجزه على مستوى وجوب الموافقه القطعيه؟ أو ينجزه فقط على مستوى حرمه المخالفه القطعيه؟ الكلام في كيفية تنجيز العلم الإجمالى للتكليف المعلوم بالإجمال؛ ولذا من باب تقديم مقدّمه تكلموا عن حقيقه العلم الإجمالى، العلم الإجمالى ما هو؟ وهل هناك فرق بينه وبين العلم التفصيلي؟ وما هو هذا الفرق؟ وأين يكمن هذا الفرق؟ وهل هو فرق في السنخيه؟ يعنى ذاك علم وهذا علم من سنخ آخر، أو لا فرق بينهما من هذه الجهه، وإنما الفرق في المتعلّق؟ ولذا تكلموا عن حقيقه العلم الإجمالى، هل العلم الإجمالى علم بالجامع؟ هل العلم الإجمالى علم بالواقع، أو هو علم بالفرد المرّد إذا تعقلنا ذلك، فتكلموا عن ذلك.

ص: ٥٣٥

إذن: الكلام فى الحقيقه يقع فى أن هذا العلم الإجمالى هل هو منجز للتكليف المعلوم بالإجمال، أو ليس منجزاً للتكليف المعلوم بالإجمال؟ هل تنجزه لوجوب موافقه القطعيه بنحو العليه التامه، أو بنحو الاقتضاء؟ وكذا تنجزه لحرمة المخالفه القطعيه هل هو بنحو العليه، أو هو بنحو الاقتضاء؟ الكلام فى هذا.

قبل الدخول فى البحث لابد من الإشاره إلى أن الكلام عن منجزيه العلم الإجمالى للتكليف المعلوم بالإجمال إنما يكون له معنى وجدوى بناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ حينئذ لابد من إيقاع هذا البحث؛ لأننا إذا لم نتكلم عن أن العلم الإجمالى ينجز التكليف المعلوم بالإجمال، أو لا، فمن الواضح عدم وجود شىء آخر ينجز التكليف المعلوم بالإجمال؛ لأن المنجز له هو العلم التفصيلى وهو مفقود فى المقام بحسب الفرض ولا يوجد شىء ينجزه إلا احتمال التكليف، وبناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان أن احتمال التكليف ليس منجزاً للتكليف، فعندما نريد أن نثبت أن التكليف المعلوم بالإجمال يتنجز على المكلف لابد أن تكون المنجزيه ناشئه من العلم الإجمالى، علم المكلف بالتكليف إجمالاً ينجز عليه التكليف، فلابد من الكلام عن منجزيه العلم الإجمالى للتكليف، وهذا يستدعى الكلام عن حقيقه العلم الإجمالى، فهذا الكلام إنما يكون له فائده ويكون له جدوى بناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان، وأما على المسلك الآخر الذى يرى منجزيه احتمال التكليف، أن احتمال التكليف هو منجز، فلا يحتاج إلى هذا البحث الطويل العريض عن العلم الإجمالى هل ينجز التكليف أو لا؟ وكيف ينجز ذلك التكليف؟ لا- يحتاج إلى كل ذلك؛ لأنه فى المقام لا إشكال فى أن احتمال التكليف موجود وقائم، فإذا بنينا على أن احتمال التكليف ينجز التكليف؛ حينئذ ثبت أن التكليف المعلوم بالإجمال تنجز على المكلف، فتجب موافقه القطعيه وتحرم مخالفته القطعيه كإى تكليف آخر يتنجز على المكلف كما لو تنجز عليه بالعلم؛ لأن صاحب هذا المسلك لا يرى فرقاً بين التكاليف المعلومه وبين التكاليف المحتمل، كل تكليف بأى درجه من درجات الانكشاف يكون منجزاً على المكلف بحكم العقل، فتجب موافقه القطعيه وتحرم مخالفته القطعيه. نعم، بناءً على هذا المسلك يقع البحث فى جريان الأصول فى جميع الأطراف، أو عدم جريانها، وفى جريان الأصول فى بعض الأطراف، أو عدم جريانها، لا- فى أصل منجزيه العلم الإجمالى وكيفيتها، فهذا لا داعى لبحثه بعد أن التزمنا بأن احتمال التكليف منجز له، وهذا الاحتمال موجود، فنستغنى عن هذا البحث وهو أن العلم الإجمالى ينجز، وما هى مرتبه تنجزه للتكليف المعلوم بالإجمال، لكن بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان الذى يرى أن احتمال التكليف لا- ينجز التكليف إطلاقاً، التكليف المحتمل ليس منجزاً على المكلف، واحتمال التكليف لا ينجز التكليف، فنحتاج فى محل كلامنا إلى استئناف بحثٍ فى أن العلم الإجمالى المفروض وجوده فى محل الكلام الذى ينشأ من هذا التردد المفترض فى محل الكلام، هذا العلم الإجمالى هل ينجز التكليف المعلوم بالإجمال، أو لا ينجزه؟ وما هو مقدار منجزيته؟ هل ينجز وجوب موافقه القطعيه وحرمة المخالفه القطعيه، أو لا..... الخ من الأبحاث.

لكن بالرغم من ذلك السيد الخوئي (قدّس سرّه) في تقريرات بحثه (الدراسات)، (1) بالرغم من أننا نعلم أنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) يختار مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان ورأيه واضح وصريح في هذا، لكن بالرغم من هذا أيضاً ذهب إلى نفس النتيجة التي قلنا أنّها تترتب على القول الآخر على مسلك حقّ الطاعة، قلنا على مسلك حقّ الطاعة نستغنى عن البحث عن منجزيه التكليف المعلوم بالإجمال، نستغنى عن هذا البحث؛ لأنّ احتمال التكليف هو ينجز التكليف. ظاهر عبارته السيد الخوئي (قدّس سرّه)؛ بل صريحها لعلّه أن احتمال التكليف منجز للتكليف ولسنا بحاجة إلى البحث عن منجزيه العلم الإجمالي للتكليف، نفس احتمال التكليف ينجز التكليف، وذكر بهذا الصدد أنّ احتمال التكليف الإلزامي، أيّ شيء كان هو التكليف سواء كان وجوباً أو حرمةً يساوق في حدّ نفسه احتمال العقاب على المخالفه، هناك ملازمه بينهما، بمجرد أن يحتمل المكلف تكليفاً إلزامياً هو يحتمل العقاب على المخالفه، هناك ملازمه بين الاحتمالين، ويقول: من الأمور الواضحه أنّ احتمال العقاب على المخالفه ممّا يستقل العقل بلزوم تجنّبه ولزوم التحرّز عنه، ويقول أنّ هذا هو الملازم الوحيد لحكم العقل بلزوم الطاعة، من دون فرق بين التكليف المحتمل وبين التكليف المعلوم، هذا هو الملازم في حكم العقل بلزوم الطاعة؛ لماذا يحكم العقل بلزوم إطاعة تكليف المولى الواصل إلى المكلف؟ لأنّ العلم بالتكليف يؤلّد احتمال العقاب ولا يؤلّد الجزم بالعقاب حتّى نقول أنّ ملاك حكم العقل بوجوب الطاعة في التكليف المعلوم هو الجزم بالعقاب، وهذا غير موجوده في التكليف المحتمل؛ بل حتّى في التكليف المعلوم يحكم العقل بلزوم الطاعة ليس من جهة الجزم بالعقاب ولزوم دفع العقاب المعلوم والمقطوع به، وإنّما هو فقط من جهة احتمال العقاب؛ لأنّ القطع بالتكليف لا يلازم القطع بالعقاب؛ لأنّ الله (سبحانه وتعالى) قد يمنّ على عبده بالعتق والمغفره، قد تدركه شفاعه النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم) وأهل بيته (عليهم السلام) فلا عقاب، أو يفعل أشياء قد ترتفع عنه العقوبه، الجزم بالتكليف ومخالفته لا تستلزم الجزم بالعقاب، وإنّما غايه ما هناك احتمال العقاب، العقل يحكم هناك بلزوم الطاعة ولزوم التحرّز عن المخالفه؛ لأنّ مخالفه التكليف المعلوم تستلزم احتمال العقاب على المخالفه، واحتمال العقاب ممّا يستقل العقل بلزوم دفعه والتحرّز عنه. هذا الملازم بعينه موجود في محل الكلام، يعنى في التكليف المحتمل؛ لأنّ احتمال التكليف يلازم احتمال العقاب على المخالفه، والعقل يستقل بلزوم دفع احتمال العقاب ولزوم التحرّز عن المخالفه التي فيها احتمال العقاب، وهذا هو الملازم في حكم العقل بلزوم الطاعة مطلقاً في التكليف المعلوم والتكليف المحتمل. غايه الأمر هو يُفَرَّق، يقول: احتمال عدم العقاب في مخالفه التكليف المحتمل أقوى من احتمال عدم العقاب في مخالفه التكليف المعلوم، وهذا واضح بالوجدان، باعتبار أنّ مخالفه التكليف المحتمل يوجد احتمال غير موجود في مخالفه التكليف المعلوم وهذا الاحتمال هو احتمال أن لا يكون هناك تكليف في الواقع. في التكليف المحتمل يوجد احتمال أن لا يكون هناك تكليف في الواقع بحيث يكون عدم العقاب من باب السالبه بانتفاء الموضوع، هذا موجود في التكليف المحتمل، لكنّه غير موجود في التكليف المعلوم؛ لأنّ التكليف معلوم بحسب الفرض، فاحتمال خلو صفحه الواقع كما يقول عن التكليف الواقعي غير موجود في التكليف المعلوم وموجود في التكليف المحتمل، وهذا يجعل احتمال عدم العقاب في مخالفه التكليف المحتمل أقوى من احتمال عدم العقاب في مخالفه التكليف المعلوم. عدم العقاب في مخالفه التكليف المعلوم ينشأ فقط و فقط من احتمال الرحمه الإلهيه، أن تسعه رحمه الله سبحانه وتعالى، أو تلحقه الشفاعه وأمثال هذه الأمور، بينما مخالفه التكليف المحتمل له منشأان، أحد المنشئين هو احتمال عدم وجود تكليف في الواقع، ويكون عدم العقاب من باب السالبه بانتفاء الموضوع، ومن هنا يكون احتمال عدم العقاب في مخالفه التكليف المحتمل أقوى من احتمال عدم العقاب في احتمال مخالفه التكليف المعلوم.

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٤٨.

على كل حال، يقول أنّ العقل يستقل بقبح ارتكاب ما تحتمل مخالفته؛ لأنّ احتمال التكليف ينتج التكليف؛ لأنّ احتمال التكليف ملازم ----- كما قال ----- لاحتمال العقاب على المخالفه والعقل يستقل بلزوم دفع ذلك ولزوم التحرز عنه. نعم، نرفع اليد عن هذا فيما إذا ثبت وجود مؤمن يؤمن من ناحيه احتمال العقاب من دون فرق بين أن يكون هذا المؤمن ثابت بحكم العقل كقاعده قبح العقاب بلا بيان، فأنّها تكون مؤمنه من ناحيه العقاب الإلهي المحتمل الناشئ من احتمال التكليف، وتقول: يقبح العقاب من دون بيان، فتؤمن من ناحيه العقاب المحتمل، أو تكون ثابتة بحكم الشرع كالبراءه الشرعيه الثابته بأدله الرفع وبغيرها من الأدله الشرعيه، مع وجود المؤمن حينئذ نقول لا- ينتج التكليف المحتمل ولا يحكم العقل كما يحكم هناك بلزوم دفع العقاب المحتمل؛ لأنه عند وجود المؤمن لا احتمال للعقاب، وإنما يكون هناك صرف احتمال للتكليف ليس على مخالفته عقاب، احتمال التكليف موجود، لكنّه تكليف ليس على مخالفته عقاب؛ لأنّ الأدله العقليه والنقلية دلّت على التأمين من ناحيه العقاب، مثل هذا التكليف لا يكون منجزاً على العبد، فإذا ثبت التأمين يرتفع حكم العقل، ولا يستقل العقل حينئذ بهذا، وأمّا إذا لم يثبت أحد الأمرين، لا- مؤمن شرعي ولا- مؤمن عقلي؛ فحينئذ لا محاله يكون التكليف منجزاً بمجرد احتماله، وهذه هي النتيجة التي يصل إليها.

ثمّ يذكر بعض الأمور التي ليست أساسيه في أصل المطلب ولا- بأس بمراجعته كلامه في الدراسات. لكن كيف يمكن توجيه كلامه الذي ذكرناه؟ فهو من جهه يقول بقاعده قبح العقاب بلا بيان التي تعنى أنّ احتمال التكليف ليس منجزاً، بينما يصرّح هنا بأنّ احتمال التكليف منجز للتكليف المعلوم بالإجمال وأنه لا- داعى لبحث مسأله منجزيه العلم الإجمالي؛ لأننا بناءً على ذلك نستغنى عنها.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / منجزية العلم الإجمالي

كان الكلام في دوران الأمر بين المتباينين وذكرنا في الدرس السابق أنّ الكلام عن منجزية العلم الإجمالي كما تعارف البحث عنه في هذا المقام لا- حازه إليه بناءً على مسلك حقّ الطاعه ومنجزية الاحتمال، وإنّما نحتاج إلى هذا البحث بناءً المسلك المشهور والمعروف وهو قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ قبح العقاب بلا بيان يعنى أنّ الاحتمال ليس منجزاً للتكليف؛ فحينئذٍ لا بدّ أن نبحث عن منجزٍ للتكليف في محل الكلام غير الاحتمال وليس هو إلاّ العلم الإجمالي، فلا بدّ أن نستأنف بحثاً في العلم الإجمالي وحقيقته ومنجزيته؛ لأنّه في المقام لا يوجد إلاّ الاحتمال الموجود في الطرفين والعلم الإجمالي، فإذا قلنا بمسلك قبح العقاب بلا بيان، فصرف الاحتمال في هذا الطرف وفي ذاك الطرف ليس هو المنجز؛ لأنّ الاحتمال ليس منجزاً بناءً على هذه القاعدة، فلا بدّ من البحث عن أنّ الاحتمال المقرون بالعلم الإجمالي هل يكون منجزاً، أو لا يكون منجزاً؟ فنحتاج إلى هذا البحث.

وأما بناءً على مسلك حق الطاعه الذي يؤمن بمنجزية الاحتمال، فليست هناك حازه للبحث عن العلم الإجمالي ومنجزيته للتكليف في محل الكلام بعد أن كان احتمال التكليف منجزاً له، لكن قلنا بأنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) في الدراسات (1) والمصباح (2) ذكر بأننا لا نحتاج إلى البحث عن منجزية العلم الإجمالي مع أنّه يبنى على مسلك قبح العقاب بلا بيان الذي يعنى كما قلنا عدم منجزية الاحتمال، مع ذلك يقول نحن لا نحتاج إلى البحث عن منجزية العلم الإجمالي؛ لماذا لا نحتاج إلى البحث عن منجزية العلم الإجمالي؟ وما هو المنجز في المقام إذا لم نبحث عن منجزية العلم الإجمالي ولم نثبت أنّ العلم الإجمالي هو المنجز؟ يقول: أنّ المنجز في المقام هو احتمال التكليف، باعتبار أنّ احتمال التكليف يلازم احتمال العقاب على المخالفه واحتمال العقاب على المخالفه هو الذي يكون منجزاً؛ لأنّ العقل مستقل حينئذٍ بلزوم التحرّز عنه ولزوم اجتنابه وهذا هو معنى التنجيز، فيكون احتمال التكليف منجزاً باعتبار أنّه يستلزم احتمال العقاب على المخالفه وعندما يكون العقاب محتملاً مستقل العقل بلزوم الفرار عنه ولزوم تجنّبه ولا داعى للبحث عن أنّ العلم الإجمالي ينجز، أو لا، هو نفس احتمال التكليف ينجز التكليف باعتبار أنّه يستلزم احتمال العقاب على المخالفه، والعقل مستقل بلزوم دفع احتمال العقاب ولزوم تجنّبه.

ص: ٥٣٩

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٤٨.

٢- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للبهسودي، ج ٢، ص ٣٥٤.

نعم، لا- نرفع اليد عن هذا التنجيز إلاّ- بمؤمّن من ناحيه العقاب المحتمل، سواء كان المؤمّن عقلياً، أو شرعياً، المؤمّن العقلي هو قاعده قبح العقاب بلا بيان التي تؤمّن من ناحيه العقاب وتقول يقبح العقاب من المولى عند عدم البيان، يعنى عند عدم العلم، أو ما يقوم مقامه يقبح العقاب، أمّا المؤمّن الشرعى فهو كأدله البراءه الشرعيه المستفاده من حديث الرفع وأمثاله؛ فعندئذٍ تُرفع اليد عن التنجيز ولا مستقل العقل بلزوم تجنّب العقاب المحتمل لوجود المؤمّن العقلي، أو الشرعى. نعم، عند عدم وجود مؤمّن مستقل

العقل بالمنجزية ولزوم مراعاة التكليف المحتمل باعتبار أنه يكون سبباً لاحتمال العقاب على المخالفه. ومن هنا يقول بأن الكلام في المقام ينحصر في البحث عن وجود المانع عن المنجزية؛ لأننا فرغنا عن ثبوت المقتضى للمنجزية الذي هو عبارته عن احتمال العقاب الذي يقتضى التنجيز، وإنما علينا أن نبحث عن وجود ما يمنع من هذا التنجيز، يعنى ينحصر البحث في المقام عن جريان الأصول المؤمّنه في الأطراف وعدم جريانها، هل تجرى الأصول المؤمّنه في الأطراف، أو لا؟ إذا جرت فأنها تكون مانعه من تأثير ذلك المقتضى في التنجيز، وإذا لم تجر؛ فحينئذ يثبت التنجيز، فالكلام في المقام ينصب فقط في جريان الأصول في الأطراف، أو عدم جريانها لا- عن منجزية العلم الإجمالى وحقيقته، فأن هذا بحث لا- نحتاجه؛ لأن احتمال التكليف المستلزم لاحتمال العقاب على المخالفه هو الذى يكون منجزاً للتكليف. هذا ما يفهم من كلام السيد الخوئى (قدس سرّه).

هذا الكلام لا يخلو من غرابه، يعنى هذا الجمع بين مسلك قبح العقاب بلا بيان كما هو مبناه بلا إشكال، وبين منجزية احتمال التكليف لا يخلو من غرابه. قاعده منجزية الاحتمال بالبيان الذى ذكره هى محكومته دائماً ----- بحسب وجهه نظره --- بقاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأنه (قدس سرّه) يؤمن بقاعده قبح العقاب بلا بيان بناءً على كلامه، هو قال بأن منجزية الاحتمال إنما تثبت عندما لا- يكون هناك مؤمن عقلى أو شرعى، وهو يؤمن بوجود المؤمن العقلى؛ لذا فهى دائماً محكومته بقاعده قبح العقاب بلا بيان؛ وحينئذ أى فائده فى أن يحكم العقل بمنجزية الاحتمال؟ ونجعل هذا هو الأساس ----- كما فى كلامه ----- ونفرغ عن وجود المقتضى للتنجيز ونقول بأننا نتكلم عن وجود المانع عن هذا المقتضى، مع أن هذا المقتضى للتنجيز الذى فرضه محكوم بقاعده قبح العقاب بلا بيان التى يؤمن بها هو (قدس سرّه)، بحيث لا يمكننا أن نتصور مورداً تثبت فيه قاعده منجزية الاحتمال وتثبت التنجيز ولا- تجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا- بيان؛ لأن موضوعهما واحد وهو احتمال التكليف، القاعده الأولى هى منجزية الاحتمال، والقاعده الثانية هى عدم منجزية الاحتمال، قبح العقاب من دون علم، أنه مع الاحتمال يقبح العقاب، فهى تؤمن من ناحيه العقاب، فتكون حاكمه على قاعده منجزية الاحتمال، هذان الحكمان العقليان اللذان يفهمان من كلامه، الحكم الأول هو أن العقل يحكم بمنجزية الاحتمال؛ لأنه يستلزم احتمال العقاب على المخالفه، والحكم الثانى هو حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، هذان الحكمان بينهما تنافى؛ لأن الأول يعنى أن احتمال التكليف منجز، بينما الثانى يعنى أن احتمال التكليف ليس منجزاً؛ حينئذ كيف يمكن فرض أن العقل يحكم بحكمين متنافيين بينهما تمام التنافى، أحدهما يقول أن احتمال التكليف منجز، والثانى يقول أن احتمال التكليف ليس منجزاً؟ كيف يمكن فرض حكم العقل بهذين الحكمين المتنافيين؟ والطويله التى ذكرها لا تتفح شيئاً، يعنى ما ذكره من أن حكم العقل بمنجزية الاحتمال موقوف على عدم وجود مؤمن عقلى، أو شرعى، فمع وجود المؤمن العقلى يرتفع موضوع قاعده منجزية الاحتمال؛ لأن هذه القاعده أخذ فيها عدم وجود المؤمن ولو كان هذا المؤمن شرعياً، هذا أيضاً لا يرفع المحذور؛ لأن المفروض أنه يؤمن بالمؤمن، والمؤمن موجود دائماً وفى جميع الموارد بحيث لا- يمكننا فرض التخلف، فأى فائده فى أن يحكم العقل حكماً بمنجزية الاحتمال ويكون هذا الحكم معلقاً على عدم المؤمن ويُفترض أن العقل يحكم بذلك المؤمن حكماً قطعياً وثابتاً فى جميع الموارد، فما معنى أن يحكم العقل بمنجزية الاحتمال ويجعله معلقاً حتى نتلافى محذور حكم العقل بحكمين متنافيين، حتى نتلافى ذلك ولا نقع فى هذا المحذور نقول أن أحدهما معلق على عدم الآخر، هذا لا يحل المشكله؛ لأن الآخر فرض وجوده وحكم به العقل، فأى فائده فى أن يحكم العقل بمنجزية الاحتمال؟ والحال أن هذا لا يتحقق فى مورد إطلاقاً؛ لأنه دائماً هناك حكم عقلى بقبح العقاب بلا بيان وفى وجود المؤمن من ناحيه العقاب والعقل يُدرك ذلك، حيث أن العقل يقول أن احتمال التكليف ليس منجزاً ويقبح العقاب على مخالفته. هذا الكلام لا يخلو من غرابه؛ بل منع، وإلا لأمكننا فى كل حكمين عقليين متنافيين أن نحل التنافى بهذه

الطريقه، أى بأن نجعل أحدهما موقوفاً على عدم الآخر، هذا لا يحل التناقى. لو فرضنا حكم العقل بقبح شىء وحكم العقل بحسن شىء، هذان أمران متنافيان بلا إشكال، شىء واحد يحكم العقل بحسنه ويحكم بقبحه، أمران متنافيان يستحيل الجمع بينهما، هل يحل هذه المشكله أن نقول أنّ حكم العقل بأحدهما موقوف على عدم الآخر مع افتراض أنّ الآخر ثابت وموجود؟ أنّ العقل يحكم بحسن هذا، لكن حكمه بالحسن موقوف على عدم حكمه بقبحه مع أننا نؤمن بأنّ العقل يحكم بقبحه، هذا هل يرفع الإشكال؟ بحيث يكون بإمكاننا أن نتصور حكمين عقليين من هذا القبيل، ما نحن فيه من هذا القبيل، العقل يستقل بمنجزيه الاحتمال باعتبار أنه يستلزم احتمال العقاب على المخالفه، لكن فى نفس الوقت العقل يستقل بعدم منجزيه الاحتمال، يستقل بقبح العقاب بلا بيان وأنه من دون بيان ومن دون علم يستحيل العقاب، بمعنى أنّ هذا التكليف ليس بمنجز؛ ولذا يقبح العقاب عليه، هذان أمران متنافيان بينهما تمام المنافاه، مجرد أنّ الحكم العقلى الأوّل معلق على عدم الثانى مع افتراض أننا نؤمن بالثانى والثانى ثابت على كل حال، هذا لا يحل الإشكال بحسب الظاهر.

هذا مضافاً إلى أنّ كلامنا في منجزه الاحتمال، بمعنى أنّ الاحتمال منجز أو غير منجز؟ والمقصود بالتنجيز في المقام هو التنجيز العقلي، أنّ احتمال التكليف هل ينجز التكليف عقلاً؟ كلامنا في التنجيز العقلي لاحتمال التكليف، هذا الذى نقول أننا إن آمنا به لا داعى للبحث عن منجزه الاحتمال، وإن لم نؤمن به، فلا بدّ من استئناف البحث عن منجزه الاحتمال، وعن ما هو الذى ينجز يكون الاحتمال فى محل كلامنا، فى دوران الأمر بين المتباينين؟ هل احتمال التكليف هو الذى ينجزه؟ أو أنّ العلم الإجمالى هو الذى ينجزه؟ كلامنا فى التنجيز العقلي، والتنجيز العقلي يعنى حكم العقل بدخول التكليف فى دائره حق الطاعه، العقل يدرك بأنّ المولى له حقّ الطاعه فى هذا التكليف، فى باب العلم بالتكليف، قيام الحجّه على التكليف، أو احتمال التكليف، بناءً على أنّ احتمال التكليف منجز، التنجيز المقصود فى المقام هو أنّ التكليف المعلوم يدخل فى دائره حق الطاعه والمولى مولىً بلحاظه، التكليف الثابت بالحجّه منجز بحكم العقل، بمعنى أنّ العقل يدرك دخوله فى دائره المولويه ودائره حقّ الطاعه، احتمال التكليف بناءً على مسلك حق الطاعه أيضاً هذا المقصود بالتنجيز فيه، المقصود أنّ احتمال التكليف يُدخل التكليف المحتمل فى دائره حقّ الطاعه، البحث عن التنجيز العقلي لاحتمال التكليف، هذا التنجيز العقلي لاحتمال التكليف على القول به الذى يعنى دخول التكليف المحتمل فى دائره حقّ الطاعه وأنّ المولى سبحانه وتعالى له حقّ الطاعه فى هذا التكليف المحتمل يترتب عليه احتمال العقاب على المخالفه، لا- نقول القطع بالمخالفه كما ذكر هو لإمكان العفو والمغفره والشفاعه، يترتب عليه احتمال العقاب على المخالفه، لكن احتمال العقاب على المخالفه مترتب على التنجيز، هو فى طول التنجيز العقلي وليس سبباً للتنجيز العقلي كما يُفهم من كلامه؛ لأنّ كلامه صريح فى أنّ احتمال العقاب على المخالفه هو الذى يكون سبباً فى التنجيز، صرّح بأنّ المنجزيه ناشئه من احتمال العقاب على المخالفه، فكأنّه فرض أنّ المنجزيه فى رتبه متأخره عن احتمال العقاب على المخالفه، إذن، فى البدايه يثبت احتمال العقاب على المخالفه ويترتب عليه التنجيز، ويكون التنجيز ناشئاً من احتمال العقاب على المخالفه، فيثبت التنجيز، بينما بناءً على ما ذكرناه يكون الأمر بالعكس، ليس احتمال العقاب على المخالفه متقدماً على التنجيز؛ بل هو فى طول التنجيز العقلي الذى نتكلّم عنه، التنجيز العقلي معناه كما قلنا دخول التكليف المنجز فى دائره حقّ الطاعه، سواء كان المنجز له هو العلم أو الحجّه المعبره أو الاحتمال بناءً على مسلك حق الطاعه، احتمال العقاب يتولد من كون التكليف قد تنجز فى مرحله سابقه، وإلا- لو لم يكن التكليف منجزاً لا- يوجد احتمال العقاب، إذا لم يكن التكليف بحكم العقل داخلاً فى دائره حقّ الطاعه، وإذا لم يكن المولى مولىً بلحاظ ذلك التكليف لماذا نحتمل العقاب؟ لماذا يستحق هذا العبد العقاب مع أنّ المولى ليس مولىً بلحاظه، ليس للمولى حقّ الطاعه بالنسبه إلى هذا التكليف إذا لم يكن منجزاً، عندما يكون منجزاً بحكم العقل وداخلاً فى دائره حقّ الطاعه ويثبت للمولى بلحاظه حقّ الطاعه على العبد؛ عندئذٍ يقال أنّ العبد إذا تخلف وإذا خالف يوجد هناك استحقاق العقاب، أو يترتب احتمال العقاب، فاحتمال العقاب على المخالفه هو فرع التنجيز لا أنّ التنجيز يكون ناشئاً منه ويكون سبباً للتنجيز، هو فرع التنجيز وفى طوله. إذن: لا بدّ أن نتكلّم فى المرتبه السابقه على مرتبه المخالفه، أساساً يجب أن نتكلّم فى أنّه إذا لم يثبت إلاّ احتمال التكليف، احتمال التكليف هل ينجز التكليف، أو لا؟ يجب أن نبحت هذه المسأله لا أن نستدل باحتمال العقاب على المخالفه على المنجزيه، والحال أنّ احتمال العقاب على المخالفه هو فى طول المنجزيه، فيجب أن نبحت عن المنجزيه بقطع النظر عنه لا أن نستدل به على المنجزيه، طبع المسأله يقتضى أنّ العقل هل يدرك ثبوت حق الطاعه فى التكليف المحتمل، أو لا؟ هل يدخل التكليف المحتمل فى دائره حقّ الطاعه، وفى دائره المولويه، أو لا؟ إن أقرّ العقل بذلك، فهذا معنى المنجزيه والتنجيز العقلي، يترتب عليه قهراً احتمال العقاب على المخالفه، أمّا فى مرتبه الحديث عن التنجيز العقلي نستدل عليه باحتمال العقاب على المخالفه كما يظهر من كلامه، هذا غير صحيح؛ لأنّ احتمال العقاب على المخالفه هو فرع التنجيز وفى طوله، فلا معنى لأن نستدل به على التنجيز العقلي كما يظهر من كلامه (قدّس سرّه)؛ ولذا هذا الكلام يصح حتى مع فرض القطع

بعدم العقاب، هذا كلام مستقل ليس له علاقة بالعقاب واحتمال العقاب، لو فرضنا أننا قطعنا بعدم العقاب، قطعنا بعفو الله سبحانه وتعالى ومغفرته ولطفه، أو فرضنا أنّ المولى كان لا- يتمكّن من العقاب، يصح هذا الكلام أن نوقع هذا البحث أنّ التكليف المحتمل هل يتنجز، أو لا-؟ يعنى هل يدرك العقل دخوله فى دائره حقّ الطاعه، فيحكم فيه بلزوم الإطاعه، أو لا-؟ مع أنّ المفروض فى هذا المثال هو القطع بعدم ترتّب العقاب لخصوصيه فى ذاك المورد، نحكم على المنجزيه العقليه، أنّ احتمال التكليف هل يدخله فى دائره حقّ الطاعه بنظر العقل، أو لا؟ لا مانع من طرح هذا البحث حتّى مع القطع بعدم العقاب، وإن كان الصحيح فى هذه المسأله أنّ الملازمه فى الحقيقه بين التكليف وبين استحقاق العقاب، بمعنى أنّ العقاب لو صدر لكان فى محله ولا- يكون قبيحاً بنظر العقل، هذا معنى استحقاق العقاب، التكليف إن كان معلوماً يلازم استحقاق العقاب بمعنى أنّه لو عاقبه لكان عقاباً صادراً من أهله فى محله وليس قبيحاً فى نظر العقل، قيام الحجّه على التكليف تستلزم استحقاق العقاب، الكلام فى أنّ احتمال التكليف يستلزم استحقاق العقاب أو لا؟ استحقاق العقاب هو فرع التنجيز، هذا كيف يستحق العقاب إذا لم يكن التكليف منجزاً فى مرحله سابقه، استحقاق العقاب فى طول التنجيز، يتنجز التكليف فيستحق العبد العقاب على مخالفته، نقول يستحق ولا نقول يُعاقب، ومن الواضح أنّ هذا فى طول التنجيز، فكيف نستدل على التنجيز باستحقاق العقاب؟ بمعنى أننا فى البدايه نثبت استحقاق العقاب، أنّ هذا المكلف إذا احتمل التكليف يستحق العقاب عليه؛ ولأنّه يستحق العقاب عليه يكون التكليف منجزاً عليه نستدل باستحقاق العقاب على المنجزيه، بينما طبع القضية ليس هكذا وإنّما العكس تماماً، بمعنى أنّ استحقاق العقاب هو فى طول وفى مرحله متأخّره عن المنجزيه؛ لأنّ المقصود بالمنجزيه فى محل الكلام هى المنجزيه العقليه والتنجيز العقلي، هذا هو محل البحث وهذا كما قلنا لا معنى لأن يقال بأنّه هو الدليل على المنجزيه؛ لأنّه فى طولها ومتفرّع عليها؛ فلا بدّ أن يقع البحث فى أصل المنجزيه العقليه بقطع النظر عن استحقاق العقاب، إذا أثبتنا المنجزيه العقليه عندئذٍ يترتب عليها احتمال العقاب على المخالفه كما ذكر، أو استحقاق العقاب.

نعم، هناك تنجيز بمعنى آخر لا ضير في أن نقول هذا هو في طول احتمال العقاب على المخالفه، هناك تنجيز آخر غير التنجيز المبحوث عنه في المقام، تنجيز آخر هو في طول احتمال العقاب وهذا التنجيز هو ما يُعبر عنه بالفرار من العقاب المحتمل؛ لأنَّ الإنسان بحسب طبعه وبحسب الجبله التي جُبل عليها يفر من الضرر والعقاب حتّى لو كان محتملاً التنجيز بمعنى الفرار من العقاب المحتمل، بمعنى تجنّب هذا الشيء الذي فيه احتمال العقاب، هذا صحيح وبلا إشكال يكون متفرعاً عن احتمال العقاب، هذا في طول احتمال العقاب، لكن ليس هذا هو التنجيز المبحوث عنه، هذه قضيه طبيعه جبلّيه تنشأ من حبّ الإنسان لذاته وحبّه للمحافظه على ذاته ومنع ما يضر هذه الذات، تنشأ من هذا وليست قضيه عقليه، وليست حكماً عقلياً، وإنّما أمر جبلي فطر الإنسان عليه أن يفر من الضرر المحتمل، عندما يحتمل الضرر يفرّ منه، هذا تنجيز ----- إذا أسميناه تنجيزاً ----- في طول احتمال العقاب، فيمكن أن نستدل عليه باحتمال العقاب كما ذكر، لكن ليس هو المبحوث عنه في المقام، نحن لا نبحث عن مسأله الفرار من العقاب، وإنّما نبحث عن الحكم العقلي، أنّ العقل ماذا يحكم وماذا يدرك في المقام؟ هل يدرك أنّ التكليف المحتمل داخل في دائره حقّ الطاعه والمولويه أو لا؟ هذا هو محل الكلام.

درس الأصول العمليّه / منجزيه العلم الإجمالي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / منجزيه العلم الإجمالي

ذكرنا في الدرس السابق أنّ التنجيز العقلي المبحوث عنه في المقام لا يمكن الاستدلال عليه بمسأله احتمال العقاب وحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، أو العقاب المحتمل؛ وذلك لأنّ احتمال العقاب في طول هذا التنجيز ومرتّب عليه، فلا بدّ أن يقع البحث في أصل التنجيز العقلي لاحتمال التكليف، أنّ احتمال التكليف هل ينجز التكليف عقلاً وهل يدخله في حق الطاعه والمولويه، أو لا؟ نعم هناك تنجيز آخر ذكرناه في الدرس السابق وقلنا أنّه لا- مانع من أن يكون في طول احتمال العقاب واحتمال الضرر وهو عبارته عن التحرّز عن الضرر المحتمل والفرار عن العقاب المحتمل وتجنّبه، هذا أمر جبلي طبعي في طبيعه الإنسان ولا يمكن إنكاره وهو ثابت في طول احتمال العقاب، بمعنى أنّ الإنسان بطبعه يفرّ من العقاب المحتمل عند احتمال، أنّ الإنسان عندما يحتمل الضرر يفرّ منه، وهذا الفرار من الضرر وتجنّبه يترتب على احتمال العقاب والضرر، فإذن: يمكن الاستدلال عليه باحتمال الضرر، لكنّ الكلام ليس في هذا التنجيز، وإنّما الكلام في التنجيز العقلي الذي عرفت معناه وأنّ معناه هو دخول التكليف في دائره حق الطاعه والمولويه، ولعلّ الخلط ----- والله العالم ----- بين التنجيز العقلي وبين التنجيز الذي ذكرناه هو الذي أوجب تخيّل أنّ التنجيز في طول احتمال العقاب، فصار تخيّل أنّ محل الكلام هو في هذا التنجيز الأخير، أي التنجيز الطبعي الجبلي الذي هو في طول احتمال العقاب، بينما الكلام كما قلنا ليس في هذا، وإنّما الكلام في المنجزيه العقليه، وتبيّن ممّا تقدّم أنّ الجمع بين منجزيه التكليف عقلاً، التنجيز العقلي لاحتمال التكليف وبين قاعده قبح العقاب بلا- بيان الجمع بينهما غير تام؛ بل لعله غير ممكن، فعليه: القائل بقبح العقاب بلا بيان لا مفر له من أن يبحث عن منجزيه العلم الإجمالي؛ لأنّ القائل بقاعده قبح العقاب بلا بيان لا يؤمن بمنجزيه الاحتمال، لا يرى أنّ احتمال التكليف منجز للتكليف، فلا بدّ أن يبحث في محل الكلام عن منجزٍ لذلك التكليف وليس هناك منجز لذلك التكليف بعد استبعاد الاحتمال الصّرف، احتمال التكليف، ليس لذلك منجز إلاّ العلم الإجمالي، أو قل بعبارته أخرى كما قلنا: احتمال التكليف المقرون بالعلم الإجمالي، لا بدّ أن

يبحث عن منجزه العلم الإجمالي وأن العلم الإجمالي هل ينجز هذا التكليف، أو لا ينجزه؟

ص: ٥٤٢

على كل حال، الكلام فى المقام الأوّل فى دوران الأمر بين المتباينين، الكلام يقع فى عدّه مسائل أو بحوث:

البحث الأوّل: يقع الكلام فى حقيقة العلم الإجمالي، ما هو العلم الإجمالي؟ وما هى حقيقته؟ هل هو علم بالجامع، أو علم بالواقع؟ أو لا علم بالجامع ولا علم بالواقع، وإنما هو علم بالفرد المرّد؟

البحث الثانى: فى شمول أدلّه الأصول الشرعيه المؤمّنه لأطراف العلم الإجمالي. أن أدلّه الأصول الشرعيه الترخيصيه هل تشمل أطراف العلم الإجمالي، أو لا تشملها.

البحث الثالث: فى منجزه العلم الإجمالي، وأنه هل يمنع من جريان الأصول فى الأطراف بعد فرض شمول أدلّه الأصول الترخيصيه للأطراف؟ ويتفرّع هذا البحث إلى مسألتين:

المسأله الأولى: فى منجزه العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه. وبعبارة أخرى: فى إمكان الترخيص فى تمام الأطراف، وبناءً على إمكان الترخيص فى تمام الأطراف معناه أن العلم الإجمالي لا يمنع من جريان الأصول فى تمام الأطراف، هل يمكن الترخيص فى تمام الأطراف، أو لا؟ منجزه العلم الإجمالي تعنى أن العلم الإجمالي هل يمنع من جريان الأصول فى تمام الأطراف؟ فإذا قلنا بأن العلم الإجمالي يمنع من جريان الأصول فى تمام الأطراف، فهذا معناه أن تأثير العلم الإجمالي فى حرمة المخالفه القطعيه يكون بنحو العليّه التامه، أى أن العلم الإجمالي علّه تامه لحرمة المخالفه القطعيه؛ ولذا هو يمنع من جريان الأصول فى تمام الأطراف ولا يمكن الترخيص بنظر العقل فى تمام الأطراف؛ لأنّ العلم الإجمالي علّه تامه لحرمة المخالفه القطعيه، فلا يمكن الترخيص فى تمام الأطراف؛ لأنّ الترخيص فى تمام الأطراف هو مخالفه قطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال والمفروض أن العلم الإجمالي علّه تامه لحرمة المخالفه القطعيه. وأمّا إذا قلنا بأن العلم الإجمالي لا يمنع من جريان الأصول فى تمام الأطراف، فهذا يعنى أن تأثير العلم الإجمالي فى حرمة المخالفه القطعيه هو بنحو الاقتضاء لا بنحو العليّه التامه، إذا كان تأثيره بنحو الاقتضاء، فلا ينافيه حينئذ وجود ما يمنع من هذا التأثير؛ لأنّ تأثيره بنحو الاقتضاء بحسب الفرض، والمانع الذى يمنع من تأثير العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه بناءً على الاقتضاء هو عبارة عن الترخيص الشرعى، هذا يشكل مانعاً يمنع من تأثير العلم الإجمالي فى حرمة المخالفه القطعيه بناءً على الاقتضاء.

ص: ٥٤٣

المسأله الثانيه: هى نفس المسأله الأولى، لكن بلحاظ بعض الأطراف، بمعنى أننا نتكلم عن منجزيه العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه بعد فرض تأثير ومنجزيه العلم الإجمالى لحرمة المخالفه القطعيه، يحرم مخالفه التكليف المعلوم بالإجمال قطعاً؛ حينئذ يقع الكلام فى أنه هل تجب موافقته قطعاً، أو لا؟ وأما إذا قلنا أنه لا ينجز حرمة المخالفه القطعيه، فأوضح ومن باب أولى أن لا- يكون منجزاً لوجوب الموافقه القطعيه، فمن هنا يكون البحث عن منجزيه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه مبنى على افتراض منجزيته لحرمة المخالفه القطعيه، وإلا- فلا- معنى للبحث عن منجزيه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه بعد فرض أنه لا ينجز حرمة المخالفه القطعيه، فيقع البحث الثانى فى منجزيه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه.

وبعبارة أخرى: فى إمكان الترخيص فى بعض الأطراف، هل يمكن الترخيص فى بعض الأطراف؟ الذى يعنى عدم الموافقه القطعيه، هل العلم الإجمالى مانع من جريان الأصول فى بعض الأطراف، أو أنه ليس مانعاً من جريان الأصول فى بعض الأطراف؟ فإن كان مانعاً من جريان الأصول فى بعض الأطراف، هذا معناه أن العلم الإجمالى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، وأما إذا لم يكن مانعاً من جريان الأصول فى بعض الأطراف، فهذا يعنى أن تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه هو بنحو الاقتضاء؛ ولذا عندما يكون الترخيص ثابتاً يكون العلم الإجمالى غير مؤثر فى وجوب الموافقه القطعيه، فلا مانع من الترخيص فى بعض الأطراف بنظر العقل.

إذن: البحث يقع فى ثلاثه مسائل:

المسأله الأولى: حقيقه العلم الإجمالى.

ص: ٥٤٤

المسألة الثانية: فى شمول أدلّه الأصول الترخيصة المؤمّنه الشرعيه لأطراف العلم الإجمالى.

المسألة الثالثة: فى منجزيه العلم الإجمالى بكلا جانبيها، المنجزيه على مستوى حرمة المخالفه القطعيه، والمنجزيه على مستوى وجوب الموافقه القطعيه. والبحث الثانى فى المنجزيه مترتب على البحث الأوّل فى المنجزيه، بمعنى أننا إذا قلنا بالمنجزيه لحرمة المخالفه القطعيه يقع الكلام فى منجزيته لما هو أكثر من ذلك وهو وجوب الموافقه القطعيه، وإلا فلا مجال للبحث الثانى كما هو واضح.

هذه هى منهجيه البحث فى المقام خلافاً ----- مثلاً ----- لبعض الكلمات التى تذكر منهجيه أخرى، إنّما ارتأينا هذه المنهجيه باعتبار أنّ البحث الأوّل عن حقيقه العلم الإجمالى فى الحقيقه هو بمثابة المقدّمه التى لا بدّ منها لما بعدها من البحوث باعتبار أن هناك ارتباطاً بين البحوث الآتيه وبين البحث عن حقيقه العلم الإجمالى وأنّ البحوث الآتيه وما يُختار فيها يتأثر بما نفسر به حقيقه العلم الإجمالى؛ فلذا لا بدّ من بحث البحث الأوّل فى حقيقه العلم الإجمالى؛ ولأجل ذلك ذكرناه أولاً.

ثمّ أننا قدّمنا البحث عن شمول أدلّه الأصول لأطراف العلم الإجمالى، هذا التقديم وجعل هذا بحثاً مستقلاً إنّما هو باعتبار أنّ البحث الثالث عن مانعيه العلم الإجمالى من جريان الأصول فى الأطراف كلاً، أو بعضاً، هذا البحث عن المانعيه يفترض شمول أدلّه الأصول لأطراف العلم الإجمالى حتّى نتعلّق البحث عن أنّ العلم الإجمالى يمنع أو لا يمنع. إذن: لا بدّ من افتراض الشمول حتّى نتكلّم بعد ذلك أنّ هذا العلم الإجمالى يمنع من هذا الشمول، أو لا يمنع من هذا الشمول؟ هل العلم الإجمالى يمنع من جريان الأصول العمليه فى تمام الأطراف، أو لا؟ هذا البحث الأوّل. هل العلم الإجمالى يمنع من جريان الأصول العمليه فى بعض الأطراف، أو لا؟ هذا البحث عن المانعيه يتوقّف على افتراض أنّه لولا المانعيه لكان دليل الأصل شاملاً للأطراف كلاً، أو بعضاً، فإذن، لا بدّ من الكلام عن أصل الشمول بقطع النظر عن المنجزيه، أساساً هل أنّ أدلّه الأصول العمليه قابله لأن تشمل أطراف العلم الإجمالى كلاً، أو بعضاً، أو أنّها أصلاً ليس فيها قابليه لذلك، إذا لم تكن لها قابليه الشمول لأطراف العلم الإجمالى، وكانت تختص بخصوص الشبهات البدويه؛ حينئذٍ لا داعى للبحث عن أنّ العلم الإجمالى هل يمنع من الشمول، أو لا يمنع، هى أساساً غير قابله لأن تكون شامله لأطراف العلم الإجمالى كلاً، أو بعضاً، إذن، يبدو أنّه لا بدّ أن نبحت أنّ أدلّه الأصول هل تشمل أطراف العلم الإجمالى كلاً، أو بعضاً، أو لا؟ بعد الفراغ عن الشمول يقع الكلام عن البحث الثالث المهم وهو المنجزيه، أنّ العلم الإجمالى هل ينجز حرمة المخالفه القطعيه، أو لا؟ هل ينجز وجوب الموافقه القطعيه، أو لا؟ وهذا البحث هو فى واقعه بحث عن المانعيه، بحث فى أنّ العلم الإجمالى عندما يحصل للإنسان هل يمنع من جريان الأصول فى تمام أطراف العلم الإجمالى؟ بعد الفراغ عن أنّه يمنع من جريان الأصول فى تمام أطراف العلم الإجمالى، يقع البحث ثانياً فى أنّه هل يمنع من جريان الأصول فى بعض أطراف العلم الإجمالى، أو لا-؟ التى هى مرحله وجوب الموافقه القطعيه، فهو بحث عن مانعيه العلم الإجمالى عن جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى، هذا البحث عن مانعيه العلم الإجمالى عن جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى يستبطن ويفترض أنّه لولا- هذا المانع لكانت أدلّه الأصول شامله لأطراف العلم الإجمالى، هذا لا بدّ من بحثه، لأنّ فيه بحث وكلام كما سيأتى، هل أنّ أدلّه الأصول شامله لأطراف العلم الإجمالى، أو أنّها أساساً مختصّه بالشبهات البدويه؟ فالكلام يقع فى هذه المباحث الثلاثه.

أمّا بالنسبة إلى البحث الأوّل: في حقيقه العلم الإجمالي وماهيته، اختلفت كلمات المتأخرين في تفسير حقيقه العلم الإجمالي، والمعروف أنّ هناك آراء ثلاثة في تفسير حقيقه العلم الإجمالي:

الرأى الأوّل: هو الذى يظهر من صاحب الكفايه (قدّس سرّه) أنّ العلم الإجمالي هو عبارته عن العلم بالفرد المرّدّد، بمعنى أنّ المتعلّق للعلم الإجمالي هو الفرد المرّدّد. صاحب الكفايه (قدّس سرّه) ذكر ذلك في حاشيه له في مبحث الواجب التخييري، حيث طرح هناك عدّه نظريات في تفسير الواجب التخييري، وكانت واحده من هذه النظريات هي أنّ الواجب في الواجبات التخييرية هو الفرد المرّدّد، طرح هذا كاحتمال وناقشه ولم يرتضه، لكنّه ذكر في الحاشيه بأنّه ليس الإشكال في هذه النظرية في تفسير الواجب التخييري بأنّه عبارته عن الفرد المرّدّد، ليس الإشكال في هذه النظرية هو أنّه كيف يتعلّق وصف بالفرد المرّدّد، الإشكال ليس من هذه الجهة؛ باعتبار أنّه يقول ليس لدينا مشكله في تعلّق الوصف الحقيقى بالواحد المرّدّد، أو بالفرد المرّدّد، فما ظنّك بالوصف الاعتبارى كالوجوب في محل الكلام، نتكلّم عن الواجب التخييري، يقول: نحن نقول أنّ الواحد والفرد المرّدّد يتّصف بأمر حقيقى له حظ من الوجود وليس أمراً اعتبارياً ومجرّد اعتبار، هذا الوصف الحقيقى مثل العلم، لا مانع من أن يتعلّق العلم بالفرد المرّدّد وهو أمر حقيقى وليس أمراً اعتبارياً، فإذا: لا- مشكله في تعلّق الوصف بالأمر المرّدّد، سواء كان الوصف وصفاً اعتبارياً كالوجوب، أو كان وصفاً حقيقياً كالعلم، وهذا العلم الذى يتعلّق بالفرد المرّدّد هو العلم الإجمالي. فهم من هذه الحاشيه أنّه يرى أنّ العلم الإجمالي هو عبارته عن العلم بالفرد المرّدّد، فيكون متعلّق العلم الإجمالي هو الفرد المرّدّد.

الظاهر أنّ مقصوده هو أنّ متعلّق العلم الإجمالي هو الفرد الخارجي المتعيّن خارجاً على نحو لا يقبل الانطباق على كثيرين، لكن مع تردّده بين شخصين، فهو علم يتعلّق بالفرد الخارجي المتعيّن ومتعلّق هذا العلم الإجمالي لا يقبل الانطباق إلا على ذلك الفرد، لكنّ ذلك الفرد الذي تعلّق به العلم الإجمالي مردّد بين فردين، ويمثّل لذلك بما إذا رأى شخص إنساناً من بعيد ولم يستطع أن يميّزه، وتردّد عنده بين شخصين، إمّا زيد، أو عمرو، الرؤيا هي بمثابة العلم في محل الكلام، الرؤيا تعلّقت بفردٍ خارجي متعيّن في الخارج لا- يقبل الانطباق على كثيرين، متعلّق الرؤيا هو فرد خارجي له تعيّن في الخارج ولا يقبل الانطباق على غيره، لكنّ هذا الفرد الذي تعلّقت به الرؤيا مردّد نتيجة بُعد، أو شيء آخر، فكأنّ العلم الإجمالي هو من هذا القبيل، متعلّق العلم الإجمالي هو الفرد الذي له تعيّن في الخارج، لكنّه مردّد بين فردين. هذا رأى صاحب الكفاية (قدّس سرّه).

الرأى الثانى: هو الذى اختاره صريحاً المحقق الأصفهاني (قدّس سرّه) (1) وقيل أنّه يظهر من كلمات المحقق النائيني (قدّس سرّه) وهو أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع لا- بالفرد المردّد، بينما العلم التفصيلي يتعلّق بالفرد، أى بالواقع، فيكون الفرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي هو فى طرف المعلوم، أى فى طرف المتعلّق، فالمتعلّق لهما مختلف لا- فى ناحيه العلم، فالعلم واحد فيهما ولا- فرق بين الانكشاف فى العلم التفصيلي وبين الانكشاف فى العلم الإجمالي، كل منهما واحد ولا فرق فى العلم، وإنّما الفرق فى المتعلّق، فالعلم التفصيلي يتعلّق بالواقع بتمام خصوصياته، بينما العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع ولا يتعلّق بالفرد، الفرق فى المعلوم أو المتعلّق لا فى نفس العلم. هذا عبّر عنه بأنّ العلم الإجمالي هو علم بالجامع مع شكوك فى الأفراد.

ص: ٥٤٧

الرأى الثالث: هو الرأى الذى اختاره المحقق العراقى (قدس سرّه) (١) حيث يقول أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالواقع ويتعلّق بالفرد وما ينكشف به هو الواقع كما هو الحال فى العلم التفصيلى، فكما أنّ ما ينكشف فى العلم التفصيلى هو الواقع، وهو الفرد بخصوصياته، كذلك ما ينكشف بالعلم الإجمالى هو الواقع، غايه الأمر أنّ الفرق بينهما هو فى نفس العلم لا فى المعلوم كما فى التفسير الثانى، نفس العلم والانكشاف فيهما مختلف، فى العلم التفصيلى يكون الانكشاف تاماً وهناك وضوح تام ولا يوجد أى غموض واشتباه، بينما الانكشاف فى العلم الإجمالى ليس بذاك الوضوح، الصورة فى العلم التفصيلى صورته واضحة، بينما الصورة فى العلم الإجمالى صورته مشوّشه وفيها غموض، فيقول أنّ الفرق بينهما فى نفس العلم لا فى المعلوم، وإلا، كل منهما يتعلّق بالفرد وبالواقع، غايه الأمر أنّ رؤيه الفرد تختلف، فقد تكون الرؤيا رؤيه واضحة، وقد تكون رؤيه مشوّشه، فى باب العلم الإجمالى يوجد تشويش فى الرؤيه والانكشاف، يوجد تشويش فى العلم، بينما فى العلم التفصيلى لا يوجد مثل ذلك. هذا هو الرأى الثالث فى محل الكلام. هذه أهم الآراء فى المقام.

ما نريد أن نقوله فى المقام، أساساً نريد أن نرى أنّه هل هناك حاجه وضروره للدخول فى تفاصيل البحث عن حقيقه العلم الإجمالى وأنّه هل هو علم بالجامع، أو علم بالواقع، أو بالفرد المرّدّد؟ وهل يمكن تصوّر الفرد المرّدّد فى المقام، أو لا يمكن تصوّره؟ هل هناك ضروره للدخول فى تفاصيل هذا البحث، أو ليس هناك ضروره لذلك؟

ص: ٥٤٨

وبعبارة أخرى: هل لهذا البحث والاختلاف في تفسير العلم الإجمالي تأثير في الأبحاث الآتية، أو ليس له تأثير؟ إذا كان له تأثير في البحوث الآتية، إذن، لابد من الدخول في بحثه حتى نكوّن فكره عن حقيقة العلم الإجمالي وعلى ضوء هذه الفكرة سوف نختار ما نختاره في المسائل الآتية، وأما إذا لم يكن له تأثير في البحوث الآتية، بمعنى أننا نختار ما نختاره في البحوث الآتية على كل الاحتمالات في تفسير العلم الإجمالي، سواء فسّرناه بأنه علم بالواقع، أو علم بالجامع، أو علم بالفرد المردّد، نحن نختار ما نختاره في البحوث الآتية بمعزلٍ عن ذلك؛ حينئذٍ لا يكون هناك ضروره للدخول في هذا البحث. الذي يمكن أن يقال في مقام الجواب عن هذا السؤال هو أنه لا- إشكال في أنّ معظم البحوث الآتية ليس للبحث الأوّل تأثير فيها، بمعنى أنّ البحث الثاني واضح أنه ليس للبحث في حقيقته العلم الإجمالي تأثير فيه، الذي عنوانه في البحث الثاني هو شمول أدلّة الأصول لأطراف العلم الإجمالي، هذا لا علاقه له بكيفية تفسير العلم الإجمالي، أي شيء فسّرنا به العلم الإجمالي نبحت عن أنّ أدلّة الأصول المؤمّنه هل تشمل أطراف العلم الإجمالي، أو لا تشملها؟

بعبارة أوضح: أنّ البحث الثاني هو بحث إثباتي، أدلّة الأصول هل فيها إطلاق يجعلها شاملة لأطراف العلم الإجمالي، أم ليس فيها هذا الإطلاق؟ الشيخ الأنصاري أدعى أنّ أدلّة الأصول ليس فيها إطلاق يشمل أطراف العلم الإجمالي؛ لأنه يلزم من ذلك، أو التهافت ----- كما سمّاه ----- بين صدر دليل الأصل وبينه ذيله؛ لأنه لاحظ أنّ أدلّة الأصول المؤمّنه هي مذيلته بالعلم (حتى تعلم أنّه حرام.....) وأمثالها، حينئذٍ يحصل تهافت بين صدر الرواية وبين ذيلها، بمعنى أنّ شمول أدلّة الأصول العمليه لأطراف العلم الإجمالي يوقع هذا التهافت؛ لأنّ دليل الأصل يقول أنت مرّخص إلى أن تعلم، وأنا لدى علم هنا في المقام، في باب العلم الإجمالي لدى علم بالحرمة، فلا بدّ أن يرتفع الصدر، فشمولها لباب العلم الإجمالي يوجب وقوع التهافت في نفس دليل الأصل؛ ولذا لا تكون أدلّة الأصول شاملة لأطراف العلم الإجمالي، هذا بحث إثباتي، أمّا الطرف الآخر، فيقول فيها إطلاق يشمل أدلّة الأصول العمليه، أمّا المحقق النائيني (قدّس سرّه) فيميّز بين الأصول العمليه التنزيليه، فيرى أنّها غير شاملة وبين الأصول العمليه غير التنزيليه، فيرى أنّها شاملة، (1) هذا كلّ بحث إثباتي لا يتوقّف على تحقيق أنّ حقيقته العلم الإجمالي هل هو علم بالجامع، أو علم بالواقع، أو علم بالفرد المردّد؟

ص: ٥٤٩

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / منجزيه العلم الإجمالي

قلنا أنّ الكلام يقع في هذه المسألة المهمّة في مقامات، وكان المقام الأوّل الذي يُذكر عادة كمقدمه للبحث هو البحث عن حقيقه العلم الإجمالي وأنّه بـمّ يتميّز العلم الإجمالي عن العلم التفصيلي، وقلنا أنّ هناك آراءً متعدّده في هذا المجال وذكرنا تعليقاً على ذلك بأنّه هل البحوث الآتية في المقام الثاني والثالث، هل هي مبتنيه على اختيار أحد الآراء في المسألة الأولى في تفسير العلم الإجمالي وبيان حقيقته، أو أنّها ليست مبتنيه على ذلك؟ وإنّما ما سيأتي من المنجزيه لا يبتنى على اختيار أحد التفاسير في بيان حقيقه العلم الإجمالي، وإنّما من يقول بالمنجزيه في المقام الثالث سواء كان على مستوى حرمة المخالفه القطعيه، أو على مستوى وجوب الموافقه القطعيه يقول بذلك بقطع النظر عن تفسير العلم الإجمالي، وإنّما يقول بذلك على كل التقادير، سواء كان العلم الإجمالي هو علم بالواقع، أو علم بالجامع، أو كان علماً بالفرد المردد، وكذلك من لا يقول بالمنجزيه أيضاً على كلا- المستويين إذا فرضنا ذلك، هو أيضاً لا- يقول بها على كل التقادير، مهما فسّر العلم الإجمالي هو يقول بعدم المنجزيه.

الكلام في أنّ هذه الآراء في تفسير العلم الإجمالي لها تأثير في البحوث الآتية، أو لا؟ في الدرس السابق ذكرنا أنّ البحث الثاني هو في شمول الأصول العمليه الترخيصيه المؤمّنه لأطراف العلم الإجمالي، أدلّه الأصول هل تشمل أطراف العلم الإجمالي، أو لا تشملها؟ هل فيها قابليه الشمول لأطراف العلم الإجمالي، أو ليس فيها قابليه الشمول؟

ص: ٥٥٠

قلنا في الدرس السابق أنّ هذا البحث يبدو أنّه ليس متوقفاً على اختيار أحد التفاسير في حقيقه العلم الإجمالي، ليس مبتنياً على اختيار أحد التفاسير؛ بل من يقول بالشمول يقول به على كل التقادير، ومن يقول بعدم الشمول يقول به على كل التقادير، لا أريد أن أقول أنّ هناك قائلاً بعدم الشمول، لكن يبدو أنّ البحث عن الشمول وعدم الشمول ليس مبتنياً على اختيار أحد التفاسير في حقيقه العلم الإجمالي، وإنّما يقال بالشمول على كل التقادير، أدلّه الأصول العمليه المؤمّنه لها قابليه الشمول لأطراف العلم الإجمالي، أدلّه الأصول العمليه المؤمّنه في حدّ نفسها وبقطع النظر عن أيّ شيء هي قابله لأن تكون شامله لأطراف العلم الإجمالي، سواء قلنا بأنّ العلم الإجمالي هو علم بالجامع، أو قلنا بأنّه علم بالفرد المردد، أو أنّه علم بالواقع، على كل التقادير أطراف العلم الإجمالي مشموله في حدّ نفسها وبقطع النظر عن منجزيه العلم الإجمالي الذي يمنع من شمول أدلّه الأصول العمليه المؤمّنه لأطراف العلم الإجمالي، بقطع النظر عن المنجزيه، أطراف العلم الإجمالي هي صالحه لأن تكون مشموله لأدله الأصول العمليه المؤمّنه. بالنسبه إلى الأصل العملي العقلي واضح أنّه يشمل كلّ طرفٍ في حدّ نفسه؛ لأنّ موضوع الأصل العملي العقلي هو قاعده قبح العقاب بلا بيان، موضوعه عدم البيان، وعدم البيان في كلّ طرفٍ موجود؛ لأنّ المكلف بالوجدان هو لا يعلم بأنّ هذا الطرف هل تحقق فيه المعلوم بالإجمال، أو لا؟ فلا يوجد بيان، لم يتم عليه البيان، صحيح هو يعلم بالعلم الإجمالي بأنّ أحد الإناءين نجس قطعاً، أو يعلم إجمالاً بوجود إحدى الصلاتين، لكنّه لا يعلم بأنّ النجس موجود في هذا الإناء، إذا التفت إلى هذا

الفرد في هذا الطرف لا يستطيع أن يقول تمّ عليه البيان، لو تمّ عليه البيان لكان حاله حال العلم التفصيلي، فعدم البيان محفوظ في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي، وهذا هو المقصود بأن أدلّة الأصول تشمل أطراف العلم الإجمالي في حدّ نفسها وبقطع النظر عن المنجزية هي مشموله لأدلّة الأصول، موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان وعدم العلم، وهذا أيضاً محفوظ في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي، الأصول العملية الترخيصية الشرعية موضوعها هو عدم العلم، الجهل، وهذا أيضاً محفوظ في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي، لو جئنا إلى هذا الطرف لا يوجد وضوح ولا علم ولا انكشاف بحرمته، وإنما هناك احتمال الانكشاف، الاحتمال ليس انكشافاً وليس بياناً حتى يكون رافعاً لموضوع هذه الأصول؛ بل يصح للمكلف أن يقول بأنّي لا أعلم بحرمه هذا الطرف، لا أعلم بوجود صلاه الظهر في العلم الإجمالي السابق، فإذا، عدم العلم محفوظ، عدم الانكشاف محفوظ، وهذا هو المقصود من أنّ أدلّة الأصول العملية هي تشمل كل طرف من أطراف العلم الإجمالي في حدّ نفسه وبقطع النظر عن المنجزية، هذا لا يُفترق فيه بين أن نقول أنّ العلم الإجمالي علم بالجامع، أو هو علم بالواقع، أو بالفرد المرّد، حتى لو قلنا أنّه علم بالواقع أيضاً موضوع الأصول العملية، موضوع الترخيص محفوظ في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي، وقد اعترف صاحب هذا القول القائل بأنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع، اعترف بأنّ موضوع الأصول العملية المؤمنه محفوظ في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي، وقد ذكر ----- المقصود به المحقق العراقي (قدّس سرّه) ----- ما نصّه، بعد أن أشكل على نفسه بأنّ هناك فرق بين حرمه المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه القطعيه، في هذا المقام ذكر بأنّ هذا الإشكال واحتمال الفرق يندفع، وقال بأنّ (وجه الاندفاع ما عرفت من أنّ المنع عن الترخيص في كل طرف إنّما هو من جهة احتمال انطباق ما هو المنجز عليه الموجب لاحتمال العقوبه عليه، ولكون الترخيص فيه ترخيصاً في محتمل المعصيه لا من جهة قصور أدلّة الترخيص عن الشمول لأطراف العلم من جهة عدم الموضوع). (1) ليس بذلك؛ بل موضوع الترخيص في أدلّة الأصول محفوظ في كل اطراف العلم الإجمالي، وإنّما نمنع من الشمول باعتبار ما يلزم من ذلك، هو رأيه أنّ العلم الإجمالي ينجز التكليف وإذا تنجز التكليف ودخل في عهده المكلف حيث يُحتمل أنّ هذا التكليف موجود في هذا الطرف وفي هذا الطرف؛ فحينئذٍ لا بدّ من الامتناع عن كلا الطرفين. هذا هو الذي يمنع المكلف من ارتكاب الطرف؛ لأنّه يُحتمل أن يتحقق فيه المنجز، فيكون محتمل المعصيه وإذا كان محتمل المعصيه، فلا بدّ من دفعه بحكم العقل ويدخله في كبرى لزوم دفع الضرر المحتمل، لا نقول بأنّ موضوع الأصول العملية الترخيصية غير منحفظ في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي؛ بل أنّ موضوع الأصول العملية محفوظ في كل طرف والموضوع هو عدم البيان وعدم العلم وهذا محفوظ في كل طرف، فيقول نحن لا نقول أنّه لا يجوز ارتكاب هذا الطرف؛ لأنّ موضوع البراءة والترخيص ليس متحققاً في المقام، وإنّما موضوعه محفوظ، لكنّه نقول بأنه لا بدّ من تركه في مثال الإناءين، باعتبار أنّه يحتمل انطباق ما هو المنجز عليه؛ لأنّ العلم الإجمالي نجز التكليف، وبحسب رأيه (قدّس سرّه) أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع، بمعنى أنّ التنجيز يسرى من الجامع إلى الواقع، لكن حيث أنّ هذا الواقع يُحتمل أن يكون موجوداً في هذا الطرف ويُحتمل أن يكون موجوداً في هذا الطرف، فمن هنا يتنجز كلا الطرفين، تنجيز كلا الطرفين ليس من جهة أنّ موضوع الترخيص الشرعي والعقلي غير محفوظ في كل طرف؛ بل هو محفوظ في كل طرف، لكن تأتي فرضاً قاعده الاشتغال، أو قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل، هذه هي التي تقدّم وينبغي البناء عليها، ولا يُستشكل في انحفاظ موضوع الأصول العملية الترخيصية في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي، حتى على القول بأنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع، فضلاً عن بقية التفاسير.

١- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقي للبروجردى، ج ٣، ص ٣٠٨.

إذن: يبدو ----- والله العالم ----- أنهم لا يختلفون في أن أدلّه الأصول العمليه، فضلاً عن البراءه العقليه؛ ---
----- لأننا نتكلّم بناءً على البراءه العقليه، بناءً على أن العلم الإجمالي هو الذى ينبّج التكليف فى المقام، نحن نريد أن نبحت
عن هذه المنّجزيه ----- يتفقون على أن أدلّه الأ-صول شامله فى حدّ نفسها لأطراف العلم الإجمالى، موضوع الأصل
محفوظ فى كل طرف، وقلنا أن موضوع الأصل هو عدم العلم وعدم الانكشاف وهو محفوظ فى كل طرف؛ لأنّ المكلف
بالوجدان هو لا- يعلم بحرمه هذا الطرف ولا يعلم بوجود هذا الطرف، ولو سئل لا يستطيع أن يقول أنا أعلم بحرمه هذا، ولا
يستطيع أن يقول أنا أعلم بوجود صلاه الظهر، هذا معناه أن الموضوع محفوظ ولا نريد أن نثبت أكثر من هذا، أن أطراف العلم
الإجمالى قابله لأن تكون مشموله فى حدّ نفسها وبقطع النظر عن المنّجزيه هى مشموله لأدلّه الأصول كما هى مشموله لقاعده
قبح العقاب بلا بيان. هذا بالنسبه إلى البحث الثانى.

بالنسبه إلى البحث الثالث: قلنا أن البحث الثالث ينحلّ إلى بحثين: الأوّل فى منّجزيه العلم الإجمالى لحرمه المخالفه القطعيه،
والثانى فى منّجزيه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه، منّجزيه العلم الإجمالى لحرمه المخالفه القطعيه إذا آمنّا بها فهذا
معناه أن الترخيص لا يثبت فى كلا الطرفين، أى أن العلم الإجمالى يمنع من شمول الترخيص لكلا الطرفين، وأما وجوب الموافقه
القطعيه فيعنى أن العلم الإجمالى يمنع من شمول الترخيص لأحد الطرفين، فضلاً عن كليهما. بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه
وتنجيز العلم الإجمالى لها المستلزم للمنع من إجراء الأصول فى جميع الأطراف الذى به تتحقق المخالفه القطعيه، الظاهر أن هذا
أمر مسلّم عندهم، لا إشكال فى أن العلم الإجمالى ينبّج حرمه المخالفه القطعيه، وهذا الشىء المسلّم عندهم الذى لا إشكال فيه
لا يبتنى على اختيار أحد التفاسير السابقه فى تفسير العلم الإجمالى، على كل التقادير العلم الإجمالى ينبّج حرمه المخالفه القطعيه
ويمنع من إجراء الأ-صول فى جميع أطراف العلم الإجمالى، إذا قلنا أن العلم الإجمالى يتعلّق بالجامع، فهذا واضح، وإن قلنا أنه
يتعلّق بالفرد المرّدّد، أو بالواقع فأيضاً واضح، فهذا يعنى أن هناك شىء أزيد من الجامع يتنّجّز على المكلف، فلنفترض هكذا،
أن هناك شيئاً أزيد من الجامع أيضاً يتنّجّز على المكلف بالإضافة إلى الجامع. إذن: الجامع يتنّجّز على المكلف على كل تقدير،
وإذا تنّجّز على المكلف كيف يمكن مخالفته القطعيه ؟ كيف نرخص للمكلف بأن يُخالفه قطعاً، بأن يفعل كلا- الطرفين فى
الشبهه التحريميه، وأن يترك كلا- الطرفين فى الشبهه الوجوبيه ؟ هذه مخالفه قطعيه للتكليف المنّجز؛ لأنّ العلم الإجمالى ينبّج
الجامع على كل التقادير، لا- تتوقّف تنجيزه العلم الإجمالى لحرمه المخالفه القطعيه على أن نقول أن العلم الإجمالى يتعلّق
بالجامع ولا تتوقّف على أن نقول أنه يتعلّق بالواقع، سواء قلنا أنه يتعلّق بالواقع، أو قلنا أنه يتعلّق بالجامع، الجامع يدخل فى عهده
المكلف ويتنّجّز عليه وهذا تكليف تنّجّز على المكلف؛ حينئذٍ تحرم مخالفته القطعيه، هذا مؤكّد، وهذا يسلمون به ولا خلاف فيه
بينهم ولا يبتنى ذلك على اختيار أحد التفاسير السابقه، على كل التفاسير، الجامع يتنّجّز بالعلم الإجمالى. نعم، على بعض التفاسير
قد يتنّجّز ما هو أكثر من ذلك، وهذا لا- مشكله فيه، بالنتيجه يتنّجّز الجامع على المكلف، وهذا الجامع تكليف، حرمه أحد
الإناء ين تنّجّز على المكلف؛ حينئذٍ لا تجوز مخالفته القطعيه، تحرم مخالفته القطعيه بلا إشكال. هذا بالنسبه إلى حرمه المخالفه
القطعيه.

إذا سلّمنا منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه نأتى إلى وجوب الموافقه القطعيه الذى هو عبارته أخرى عن أنّ العلم الإجمالي هل يمنع من إجراء الأصل فى أحد الطرفين؟ الذى لا يلزم منه مخالفه قطعيه، وإنّما يلزم منه مخالفه احتماليه، هل يمنع من إجراء الأصل فى أحد الطرفين كما منع من إجراء الأصل فى كلا الطرفين، أو أنّ العلم الإجمالي لا يمنع من ذلك؟

هذه المسأله هى المسأله المهمه التى قد يُدعى أنّ البحث فى حقيقه العلم الإجمالي وأنّه علم بالواقع، أو علم بالجامع، أو علم بالفرد المرّد يؤثر فيها؛ إذ قد يقال أننا لو قلنا أنّ العلم الإجمالي علم بالجامع؛ حينئذ العلم الإجمالي لا ينجز وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّ ما ينتج بالعلم الإجمالي بناءً على أنّه علم بالجامع هو جامع وليس أكثر من الجامع، فهو الذى ينتج بالعلم الإجمالي ويدخل فى العهده، ويكفى فى امتثال الجامع الاتيان بأحد الطرفين، ما دام أنّ الجامع على جامعته بحده هو الذى تنجز، الخصوصيه للفرد لم تنتج، وإنّما الجامع هو الذى تنجز بالعلم الإجمالي، ويكفى فى امتثال الجامع وإطاعته الاتيان بأحد الطرفين؛ لأنّ هذا مصداق للجامع وهذا أيضاً مصداق للجامع، وما تنجز على المكلف هو الجامع وقد امتثل الجامع فى ضمن هذا الفرد، يكفى فى امتثال الجامع ترك أحد الطرفين فى الشبهه التحريميه، يكفى فى امتثال الجامع الاتيان بأحد الفردين فى الشبهه الوجوبيه؛ لأنّ الجامع يصدق على الفرد وينطبق عليه؛ لأنّه مصداق له، فإن قلنا أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع، فهناك مجال للإنكار وجوب الموافقه القطعيه، قد يقال: أنّ العلم الإجمالي لا- ينجز أكثر من الجامع؛ لماذا ينجز كلا الطرفين؟ ولماذا ينجز وجوب الموافقه القطعيه؟ نعم، ينجز حرمة المخالفه القطعيه، وقلنا أنّه لا- إشكال فى أنّ العلم الإجمالي ينجزها على كل الآراء، لكن أن ينجز أكثر من ذلك، بأن ينجز الفرد هذا لا- دليل عليه؛ لأنّ العلم الإجمالي علم بالجامع، فالمنجز هو الجامع فقط، ويكفى فى امتثال الجامع الاتيان بأحد الطرفين، أو ترك أحد الطرفين، أمّا ----- تكمله للكلام السابق ----- لو قلنا بأن العلم الإجمالي يتعلّق بالفرد المرّد، أو قلنا أنّه يتعلّق بالواقع؛ فحينئذ ما يدخل فى العهده وما ينتج هو شىء أزيد من الجامع ينتج على المكلف ويدخل فى عهدته، وهو خصوصيه الفرد والواقع؛ لأنّ العلم الإجمالي ----- بحسب الفرض ----- يتعلّق بالواقع، وإذا تعلّق بالواقع، فأنّه ينجز الواقع، فإذا نجز الواقع؛ حينئذ تجب الموافقه القطعيه، فالذى تنجز على المكلف هو الواقع لا- الجامع، فالواقع تجب موافقته القطعيه ولا تكون موافقته القطعيه إلاّ بالاتيان بكلا الفردين فى الشبهه الوجوبيه، أو ترك كلا الفردين فى الشبهه التحريميه، هذا كلام قد يقال.

وفى مقابل هذا قد يقال: أنّ الكلام فى وجوب الموافقه القطعيه هو نفس الكلام فى حرمه المخالفه القطعيه، بمعنى أنّ من يقول بالمنجزيه فى وجوب الموافقه القطعيه وأنّ العلم الإجمالى ينجز حرمه المخالفه القطعيه، يقول بها على كل التفاسير فى حقيقه العلم الإجمالى، سواء كان يقول أنّ العلم الإجمالى علماً بالواقع، أو يقول بأنّ العلم الإجمالى علم بالجامع، أو يقول بها فى محل الكلام، وأنّ من يقول بعدم المنجزيه أيضاً يقول بها على كل التفاسير السابقه. هذا الكلام هل يمكن أن يُقبل؟ أنّ القائلين بمنجزيه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه يلتزمون بالمنجزيه على كل التفاسير السابقه، يعنى سواء كان على القول بتعلق العلم بالواقع، أو تعلقه بالفرد المردد، أو تعلقه حتى بالجامع، بالرغم من افتراض تعلقه بالجامع هو يقول بمنجزيه العلم الإجمالى. نعم، طريقه الاستدلال على المنجزيه تختلف، يعنى المحقق النائيني(قدّس سرّه) عندما يؤمن بأنّ العلم الإجمالى ينجز وجوب الموافقه القطعيه وهو يرى أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالجامع لديه طريقه خاصّه فى إثبات هذه المنجزيه غير طريقه المحقق العراقى(قدّس سرّه) الذى يؤمن بأنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالواقع، هو أيضاً له طريقه خاصّه فى إثبات هذه المنجزيه، كلّ له طريقه فى الاستدلال، بالنتيجه يلتقون فى إثبات منجزيه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه حتى المحقق العراقى(قدّس سرّه) الذى يبنى على أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالواقع هو يؤمن بأنّه ينجز وجوب الموافقه القطعيه كما قلنا من باب قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل ويقول بأنّه حتى لو قلنا بأنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالجامع، مع ذلك نقول بالمنجزيه ببيان: أننا نسلم أنّه يتعلّق بالجامع، لكن تعلقه بالجامع لا- يعنى أنّه لا- ينجز وجوب الموافقه القطعيه كما قيل؛ لأننا صوّرنا أنّه إذا تعلق بالجامع فأنّه لا ينجز وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّه يكفى فى امتثال الجامع الإتيان بأحد الطرفين، هو يقول حتى لو قلنا بالجامع فإنّ العلم الإجمالى ينجز وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّه إذا تعلق بالجامع ينجز بالعلم الإجمالى على هذا المبنى بلا إشكال، وإذا تنجز الجامع ودخل فى العهد؛ حينئذٍ إلاّ يحتمل انطباق ما تنجز على المكلف ودخل فى عهده على هذا الطرف؟ يطبّق قاعده الاشتغال أنّ التكليف الذى تنجز على المكلف يستقل العقل بلزوم إحراز موافقه وامثاله ولا يتيسر للمكلف امتثاله إلاّ جاء بكلا الطرفين، امتثال هذا التكليف الذى تنجز على المكلف لا يحزره المكلف إلاّ إذا وافقه قطعاً بأن جاء بكلا الطرفين، اشتغال يقينى؛ لأنّ التكليف بالجامع تنجز على المكلف واشتغلت به عهده، والاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني، هو رأيه ليس هذا، وإنما رأيه هو أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالواقع، فيسرى التنجز من الجامع إلى الواقع، وحيث أنّ الواقع يُحتمل انطباقه على هذا الطرف ويُحتمل انطباقه على هذا الطرف، يقول حينئذٍ لا بدّ من الإتيان بهذا الطرف وهذا الطرف وهو معنى وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّه ما دام يُحتمل أن ينطبق المنجز على هذا الطرف، إذن يحتمل أن يكون فى ارتكابه معصيه، يحتمل أن يكون فى ارتكابه عقاب والعقل يستقل بوجوب دفع الضرر والعقاب المحتمل، فيتنبّز وجوب الموافقه القطعيه، هذا هو رأيه، يقول حتى لو سلّمنا أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالجامع، مع ذلك نقول بالمنجزيه من باب قاعده الاشتغال، وإن كان المتنجز على المكلف هو الجامع بحده، لكن هذا الجامع الذى تنجز على المكلف ودخل فى عهده إلاّ يجب امتثاله بحكم العقل؟ ولا يُحزر امتثاله إذا اقتصر على أحد الطرفين؛ بل لا بدّ أن يأتى بكلا الطرفين. القائل بالمنجزيه، يقول بالمنجزيه ظاهراً على اختلاف التفاسير السابقه فى تفسير العلم الإجمالى. نعم، هذا الشئ لا بدّ من الاعتراف به، وقد يكون له أثر أيضاً وهو أنّ الاستدلال على المنجزيه يختلف باختلاف تلك التفاسير، من يقول أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالجامع يستدل على المنجزيه بأمورٍ أخرى من قبيل تعارض الأصول فى الأطراف، يقول يتنبّز وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّ الأصل لا يمكن أن يشمل كلا الطرفين؛ لأنّه يستلزم تجويز المخالفه القطعيه وقد فرغنا عن أنّ العلم الإجمالى ينجز حرمه المخالفه القطعيه، ولا تجرى فى أحد الطرفين بعينه؛ لأنّه ترجيح بلا مرجح بعد تساوى نسبه كلّ من الطرفين إلى دليل الأصل العملى وليس هناك خصوصيه لهذا الطرف المعين حتى يجرى فيه الأصل دون الآخر، فتخصيص أحد الطرفين بعينه بشمول الأصل هذا ترجيح بلا مرجح، وهذا معناه أنّ الأصول فى الأطراف تجرى وتعارض

وتتساقط، فإذا جرت وتعارضت وتتساقطت؛ حينئذٍ لا بدّ من الموافقه القطعيه. هذا الدليل الذي يذكره. القول الآخر يقول بدليلٍ آخر ويلتزم بوجوب الموافقه القطعيه إمّا باعتبار أنّ المنجزيه تسرى من الواقع إلى الجامع، وإمّا بقاعده الاشتغال بالبيان الذي ذكرناه.

ص: ٥٥٤

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / منجزية العلم الإجمالي

المطلب الذي ذكرناه سابقاً على كل حال، تم، أو لم يتم علينا أن ندخل في بحث تفسير حقيقه العلم الإجمالي بشكلٍ غير مفصّل. تبين ممّا تقدّم أنّ هناك ثلاث آراء في تفسير العلم الإجمالي وأنّه هل يتعلّق بالجامع، أو يتعلّق بالواقع، أو يتعلّق بالفرد المرّد؟ كل هذه الآراء هي محل إشكالٍ ومناقشه، كلّ واحدٍ منها هناك اعتراض عليه، نستعرض هذه الاعتراضات على هذه الآراء الثلاثة لنرى أننا إلى أيّ نتيجةٍ ننتهي.

أمّا الرأى الأوّل الذي يرى بأنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالفرد المرّد الذي يظهر من كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) الميل إليه واختياره، اعترض عليه بالاعتراض المعروف، بأنّ من غير المعقول أنّ يتعلّق العلم الإجمالي بالفرد المرّد، باعتبار أنّ الفرد المرّد لا يُراد به في المقام مفهوم الفرد المرّد، وإنما يُراد به واقع الفرد المرّد وما يكون فرداً مرّداً بالحمل الشايح، وهذا لا ثبوت ولا تعين له في أيّ وعاءٍ فُرض، سواء كان في الذهن، أو كان في الخارج لا تعين له ولا ثبوت له لأنّ التريديد ينافي التعين والثبوت، فهو لا- تعين له في الواقع ولا- تعين له في الخارج، فإذن: كيف يُعقل أن يتعلّق به العلم والحال أنّه لا تعين له ولا ثبوت له في أيّ وعاءٍ، باعتبار أنّ أيّ شيءٍ يُفرض؛ حينئذٍ لا بدّ أن يكون مُعيّناً، وحسب تعبير المحققين يكون هو لا هو أو غيره، فإذا فرضنا الشيء فلا بدّ أن يكون هذا الشيء له تعين ولا يُعقل أن يكون مرّداً بينه وبين غيره.

ص: ٥٥٥

وبعبارة أخرى: أنّ كل ماهيه لا بدّ أن يكون لها تعين ما هوى، والماهيه التي لا تعين ما هوى لها لا وجود لها في الواقع والحقيقه؛ لأنّ الماهيه لا بدّ أن يكون لها تعين ما هوى ولا يُعقل أن تكون مرّده بينها وبين غيرها، فلا يعقل حينئذٍ افتراض وجود فردٍ مرّدٍ تعلّق به العلم؛ لأنّ الفرد المرّد والمراد به كما قلنا هو واقع الفرد المرّد هذا في أيّ وعاءٍ فُرض لا واقع له؛ لأنّ الشيء في أيّ وعاءٍ فُرض لا بدّ أن يكون مُعيّناً وهو هو لا- مرّداً هو أو غيره. هذا هو الإشكال الذي يورد على افتراض تعلّق العلم الإجمالي بالفرد المرّد.

أمّا الاعتراض الذي يرد على الرأى الثاني الذي هو تعلّق العلم الإجمالي بالجامع، تعلّق العلم بالجامع أساساً قد يُستدل له بأن يقال أنّ العلم في محل الكلام لا يخلو: إمّا أن يُقال أنّه لا يتعلّق بشيءٍ أصلاً، أو يقال أنّه يتعلّق بشيءٍ، ولا سبيل للأوّل؛ لأنّ العلم من الصفات ذات الإضاافه التي لا بدّ لها من متعلّق ويستحيل تحقّقها من دون متعلّق، فلا بدّ أن نفترض أنّ العلم يتعلّق بشيءٍ؛ حينئذٍ نقول: أنّ هذا الشيء الذي يتعلّق به العلم في محل الكلام يتردّد أمره بين احتمالات ثلاثه:

الاحتمال الأوّل: أن يكون هو الفرد بحده المعين.

الاحتمال الثاني: أن يكون هو الفرد بحده المرّد.

الاحتمال الثالث: أن يتعلّق بالجامع.

ولا- سبيل إلى الأوّل، أى أن يتعلّق العلم بالفرد بحده المعين؛ لأنّ هذا خُلف؛ لأنّ هذا يلزم أن يتحوّل العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى، بمعنى أن يتعلّق بالفرد بحده المعين. كما أنّه لا سبيل للثانى، وهو أن يتعلّق العلم بالفرد بحده المردّد----- مثلاً----- لما تقدّم سابقاً من استحاله تعلّق العلم بالفرد المردّد، فيتعيّن الثالث، أى أن يتعلّق بالجامع، فيثبت أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالجامع لاستحاله أن لا- يتعلّق بشيء، واستحاله أن يتعلّق بالفرد بحده المردّد، وأيضاً هو لا يتعلّق بالفرد بحده المعين؛ لأنّه يلزم منه الخُلف وتحوّل العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى، فيتعيّن أن يتعلّق بالجامع، فيقف العلم على الجامع.

ص: ٥٥٦

هذا الاستدلال أيضاً اعترض عليه بما حاصله: نحن لا- ننكر أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع، بمعنى أنّ الجامع يصبح معلوماً بالعلم الإجمالي، لا- ننكر أننا نعلم بالجامع في العلم الإجمالي، لكنّه أيضاً يُدعى بأننا نعلم بشيءٍ أزيد من الجامع، وهذا أمر وجداني يشعر به الإنسان، أنّه في موارد العلم الإجمالي ليس أنّه فقط يعلم بالجامع، وإنّما يعلم بما هو أكثر من الجامع، باعتبار أنّ الجامع لا يوجد إلّا في ضمن خصوصيه الفرد؛ لأنّ الجامع لا يوجد مستقلاً عن الأفراد كما ثبت في محلّه، ليس للجامع وجود في قبال الأفراد، هو لا يوجد إلّا في ضمن خصوصيه الفرد، فلا معنى لأن نفترض أنّ للجامع وجود مستقل عن خصوصيات الأفراد، وإنّما هو يوجد ويتحقق في ضمن خصوصيه الفرد، وهذا معناه أنّ ما نعلم به هو شيءٌ أزيد من الجامع، نعلم بالجامع في ضمن خصوصيه للفرد، إذن، معنى ذلك أننا تعدّينا من الجامع إلى خصوصيه في الفرد، العلم لم يعد واقفاً على الجامع، وإنّما هو يتعدّى من الجامع إلى خصوصيه الفرد ولا معنى لفرض توقّفه على خصوص الجامع؛ لأنّ هذا خلاف الوجدان؛ ولذا في المثال الذي ذكره وهو أنّه لو علمنا بوجود إنسانٍ في المسجد مردّدٍ بين زيدٍ وعمرو، ما نعلم به ليس هو وجود إنسانٍ فقط، هذا الكلّي الجامع في المسجد، وإنّما نعلم بوجود إنسانٍ مردّدٍ بين زيدٍ وعمرو، وهذا الإنسان الذي نعلم بوجوده في المسجد ليس هو غير زيد وعمرو، هذه خصوصيه زائده على الجامع نعلمها بالوجدان، نعلم بالوجدان أنّ ما يوجد في المسجد ليس هو الجامع فقط، وإنّما هو الجامع بخصوصيه، ما نعلمه هو وجود إنسانٍ ليس غير زيد وعمرو وهذا نعلم به بالوجدان في هذا المثال، وهذا معناه أنّ العلم لا يقف على الجامع وإنّما يتعدّى من الجامع إلى الخصوصيه، وهذا شيءٌ يُدعى أنّ الوجدان يُساعد عليه باعتبار أنّ العلم ليس علماً بوجود إنسانٍ ما في المسجد، وإنّما إنسانٍ بخصوصيه أنّه مردّد بين زيد وعمرو، إنسانٍ ليس هو غير زيد وعمرو، فالعلم لا- يقف على الجامع وإنّما يتعدّى إلى الفرد، فالقول بأنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع ويقف عليه ولا يتعدّى من الجامع، هذا ليس تاماً. هذا هو الاعتراض على الرأى الثاني.

ولإكمال الاعتراض وإثبات الراى الآخر نقول: إلى الآن قلنا بأن العلم لا يقف على الجامع وإنما يتعدى إلى خصوصيه زائده؛ حينئذٍ لإكمال الاعتراض يقال بأن هذه الخصوصيه الزائده التى فرغنا عن أن العلم يتعدى إليها، هذه الخصوصيه أيضاً لا تخلو إما أن تكون جامعه وإما أن تكون خصوصيه معينه، إذا قلنا أن هذه الخصوصيه التى تعدى إليها العلم هى جامع؛ فحينئذٍ يأتى نفس الكلام السابق من أن الجامع لا وجود له إلا فى ضمن خصوصيه الفرد، فلا بد من افتراض خصوصيه معلومه بالعلم الإجمالى غير ذلك الجامع وغير تلك الخصوصيه جامعه.... وهكذا حتى يلزم التسلسل، بالنتيجه لابد أن ننتهى إلى أن الخصوصيه الزائده التى فرضنا تعدى العلم من الجامع إليها لابد أن تكون هى عبارة عن خصوصيه الفرد، لكن لابد أن تكون هى خصوصيه معينه، هى جزئى، وهذا معناه أن العلم لا يتعلّق بالجامع؛ بل يتعلّق بالواقع وهو الراى الثالث الآتى، وإنما يتعلّق بالفرد بخصوصيته المعينه، إذن لابد من افتراض تعلّقه بالفرد لا- أنه يتعلّق بالجامع؛ لأنّ الجامع كما قلنا لا وجود له إلا فى ضمن خصوصيه، فلا بد من افتراض تعدى العلم إلى الخصوصيه وهذه الخصوصيه إن كانت أيضاً تمثل جامعاً، أيضاً نفس الكلام يقال فيها أنه لابد أن تتحقق فى ضمن خصوصيه للفرد..... وهكذا إلى أن نستقر على خصوصيه ليست جامعاً، وإنما جزئى، وهذا هو معنى تعلّق العلم بالفرد. هذا الاعتراض على الراى الثانى.

الراى الثالث الذى يقول بأن العلم الإجمالى يتعلّق بالواقع يُستدل له بما تقدم من أننا نشعر بالوجدان بأن ما نعلم به ليس هو الجامع فقط، وإنما أزيد من الجامع، باعتبار أنّ الجامع لا يوجد مستقلاً إلا فى ضمن خصوصيه الفرد؛ فحينئذٍ لا معنى ولا مجال لتعلّق العلم بالجامع، فلا بد من افتراض تعلّقه بالفرد؛ لأنّ هذه الخصوصيه كما ذكرنا سابقاً التى فرضنا تعدى العلم إليها إن كانت جامعاً ننقل الكلام إليه ويلزم التسلسل، فلا بد أن ننتهى إلى خصوصيه معينه هى ليست جامعاً، وهذا هو المراد من تعلّق العلم بالواقع.

هذا الرأي الثالث أيضاً اعترض عليه بأن هذه الخصوصية المعينه التي انتهينا إليها، هذا الحدّ المعين للفرد الذي قلنا أنّ العلم يتعدى إليه وأنّ العلم لا يقف على الجامع، وإنما يتعدى إلى الخصوصية للفرد، هذه الخصوصية للفرد التي يتعدى إليها العلم إن قلنا بأنها لا- تدخل في الصورة في ما ينكشف بهذا العلم، فهذا معناه أننا نرجع إلى أنّ متعلق العلم هو الجامع وأنّ الخصوصية للفرد لا تدخل في ضمن ما ينكشف بذلك العلم، لا تدخل في الصورة التي تحصل عند الإنسان عند العلم الإجمالي، إذا فرضنا أنّها لا تنكشف بالعلم فهذا معناه أنّ ما ينكشف هو الجامع وليس هو خصوصية الفرد، هذا لا بدّ من عزله، لا يوجد هكذا احتمال بناءً على هذا الرأي، أنّها لا تدخل في الصورة العلمية التي تتكوّن عند الإنسان عندما يعلم إجمالاً بشيء؛ بل لا بدّ من افتراض دخولها في تلك الصورة، دخولها في الصورة التي تنكشف بالعلم الإجمالي، إذا فرضنا أنّها تدخل في الصورة التي تنكشف بالعلم الإجمالي؛ حينئذٍ نقول أنّ الذي ينكشف بالعلم الإجمالي هل هو الحدّ الشخصي المعين للفرد، أو هو الحدّ الشخصي المردد للفرد لا- يخلو من أحد الأمرين، فرضنا أنّ العلم الإجمالي لا يقف على الجامع وإنما يتعدى إلى خصوصية الفرد، هذه الخصوصية للفرد، أو الحدّ الشخصي للفرد، هل هو الحدّ الشخصي المعين، أو هو الحدّ الشخصي المردد؟ إذا قلنا أنّ ما ينكشف بالصورة هو الحدّ الشخصي المعين للفرد، فهذا يلزم منه الخلف، يلزم انقلاب العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي؛ لأنّ العلم التفصيلي هو الذي يتعلّق بالفرد بحدّه الشخصي المعين، هذا علم تفصيلي.

إذن: لا- يمكن أن نفترض في العلم الإجمالي أنه يتعلّق بالفرد بحده الشخصي المعين، إذن، المدّعى أنه متعلّق بالفرد بحده الشخصي المردد بين فردين، أو بين أفراد، إذا قلنا بذلك؛ حينئذٍ نقول بأنّ هذا هو عبارته عن تعلّقه بالفرد المردد، عبارته عن الرأى الأوّل وليس شيئاً غير الرأى الأوّل الذى يقول بأنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالفرد المردد، ومقصوده هو هذا، يعنى يتعلّق بالفرد بحده الشخصي، لكن بحده المردد للفرد، هذا هو عبارته عن الرأى الأوّل، فيرجع الرأى الثالث إلى الرأى الأوّل، فخلاصه الاعتراض على الرأى الثالث هو: إذا فرضنا تعلّق العلم الإجمالي بالواقع وأنّ العلم لا يقف على الجامع، وإنّما يتعدّى إلى خصوصيه الفرد؛ حينئذٍ نسأل: هل متعلّق العلم الإجمالي وما ينكشف به هو الفرد بحده الشخصي المعين؟ هذا يلزم منه انقلاب العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي، وأما إذا قلنا أنه يتعلّق بالفرد بحده الشخصي المردد بين فردين، أو أفراد، فهذا رجوع إلى الرأى الأوّل وهو أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالفرد المردد.

هذه هي الاعتراضات التى تُذكر على هذه الآراء الثلاثة، وهناك محاولة لتفسير الرأى الأوّل بما يسلم من الاعتراض الموجّه إليه، وحاصل هذا التفسير ولعلنا اشرنا إليه سابقاً: نحن ننقل التردد الذى ذكر فى تفسير الرأى الأوّل بأنّه هو تردد فى الواقع، ننقله من الواقع إلى نظر المكلف، التردد ليس هو تردد فى الواقع، وإنّما هو تردد بنظر المكلف، الواقع واقع معين ليس فيه تردد، وإنّما بنظر المكلف يوجد تردد، أمّا فى الواقع فليس هناك تردد. نعم، التردد يكون بنظر العالم بالإجمال، فمعنى أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالفرد المردد ----- الرأى الأوّل ----- يُفسر بأنّ المقصود به بأنّه إنّما يتعلّق بالفرد المردد بنظر العالم لا أنّه يتعلّق بالواقع المردد حتّى يرد الاعتراض السابق ويقال كيف يُعقل التردد فى الواقع، الشىء إذا فرض لا بدّ أن يكون مُعَيّناً ولا- يُعقل فيه أن يكون مردداً، وإنّما نقول بأنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع المعين، فى واقعته هو معين لا تردد فيه، ليس هناك تردد فى الواقع فى الشىء، الشىء هو هو فى الواقع لا- هو، أو غيره فى الواقع حتّى يلزم الاعتراض، يتعلّق بالواقع المعين الذى لا تردد فيه إطلاقاً، وإنّما التردد هو بنظر العالم، العالم حيث أنّه يحتمل أمرين فهو مردد أنّ الواقع هل هو هذا، أو هو هذا؟ الموجود فى المسجد هل هو زيد، أو هو عمرو؟، فالتردد بنظر العالم لا بلحاظ الواقع.

إذا فسّرنا الرأى الأول بهذا التفسير؛ حينئذ يسلم من الاعتراض السابق؛ لأنه لم يُفترض فى الرأى الثالث ----- بناءً على هذا التفسير ----- أن يكون هناك تردد فى الواقع، أن يكون هناك شىء مردداً واقعاً وفى مقام تقررّه الماهوى يكون مردداً، كلاً- هو ليس مردداً؛ بل هو معيّن ولا- تردد فيه إطلاقاً واقعاً، وإنما التردد بنظر العالم نفسه؛ حينئذ لا- يرد عليه الاعتراض السابق وهذا من قبيل المثال الذى مثّلنا به سابقاً أن يرى شخصاً من بعيد، لكنّه لا يستطيع تمييزه ويدور أمره عنده بين أن يكون زيدا، أو عمرو، الرأى التى هى بمثابة العلم الإجمالى فى محل كلامنا تتعلّق بالفرد المعيّن واقعاً الذى لا تردد فيه واقعاً، لكنّ التردد هو بنظر المكلف، المكلف يتردد فى أنّ هذا الواقع الشخصى المعيّن الذى رآه هل هو زيد، أو هو عمرو. أو إذا أردنا أن نقرب الفكره أنه يُذكر فى باب التيه فى باب العبادات من أنّ المكلف بإمكانه أن يقصد امتثال الأمر الفعلى المتوجه إليه وإن كان هو يتردد فى أنّ الأمر الفعلى المتوجه إليه هل هو الأمر الاستجابى، أو هو الأمر الوجوبى، لكن هو يقصد امتثال الأمر الفعلى المتوجه إليه والذى اشتغلت به ذمته، هذا لا تردد فيه، هذا هو شىء معيّن فى الواقع، إذن، فى الواقع لا يوجد تردد بين هذا وغيره، وإنما هو شىء معيّن وله تعيّن فى الواقع، وإنما يكون التردد بنظر القاصد، فالقاصد هو متردد فى أنّ الأمر الفعلى المتوجه إليه الذى اشتغلت به ذمته، هل هو الأمر الوجوبى، أو هو الأمر الاستجابى، فيكون من هذا القبيل. إذا فسّرنا الرأى الأول بهذا التفسير؛ حينئذ سوف يسلم عن الاعتراض الذى توجه إليه سابقاً؛ وحينئذ يقال بأنّ الرأى الأول يُفسّر بأنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالخصوصيه المعينه التى هى مردده عند العالم، وإلا- متعلّق العلم الإجمالى هى الخصوصيه المعينه التى لا- تردد فيها فى الواقع، فيسلم حينئذ عن الاعتراض الذى يتوجه إليه.

هذا التفسير للرأى الأول هل هو بالنتيجه يجعل الرأى الأول كالرأى الثالث بحيث يرجع الرأى الأول إلى الرأى الثالث؟ بأن يقال؛ حينئذٍ يتفق كل من الرأى الأول والرأى الثالث على أن العلم يتعلّق بالفرد بحدّه الشخصى المعيّن فى الواقع، لكن المردد بنظر المكلف. يلتقيان فى هذا، الرأى الأول فسّر بهذا التفسير، والرأى الثالث الذى يقول بأن العلم يتعلّق بالواقع أيضاً يمكن تفسيره بهذا التفسير، مقصوده من (يتعلّق بالواقع) هو أنه يتعلّق بالواقع المعيّن فى علم الله سبحانه وتعالى وفى الواقع، يتعلّق بالواقع المعيّن الذى لا تردد فيه وليس بإمكانه أن ينكر أن هناك تردداً عند المكلف، هذا لا يمكن إنكاره، أن العالم يوجد عنده تردد فى أن الواقع الذى علم به إجمالاً هل هو هذا، أو هو هذا، بالنتيجه هما يلتقيان فى أن العلم الإجمالى يتعلّق بالفرد، بالخصوصيه الفرديه التى لا- تردد فيها التى هى معيّنه فى الواقع وإن كانت مرده بنظر العالم نفسه، هذا أمر لا يمكن إنكاره من قبل القائل بالرأى الثالث وهو يدعى بأن العلم يتعلّق بالواقع، ومقصوده الواقع المعيّن لا- الواقع المردد مع أنه لا بد أن يلتزم بأن هناك تردداً بنظر العالم نفسه، فكأنه يرجع الرأى الأول بعد تفسيره بهذا التفسير، أو فنقل أنه يكون مشابهاً إلى الرأى الثالث.

على كل حال، يبدو أن العمده من هذه الآراء هو الرأى الثانى والرأى الثالث، التردد بينهما ينشأ من زاويه إذا نظرنا إلى القضية؛ حينئذٍ يأتى الكلام السابق من أنه ما نعلمه بالعلم الإجمالى ليس هو الجامع فقط بحيث نقف على الجامع بحدّه، كلا هناك شىء أزيد من الجامع ويكون معلوماً بالعلم الإجمالى لا أنه يقف على الجامع بحدّه، هناك شىء أزيد من الجامع يكون معلوماً بالعلم الإجمالى ببرهان متقدّم من أن الجامع لا يوجد إلا فى ضمن خصوصيه الفرد ولا يوجد بشكل مستقل، وهذا كما قلنا يستلزم افتراض أن العلم يتعدّى من الجامع إلى ما هو زائد عليه لا أنه يقف على الجامع؛ ولذا قلنا صحّ أن يقال بأنى أعلم بوجود إنسان فى المسجد فى المثال السابق ليس هو غير زيد وعمرو، هذا معناه أن هناك شيئاً زائداً أعلم به بالعلم الإجمالى غير الجامع، وإلا لو كنت لا أعلم بالشىء الزائد، فقط أعلم بالجامع، لما صحّ هذا القول، وإتما يجب أن أقول أنا أعلم بوجود إنسان فى المسجد، بينما ما أعلمه فى الوجدان هو شىء آخر أكثر من إنسان فى هذا المسجد، أعلم بوجود إنسان وهذا الإنسان ليس غير زيد وعمرو. هذا من جهه.

من جهة أخرى إذا نظرنا إلى القضية من زاوية أخرى نجد أنّ هذه الخصوصية التي فرضنا تعدّي العلم إليها لا تخلو إمّا أن تكون خصوصية معينة، أو خصوصية مردده، فإن كانت خصوصية معيّنة يلزم الخلف، هذا يلزم انقلاب العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي، وإن فرضناها خصوصية مردده الإشكال السابق كان يقول بأنّ هذا يعني رجوع إلى الرأي الأوّل، يعني تعلق العلم بالفرد المردد.

درس الأصول العمليّة / منجزية العلم الإجمالي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / منجزية العلم الإجمالي

ذكرنا في الدرس السابق بأنّه يمكن أن يلتزم بما يقوله المحقق العراقي (قدّ سرّه)، بمعنى أنّ نلتزم بأنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع المعين، بالفرد بحده الشخصي المعين واقعاً، لكنّه مردد لدى المكلف؛ لأنّ الظاهر أنّ المحقق العراقي (قدّ سرّه)، لا يمانع من تفسير كلامه بهذا التفسير أنّه يقول أنّ العلم يتعلّق بالواقع، يتعلّق بالفرد بحده الشخصي المعين، والتردد لدى المكلف لا يمكن إنكاره؛ إذ لا- إشكال في أنّ هناك تشويشاً وعدم وضوح في الصورة، وهذا يعني ويلزم افتراض التردد لدى المكلف لا في الواقع، هذا التفسير إذا التزمنا به وفسرنا به أيضاً ما ذهب إليه المحقق الخراساني (قدّ سرّه) من تعلق العلم بالفرد المردد، بأن نقلنا التردد من كونه ترديداً في الواقع إلى كونه ترديداً لدى المكلف، والفرد المردد يعني الفرد المردد لدى المكلف، فيمكن أن يكون هذا تفسيراً لذاك.

يبقى فقط شيء واحد وهو أنّه مع افتراض تعلق العلم بالواقع؛ حينئذٍ يأتي هذا الإشكال وهو أنّ هذا الحدّ الذي يتعلّق به العلم بحسب الفرض، الحدّ الشخصي للفرد إن كان حدّاً شخصياً معيّناً يلزم انقلاب العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي، وإن كان حدّاً شخصياً مردداً؛ حينئذٍ رجعنا إلى الفرد المردد. هذا كان الإشكال الذي يرد على المحقق العراقي (قدّ سرّه) أو على الرأي الثالث، أنّه عندما نقول أنّ الحدّ الشخصي داخل في دائره العلم ومما يتعلّق به العلم، هذا الحدّ الشخصي المعين إن كان داخلياً في دائره العلم، يلزم الانقلاب، وإن كان الحدّ الشخصي المردد داخلياً في دائره العلم، فهذا يعني تعلق العلم بالفرد المردد وقد فرغنا عن بطلانه وعدم معقوليته.

ص: ٥٦٣

أقول: يمكن دفع هذا الإشكال بأنّ يلتزم بالشق الأوّل من الإشكال، بأنّ يلتزم بأنّ الداخل في دائره العلم هو الحدّ الشخصي المعين للفرد، لكن مع ذلك لا- يلزم انقلاب العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي؛ لأنّ المحقق العراقي (قدّ سرّه)، فرق بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي على أساس أنّ الانكشاف في باب العلم التفصيلي يكون تاماً وليس فيه تشويش بينما الانكشاف في باب العلم الإجمالي فيه تشويش وغموض، فلا يلزم من مجرد افتراض أنّ العلم يتعلّق بالفرد بحده الشخصي المعين انقلاب العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي؛ بل يبقى هو علم إجمالي يختلف عن العلم التفصيلي؛ لأنّ الصورة مشوشة وغير واضحة وهذا هو الذي يبرّر التردد لدى المكلف؛ لأنّ الصورة في الواقع ليست صورته واضحة ينكشف بها تمام الواقع، وإنّما هي صورته فيها تشويش، وهذا التشويش هو الذي يوجب تردد المكلف بين الفردين، لكن هذا لا- يعني أنّ العلم لا- يتعلّق بالواقع كما هو؛ بل

يتعلّق بالواقع كما هو ويتعلّق بالفرد بحدّه الشخصى المعين واقعاً، لكن المردد واقعاً وهذا الترديد هو الذى ينشأ من عدم وضوح الصورة التى تنشأ لدى هذا العالم، فإذن لا يلزم من افتراض تعلّق العلم بالفرد بحدّه الشخصى المعين انقلاب العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى إذا التزمنا بمقاله المحقق العراقى (قدّس سرّه)؛ بل يبقى هذا علم إجمالى وإن تعلّق العلم بالفرد بحدّه الشخصى المعين؛ بل يمكن أن نلتزم بالشق الثانى من الإشكال، أن نقول أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالفرد بحدّه الشخصى المردد، لكن نفترض أنّ الترديد ترديد عند المكلف لا- ترديد بلحاظ الواقع حتّى يقال أنّ العلم الإجمالى إذا تعلّق بالفرد بحدّه الشخصى المردد يلزم إشكال الفرد المردد المتقدم، هذا مبنى على أنّ الترديد ترديد فى الواقع، أن يكون الواقع المعلوم مردداً واقعاً، كلا ليس هذا هو المقصود، ما يتعلّق به العلم معين واقعاً، لكنّه مردد عند المكلف، إذا قلنا بذلك لا يلزم منه دخوله فى الفرد المردد بالمعنى المطروح الذى يرد عليه إشكال عدم معقولية الفرد المردد وعدم معقولية تعلّق العلم بالفرد المردد، فإذن، على كلا التقديرين يمكن دفع هذا الإشكال، إمّا أن نقول بأنّه إذا كان العلم الإجمالى يتعلّق بالفرد بعنوانه بحدّه الشخصى المعين ولا يلزم إشكال، ونقول أيضاً فى نفس الوقت كل منهما يمكن أن يتعلّق بالفرد بحدّه الشخصى المردد، لكن الترديد يكون عند المكلف لا بلحاظ الواقع حتّى يلزم إشكال، إذا التزمنا بهذا الالتزام؛ حيثنّ يندفع الاعتراض الموجه على الرأى الأوّل وهو إشكال الفرد المردد، كما أنّه يندفع الإشكال الذى يرد على المحقق العراقى (قدّس سرّه) كما ذكرناه قبل قليل.

يبقى مسأله ما ذهب إليه المحقق الأصفهاني والمحقق النائيني (قدس سرهما) من أن العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع، هذا يمكن الجواب عنه بوجدانيه أن العلم الإجمالي يتعلّق بشيءٍ أزيد من الجامع، لا يقف العلم على الجامع وإنما هو يتعلّق بشيءٍ أزيد من الجامع، فادعاء أن العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع فقط ولا يتعدّى من الجامع إلى ما هو أزيد منه، لعلّ هذا خلاف ما نفهمه من العلم الإجمالي، وبهذا يمكن الوصول إلى هذه النتيجة وهي تصحيح ما ذهب إليه المحقق العراقي (قدس سره) بهذا البيان المتقدّم، لكن هذا هل يحل المشكله؟

قد يقال: أن هذا الالتزام لا يحل المشكله بتمامها، هذا الالتزام قد يصح في بعض الموارد وهي الموارد التي يكون للمعلوم بالعلم الإجمالي ارتباط وتعلّق بالخارج، عندما يكون المعلوم بالإجمال بهذا النحو، له ارتباط بالخارج، له مطابق بالخارج المعلوم بالعلم الإجمالي يصح فيه هذا الكلام، فيقال: أن العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع، يعني يتعلّق بالفرد بحده الشخصي المعين واقعاً وإن كان مردداً لدى المكلف كما في حالات كثيرة من موارد العلم الإجمالي، المعلوم بالإجمال له مطابق في الخارج من قبيل مثال المسجد كما إذا رأى شخص يدخل للمسجد، لكنّه لسبب، أو لآخر أو لعدم وضوح الرؤيه تردد عنده هذا الشخص بين أن يكون زيدا، أو عمرو، إذا قلنا أن الرؤيه تتعلّق بالواقع الخارجي، تتعلّق بهذا الوجود الخارجي الشخصي والمعلوم بالعلم الإجمالي هذا له مطابق خارجي، له واقع خارجي يطابقه، لكن عند المكلف هناك تردد في هذا الواقع الذي تعلّقت به الرؤيه، لكن له ارتباط بالخارج، له ارتباط بواقع معين خارجي؛ ولذا يصحّ لهذا العالم فيما لو انكشف الحال وتبيّن له تفصيلاً أن الذي داخل المسجد هو زيد، له أن يقول بأنّ هذا هو ما علمته إجمالاً، فيطبّق معلومه بالإجمال على هذا المعلوم بالتفصيل، فيقول هذا، يعني زيد هو الذي علمت بدخوله المسجد إجمالاً، هذا إنّما يصحّ هذا القول عندما يكون المعلوم بالإجمال له مطابق في الخارج، عندما يكون له ارتباط بواقع معين موجود في الخارج، فيصحّ له حينما ينكشف الحال ويتبيّن أن زيدا هو الداخل في المسجد، أو عمرو هو الداخل في المسجد يصحّ له أن يقول بأنّ هذا هو الذي علمته إجمالاً، أو مثال نجاسه أحد الأثناءين، العلم الإجمالي بنجاسه أحد الأثناءين الناشئه من سقوط قطره بول في أحدهما ----- مثلاً ----- لكنّه اشتبه عليه الأثناءان، أي الأثناءين سقطت فيه قطره البول؟ هو يعلم أنّ هناك قطره بول سقطت في أحد الأثناءين، للاشتباه حصل له علم إجمالي بنجاسه أحد الأثناءين، هنا أيضاً المعلوم بالعلم الإجمالي له مطابق في الخارج، له ارتباط بواقع معين موجود في الخارج؛ ولذا أيضاً قلنا بأنّه يصحّ له أن يقول هذا هو معلومي بالإجمال عندما ينكشف الحال ويتبيّن أنّ قطره البول سقطت في الأثناء الأيسر، فيقول أنّ هذا هو الذي كنت أعلم به إجمالاً. هذا القول إنّما يصحّ إذا كان للمعلوم بالعلم الإجمالي ارتباط بالخارج، بواقع معين خارجي، في هذه الموارد يمكن أن نلتزم بما تقدّم بأن نقول بأنّ العلم الإجمالي في هذه الموارد يتعلّق بالواقع، يتعلّق بالفرد بحده الشخصي المعين واقعاً، لكنّه مردد عند المكلف، يصحّ هذا الكلام فيه. وأمّا إذا فرضنا العلم الإجمالي معلومه ليس له ارتباط بالخارج وليس له مطابق في الخارج إطلاقاً، من قبيل يُمثل لذلك بما إذا علمنا بكذب أحد الخبرين، هناك شيء معين، خبر يدل على حرمة وخبر يدل على إباحته، خبر يقول لا بأس ببيع العذره وخبر آخر يقول ثمن العذره سحت، هنا نحن نعلم إجمالاً بكذب أحد الخبرين بلا- إشكال لاستحاله اجتماع الضدين، يستحيل أن تجتمع الإباحه والحرمة على شيء واحد، لاستحاله اجتماع الضدين يحصل لنا العلم إجمالاً بكذب أحد الخبرين أنّ أحد الخبرين يكون كاذباً، لا واقعيه له، المعلوم بهذا العلم الإجمالي ليس له مطابق في الخارج وليس له ارتباط بواقع معين في الخارج، وإنّما نسبته إلى كلّ منهما نسبه واحده؛ ولذا لا يصحّ لهذا المكلف فيما لو فرضنا بعد ذلك أنّه انكشف له أنّ الخبر الكاذب هو الخبر الدال على الحرمة مثلاً، لا يستطيع أن يقول أنّ هذا هو معلومي بالإجمال؛ لأنّ معلومه بالإجمال ليس له مطابق في الخارج حتّى يكون تعلق العلم التفصيلي به كاشفاً عنه كما هو

الحال في الأمثلة السابقة، الأمثلة السابقة كان العلم التفصيلي إذا تعلّق به يكون كاشفاً عن المعلوم بالإجمال؛ لأنّ المعلوم بالإجمال له مطابق في الخارج يرتبط بواقع معيّن خارجي، فعندما يتعلّق العلم التفصيلي به يصح أن نقول أنّ العلم التفصيلي كشف عن ذلك المعلوم بالإجمال وهو الذي يصح للعالم أن يقول بأنّ هذا هو معلومي بالإجمال، كيف عرف أنّ هذا هو معلومه بالإجمال؟ لأنّ العلم التفصيلي هو الكاشف عن ذلك، لكن في المثال الأخير لا يصح له ذلك؛ لأنّ معلومه بالإجمال هو أساساً لا يرتبط بواقع معيّن في الخارج، معلومه بالإجمال هو كذب أحد الخبرين لا أكثر من ذلك، من دون أيّ ارتباط بواقع خارجي معيّن، وإنّما هو يعلم بكذب أحد الخبرين، وعلمه إجمالاً بكذب أحد الخبرين ناشئ من استحاله اجتماع الضدين وليس أكثر من هذا، وهذا نسبه إلى كلّ من الخبرين نسبه واحده وهذا يعني أنّ أحد الخبرين هو معلوم لدى هذا الشخص بأنّه كاذب، فيكون في هذه الحالة متعلّق العلم ليس هو الواقع، متعلّق العلم هو عبارته عن هذا الجامع، هو عنوان (أحد الخبرين) وليس أكثر من هذا؛ ولذا في هذه الموارد يأتي هذا الإشكال، فيقال: أنّ الكلام السابق لا يصح في هذه الموارد؛ لأنّه في هذه الموارد لا يصح لنا أن نقول بأنّ العلم الإجمالي تعلّق بالواقع، تعلّق بالفرد المعيّن واقعاً بحده الشخصي المعيّن واقعاً، كلا العلم الإجمالي في هذه الموارد لم يتعلّق بالفرد بحده الشخصي المعيّن واقعاً؛ لأنّ المعلوم بالعلم الإجمالي هذا ليس له ارتباط بالواقع، فلا معنى لأنّ نقول أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع، يتعلّق بالفرد بحده الشخصي المعيّن، ليس هكذا، الإشكال يقول الكلام السابق لا يمكن إسرائه إلى أمثال هذه الموارد، فلا يمكن أن نلتزم بأنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع وبالفرد بحده الشخصي المعيّن واقعاً، إذن، لا بدّ أن نلتزم في هذه الموارد بأنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع، يعني يتعلّق بعنوان (أحدهما)، فيلتزم في هذه الموارد بأنّ العلم الإجمالي يتعلّق بعنوان (أحدهما) لا بالواقع، ولا بالفرد بحده الشخصي المعيّن واقعاً، هذا الإشكال الذي يورد على ما تقدّم بأنّ هذا الذي تقدّم لا يجري في جميع الموارد، يصح في بعض الموارد، موارد العلم الإجمالي ولا يصح في موارد أخرى، وليس مهماً الواقع في الخارج من موارد العلم الإجمالي أيهما أكثر، فليكن تلك الموارد هي الأكثر وقوعاً، لكن هذا لا ينافي وقوع علم إجمالي من هذا القبيل ينشأ من استحاله اجتماع الضدين واستحاله اجتماع النقيضين وأمثال ذلك، ينشأ علم إجمالي من هذا القبيل ولا يمكن تطبيق تلك الفكرة المتقدّمة على هذه الموارد؛ فحينئذٍ في مقام الجواب عن ذلك نحن بين أمرين: إمّا أن نلتزم في هذه الموارد بالخصوص بأنّ العلم الإجمالي يتعلّق فيها بالجامع، لكنّ المقصود بالجامع ليس هو ما قد يفهم من الجامع عندما يُطرح، ليس المقصود به في محل الكلام هو الجامع الذاتي الذي هو جزء تحليلي من حقيقته كل فرد من هذه الأفراد، وإنّما هو جامع انتزاعي يُنتزع من هذين الفردين، أو الطرفين، وليس جامعاً حقيقياً ذاتياً، وإنّما هو جامع انتزاعي وهو عنوان (أحد الخبرين) ولا إشكال في أنّ هذا العنوان ينطبق على كل واحد من الخبرين، ينطبق على هذا الخبر وينطبق على هذا الخبر ويكون العلم متعلّقاً بهذا الجامع الانتزاعي لا- الجامع الحقيقي، هذا الجامع الانتزاعي يتعلّق به العلم الإجمالي في هذه الموارد؛ وحينئذٍ يصح أن يقال أنّ العلم الإجمالي في هذه الموارد لا يتعلّق بالفرد بحده الشخصي المعيّن ولا يتعلّق بالواقع، وإنّما يتعلّق بالجامع الانتزاعي الذي هو عبارته عن عنوان أحد الفردين. هل يمكن الالتزام بهذا بأنّ نفضّل بين موارد العلم الإجمالي؟ فنلتزم في تلك الموارد بتعلّقه بالواقع وفي هذه الموارد نلتزم بتعلّقه بالجامع.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / منجزيه العلم الإجمالي

كلامنا فعلاً- في حقيقه العلم الإجمالي، والمقصود هو العلم الإجمالي أينما تحقق، سواءً كان داخلياً- في محل الكلام، أو ليس داخلياً في محل الكلام، أصلاً حقيقه العلم الإجمالي ما هي؟ صحيح بعض الأمثلة التي ذكرناها سابقاً لا علاقة له بمحل البحث، يعني الشك في المكلف به الذي يفرض فيه العلم بالتكليف والشك في المكلف به، الذي هو محل البحث، لكن نحن في المقام الأوّل نتكلّم عن حقيقه العلم الإجمالي سواءً كان متحققاً في محل البحث والكلام أو كان متحققاً في غيره، قد لا يكون لبعض الأمثلة المتقدّمه علاقة بمحل البحث، لكن نحن نتكلّم عنها؛ لأننا نتكلّم عن حقيقه العلم الإجمالي، نريد أن نفهم ما هو العلم الإجمالي أينما تحقق، وفي أيّ موردٍ تحقق، نفترض أنّه في مثال ما إذا علم إجمالاً بكذب أحد الخبرين من جهه استحاله اجتماع الضدين، أو استحاله اجتماع النقيضين، قد لا يكون لهذا المثال علاقة بمحل البحث، لا علاقة له بالشك في المكلف به، وقد لا- تكون له علاقة بالتكليف أصلاً----- مثلاً----- خبر يقول:(الأرض كرويه)، وخبر آخر يقول(الأرض مسطحه)، هنا أيضاً نعلم إجمالاً بكذب أحد الخبرين؛ لاستحاله اجتماع الضدين، وهذا المثال لا علاقة له بمحل البحث، لكنّه ليس إشكالاً أنّه لماذا نتكلّم----- كما ذكر بعض الأخوه----- عن هذه الموارد وهي خارجة عن محل كلامنا، حتّى مثال الإنسان في المسجد قد لا- يكون له دخل بمحل الكلام، قد لا يتعلّق به تكليف، وهو ليس علماً إجمالياً بالتكليف؛ لأننا في المقام الأوّل كما قلنا نريد أن نبحث عن حقيقه العلم الإجمالي، أنّ العلم الإجمالي هل يتعلّق بالجامع، أو يتعلّق بالواقع، أو بالفرد المردد، أو أنّه يتعلّق بشيءٍ آخر؟ العلم الإجمالي بما هو علم إجمالي أينما تحقق وفي أيّ موردٍ تحقق نتكلّم عنه، هل نستطيع أن نفسر العلم الإجمالي بتفسيرٍ مقبولٍ في جميع موارد تحقّقه؟ هذا ما أردنا التنبيه عليه.

ص: ٥٦٦

ذكرنا في الدرس السابق بأنّ القول بأنّ متعلّق العلم الإجمالي هو الفرد بحده الشخصي المعين واقعاً يمكن الالتزام به في معظم موارد العلم الإجمالي، لكن هناك بعض الموارد التي لا تقبل هذا الكلام فيه وهي الموارد التي يكون السبب في حصول العلم الإجمالي على نسبه واحده بلحاظ الطرفين، أو قل بالعباره المتقدّمه أنّ المعلوم بالإجمال ليس له تعيين في الواقع، في الأمثلة المتقدّمه كان المعلوم بالإجمال له تعيين في الواقع في مثال المسجد وفي مثال الإناءين اللذين نعلم بسقوط قطره بولٍ في أحدهما، ما نعلمه بالإجمال له تعيين في الواقع؛ ولذا قلنا أنّه من المعقول جداً أنّ يتعلّق به العلم التفصيلي، فيكشف عن المعلوم بالإجمال؛ لأنّ له تعيين في الواقع يقبل تعلّق العلم التفصيلي به ويكون العلم التفصيلي كاشفاً عنه؛ ولذا يصح له أن يقول فيما لو أنكشف الواقع أنّ هذا معلوم بالإجمال، أمّا في الموارد التي ليس للمعلوم تعيين في الواقع كما في هذا مثال الخبرين اللذين نعلم بكذب أحدهما، هنا منشأ العلم الإجمالي نسبه متساويه إلى كلّ من الخبرين، المعلوم بالإجمال ليس له تعيين واقعي، المعلوم بالإجمال هو أحد الخبرين، ليس له تعيين في الواقع بحيث أنّ العلم التفصيلي يتعلّق به ويكشف عنه، هذا هو الذي قلنا بأنّه لا يمكن أن نطبّق عليه ما ذكرناه سابقاً، هنا لا يمكن أن نقول بأنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالفرد بما له من الحدّ الشخصي المعين، لا يوجد تعيين في الواقع للمعلوم بالإجمال؛ ولذا هنا يتعين أن نلتزم بشيءٍ آخر فيه، أن نفسر العلم الإجمالي في هذه الموارد بتفسير

آخر، بأن نقول أنّ العلم الإجمالي هنا يتعلّق بالجامع، أن يتعلّق العلم الإجمالي في هذه الموارد بعنوان (أحد الخبرين) هذا هو المعلوم بالإجمال، أحد الخبرين كاذب، ما أعلمه هو كذب أحد الخبرين لا أنّ ما أعلمه هو الفرد بحده الشخصي المعين في الواقع، وإنّما ما أعلمه هو أحد الخبرين لا- أكثر من ذلك ولا- تتعدّى من ذلك إلى غيره، هذا هو الذى نعلمه، ويقف العلم الإجمالي على هذا الجامع. هذا لا بدّ أن نقوله في مثل هذه الموارد. هل هناك مانع من أن يلتزم بذلك في هذه الموارد وفي نفس الوقت يلتزم بما تقدّم في ما تقدّم من الموارد، في ما تقدّم من الموارد نلتزم بأنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع، أى بالفرد بحده الشخص المعين واقعاً، بينما في هذه الموارد الأخرى نلتزم بالجامع، والمقصود بالجامع في المقام هو الجامع الانتزاعي العرضى لا الذاتى الذى يُشكّل جزءاً تحليلياً من الفرد، الجامع الذاتى هو الجامع الذى يُنتزع من الأفراد بعد إلغاء ما به الامتياز، بعد إلغاء ما به الامتياز في الأفراد وطرحها تبقى جهة مشتركة بين كل الأفراد، هذه الجهة المشتركة بين الأفراد التى تشكّل جزءاً من حقيقته كل فرد، هذا يعبر عنه بالجامع الذاتى، ليس المقصود بالجامع فى المقام هو الجامع الذاتى، وإنّما المقصود به هو الجامع الانتزاعي العرضى الذى يُنتزع من الأفراد بما هي أفراد، يُنتزع من هذا الفرد ومن هذا الفرد بما هو فرد، يعنى بما هو متّصف بخصوصيات خاصّه، بما هو مشتمل على شىء يشترك به مع غيره وبما هو مشتمل على ما به الامتياز، هذا الفرد يُنتزع منه ومن الفرد الآخر بما هو فرد عنوان انتزاعي عرضى الذى هو ليس عنواناً ذاتياً؛ ولذا العنوان الانتزاعي الذى نتكلّم عنه لا يُشكّل جزءاً من حقيقته الفرد، وإنّما هو عنوان ذهنى، ذهن الإنسان له قابليه أن ينتزع عنواناً من هذا القبيل ويعتبره مشيراً إلى هذا الفرد، وهذا الفرد، وهذا الفرد بما هو فرد، يعنى بالخصوصيات التى يتميّز بها عن غيره، فهو يشير إلى هذا الفرد بما هو فرد وذاك الفرد بما هو فرد وهكذا. المقصود بالجامع الانتزاعي فى المقام بعنوان أحدهما هو هذا وليس هو الجامع الذاتى، هل هناك ضير فى أن يلتزم بهذا فى هذه الموارد وفى نفس الوقت يلتزم بما تقدّم فى الموارد الأخرى التى هي أكثر وأغلب من هذه الموارد؟ يبدو أنّه لا ضير فى ذلك، يعنى يمكن أن يلتزم بهذا، هذا إشكال صحيح ومسجّل، بمعنى أنّ ما تقدّم لا يمكن الالتزام به فى جميع موارد العلم الإجمالي، لكن من الممكن أن نلتزم فى تلك الموارد التى لا يمكن أن نلتزم بها فى ذاك بما تقدّم، أن نلتزم به بأن العلم الإجمالي يتعلّق بهذا الجامع الانتزاعي العرضى الذى هو عبارته عن عنوان أحدهما ويقف العلم الإجمالي على هذا العنوان ولا يتعدّى إلى الفرد بخصوصياته الخاصّه، بمعنى أنّ المعلوم بالإجمال هو عبارته عن أحد الخبرين، هذا هو متعلّق العلم وليس متعلّق العلم الإجمالي ولا يتعدّى إلى الفرد، هل هناك ضير فى الالتزام بذلك؟ يبدو أنّه لا ضير ولا مانع، يعنى إذا منعنا من أن نلتزم بما تقدّم فى هذه الموارد نلتزم بأنّ العلم الإجمالي هنا يتعلّق بعنوان (أحد الأمرين) وإنّما لا نلتزم بهذا فى تلك الموارد باعتبار أنّه قد تقدّم فى تلك الموارد قلنا أنّه بحسب التحليل يبدو أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع المعين واقعاً، بالفرد بحده الشخصى المعين فى الواقع، العلم يتعلّق به، غايه الأمر أنّ هناك تردداً عند نفس العالم، هناك تشويش وغموض عند العالم نفسه، وإلاّ هو يتعلّق بالواقع، علمه تعلّق بالشخص الذى دخل المسجد بحده الشخصى المعين، هذا هو الذى علم به، وإن كان هذا الواقع الذى تعلّق به العلم مردد بين فردين، وهكذا فى مثال النجاسة، هو علم بسقوط قطره بول فى أحد الإناءين، ما تعلّق به العلم هو هذا الواقع، الفرد بحده الشخصى المعين واقعاً، وإن كان مردداً بحسب نظره بين الفردين، يبدو أنّه لا مانع من أن نلتزم بذلك وفاقاً لبعض المحققين.

حينئذٍ قد يقال: أنّ هذا يرد عليه الإشكال السابق الذى أورد على الرأى الثانى المتقدّم الذى يقول أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالجامع. هذا الإشكال عندما أورد على الرأى الثانى المتقدّم كان الجواب عنه بأنّ الرأى الثانى المتقدّم كان هناك إشكال يتوجّه عليه، وهذا الإشكال هو أنّه يلزم من تعلّق العلم الإجمالى بالجامع محذور، وهذا المحذور هو أنّ الجامع لا وجود له إلاّ فى ضمن خصوصيه الفرد، الجامع لا يوجد بصورة مستقلّه عن الأفراد، وإنّما هو يوجد فى ضمن خصوصيه الفرد فى الخارج وحتّى فى الذهن، الجامع لا- يوجد إلاّ- فى ضمن خصوصيه الفرد؛ لأنّه لا يوجد بشكلٍ مستقلٍّ عن الأفراد، فكيف تقولون أنّ المعلوم بالإجمال هو الجامع، الجامع حتّى فى الصورة العلميه الحاصله بالعلم الإجمالى هو لا وجود له إلاّ فى ضمن خصوصيه الفرد، فكيف يُفرض أنّه فى الصورة العلميه الحاصله فى العلم الإجمالى هناك جامع فقط من دون افتراض وجوده فى ضمن خصوصيه الفرد، هذا غير معقول.

إذن: لا بدّ من افتراض تعدّى العلم، ما هو موجود فى الصورة العلميه من الجامع إلى ما هو أزيد من الجامع. هذا كان الإشكال الذى أورد على الرأى الثانى.

قد يقال: هذا الإشكال بنفسه يرد فى محل الكلام، يعنى هذا العلم الإجمالى فى الموارد التى لا نلتزم فيها بتعلّقه بالفرد بحده الشخصى المعين واقعاً والتى التزمنا فيها بأنّه يتعلّق بالجامع يرد عليها الإشكال السابق، فيقال العلم الإجمالى فى هذه الموارد يرد عليه الإشكال المتقدّم، بأنّه كيف يُعقل تعلّق العلم بالجامع فقط؛ لأنّ الجامع لا- وجود له لا- خارجاً ولا- ذهنياً إلاّ فى ضمن خصوصيه الفرد، فكيف تقولون فى العلم الإجمالى فى هذه الموارد يتعلّق بالجامع بعنوان أحدهما مع أنّ هذا الجامع تنطبق عليه القاعده السابقه وهى أنّه لا يوجد حتّى فى الذهن إلاّ فى ضمن الفرد، ولا يُعقل أن يوجد بمعزل عن الأفراد حتّى ذهنياً، حتّى فى الصورة العلميه لا يُعقل وجود الجامع من دون افتراض تحقّقه فى ضمن خصوصيه الفرد.

قد يقال: أنّ هذا الإشكال يرد حينئذٍ.

الجواب: هناك فرق بين هذا الجامع الذي يُدعى في هذه الموارد وبين الجامع الذي ادّعى في الرأى الثانى، الجامع الذى ادّعى فى الرأى الثانى ظاهراً المقصود به كان هو عبارته عن جامع الإنسان، عندما يعلم بوجود إنسان فى المسجد يدور أمره بين زيد وعمرو، طبيعى الإنسان، هذا المقصود بالجامع هناك ظاهراً وفُسِّرَ كلامهم بهذا، وليس مقصودهم بالجامع فى هذا الرأى الثانى هو أحد الفردين، وإئنا المقصود بالجامع هو طبيعى الإنسان فى مثال المسجد، وطبيعى النجاسة فى مثال الأتباء، قالوا أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بطبيعى الإنسان وطبيعى النجاسة، هذا هو المراد من الجامع المذكور فى الرأى الثانى، هذا الجامع بهذا التفسير وليس بتفسير بعنوان أحدهما بمعنى أعلم بأحد الشخصين، وأعلم بنجاسة أحد الأتباء، وإئنا بمعنى أعلم بطبيعى النجاسة، وأعلم بطبيعى وجود الإنسان فى المسجد، هذا هو الذى يتعلّق به العلم الإجمالى، هذا الجامع هو غير الجامع الذى نذكره فى هذه الموارد، هذا الجامع يشكّل جزءاً من حقيقة الفرد، هو جامع انتزاعى ذاتى ينتزع من الأفراد كما قلنا بعد تجريدها عن ما به الامتياز، فتبقى حقيقة مشتركة بين جميع الأفراد يُعبّر عنها بهذا الجامع، هذا جامع انتزاعى ذاتى وهو يشكّل جزءاً تحليلياً من الفرد، هذا الجامع هو المقصود فى الرأى الثانى، هذا الجامع هو الذى يرد عليه الإشكال، بأنّ هذا الجامع يستحيل أن يوجد حتّى فى الذهن وحتّى فى الصورة العلميه مجرداً عن خصوصيه الفرد؛ لأنّه هو انتزع من الأفراد بعد تجريدها عن ما به الامتياز، هو جزء تحليلى من الفرد، فلا- يُعقل تحقّقه من دون الأفراد ومن دون خصوصيه الفرد، هو يوجد فى الفرد ولا- يُعقل افتراض وجوده بشكلٍ متميّزٍ عن أفرادهِ حتّى فى الذهن، فيرد عليه هذا الإشكال السابق، عندما يُطرح الجامع بهذا الطرح.

ص: ٥٦٩

وأما الجامع في محل الكلام، فهو ليس هكذا، جامع انتزاعي عرضي لا يُشكّل حقيقه من كل فردٍ فردٍ، وإنما هو جامع انتزاعي يؤتى به للإشارة إلى هذا الفرد بخصوصياته التي يتميّز بها عن باقي الأفراد، ويُشار به أيضاً إلى الفرد الآخر كذلك، هذا الجامع الانتزاعي لا مانع من أن نفترض أنه يوجد في الصورة العلمية لا في ضمن خصوصيه الفرد، لا مشكله في هذا؛ لأنه لم يُنتزع من الأفراد بعد تجريدها من الخصوصيات المتميزه عن ما به الامتياز، وإنما هو يُنتزع من الأفراد بما هي أفراد، مثل هذا الجامع الانتزاعي لا مانع من أن نقول أنه يُعقل وجوده لا في ضمن خصوصيه الفرد، أعلم بعنوان أحد الخبرين، أعلم بكذب أحد الخبرين، الموجود في الذهن وفي الصورة العلمية هو عنوان أحد الخبرين لا الموجود في ضمن خصوصيه الفرد، أفزق بين الجامع الموجود في ضمن خصوصيه الفرد وبين الجامع الموجود لا في ضمن خصوصيه الفرد، الجامع الذي لا بد أن يوجد في ضمن خصوصيه الفرد هو الجامع الانتزاعي الذاتي ----- إذا كان هو المقصود بالرأى الثاني ----- أما الجامع الانتزاعي العرضي فيمكن أن يوجد في الصورة الذهنيه ويتعلّق به العلم لا في ضمن خصوصيه الفرد، وإنما هو أحد الأمرين فقط ما أعلمه هو أحد الأمرين لا أكثر من ذلك؛ ولذا لا يتوجّه عليه الإشكال الذي تقدّم على الوجه الثاني؛ لأنّ هذا جامع من نوع خاصّ يختلف عن ذاك الجامع ----- أوكد بناءً على أنّ المقصود بالجامع في الرأى الثاني هو الجامع الانتزاعي الذاتي ----- فيكون هناك فرق واضح بين الجامع في محل الكلام وبين الجامع الموجود هناك. هذا ما يمكن أن يقال في المقام الأوّل.

المقام الثانى: هو فى شمول أدلّه الأصول لأطراف العلم الإجمالى، يعنى أنّ أدلّه الأصول هل فيها قابليه الشمول لأطراف العلم الإجمالى، أو هى لا تشمل أطراف العلم الإجمالى؟ وقلنا أنّ البحث فى المقام الثالث مترتب على القول بالشمول فى هذا المقام؛ لأنّ البحث فى المقام الثالث يتركز على أنّ العلم الإجمالى هل يمنع من جريان الأصول فى جميع الأطراف، أو فى بعض الأطراف، أو لا-؟ ولا بدّ أن نفترض فى مرحله سابقه على هذا المنع أنّ أدلّه الأصول شامله لأطراف العلم الإجمالى حتّى نتكلم فى أنّ العلم الإجمالى يمنع، أو لا يمنع؟ وأمّا إذا فرضنا اختصاص أدلّه الأصول، من البدايه أساساً هى مختصه بغير موارد العلم الإجمالى، أى تختص بالشبهات البدويه؛ فحينئذٍ لا- معنى للبحث عن أنّ العلم الإجمالى يمنع، أو لا يمنع؛ لأنها أساساً هى غير شامله لأطراف العلم الإجمالى.

هذا البحث عن الشمول وعدمه لم يقع فيه نزاع أو كلام أو أقوال بلحاظ الأصول العمليه العقليه، كأنه من المسلم عندهم أنّه لا إشكال فى أنّ الأصول العمليه العقليه شامله لأطراف العلم الإجمالى، بمعنى أنّ موضوع الأصل العملى العقلى الذى هو عباره عن عدم البيان محفوظ فى كل طرفٍ من أطراف العلم الإجمالى، وهذا لا يمكن إنكاره لأنّه لا إشكال فى أنّه لا يوجد بيان على هذا الطرف ولا بيان على ذلك الطرف.

وبعباره أخرى: أنّ الشكّ موجود فى كلّ طرفٍ من هذه الأطراف، المكلف يشكّ فى أنّ هذا الأثناء نجس، أو ليس بنجس، يشكّ فى أنّ صلاه الظهر واجبه أو ليست واجبه... وهكذا. فإذن: موضوع الأصل العملى العقلى الذى هو عدم البيان لم يستشكلوا فى انحفاظه فى كلّ طرفٍ من أطراف العلم الإجمالى، ومن الواضح أنّ الموضوع إذا كان محفوظاً فى أطراف العلم الإجمالى؛ فحينئذٍ يكون الأصل العقلى شاملاً لكل طرفٍ من أطراف العلم الإجمالى فى حدّ نفسه، بقطع النظر عن المنجزيه التى سيأتى الكلام عنها، وأنّ العلم الإجمالى يمنع من ذلك، أو لا؟ كلا، فى حدّ نفسه هو مشمول لقاعده قبح العقاب بلا بيان لانحفاظ هذا الموضوع فى كل طرفٍ من أطراف العلم الإجمالى، وإنّما وقع الكلام بينهم فى أدلّه الأصول العمليه الترخيصيه الشرعيه كالاستصحاب والبراءه وأمثالهما، هل تشمل أطراف العلم الإجمالى، أو أنها أساساً لا- تشمل أطراف العلم الإجمالى؟ دليل الاستصحاب هل يشمل أطراف العلم الإجمالى، أو يختصّ بالشبهات البدويه فقط؟ إذا علمت بطهاره شىءٍ ثم شككت بالشك البدوى فى نجاسته بالشك غير المقرون بالعلم الإجمالى، هذا يجرى فيه الاستصحاب ويأمر الاستصحاب بالبناء على الحاله السابقه. أمّا إذا علمت بطهاره الثوب ثم علمت إجمالاً بعروض النجاسه، إمّا عليه أو على الطرف الآخر، إذا علمت بطهاره أثناءين سابقاً ثم علمت إجمالاً بنجاسه أحدهما، هذا الشك فى هذا الطرف اقترن بعلم إجمالى، فهل دليل الأصل، استصحاب أو براءه، يشمل هذا الطرف وذاك الطرف، أو لا يشمل أطراف العلم الإجمالى؟ هذا وقع فيه بحث، وفيه آراء:

الرأى الأول: أنه يشمل أطراف العلم الإجمالى كما يشمل الشبهات البدويه، هو أساساً قابل لأن يكون شاملاً لكل طرفٍ من أطراف العلم الإجمالى ولا مانع من ذلك.

الرأى الثانى: أنه لا يشمل أطراف العلم الإجمالى.

الرأى الثالث: التفصيل بين الأصول العمليه الترخيصيه التنزيليه كالاستصحاب، فهى لا- تشمل أطراف العلم الإجمالى، وبين الأصول العمليه غير التنزيليه كالبراءه، فهى تشمل أطراف العلم الإجمالى. الذى يبدو أن الشيخ الأنصارى (قدس سرّه) يختار الرأى الثانى، ويقول بعدم شمول أدلّه الأصول لأطراف العلم الإجمالى، وذلك باعتبار أنه يرى أن شمول أدلّه الأصول كالاستصحاب أو البراءه ----- وإن كان هو تكلم عن الاستصحاب وأشار إليه فى البراءه أيضاً ----- شمول دليل الاستصحاب لأطراف العلم الإجمالى فيه مشكله، وهذه المشكله هى أنه يحصل تهافت بين صدر الروايه وبين ذيلها، ونتيجه لهذا التهافت نلتزم بعدم شمول دليل الأصل لأطراف العلم الإجمالى.

توضيح المطلب: دليل الاستصحاب فيه صدر وذيل، حتى بعض أدلّه البراءه، صدر دليل الاستصحاب يقول لا- تنقض اليقين بالشك، لو بقينا نحن وهذا الصدر، فأن مقتضى إطلاقه هو شموله لأطراف العلم الإجمالى، فهو يأمرنى بأن لا أنقض اليقين بالشك، يعنى بعبارهٍ أخرى يأمرنى بالبناء على الحاله السابقه، فإذا كانت الحاله السابقه لهذا الطرف بالخصوص هى الطهاره كما هو المفروض؛ لأننى كنت أعلم سابقاً بطهاره الأئمة، والحاله السابقه للطرف الآخر بالخصوص هى الطهاره، وأنا بالفعل أشك فى طهارته ونجاسته، صدر الروايه يقول لا- تنقض اليقين بالشك، يعنى ابنِ على الطهاره السابقه المتيقنه سابقاً، ونفس الكلام يُطبّق على الطرف الثانى، فهو أيضاً كانت حالته السابقه هى الطهاره وبعد ذلك حصل شك فى طهارته ونجاسته، صدر الروايه يقول (لا تنقض اليقين بالشك)، ينهى عن نقض اليقين السابق بالشك الذى معناه فى الحقيقه هو الأمر بالبقاء على اليقين السابق. إذن: صدر الروايه يأمر بالبناء على الحاله السابقه فى كلٍ من الطرفين. هذا صدر الروايه.

أمّا ذيل الروايه فيقول، (ولكن تنقضه يقين آخر)، فهو يقول إذا حصل عندك يقين بعد اليقين السابق فارفع يدك عن اليقين السابق، وأنقض اليقين السابق، هذا الشخص يقول أنا عندى يقين فعلاً بنجاسه أحد الأثناءين، وذيل الروايه يقول: انقض يقينك السابق بهذا اليقين الذى حصل لك بنجاسه أحد الأثناءين. ومن هنا يحصل تهافت بين شمول إطلاق الصدر لكل من الطرفين الذى يقتضى لزوم البناء على حاله السابقه فى كل منهما الذى يقتضى البناء على طهاره كلا الأثناءين، وبين إطلاق الذيل الذى يقتضى أنه لا بدّ من رفع اليد عن اليقين السابق بالطهاره باليقين اللاحق الذى ينهى عن البناء على اليقين السابق فى كل من الطرفين ولا بدّ من رفع اليد عن اليقين السابق فى أحد الطرفين؛ لأنّ المكلف علم بنجاسه أحد الطرفين، وحصل له يقين بنجاسه أحد الأثناءين، فيقول له: أنقض يقينك السابق بهذا اليقين، فإذن: لا يجوز البناء على طهاره كلا الأثناءين؛ بل لا بدّ من رفع اليد عن اليقين السابق فى أحد الأثناءين، وهذا لا يجتمع مع إطلاق الصدر الذى يقتضى لزوم البناء على اليقين السابق فى كل من الأثناءين، فيلزم من شمول دليل الاستصحاب لأطراف العلم الإجمالى هذا التهافت فى نفس الدليل، وهذا يمنعنا من التمسك بالدليل فى أطراف العلم الإجمالى، فنلتزم بعدم شمول دليل الأصل لأطراف العلم الإجمالى. وظاهر كلامه أنه لا يُفصل بين دليل ودليل.

هناك جمله من الاعتراضات على هذا الرأى، ومن جمله الاعتراضات:

الاعتراض الأوّل: أنّ هذه الروايات أو الدليل الذى فيه صدر وذيل يُبتلى نتيجة ما ذكر بالإجمال، فلا يجوز التمسك به فى أطراف العلم الإجمالى، لكن من أدلّه الاستصحاب ما ليس فيه هذا الذيل، وإنّما فقط فى (لا تنقض اليقين بالشك)، فأبى مانع من أن نلتزم بإطلاق هذا الدليل الذى لا يوجد فيه هذا الذيل لإثبات شموله لأطراف العلم الإجمالى. هذا إشكال، وهناك إشكالات أخرى نتعرّض لها إن شاء الله تعالى.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / منجزه العلم الإجمالي

كان الكلام في ما ذكره الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) من دعوى أنّ دليل الاستصحاب؛ بل حتّى دليل البراءة لا يشمل أطراف العلم الإجمالي للتهافت بالمعنى الذى ذكرناه. السيد الخوئي (قدّس سرّه) وغيره أشكلوا عليه بإشكالين، الإشكال الأوّل تقدّم ذكره، الإشكال الثانى هو أنّ العلم واليقين فى ذيل الروايه يُراد به اليقين التفصيلي، (ولكن ينقضه بيقين آخر) المراد به هو اليقين التفصيلي (حتّى يعلم أنّه حرام) فى روايات الحليّه يُراد به العلم التفصيلي، والوجه فى ذلك هو أنّ الروايه تعتبر اليقين المتأخّر ناقضاً لليقين السابق، وكونه ناقضاً يتوقف على أنّ يتعلّق اليقين الناقض المتأخّر بنفس ما تعلّق به اليقين السابق، وهذا يقتضى أن يكون اليقين الناقض متعلّقاً بنفس اليقين السابق حتّى يكون ناقضاً له. وأمّا إذا فرض أنّ اليقين الناقض متعلّق بشيءٍ آخر غير ما تعلّق به اليقين السابق فلا يكون حينئذٍ ناقضاً له، الناقضيه تتوقّف على تعلّقه بنفس ما تعلّق به اليقين السابق، وهذا المعنى يختصّ باليقين التفصيلي، يعنى عندما أعلم بطهاره ماء، الذى ينقض هذا اليقين بالطهاره هو اليقين بنجاسته، وأمّا إذا لم يوجد عندى علم به ويقين بنجاسته، وإن كان عندى علم بنجاسته أحد الإناءين، فهذا لا يكون ناقضاً لليقين السابق؛ ولذا يكون اليقين مختصّاً باليقين التفصيلي ولا يشمل اليقين الإجمالي الذى هو محل الكلام.

وعليه: بناءً على هذا لا مانع من شمول صدر الروايه لموارد العلم الإجمالي؛ لأنّ ذيل الروايه لا يشمل موارد العلم الإجمالي؛ لأنّ ذيل الروايه الذى نشأ من شموله لموارد العلم الإجمالي التهافت، هذا لا يشمل موارد العلم الإجمالي؛ لأنّ المفروض أنّه يختصّ باليقين التفصيلي ولا يشمل اليقين الإجمالي، إذن: لا معنى من شمول الأخبار لمحل الكلام. هذا الإيراد الثانى.

ص: ٥٧٤

هذا المطلب الذى ذكره الشيخ (قدّس سرّه) الظاهر أنّه لا ينبغى التوقّف فى أنّ النقص يتوقّف على افتراض تعلّق اليقين الناقض بما تعلّق به اليقين المنقوض حتّى يصدّق النقص، أمّا إذا فرضنا أنّ اليقين المتأخّر تعلّق بشيءٍ آخر، فأنّه لا يكون ناقضاً لليقين السابق، إنّما يكون ناقضاً له عندما يتعلّق بما تعلّق به اليقين السابق، هذا أمر لا ينبغى التوقّف عنده، وإنّما الكلام فى أنّ هذا النقص، أو ما يُستفاد من الروايه، هل هو تعلّق اليقين المتأخّر بنفس ما تعلّق به اليقين السابق بجميع تفاصيله وجميع شؤنه، أو يكفى أن يتعلّق به ولو إجمالاً- لا- أن يتعلّق بما تعلّق به اليقين السابق على غرار ما تعلّق به اليقين السابق، كيف أنّ اليقين السابق تعلّق بطهاره هذا الطرف بخصوصياته وشؤنه الخاصه، هل يتوقّف صدق النقص على أنّ يتعلّق اليقين المتأخّر بما تعلّق به اليقين السابق على غرار ما تعلّق به اليقين السابق؟ أيضاً يتعلّق به بتمام خصوصياته وشؤنه، هل يتوقّف على ذلك، أو لا يتوقّف على ذلك؟ المهم أن يتعلّق بما تعلّق به اليقين السابق، ولو كان تعلّقه به غير تعلّق اليقين السابق به، اليقين السابق تعلّق به بتفاصيله، بحدوده، اليقين الناقض قد نفترض أنّه لا يتعلّق به بحدوده وتفاصيله، وإنّما يتعلّق به إجمالاً، ويشير إليه بعنوان إجمالي، هل يتوقّف النقص على الأوّل، أو لا- يتوقف عليه؟ إذا قلنا أنّ النقص يتوقف على الأوّل وأنّ الذى يظهر من الروايه هو لا بدّ من تعلّقه بنفس ما تعلّق به اليقين السابق بكل تفاصيله وحدوده الخاصه، هذا معناه أنّ اليقين فى ذيل الروايه يختصّ باليقين التفصيلي، فالذى ينقض اليقين

السابق هو فقط اليقين التفصيلي الذي يتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين السابق، أعلم بطهاره هذا الأناء، والذي ينقض هذا اليقين هو اليقين بنجاسه هذا الأناء، فاليقين في الذيل سوف يختصّ باليقين التفصيلي ولا يشمل محل الكلام؛ لأننا لا يقين لنا بنجاسه هذا الأناء ولا نجاسه هذا الأناء؛ فحينئذٍ لا يصدق الذيل في محل الكلام، فيبقى الصدر شاملاً لكلا الطرفين وهذا معناه شمول دليل الاستصحاب لأطراف العلم الإجمالي، خلافاً لما يقوله الشيخ (قدّس سرّه).

وأما إذا قلنا بالثاني، أن النقص لا يتوقف على ذلك، يكفي فيه أن يتعلّق اليقين المتأخر بنفس ما تعلّق به اليقين السابق، لكنّه يتعلّق به إجمالاً؛ حينئذٍ يكون الذيل شاملاً لمحل الكلام ويقع تهافت كما يقول الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه)؛ لأنّ صدر الرواية يقول (لا- تنقض اليقين بالشك) هذا يقتضى أن لا أرفع يدي عن الحالة السابقة في هذا الطرف؛ لأنّ في هذا الطرف لا يوجد عندى إلا شك، عندى شك في طهارته ونجاسته وأنا على يقين سابقاً من طهارته في المثال، وهكذا في الطرف الآخر، فيكون كل منهما مشمولاً لصدر الرواية، بينما ذيل الرواية يشمل العلم الإجمالى؛ لأنّى أعلم بنجاسه أحدهما، أنا على يقين إجمالى بنجاسه أحدهما، وهذا عنوان إجمالى يشير إلى الطرف، فيقول يحصل تهافت، كيف يمكن الجمع بين لزوم البقاء على الحالة السابقة في كلا الطرفين ووجوب رفع اليد عن الحالة السابقة في أحد الطرفين، هذان أمران لا يمكن الجمع بينهما، فيكون شاملاً لموارد العلم الإجمالى، فيقع التهافت في الدليل؛ وحينئذٍ يسقط الدليل عن الاعتبار، بمعنى أنّه لا يمكن أن نتمسك به لإثبات جريانه في محل الكلام، فيحصل التهافت، فإذا نكته المطلوب هي: أنّ النقص في المقام هل يتوقف على أن يتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين السابق، على غرار ما تعلّق به اليقين السابق، أو أنّه لا يتوقف على ذلك؟

في الحقيقة لا بدّ أن نراجع كلمه النقص، ونستظهر أنّ النكته التي لأجلها يكون الشيء ناقضاً؛ ولأجل عدمها لا يكون الشيء ناقضاً ما هي؟ يعني لماذا يكون هذا ناقضاً لذاك؟ يكون ناقضاً لذاك عندما تكون هناك منافاه بين الشيئين على نحو بحيث لا يمكن أن يجتمعا معاً، بحيث يكون التصديق بهذا مستلزماً لعدم التصديق بذاك، والعكس أيضاً صحيح، فيكون هذا رافعاً لذاك وناقضاً له؛ لأنّه لا يمكن الجمع بينهما، اليقين بطهاره هذا الماء واليقين بنجاسه هذا الأثناء نفسه، لماذا يكون هذا المتأخر ناقضاً، لا إشكال في كونه ناقضاً هنا عندما يتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين السابق، يكون ناقضاً لأنّ هناك منافاه بينهما بين اليقينين، فلا يمكن تصديقهما، كيف يمكن اجتماع يقين بالطهاره وبين يقين بالنجاسه، فيكون اليقين المتأخر ناقضاً لليقين السابق، هذا المعنى بنفسه يمكن تصوّره في موارد العلم الإجمالى لأنّه بالنتيجه في موارد العلم الإجمالى المكلف يعلم بنجاسه أحد الأثناءين، هذا اليقين المتأخر، اليقين بنجاسه أحد الأثناءين كذلك لا- يمكن أن يجتمع مع اليقين بطهاره كلا الأثناءين مع اليقين السابق، ليس فقط الذى لا- يمكن أن يجتمع مع طهاره هذا الأثناء هو اليقين بنجاسه هذا الأثناء، اليقين بطهاره هذا الأثناء واليقين بطهاره ذاك الأثناء، باعتبار أنّ الحالة السابقة لهما هي الطهاره، وصدر الرواية يأمر بالالتزام بالطهاره والبناء عليها، هذا لا يجتمع مع العلم بنجاسه أحدهما، فنحن إمّا أن نلتزم بأنّ الشارع عبّداً بالبناء على اليقين بطهاره كل من الأثناءين، أو نقول أنّ الشارع عبّداً بالبناء على نجاسه أحدهما، أن نفترض أنّ الشارع يأمرنا بالبقاء على الحالة السابقة في كلا الطرفين وفي نفس الوقت يأمرنا برفع اليد عن الحالة السابقة في أحد الأثناءين هذان لا يجتمعان، فلا مانع من أن يقال بأنّ اليقين بنجاسه أحد الأثناءين يكون ناقضاً لليقين السابق، والشيخ الأنصارى أراد هذا المعنى، والتهافت الذى ذكره صوّره بهذا الشكل، بمعنى أنّ صدر الرواية يقتضى البناء على هذا الطرف والبناء على طهاره هذا الطرف؛ لأنّ صدر الرواية يقول (لا تنقض اليقين بالشك) وأنا في هذا الطرف لا يوجد عندى إلا- شك، فأنا نهييت عن نقض اليقين السابق بالشك، يعنى هناك أمر بالبناء على الحالة السابقة، وأمر بالبناء على الحالة السابقة في الطرف الآخر. هذا مقتضى صدر الرواية، ذيل الرواية يقول إذا حصل لك يقين؛ حينئذٍ يكون هذا اليقين ناقضاً لليقين السابق (لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين آخر) الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) يقول: يلزم من شمول اليقين في الذيل لمحل الكلام حصول التهافت؛ لأنّ اليقين الحاصل في موارد العلم الإجمالى هو يقين بنجاسه أحد الأثناءين، هذا اليقين بنجاسه احد الأثناءين لا- يجتمع مع الأمر بإبقاء الحالة السابق في كلا الطرفين؛ لأنّ الشارع يقول لى انقض اليقين السابق باليقين الحادث المتأخر، يعنى أعمل بهذا اليقين المتأخر، وهو يقين بنجاسه أحد الأثناءين، فعدم إمكان الاجتماع موجود، والمنافاه موجوده، وهذا

معنى قد يصحح أن يقال أنّ اليقين بنجاسه أحد الأبناءين يكون ناقضاً لليقين السابق المفروض وجوده في كلا الطرفين، فإذا صدق النقص؛ حينئذٍ يقع التهافت، فيكون الذيل شاملاً لمحل الكلام، فإذا شمله الصدر وقع التهافت بينهما، والشيخ (قدّس سرّه) يجعل هذا التهافت قرينه ودليلاً على عدم إمكان التمسك بالاستصحاب في موارد العلم الإجمالي.

ص: ٥٧٦

أقول: يمكن تصحيح صدق النقض في محل الكلام، وإن كان اليقين اللاحق لا يتعلّق بنفس متعلّق اليقين السابق على غرار تعلّقه به وعلى نهج تعلّقه به، وإن كان ليس هكذا لكنّه يتعلّق به، لكن على نحو الإجمال؛ لأنّه يشير إلى أحد الفردين ويقيناً بنجاسه أحد الأبناء. بناءً على هذا حينئذٍ يتم ما ذكره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) من الإشكال وهو أنّ الالتزام بشمول أدلّه الاستصحاب، أو أدلّه البراءة التي يوجد فيها الذيل، بعض أدلّه الحل (حتّى يعلم أنّه حرام) شمولها لمحل الكلام يلزم منه هذا التفاوت، وبالتالي يكون هذا موجّباً للإجمال في الدليل، وبالتالي مانعاً من إمكان التمسك بها في محل الكلام. ويضاف إليه أنّ نفس كلمه اليقين الواردة في الذيل موجوده في محل الكلام؛ لأنّه يقول (ولكن تنقضه يقين آخر) واليقين موجود في محل الكلام وقلنا أنّه يمكن تصحيح صدق النقض على العلم الإجمالي وعلى اليقين الإجمالي المتأخّر، فلا مانع من شمول الذيل لمحل الكلام، بمعنى أنّ المراد باليقين في الذيل هو الأعمّ من اليقين التفصيلي واليقين الإجمالي، المراد بالعلم في روايات الإباحه الأعمّ من العلم التفصيلي والعلم الإجمالي، كلّ منهما يكون ناقضاً للحاله السابقه؛ وحينئذٍ لا يجوز الأخذ بالحاله السابقه في كلا الطرفين. هذا بالنسبه إلى ما ذكره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه).

لكن يبقى الكلام في أنّ هذا هل ينهى المسأله؟ يعنى هل نلتزم بما ذكره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) من أنّ أدلّه الاستصحاب وأدلّه الإباحه التي فيها هذا الذيل غير قابله لأن تشمل موارد العلم الإجمالي، فتختص حينئذٍ بالشبهات البدويه، هل نلتزم بذلك، أو لا؟ الظاهر أنّه لا نلتزم بذلك لما سيأتى إن شاء الله تعالى.

ذكر بعض المحققين بأن ما ذكره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) وإن كان من الناحية المتقدمه لا بأس به، يعنى يمكن أن نلتزم بأن كلمه (النقض) لا تمنع من شمول دليل الاستصحاب لموارد العلم الإجمالى، لكن الشمول لأطراف العلم الإجمالى لا يتوقّف على هذا فقط، وإنما شمول دليل الاستصحاب لأطراف العلم الإجمالى يتوقّف على قضيه أخرى لا بدّ من تنقيحها، وهذا القضيه الأخرى هي أنه حتّى تتمّ دعوى عدم الشمول الذى يدّعيه الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) لا بدّ أن نفترض أن ذيل الروايه هو فى مقام بيان حكم شرعى تأسيسى (ولكن تنقضه بيقين آخر) هنا هو يُبين حكماً تأسيسياً وهو عبارته عن لزوم نقض اليقين السابق بيقين مثله، هذا حكم شرعى. دعوى الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) التى هي عدم شمول ذيل الاستصحاب لمحل الكلام تتوقّف على هذا الافتراض، يعنى عندما نفسّر الذيل بأنه حكم شرعى تأسيسى صادر من قبل الشارع؛ حينئذ يتم كلام الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه)؛ لأنه يقع التهافت بين صدر الروايه وبين ذيلها؛ لأنه بالبيان السابق فى صدر الروايه الشارع يأمرنى بالبقاء على الحاله السابقه فى كلاً الطرفين، بينما ذيل الروايه يقول لا بدّ من رفع اليد عن الحاله السابقه فى أحد الطرفين، وهذان لا يمكن الجمع بينهما. أمّا إذا فرضنا أن ذيل الروايه ليس فى مقام بيان حكم شرعى تأسيسى، وإنما فى مقام الإرشاد إلى ما يحكم به العقل من أن اليقين ينقضه اليقين، إذا فرضنا أن (ولكن ينقضه بيقين آخر) ليس فى مقام التأسيس، يعنى يريد أن ينهى عن نقض اليقين باليقين، وإنما هو فى مقام الإرشاد إلى ما يستقل به العقل من أن اليقين السابق إذا طرأ عليه يقين آخر يكون ناقضاً له، إذا فرضنا ذلك وكانت الروايه فى مقام الإرشاد؛ حينئذ لا يجوز لنا أن نتمسك بالدليل إلاّ بعد الفراغ عن ما يحكم به العقل، إلاّ بعد أن نراجع العقل ونسأله: ما هو رأيك فى المقام؟ هل يكون هذا اليقين فى باب العلم الإجمالى ناقضاً لليقين السابق، أو لا؟ هل يمنع من إجراء دليل الاستصحاب؟ هل يمنع من إجراء صدر الروايه فى أطراف العلم الإجمالى، أو لا؟ لأن صدر الروايه فيه قابليه الشمول لطرفى العلم الإجمالى بحسب الفرض، وإنما نريد أن نمنع من جريانه على أساس ذيل الروايه، وإنما يتم هذا عندما يكون ذيل الروايه فى مقام تأسيس، هو حكم شرعى كصدر الروايه، والإمام (عليه السلام) فى مقام التأسيس؛ حينئذ يقع التهافت، لكننا لا- يجوز لنا أن نتكلّم بهذا الكلام فيما إذا كان ذيل الروايه للإرشاد إلى ما يحكم به العقل، وإنما افتراض عدم الشمول كما يقول الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) موقوف على أن نراجع العقل لنرى أنه يرشد إلى ماذا؟ الناقضيه بنظر العقل هل هي مختصه باليقين التفصيلى، أو أنها تشمل حتّى اليقين الإجمالى؟

بعبارة أخرى: أنّ العقل هل يرى مانعاً من شمول صدر الرواية لأطراف العلم الإجمالي، أو لا؟ إذا كان لا يرى مانعاً من شمولها له، فمعناه أنه يرشد إلى أنّ اليقين الإجمالي لا ينقض اليقين السابق.

بعبارة أخرى: أنّ العلم الإجمالي حاله حال الشك البدوي، العلم الإجمالي بنظر العقل لا يمنع من شمول صدر الرواية لأطراف العلم الإجمالي، كما لا يمنع من شمول صدر الرواية لموارد الشك البدوي، كذلك بنظر العقل هو لا يمنع من شمول الرواية لطرفي العلم الإجمالي؛ لأنّه يرى أنّ اليقين الناقض لليقين السابق هو خصوص اليقين التفصيلي؟ هل الأمر هكذا؟ أو أنّ العقل يقول لا فرق بين اليقين التفصيلي واليقين الإجمالي في الناقضيه؟ الشارع هنا أرشد بحسب الفرض إلى حكم العقل، فإذا قال: لا فرق بينهما، كما أنّ اليقين التفصيلي المتأخر يكون ناقضاً لليقين السابق، كذلك اليقين الإجمالي أيضاً يكون ناقضاً لليقين السابق، وهذا يمنع من إجراء صدر الرواية في أطراف العلم الإجمالي؛ لأنّ العقل يراه مانعاً، يرى العلم الإجمالي مانعاً من ذلك. إذن: لا يمكن البت قبل البحث عن منجزيه العلم الإجمالي وماذا يحكم العقل في هذه الموارد الذي هو المقام الثالث الآتي، قبل أن ندخل في ذاك البحث لا يمكننا فعلاً أن نحكم بأنّ دليل الاستصحاب لا يشمل موارد العلم الإجمالي؛ لأنّ دليل الاستصحاب قال (لا تنقض اليقين بالشك) لكن في نفس الوقت أيضاً ذيل العبارة ب----- (ولكن تنقضه بيقين آخر) وحولها إلى العقل، ناقضيه اليقين لليقين السابق ينقضه بيقين آخر، هذا ليس حكماً شرعياً، وإنما هو إرشاد إلى ما يراه العقل من الناقضيه، فلا بدّ أن نرجع إلى العقل، ما هو الشيء الذي يراه ناقضاً؟ هل هو مطلق اليقين، أو هو اليقين التفصيلي؟ وهذا يأتي بحثه في المقام الثالث، إذن: لا- يمكننا أن نستعجل ونقول الآن بضررٍ قاطع بأنّ دليل الاستصحاب لا يشمل موارد العلم الإجمالي ولا يشمل أطراف العلم الإجمالي؛ لأنّه يلزم التهافت بين صدر الرواية وبين ذيلها.

يمكن تأييد احتمال أن يكون الذيل في مقام الإرشاد وليس في مقام التأسيس بأن ناقضيه اليقين لليقين من الأمور الواضحة التي لا- تحتاج إلى أن يتصدى الشارع ويحكم بها حكماً تعديداً تأسيسياً، أمر واضح أن اليقين ينقض اليقين، أن اليقين إذا تعلق بما تعلق به اليقين السابق ينقضه ويرفعه، هذا أمر مركز في ذهن الإنسان، وهو يقرب أن الحكم في المقام في الذيل هو في مقام الإرشاد إلى ما يحكم به العقل. مضافاً إلى أن القدر المتيقن من اليقين في الذيل هو اليقين التفصيلي؛ إذ لا إشكال في كون اليقين التفصيلي المتأخر ناقضاً لليقين التفصيلي المتقدم، هذا قدر متيقن، بينما نحن لدينا شك في شمول اليقين في الذيل لليقين الإجمالي، فإذا كان هذا هو القدر المتيقن، فماذا يقول الشارع؟ كأنه لو فرضنا كان حكماً شرعياً تعديداً تأسيسياً، كأن الشارع يثبت الناقضيه لليقين التفصيلي، كأن الشارع يحكم بأن اليقين التفصيلي المتأخر ناقض لليقين المتقدم، ما معنى الحكم الشرعي بكونه ناقضاً؟ معناه أنه حجج، معناه أنه يجب عليك البناء على اليقين اللاحق، أرفع يدك عن اليقين السابق وأبن على اليقين اللاحق، هذا معناه جعل الحجج لليقين المتأخر، وقد قرأنا سابقاً في مباحث القطع بأنه لا يُعقل جعل الحجج لليقين التفصيلي، كما لا- يُعقل سلب الحجج عنه، لا يُعقل جعل الحجج له، فإن يتصدى الشارع لجعل الحجج لليقين التفصيلي المتأخر ويحكم بكونه ناقضاً شرعاً تعديداً تأسيسياً، يحكم بكونه ناقضاً الذي هو عبارته عن الحكم بأنه حجج وأنتك يجب عليك أن تعمل باليقين المتأخر وترفع اليد عن اليقين المتقدم هذا تقدم سابقاً بأن اليقين ليس قابلاً- لأن تجعل له الحجج كما أنه ليس قابلاً لأن تُسلب عنه الحجج. هذا أيضاً قرينه أخرى على أن ذيل الرواية ليس في مقام التأسيس وليس في مقام جعل حكم شرعي تعديدي، وإنما هو في مقام الإرشاد إلى ما يحكم به العقل وقلنا بأن هذا يمنع من الجزم بأن دليل الاستصحاب لا يشمل محل الكلام، وإنما لا بد أن ننتظر ما يحكم به العقل ونرى أن العقل بماذا يحكم؟ هل يحكم بالمانعيه، أو لا؟

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / منجزيه العلم الإجمالي

في الدرس السابق ذكرنا وجهاً لبعض المحققين كان يُشكّل إشكالاً على ما ذكره الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) من عدم جريان أدلّه الأصول العمليّة في أطراف العلم الإجمالي، باعتبار التهافت بين صدر هذه الأدلّه الدالّه على الأصول العمليّة وبين ذيلها، وكان حاصل هذا الإشكال هو: أنّ ما ذكره الشيخ مبني على أن يراد بذيل الروايه الحكم الشرعيّ التعديدي، بأن يكون المقصود بقوله (عليه السلام): (ولكن ينقضه بيقين آخر) التي هي جملة طلبه في مقام الأمر بالنقض، أن يكون المراد بهذا الأمر بالنقض أمراً تعديدياً شرعياً؛ حينئذٍ يحصل تهافت بين الذيل والصدر، وأمّا إذا كان المقصود بهذه العبارة هو الأمر الإرشادي، أي الإرشاد إلى ما يحكم به العقل وليست في مقام التأسيس إطلاقاً؛ حينئذٍ لا بدّ من ملاحظه ما يحكم به العقل، يعني لا بدّ من ملاحظه ما سيأتي من البحث عن منجزيه العلم الإجمالي عقلاً - حتى نرى أنّ هذا هل يخلق حالة التفات، أو لا؟ وهذا خروج عن محل الكلام؛ لأنّ محل الكلام هو البحث عن شمول أدلّه الأصول العمليّة لأطراف العلم الإجمالي بقطع النظر عن ما يحكم به العقل، وبقطع النظر عن المنجزيه، أصلاً نريد أن نرى أنّ أدلّه الأصول العمليّة تشمل أطراف العلم الإجمالي، أو لا؟ هي في حدّ نفسها بقطع النظر عن المنجزيه هل تشمل أطراف العلم الإجمالي، أو أنّها مختصّه بالشبهات البدويه؟ هذا محل كلامنا. هذا الذي ذكره الشيخ بناءً على أنّ الذيل للإرشاد وليس في مقام التأسيس، وهذا خروج عن محل كلامنا؛ لأنّ التهافت على تقدير تماميته يكون مبنياً على المنجزيه ومانيه العلم الإجمالي من إجراء الأصول في جميع الأطراف، أو في بعض الأطراف هو بحثنا الذي سيأتي، نحن كلامنا عن أصل شمول أدلّه الأصول لأطراف العلم الإجمالي. كان هذا هو الإشكال. ويبدو أنّ هذا الإشكال لا بأس به، لا بأس بأن يكون جواباً عن ما ذكره الشيخ (قدّس سرّه).

ص: ٥٨١

الجواب الثاني: عن ما ذكره الشيخ (قدّس سرّه) هو ما أشرنا إليه سابقاً من أنّه يقال للشيخ (قدّس سرّه): غايه ما هناك أنّ هذا التهافت يختص بأدلّه الأصول الموجود فيها هذا الذيل، هذه الأدلّه التي يقع فيها صدر وذيل يقع فيها التهافت، لكنّ أدلّه الأصول ليست كلّها من هذا القبيل حيث توجد عندنا روايات في الاستصحاب خاليه من هذا الذيل، وكذلك لدينا روايات في البراءة والحليّه خاليه من الذيل، هذه الأدلّه الخاليه من الذيل لا - ضير في أن تتميّك بإطلاقها في محل الكلام ولا يلزم من ذلك التهافت؛ لأنّه لا يوجد فيها ذيل من هذا القبيل حتى يقال يلزم من شمولها لمحل الكلام وقوع التهافت بين صدر الروايه وذيلها. هذا الجواب الثاني ذكره كثير من المحققين وكان أحد الأجوبه عن ما يقوله الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) هو هذا.

الجواب الثالث: هو أيضاً ما ذكر في كلماتهم من أنّ اليقين في ذيل روايه الاستصحاب المتقدمه والعلم في ذيل بعض أدلّه الحليّه (حتى يعلم أنّه حرام) منصرف إلى اليقين التفصيلي. (ولكن ينقضه بيقين آخر) المقصود باليقين الناقض لليقين السابق هو اليقين التفصيلي، ينصرف إلى اليقين التفصيلي، فإنّ ذيل الروايه لا يكون شاملاً لمحل كلامنا حتى يقال بحصول التهافت بين صدرها وذيلها؛ لأنّ حصول التهافت كما هو واضح يتوقّف على شمول الصدر والذيل لمحل الكلام حتى يحصل بينهما التهافت،

أمّا إذا منعنا من شمول ذيل الروايه لمحل الكلام؛ لأنّ المراد باليقين هو خصوص اليقين التفصيلي، ذاك الذي يكون ناقضاً لليقين السابق ورافعاً له، هو فقط دون اليقين الإجمالي؛ فحينئذٍ تكون الروايه شامله لمحل الكلام بصدرها وهذا معناه أنّ أدلّه الأصول العمليه تشمل محل الكلام، ما كان خالياً من الذيل واضح، وما كان فيه الذيل؛ فلأنّ الذيل منصرف إلى اليقين التفصيلي وهو غير موجود في محل الكلام.

ص: ٥٨٢

دعوى انصراف اليقين فى ذيل الروايه إلى اليقين التفصيلى تؤيد بكلمه (بعينه) فى أدله بعض الأصول العمليه كما فى أدله الإباحه والبراءه حيث ورد فى بعض الروايات (حتى تعلم الحرام منه بعينه) الظاهر أن مقتضى الظهور الأولى لكلمه (بعينه) وأى كلمه أخرى تدخل فى الدليل أنها فى مقام الاحتراز وليست لغرض التأكيد الصريح لمعرفة الحرام المذكور قبلها، هى ليست فى هذا المقام؛ لأنه خلاف الظهور الأولى؛ لأن الظهور الأولى هو أن تكون احترازيه، بمعنى كأنه (عليه السلام) يريد أن يقول أن الحرام على قسمين، مَرّه يعرف الحرام بعينه ومَرّه يعرف الحرام، لكن لا بعينه، يعرف الحرام بعينه كما يتحقق فى موارد العلم التفصيلى، ويعرف الحرام لا- بعينه كما يتحقق فى موارد العلم الإجمالى، يعرف الحرام، لكنّه لا يعرفه بعينه، فكلمه (بعينه) أتى بها للاحتراز عن معرفه الحرام لا- بعينه، أى للاحتراز عن موارد العلم الإجمالى التى هى محل الكلام، فيختصّ الذيل بخصوص موارد العلم التفصيلى (كل شىء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه). (1) يعنى إلى أن يحصل لك علم تفصيلى بحرمة الشىء، وأما إذا لم يحصل لك علم تفصيلى بحرمة الشىء، فهو لك حلال، الغايه حينئذٍ لا تكون شامله لموارد العلم الإجمالى؛ فحينئذٍ فى محل الكلام يكون الأصل والإباحه والبراءه الموجوده فى الصدر شامله لمحل الكلام من دون أن تشمل الغايه وذيل هذه الروايات. هذا يكون مؤيداً لاختصاص العلم أو اليقين فى أدله الأصول بخصوص العلم التفصيلى واليقين التفصيلى. إذا تمت دعوى الانصراف؛ فحينئذٍ تكون إشكالاً آخر يُسجّل على ما يقوله الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه)، ولا بأس بجعل كلمه (بعينه) مؤيداً لما ذكر، باعتبار أن الظاهر منها أنها احترازيه، وكونها احترازيه يكون بأنها تحتز عن معرفه الحرام لا بعينه وتخرجه عن الغايه والذيل، فتختص الغايه والذيل بخصوص معرفه الحرام بعينه. هذا هو الذى يوجب رفع اليد عن الحليه المذكوره فى صدر الروايه، وأما العلم الإجمالى ومعرفه الحرام لا- بعينه فهى لا توجب رفع اليد عن الحليه، وهذا معناه شمول دليل الحليه لأطراف العلم الإجمالى؛ لأننى لا أعلم أنه حرام بعينه، وهذا المعنى المطلوب، أن أدله الأصول تشمل هذا الطرف بخصوصه وتشمل هذا الطرف بخصوصه.

ص: ٥٨٣

من هنا يظهر أنّ الأخذ بما ذكره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) غير واضح؛ بل يبدو أنّ أدلّه الأصول العمليه شامله لأطراف العلم الإجمالي، المقصود من شمول أدلّه الأصول العمليه لأطراف العلم الإجمالي هو شمولها لهذا الطرف بخصوصه ولهذا الطرف بخصوصه، وليس المقصود شمولها لهذا الطرف منضمّاً إلى الطرف الآخر، ليس هذا ما نشبته، نقول أنّ هذا الطرف بخصوصه مشمول لأدلّه الأصول العمليه، موضوع الأصل العملي محفوظ فيه؛ لأنّ موضوع الأصل العملي هو الشك وعدم العلم، وهذا محفوظ في هذا الطرف بخصوصه، وإذا التفتنا إلى الطرف الآخر أيضاً نقول محفوظ فيه بخصوصه، لا نريد أن ندعى الآن أنّ أدلّه الأصول العمليه تشمل هذا الطرف منضمّاً إلى الطرف الآخر، هذا ليس محل كلامنا. إلى هنا يبدو أنّ أدلّه الأصول العمليه شامله لأطراف العلم الإجمالي.

مما ذكرناه مراراً من أنّ محل الكلام هو عن شمول أدلّه الأصول العمليه لأطراف العلم الإجمالي بالمعنى الذى ذكرناه بقطع النظر عن منجزيه العلم الإجمالي وحكم العقل بالمانعيه، بقطع النظر عن هذا، أقول: من هنا يظهر أنّ ما قيل من أنّ شمول دليل الأصل العملي لأطراف العلم الإجمالي بالمعنى المتقدم وإثباته الترخيص فيه والسعه لا ينافى نفى الترخيص ونفى السعه من جهه أخرى، لا منافاه بينهما، ليكن دليل الأصل شاملاً لهذا الطرف ويثبت فيه السعه والترخيص، هذا لا ينافى أن لا يكون هذا الطرف مرخصاً فيه، ولا ينافى نفى الترخيص ونفى السعه، لكن من جهه أخرى، وذلك باعتبار هذه النكته، وهى أنّ دليل الترخيص بحسب الفهم العرفي، أى دليل ترخيص، ومنه محل الكلام، أنّ دليل الترخيص بحسب الفهم العرفي إنّما يدل على الحكم الحثي، يعنى يدل على الحكم بالترخيص والحليه من حيثيه معيّنه ومن جهه معيّنه، هذا الحكم بالحليه من جهه معيّنه لا ينافى الحكم بعدم الحليه وعدم الترخيص من جهه أخرى، أصلاً لا توجد منافاه بينهما؛ بل نلتزم بالحليه وملتزم بالحرمة، فيكون الشىء حلالاً من جهه وفى نفس الوقت يكون حراماً من جهه أخرى، وحينما نلتزم بحرمة من تلك الجهه الثانيه فى نفس الوقت نلتزم بحليته من هذه الجهه ----- مثلاً ----- إذا قيل، كما يُمثل له (أنّ الجبن حلال) الذى يُفهم عرفاً من هذا الدليل هو أنّ الجبن من جهه كونه جنباً يكون حلالاً، من جهه كونه جنباً ليس فيه شىء يقتضى المنع وعدم الترخيص، إذن: هو حلال من جهه كونه جنباً، هذا لا ينافى كونه حراماً من جهه كونه مغصوباً، فالجبن يكون حلالاً باعتباره جنب، لكنّه فى نفس الوقت يكون حراماً باعتباره مغصوباً من حيثيه أخرى بحيث أنّ العرف لا يرى تنافياً بين هذا التحريم وبين هذا التحليل. وبعبارة أخرى: لا يرى أنّ هذا التحريم الثابت للجبن باعتباره مغصوباً، لا يراه تقييداً لإطلاق (الجبن حرام)؛ بل يبقى هذا على إطلاقه (الجبن حلال مطلقاً) يعنى حتّى إذا كان مغصوباً، ولا نقيده بما إذا لم يكن مغصوباً هو حلال مطلقاً؛ لأن الحليه هى حليه حيثيه؛ لأنها حليه من حيث كونه جنباً، والحليه من حيث كونه جنباً لا تنافى الحرمة من حيث كونه غصباً. نفس هذه النكته تُطبّق فى محل الكلام، فيقال أنّ الدليل الدال على الترخيص فى محل كلامنا، دليل الأصل العملي (رفع ما لا يعلمون) وأمثاله الاستصحاب وغيره، كلّ دليل يدل على الحليه إنّما يدل على الحليه والترخيص والسعه فى هذا الطرف من حيث كونه مشكوكاً، ومن حيث كونه غير معلوم، من هذه حيثيه يدل على الترخيص فيه، وهذا الترخيص من حيث كونه غير معلوم لا ينافى عدم الترخيص وعدم السعه باعتباره معلوم بالإجمال، هو نفس الطرف يكون حلالاً باعتباره مشكوكاً وفى نفس الوقت يكون حراماً وممنوعاً وغير مرخص فيه باعتباره معلوماً بالإجمال. أو قل بعبارة أكثر وضوحاً: باعتباره طرفاً لعلم إجمالى.

أقول: هذا الكلام وإن سيق لبيان عدم شمول أدلّة الأصول العمليه لأطراف العلم الإجمالي الذي هو محل كلامنا، الغرض منه أنّ أدلّة الأصول العمليه لا تشمل أطراف العلم الإجمالي، لكنّه في الواقع اعتراف بشمول أدلّة الأصول العمليه لأطراف العلم الإجمالي، بمعنى أنّه هو يقول أنّ أدلّة الأصول العمليه تشمل هذا الطرف وتثبت فيه الترخيص والحليّه غايه الأمر أنّ هذا الترخيص ترخيص حيثي، لكن هي تثبت فيه الترخيص والحليّه من حيث كونه مشكوكاً وغير معلوم. ويُدعى أنّ هناك جهه أخرى وحيثه أخرى تقتضى تحريم هذا نفسه لكن من حيثه أخرى ولا منافاه بين هذين الحكمين، بين هذه الحليّه الحيثيه وبين المنع باعتبار كونه طرفاً للعلم الإجمالي. الملاحظه على هذا الكلام هي أنّ هذا كأنه خروج عن محل الكلام، هذا في الحقيقة إثبات المنع في هذا الطرف وعدم إمكان الالتزام بالترخيص الفعلي في هذا الطرف باعتبار منجزيه العلم الإجمالي، كأنه يريد أن يقول أنّ هذا الطرف باعتباره مشكوك هو حلال، لكن هذه الحليّه لا تكون فعليه دائماً وفي جميع موارد العلم الإجمالي؛ لأنّ هناك جهه أخرى تقتضى المنع في هذا الطرف، وهي كون هذا الطرف طرفاً للعلم الإجمالي، هذا رجوع إلى منجزيه العلم الإجمالي، هذا رجوع إلى مانعيه العلم الإجمالي من أن يكون الترخيص في هذا الطرف ترخيصاً فعلياً، بأن يكون المكلف مرخصاً له في ارتكاب هذا الطرف، الذي يمنع من ذلك هو كونه طرفاً للعلم الإجمالي، الذي يمنع من ذلك هو العلم الإجمالي وحكم العقل بمنجزيه العلم الإجمالي ومانعيه العلم الإجمالي بحسب ما يراه العقل من أن يكون الترخيص فعلياً في أحد الأطراف، هذا معناه أننا نمنع من شمول دليل الأصل، أو قل: نمنع من ثبوت الترخيص الفعلي في هذا الطرف باعتبار منجزيه العلم الإجمالي، وهذا خروج عن محل الكلام، نحن نتكلّم عن شمول أدلّة الأصول العمليه لأطراف العلم الإجمالي بقطع النظر عن المنجزيه، هذا سيأتي الكلام عنه، بقطع النظر عن المنجزيه نقول أدلّة الأصول العمليه في حدّ نفسها هل هي مختصّه بالشبهات البدويه، أو تشمل موارد العلم الإجمالي؟ الشيخ (قدّس سرّه) كان يدعى أنّها تختص بالشبهات البدويه، هذا ظاهر كلامه، هل كلام الشيخ (قدّس سرّه) صحيح أنّها تختص بالشبهات البدويه، أو أنّ فيها قابليه وإطلاق يجعلها شامله لأطراف العلم الإجمالي، أمّا مسأله أنّ العلم الإجمالي يمنع من شمول الترخيص لجميع الأطراف، أو لبعض الأطراف، فهذه مسأله سيأتي الحديث عنها، هذا الوجه كأنه يستعين بمنجزيه العلم الإجمالي ومانعيه العلم الإجمالي من الترخيص في بعض الأطراف بحكم العقل لمنع ثبوت الترخيص الفعلي في هذا الطرف، وإنّما يكون ترخيصاً غير فعلي؛ لأنّ العمل بالنتيجه يكون بالتحريم، كما هو في مثال الجبن عندما يكون مغضوباً، العمل لا يكون بالحليّه، وإنّما يكون العمل بالتحريم، فيلتزم بحرمة الجبن عندما يكون مغضوباً ولا أثر لحليّته الحيثيه التي فرض وجودها واجتماعها مع التحريم من جهه الغضب، في محل الكلام العمل يكون بالتحريم باعتبار أنّ هذا طرف للعلم الإجمالي، والذي أثبت هذا التحريم ومنع من أن يكون الترخيص فعلياً في هذا الطرف هو عبارته عن منجزيه العلم الإجمالي، هذا خروج عن محل الكلام، هذا لا يعني إطلاقاً أنّ أدلّة الأصول العمليه لا تشمل أطراف العلم الإجمالي؛ بل قد يعنى العكس، يعنى أنّ أدلّة الأصول العمليه هي تشمل في الواقع أطراف العلم الإجمالي.

هناك مطلب آخر قد يُستدل به لمنع الشمول وهذا المطلب على الظاهر لا يختص بخصوص أدلّة الأصول التي تشتمل على الذيل؛ بل يجرى في جميع الموارد، كما أنّ المطلب الذي نقلناه الآن أيضاً لا يختص بهذه الأدلّة، مطلق أدلّة الأصول العمليه هي تثبت الحليّة الحيثية، هذا المطلب المتقدّم. أمّا المطلب الجديد الذي يُستدل به على عدم الشمول، فخلاصته: أنّ شمول أدلّة الأصول العمليه لأطراف العلم الإجمالي إنّما يتم عن طريق التمسّك بإطلاق هذه الأدلّة، ومن الواضح أنّ التمسّك بالإطلاق يتوقّف على مقدّمات الحكمه ومن أهم مقدّمات الحكمه عدم وجود قرينه على الاختصاص، وعدم وجود قرينه على التقييد، والقرينه أعّم من أن تكون قرينه لفظيه، أو قرينه لئيه، كما أنّ القرينه اللفظيه على الاختصاص تمنع من الإطلاق، كذلك القرينه اللئيه على الاختصاص أيضاً تمنع من انعقاد الإطلاق. في محل الكلام يقال أنّ هناك قرينه لئيه ارتكازيه متصله تمنع من انعقاد الإطلاق في أدلّة الأصول العمليه لكي تشمل أطراف العلم الإجمالي، وهذه القرينه اللئيه المتصله هي عبارته عن الارتكاز العقلاني، الارتكاز العقلاني لا يقبل أن يثبت ترخيص ظاهري في هذا الطرف مع العلم بثبوت التكليف الشرعي، الارتكاز العقلاني يرى أنّ هنا توجد مناقضه، ما معنى أنه يعلم بالتكليف، ويعلم أنّ أحدهما نجس، ويعلم بأنّ احدي الصلاتين واجبه، يثبت له ترخيص في هذا الطرف وترخيص في ذاك الطرف، هذا غير مقبول عقلياً، الارتكاز العقلاني لا يساعد على ذلك ولا يتقبّل أن تكون أدلّة الأصول العمليه شامله لأطراف العلم الإجمالي؛ لأنّ شمولها لأطراف العلم الإجمالي غير مقبول عقلياً؛ لأنّ العقلاء يرون وجود مناقضه بين التكليف المعلوم في موارد العلم الإجمالي وبين الترخيص ولو في بعض الأطراف، يرون هذه مناقضه وغير مقبوله لهم، وهذا الارتكاز قرينه متصله بالكلام تمنع من انعقاد إطلاقه. هذا الوجه يختلف عن الوجه السابق، في هذا الوجه لم نستعن لإثبات عدم شمول أدلّة الأصول العمليه لأطراف العلم الإجمالي بمنجزيه العلم الإجمالي العقليه التي سيقع الحديث عنها، وإنّما أدّعى الارتكاز العقلاني الذي هو يشكّل قرينه لئيه متصله بالكلام تمنع من انعقاد الاطلاق وبالتالي يكون الدليل غير قابل لأن يشمل موارد العلم الإجمالي وأطرافه.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / منجزيه العلم الإجمالي

انتهى الكلام إلى ما ذكر من منع وجود إطلاق في أدلّة الأصول بنحو تكون شامله لأطراف العلم الإجمالي، وذلك بنكته أنّ الإطلاق يتوقّف على تماميّة مقدمات الحكمه ومنها عدم وجود قرينه على التقييد، وفي المقام توجد قرينه على التقييد تمنع من الإطلاق وهي عبارته عن ارتكاز المنافاه بين الترخيص الظاهري في هذا الطرف وبين التكليف المعلوم بالإجمال، هناك منافاه تمنع من شمول دليل الأصل لهذا الطرف وتمنع من شمول دليل الأصل لهذا الطرف وهي عبارته عن ارتكازيه المنافاه بين الترخيص الظاهري في الأطراف وبين التكليف المعلوم بالإجمال، وحيث أنّ هذا الارتكاز يشكّل قرينه لبيّه متّصله بالكلام، فتكون مانعه من انعقاد الإطلاق، فلا يكون دليل الأصل شاملاً لأطراف العلم الإجمالي؛ لأنّه إنّما يكون شاملاً إذا تمسّكنا بإطلاقه، فإذا ناقشنا في الإطلاق لا يكون شاملاً.

هذا الكلام في الحقيقة إذا كان المقصود بالارتكاز المدعى في المقام الارتكاز العقلائي المستند إلى حكم العقل باستحاله جعل الترخيص في أطراف العلم الإجمالي وأنّ جعل الترخيص في أطراف العلم الإجمالي يستلزم المخالفه للتكليف المعلوم بالإجمال، وهذا ممّا يرفضه العقل؛ لأنّ العقل يرى منجزيه العلم الإجمالي، وباعتبار أنّ العقل يرى منجزيه العلم الإجمالي حصل هذا الارتكاز العقلائي، فهو ارتكاز ناشئ من حكم العقل بالمنجزيه. إذا فرضنا ذلك، أنّ هذا الارتكاز ليس بمعزل عمّا يأتي بحثه من منجزيه العلم الإجمالي، وإنّما هو ارتكاز منشأه حكم العقل بالمنجزيه للعلم الإجمالي، إذا فرضنا ذلك؛ حينئذٍ يأتي ما أوردناه على الوجه السابق الذي كان يدعى بأنّ الحكم بالحليّه والترخيص حكم حيثي، فلا يمنع من افتراض التحريم من جهه كون الطرف طرفاً لعلم إجمالي، والإيراد الذي أوردناه عليه هو أنّ هذا خروج عن محل الكلام؛ لأنّ هذا استعانه بحكم العقل بالمنجزيه والتخريم بالنسبه إلى أطراف العلم الإجمالي، فكأننا نريد أن نمنع من شمول دليل الأصل لأطراف العلم الإجمالي باعتبار المنجزيه، بينما محل كلامنا هو البحث عن شمول دليل الأصل لأطراف العلم الإجمالي بقطع النظر عن المنجزيه، وقد كررنا مراراً أنّ الكلام في دليل الأصل هل يختص بالشبهات البدويه، أو يشمل محل الكلام؛ حينئذٍ يرد على هذا التقريب إذا كان الارتكاز مبني على افتراض المنجزيه وحكم العقل بالمنجزيه يرد عليه نفس ما أوردناه سابقاً، أنّ هذا إثبات لعدم شمول دليل الأصل لأطراف العلم الإجمالي استناداً إلى حكم العقلي بالمنجزيه، وقلنا أنّ هذا ليس محل الكلام. وأما إذا ادّعى بأنّ الارتكاز المدعى في المقام ليس مبيّناً على ذلك، وإنّما هو ارتكاز عقلائي ثابت بقطع النظر عن حكم العقل بالمنجزيه، هناك ارتكاز عقلائي لا يساعد على جعل ترخيص في أطراف العلم الإجمالي، العقلاء يرون المنافاه بين الترخيص في أطراف العلم الإجمالي وبين التكليف المعلوم بالإجمال بقطع النظر عن حكم العقل بمنجزيه العلم الإجمالي، بقطع النظر عن ذلك هم يرون ذلك، فيدّعى وجود ارتكاز عقلائي بقطع النظر عن حكم العقل. إذا كان هذا هو المدعى، فهذا غير واضح، وجود ارتكاز يمنع من جعل ترخيص في هذا الطرف بخصوصه وفي هذا الطرف بخصوصه، وجود مثل هذا الارتكاز هو أمر غير واضح؛ إذ ماذا يلزم من جعل الترخيص في هذا الطرف؟ تلزم المخالفه الاحتماليه، لا يوجد ارتكاز يمنع من اكتفاء الشارع بالموافقه الاحتماليه المستلزمه للمخالفه الاحتماليه، لا يوجد مانع من قبل العقلاء في ذلك بحيث يكون هذا المانع مانعاً من إجراء الأصل في هذا

الطرف ومقيّداً لإطلاق دليل الأصل عن الشمول لهذا الطرف بخصوصه، أو لهذا الطرف بخصوصه، ليس هناك ارتكاز عند العقلاء يمنع من ذلك، القائلون بالاقتضاء ----- كما سيأتي ----- في مرحله وجوب الموافقه القطعيه لا يرون مانعاً من جعل الترخيص في بعض الأطراف، بالإمكان أن يُجعل الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي، لا يرون بأن هذا مخالف للارتكاز العقلائي، وأنه ممنوع، وأن إطلاق الدليل لا يبد من تقييده بنحو لا يكون شاملاً لهذا الطرف بخصوصه ولهذا الطرف بخصوصه، ليس واضحاً وجود ارتكاز يمنع من الترخيص في هذا الطرف حتى نقول أن هذا الارتكاز يكون قرينه لئيه متصله بإطلاق الدليل، وبالتالي يكون مانعاً من شمول إطلاق الدليل لأطراف العلم الإجمالي بالنحو الذي ذكرناه.

ص: ٥٨٧

الذي نقوله في هذا الباب هو: أن الارتكاز إن كان مستنداً إلى حكم العقل بالمنجزيه، فهذا خروج عن محل الكلام؛ لأننا نتكلم عن شمول دليل الأصل لأطراف العلم الإجمالي بقطع النظر عن المنجزيه. وأما إذا لم يكن مستنداً إلى المنجزيه العقليه، فليس واضحاً وجود مثل هذا الارتكاز بنحو يكون مانعاً من انعقاد الإطلاق.

بعد ذلك نذكر أن المحقق النائيني (قدس سرّه) في هذا المقام، يعنى في بحث شمول أدلّه الأصول العمليه لأطراف العلم الإجمالي يظهر من كلام منقول عنه، مذكور في تقارير بحثه (١) أنه يقول بالتفصيل بين الأصول العمليه التنزيليه كالاستصحاب كما يراه، فمنع من جريان هذه الأصول في أطراف العلم الإجمالي، وقال الأصل العملي التنزيلى لا يجرى في أطراف العلم الإجمالي، وبين الأصول العمليه غير التنزيليه كأصالة البراءه، هنا قال لا مانع من جريانها في أطراف العلم الإجمالي. يظهر من كلامه هذا التفصيل؛ لأنه (قدس سرّه) ذكر في البدايه أن كلمات الشيخ مختلفه، وإن كان المعروف أن الشيخ يرى وجود مانع من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي وهو مسأله التهافت بين صدر الروايات وذيلها، لكنّه يقول: يظهر منه فى كلماتٍ أخرى أن المانع الذى يمنع من جريان الأصل فى أطراف العلم الإجمالي هو مانع ثبوتى، يعنى مانع مستند إلى منجزيه العلم الإجمالي كما سيأتى وليس مانعاً بلحاظ دليل الأصل. ثم ذكر بأنه على كل حال، سواء كان الشيخ يختار المانع بلحاظ نفس الدليل فى مقام الإثبات، أو كان المانع مانعاً ثبوتياً يرجع إلى وجود محذور يمنع من شمول دليل الأصل لأطراف العلم الإجمالي كالترخيص فى المخالفه القطعيه القبيح بنظر العقل، وأمثاله.

ص: ٥٨٨

١- أجود التقريرات، تقرير بحث الميرزا النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٥٠ ---- ٥١.

قال (قدّس سرّه): وعلى كل حال إن رجع كلامه إلى مقام الثبوت والجعل، وأنّ المانع من جريان الأصول في الأطراف هو لزوم المخالفه القطعيه، فهو حق. هذا صحيح، المانع هو مانع ثبوتى كما سيأتى، وليس مانعاً إثباتياً، فهو حق، لكن في خصوص الأصول الغير التنزيليه. إذن: في محل كلامنا لا- مانع بنظر المحقق النائيني (قدّس سرّه) من شمول أدلّه الأصول العمليه الغير التنزيليه لأطراف العلم الإجمالى بقطع النظر عن المنجزيه.

أمّا الأصول العمليه التنزيليه، فيقول (قدّس سرّه): وأمّا الأصول العمليه التنزيليه فالمانع من جريانها ليس هو المخالفه العمليه؛ بل هو قصور المجعول فيها بأن يعمّ الأطراف، فهنا يوجد مانع إثباتى في الأصول التنزيليه عن الشمول لأطراف العلم الإجمالى، ومن هنا هو يكون مفصلاً في بحثنا، الأصول العمليه الغير التنزيليه تجرى في أطراف العلم الإجمالى في محل كلامنا. نعم، نمنع من جريانها للمانع الثبوتى بلحاظ المنجزيه كما سيأتى، أمّا الأصول العمليه التنزيليه، فهى لا تشمل محل الكلام لقصور في دليلها، أصلاً دليلها قاصر عن الشمول لأطراف العلم الإجمالى، ومن هنا لابد أن يُفصّل في محل البحث. قال: (بل هو قصور المجعول فيها لأن يعمّ الأطراف؛ لأنه لا يمكن الحكم بالبناء العملى على بقاء الواقع في كل من الأطراف مع العلم الوجدانى بعدم بقائه) (1) في بعضها. يقول هذا هو المحذور.

هذا المحذور الذى يذكره مبنى على افتراض أنّ المجعول في باب الاستصحاب هو التعيّد بإحراز الواقع وليس مجرد الجرى العملى على طبق الحاله السابقه، وإنّما التعيّد بإحراز الواقع واعتبار المكلف كأنه محرز للواقع، بناءً على هذا يقول لا يمكن الالتزام بجريان دليل الأصل في أطراف العلم الإجمالى؛ باعتبار أنّ البناء العملى على بقاء الواقع في كل من الأطراف لا يمكن أن يجتمع مع العلم الوجدانى بدم بقائه في بعضها، كيف يأمرنى الشارع بالتعيّد بإحراز الواقع وبقاء الحاله السابقه في كل من الطرفين، أو بالبناء العملى على بقاء الواقع في كل من الطرفين مع علمى الوجدانى بعدم بقاء الواقع في أحد الطرفين، يقول: هذان لا- يمكن الجمع بينهما. إذن: مع العلم الوجدانى والعلم الوجدانى بانتفاء الواقع في أحد الطرفين؛ حينئذ لا يمكن التعيّد ببقاء الواقع في كلا الطرفين ولا- يمكن التعيّد بالبناء العملى على بقاء الواقع في كلا الطرفين، كنت عالماً بطهاره كلا الأثناءين، ثم علمت بنجاسه أحدهما، يقول: لا يمكن التعيّد ببقاء الطهاره في هذا الأثناء والتعيّد ببقاء الطهاره في هذا الأثناء، الطهاره في أحد الأثناءين، فلا يمكن الجمع بينهما، فيكون المانع عنده مانعاً إثباتياً. مقصوده هو إذا كان دليل الأصل العملى يرجع إلى إلغاء حاله الشك، والتعيّد بأنّ المكلف يحرز الواقع، فهذا ينافى العلم الوجدانى ----- كما سمّاه هو ----- أو العلم الإجمالى الذى هو محل كلامنا، ينافى العلم الإجمالى بانتفاء الواقع في أحد الطرفين، هذان أمران متنافيان لا يجتمعان بقطع النظر عن لزوم المخالفه القطعيه، هذا لا- علاقه له بلزوم المخالفه القطعيه حتّى إذا لم يلزم المخالفه القطعيه، في بعض الأحيان لا يلزم من إجراء الأصول في الطرفين مخالفه قطعيه، يقول مع ذلك نحن نمنع من جريان الأصل التنزيلى في كل من الطرفين لا من جهه لزوم المخالفه القطعيه، ولا- من جهه منجزيه العلم الإجمالى؛ بل حتّى لو لم يلزم ذلك نحن لا نجوّز جريان الأصل في كلا الطرفين، كما لو فرضنا أنّ المكلف علم بطهاره أحد الأثناءين النجسين سابقاً، عكس المثال المعروف، لا- يلزم من جريان استصحاب النجاسه في هذا الطرف، وجريان استصحاب النجاسه في هذا الطرف، لا يلزم من ذلك الوقوع في محذور المخالفه القطعيه، لا- توجد مخالفه من البناء على نجاسه الطرفين للعلم الإجمالى بأنّ أحدهما طاهر، المخالفه موجوده بالعكس، عندما أعلم بنجاسه أحدهما، إجراء استصحاب الطهاره في كل من الطرفين يلزم منه المخالفه العمليه للمعلوم بالإجمال الذى هو نجاسه أحد الأثناءين، أمّا إذا كان المعلوم بالإجمال هو طهاره أحد الأثناءين، البناء على نجاسه كل منهما لا يكون فيه مخالفه عمليه لهذا

التكليف المعلوم بالإجمال؛ بل يكون فيه مخالفه عمليه لقطع المعلوم بالإجمال، يقول: مع أنه لا يلزم منه المخالفه القطعيه القبيحه الغير جائزه، مع ذلك نمنع من جريان الاستصحاب في كل من الطرفين؛ لأن المحذور محذور إثباتي؛ المحذور لأنه لا يمكن الجمع بين أمر المكلف بأن يبنى على بقاء الحاله السابقه في هذا الطرف وفي هذا الطرف، أن يبنى على بقاء الواقع ---- الواقع يعنى الحاله السابقه ----- في هذا الطرف، والواقع في هذا الطرف، وفي نفس الوقت هو يعلم وجداناً بانتفاء الواقع في أحد الطرفين، هذان أمران لا يمكن الجمع بينهما، بقطع النظر عن لزوم المخالفه القطعيه. هذا هو المحذور الذى ذكره، فإذن، هو محذور مبنى على ما سيأتى التعرض له، هذا فى الأصول العمليه التنزيليه، بخلاف الأصول العمليه غير التنزيليه؛ لأنه هذه لا يوجد فيها هذا الإحراز ولا يوجد فيها هذا التعبد، لا يوجد فيها اعتبار المكلف محرزاً للواقع، وإنما هو مجرد أصل وظيفه عمليه تُعطى للشاك حتى لا يبقى متحيراً ومتردداً فى مقام العمل وليس أكثر من هذا، يقول: فى هذه الحاله لا مانع من جريان هذا الأصل العملى غير التنزيلى فى أطراف العلم الإجمالى بلا محذور إثباتي.

ص: ٥٨٩

١- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ٢١.

هذا الكلام مبني على ما سيأتي التعرّض له في مباحث الاستصحاب من أنّ الاستصحاب هل هو أصل عملي تنزيلي، أو هو أصل عملي بحت، هو مبني على أنّه أصل عملي تنزيلي وأنّ مفاد دليله هو التعيّد بإحراز الحالة السابقة واعتبار المكلف محرزاً للواقع، وهذا في مقابل من يرى أنّه ليس هكذا، ليس فيه إحراز للواقع وليس فيه بناء على أنّه محرزاً للواقع، وإنّما وظيفه عمليه حالها حال أصاله البراءه، وهذا سيأتي التعرّض له في مباحث الاستصحاب، وسيأتي أنّ استفاده هذا المعنى الذي يقوله (قدّس سرّه) من أدلّه الاستصحاب لا- تخلو من صعوبه، يعنى مسأله إحراز أنّ المكلف محرز للواقع، البناء على أنّه محرز للواقع كما يقال في الإمارات، استفادته من دليل الاستصحاب ليست واضحه.

مما تقدّم كلّه يتبين أنّ القول بشمول أدلّه الأصول العمليه لأطراف العلم الإجمالي بقطع النظر عن المنجزيه هو الأقرب، هذا هو المشهور والمعروف بينهم؛ ولذا ركّزوا في منع جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي على الموانع الثبوتيه الآتية، منعوا من جريانها باعتبار العلم الإجمالي ومنجزيه العلم الإجمالي، لم يمنعوا من جريانها بلحاظ نفس دليل الاستصحاب، أو دليل أصاله البراءه بادّعاء أنّ هذا الدليل ليس فيه إطلاق يشمل أطراف العلم الإجمالي؛ بل اعترفوا بأنّه لو بقينا نحن والدليل، الدليل كما يشمل الشبهات البدويه هو يشمل الشبهات البدويه المقرونه بالعلم الإجمالي.

المقام الثالث: في منجزيه العلم الإجمالي.

هل العلم الإجمالي ينجز التكليف المعلوم بالإجمال؟ هل العلم الإجمالي يكون مانعاً من جريان الأصول ----- هذا ما كنّا نقول سيأتي بحثه ----- في أطراف العلم الإجمالي كلاً، أو بعضاً، أو لا يكون مانعاً من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي كلاً، أو بعضاً؟ الكلام في المقام الثالث عن منجزيه العلم الإجمالي للتكليف المعلوم بالإجمال، وعن مانعيه العلم الإجمالي من إجراء الأصول الترخيصيه في أطراف العلم الإجمالي كلاً، أو بعضاً.

الكلام في هذا المقام كما هو واضح تارة يقع في منجزيه العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه، ومانعيه العلم الإجمالي من جريان الأصول الترخيصيه في جميع أطراف العلم الإجمالي. هذا بحث. البحث الثاني في منجزيه العلم الإجمالي لوجوب الموافق القطعيه وفي مانعيه منجزيه العلم الإجمالي من جريان الأصول في بعض الأطراف. هذا هو البحث الثاني.

إذن: في هذا المقام الثالث يقع الكلام في بحثين:

البحث الأول: في منجزيه العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه، وفي مانعيه العلم الإجمالي لجريان الأصول في تمام الأطراف. بالنسبه إلى أصل منجزيه العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه، الظاهر أنّ القضية مسلّمه بينهم لم يقع الشك فيها، أنّ العلم الإجمالي ينجز حرمة المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال، وهذا الاتفاق ناشئ من وضوح أنّ العلم الإجمالي ينجز الجامع بلا إشكال وعلى كل التقادير السابقه في تفسير حقيقه العلم الإجمالي مهما فسرنا العلم الإجمالي الجامع يتنجز بالعلم الإجمالي، وإذا تنجز الجامع بالعلم الإجمالي؛ حينئذٍ لا يجوز ارتكاب كلا الطرفين في الشبهه التحريميه، أو ترك كلا الطرفين في الشبهه الوجوبيه الذي هو معنى المخالفه القطعيه، معنى تنجز الجامع المتفق عليه والذي لا ينبغي الإشكال فيه أنّ الجامع دخل في عهده المكلف؛ حينئذٍ لا يجوز له أن يرتكب كلا الطرفين في الشبهه التحريميه؛ لأنّ هذا يخالف منجزيه الجامع؛ لأنّ هذه مخالفه قطعيه للجامع الذي دخل في العهده، ولا يجوز له أن يترك كلا الطرفين في الشبهه الوجوبيه؛ لأنّ المفروض أنّ إحدى الصلاتين وجبت عليه قطعاً ودخلت في عهدته، فلا يجوز له أن يترك كلا الطرفين؛ لأنّها مخالفه قطعيه للتكليف الذي دخل في العهده وتنجز على المكلف، كون العلم الإجمالي يقتضى حرمة المخالفه القطعيه يقتضى منجزيه المخالفه القطعيه، هذا لا ينبغي الإشكال فيه وهو أمر مسلّم، وإنّما الكلام يقع في أنّ العلم الإجمالي بعد الفراغ عن أنّه ينجز حرمة المخالفه القطعيه، يعنى يقتضى حرمة المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال، يقع الكلام في أنّه هل يمنع هذا العلم الإجمالي من إجراء الترخيص في كل من الطرفين، أو لا يراه مانعاً؟ العقل هل يقول أنّ العلم الإجمالي مانع من إجراء الأصول في تمام الأطراف، هذا الكلام يُطرح بعد الفراغ عن أنّ العقل يرى أنّ العلم الإجمالي منجز لحرمة المخالفه القطعيه، لكن تنجز العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه لا يمنع من طرح هذا البحث في أنّ تنجز العلم الإجمالي هل يمنع من جريان الأصول العمليه في تمام الأطراف، أو لا يمنع من جريانها في تمام الأطراف، باعتبار أنّ البحث عن المانعيه يرتبط بأنّ حكم العقل بالمنجزيه كيف يكون؟ هل يكون على نحو التعليق، أو على نحو التنجز؟ هل يحكم العقل بحرمة المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال حكماً منجزاً غير معلق على شيء، أو أنّ يحكم بذلك، لكن حكماً تعليقياً معلقاً على عدم ورود ترخيص من قبل الشارع؟ هل الحكم العقلي بالتنجز حكم تنجيزي، أو حكم تعليقى؟ إذا قلنا أنّ الحكم بالتنجز هو حكم تنجيزي؛ حينئذٍ الجواب يكون أنّ العلم الإجمالي بنظر العقل يكون مانعاً من إجراء الأصول العمليه في أطراف العلم الإجمالي؛ لأنّ إجراء الأصول في أطراف العلم الإجمالي وإثبات الترخيص في جميع الأطراف ينافى حكم العقل بمنجزيه العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه على نحو التنجز، كيف يمكن افتراض جريان الأصول في جميع الأطراف مع حكم العقل بالمنجزيه التنجيزيه، بأنّ العلم الإجمالي ينجز حرمة المخالفه القطعيه ويكون هذا الحكم حكماً تنجيزياً، هذان لا يجتمعان، فمن هنا يكون الترخيص في جميع الأطراف ممنوعاً، وهذا هو معنى أنّ العلم الإجمالي يمنع من جريان الأصول في جميع الأطراف؛ لأنّ جريان الأصول في جميع الأطراف ينافى الحكم العقلي بالتنجز؛ فلذا يمنع من شمول دليل الأصول العمليه بعد أن كان في حدّ نفسه شامل لأطراف العلم الإجمالي، نقول كلا، يمنع من شموله لتمام الأطراف في بحثنا لوجود هذا المحذور وهو أنّه يصطدم مع الحكم العقلي بالتنجز بحرمة المخالفه القطعيه.

وأما إذا قلنا أنه حكم تعلقي وهو معلق على عدم الترخيص الشرعي، فإذا جاء الترخيص الشرعي؛ فحينئذٍ يكون رافعاً لموضوع حكم العقل من دون أن يلزم من ذلك أي محذور، فالقضية مبنية على أن الحكم العقلي في المقام بالتنجيز هل هو حكم تنجيزي، أو حكم تعلقي.

ص: ٥٩١

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / منجزيه العلم الإجمالي

كان الكلام في الوجوه الثبوتية التي يُستدل بها على أنّ العلم الإجمالي مانع من جريان الأصول العمليّة وإثبات الترخيص الظاهري في جميع أطراف العلم الإجمالي، وشرنا في الدرس السابق إلى أنّ عمده هذه الوجوه تتوقف على أنّ الحكم العقلي الذي يمنع من جريان الأصول في تمام أطراف العلم الإجمالي هو حكم تنجيزي ليس معلقاً على عدم ورود ترخيصٍ من الشارع، وإلا لو كان تعليقاً، فمن الواضح جداً أنّ العقل حينئذ ليس بإمكانه أن يمنع من الترخيص؛ لأنّه هو معلق على عدمه، فالترخيص يكون رافعاً لموضوع الحكم العقلي. وبعبارة أخرى: ليس هناك مضاده ومناقضه بين الترخيص والحكم العقلي بالتنجيز إلا إذا كان الحكم العقلي تنجيزياً، أما إذا كان معلقاً على عدم الترخيص، فلا مضاده بينهما؛ إذ يكون الترخيص رافعاً لموضوع الحكم العقلي، عمده الوجوه التي تُذكر لا بد أن يُفترض فيها ذلك، هي مبنيّة على ذلك؛ وحينئذ يُذكر المانع الثبوتي بناءً على منجزيه الحكم العقلي وكونه حكماً عقلياً تنجيزياً، فتُذكر هذه الوجوه لإثبات أنّ الترخيص لا يمكن جعله في تمام أطراف العلم الإجمالي، نذكر بعض هذه الوجوه:

الوجه الأوّل: ما يذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) (1) وآخرون من أنّ الترخيص في تمام أطراف العلم الإجمالي يستلزم المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال ولا يُعقل الترخيص في المخالفة القطعية؛ لأنّ المخالفة القطعية تعني معصية التكليف الواصل إلى المكلف والذي يعلم به المكلف، ولا يُعقل صدور الترخيص في المعصية من الشارع، باعتبار أنّ المعصية قبيحة بحكم العقل ولا يُعقل أن يُرخص الشارع في القبيح عقلاً. إذن: يستحيل الترخيص في تمام أطراف العلم الإجمالي؛ لأنّ هذا الترخيص يعني الترخيص في المخالفة القطعية القبيحة عقلاً، وهذا محال. جريان الأصول العمليّة في تمام أطراف العلم الإجمالي هو ترخيص في المخالفة القطعية العمليّة القبيحة بحكم العقل، فيمنع الترخيص في تمام الأطراف.

ص: ٥٩٢

١- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٣، ص ٩٧.

من الواضح أنّ مرجع هذا الوجه هو إلى دعوى التضاد بين الترخيص في تمام الأطراف وبين حكم العقل بأنّ المخالفة القطعية العمليّة للتكليف المعلوم بالإجمال قبيح؛ لأنّ الترخيص يصطدم مع هذا الحكم العقلي بقبح المعصية، فيكون الترخيص محالاً وممنوعاً منه؛ لأنّه يصطدم مع الحكم العقلي بقبح المعصية، وحيث أنّ الترخيص في تمام الأطراف يستلزم المخالفة العمليّة القطعية للتكليف الواصل إلى المكلف، هذا قبيح؛ لأنها معصية والمعصية قبيحة، فيكون الترخيص مضاداً لهذا الحكم العقلي.

إذن: يُمنع الترخيص؛ لأنّه يصطدم مع الحكم العقلي، والمهم هو أن ثبت هذا، ومن الواضح أنّ هذا الوجه عندما يدعى التضاد بين الترخيص في تمام الأطراف وبين الحكم العقلي واضح أنّه يبتنى على افتراض أنّ الحكم العقلي هو حكم تنجيزي؛ حينئذ تصح دعوى المضاده بين الترخيص في تمام الأطراف وبين هذا الحكم العقلي التنجيزي، فيمنع الترخيص؛ لأنّه يصطدم مع

الحكم العقلي التنجيزي، وأما إذا كان الحكم العقلي بقبح معصيه المولى وقبح المخالفه العمليه لتكليف المولى الواصل إذا كان حكماً تعليقياً معلقاً على عدم وصول الترخيص من قبل نفس المولى؛ حينئذٍ لا- مضاده بين ترخيص في تمام الأطراف وبين الحكم العقلي؛ لما قلناه من أنّ الحكم العقلي بحسب الفرض معلق على عدم الترخيص، فيكون الترخيص رافعاً لموضوعه، فلا يوجد فرض يستمر فيه هذان الحكمان؛ لأنّه مع فرض الترخيص لا- موضوع للحكم العقلي ومع عدم الترخيص يكون الحكم العقلي ثابتاً دون الترخيص، فلا مضاده بينهما، فالتضاد الذي يدّعيه في المقام بين الترخيص في تمام الأطراف وبين الحكم العقلي مبني على افتراض أنّ الحكم العقلي حكم تنجيزي، وكونه تنجيزياً يعني ثابتاً حتى مع ورود الترخيص، يعني أنّ العقل يحكم بقبح مخالفه المولى وقبح المعصيه حتى مع فرض ورود الترخيص من قبل نفس المولى، في هذه الحاله لا إشكال في أن يكون الترخيص مضاداً للحكم العقلي ومصطدم معه، فيمتنع الترخيص؛ لأنّه يكون مضاداً له، فإذاً: نفس هذا الوجه لإثبات امتناع الترخيص في تمام الأطراف وعدم جريان الأصول المؤمّنه في تمام الأطراف هو يبتنى على افتراض أنّ الحكم العقلي بقبح المعصيه، الحكم العقلي بقبح المخالفه العمليه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال هذا حكم تنجيزي وليس حكماً تعليقياً. غرضنا هو إثبات هذا المطلب، وهو أنّ دعوى وجود مانع ثبوتى في محل الكلام يبتنى على أنّ الحكم العقلي في المقام هو حكم تنجيزي.

الوجه الثانى: هو ما فى الكفايه، المحقق الخراسانى فى الكفايه فى هذا البحث ذكر كلاماً يُفهم من كلامه أنه يدعى استحاله جعل الترخيص فى تمام الأطراف؛ بل يُفهم من كلامه استحاله جعل الترخيص حتى فى بعض الأطراف الذى هو فعلاً ليس محل كلامنا، وسيأتى الكلام عنه فى المقام الآخر، يُفهم من كلامه استحاله جعل الترخيص فى تمام الأطراف، باعتبار أن هذا الترخيص يكون مضاداً لنفس التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال، وبهذا يختلف هذا الوجه عن الوجه الأوّل، فى الوجه الأوّل كان يُدعى أن هناك مضاده ومناقضه بين جعل الترخيص فى تمام الأطراف وبين حكم العقل، بينما هو يقول أن الترخيص فى تمام الأطراف مضاد لنفس التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال؛ لأنّ المفروض فى موارد العلم الإجمالى، أن المكلف يعلم تكليفاً واقعياً على إجماله، هو يدعى أن هناك مضاده بين الترخيص فى تمام الأطراف وبين التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال، وحاصل ما ذكره هو: أن الحكم المعلوم بالإجمال الواصل إلى المكلف، تارة يفترض بلوغه إلى مرتبه الفعلية من جميع الجهات ولا يفترض أن وصوله إلى مرتبه الفعلية من جهه العلم الإجمالى به، المهم أنه واصل إلى مرتبه الفعلية، وفَسِّرْ وصوله إلى مرحله الفعلية من جميع الجهات، بأنه واجد لما هو عله تامه للبعث الفعلى، أو الزجر الفعلى، بالرغم من إجمال التكليف واشتباهاه وتردده هذا العلم الإجمالى يوصله إلى مرحله الفعلية التامه من جميع الجهات بحيث يكون واجداً لما هو عله تامه للبعث الفعلى والزجر الفعلى باختلاف الموارد، تارة يفترض التكليف المعلوم بالإجمال واصل إلى مرحله الفعلية التامه من جميع الجهات، يعنى ليست هناك حاله أخرى تتوقف عليها فعلية التكليف ووصوله إلى مرحله الباعثيه والزاجريه الفعلية، ليس هناك حاله مترقبه، لا، هى تحصل ولو بافتراض العلم الإجمالى، العلم الإجمالى يوصل التكليف إلى مرحله الفعلية، وتارة أخرى نفترض أن التكليف المعلوم بالإجمال ليس واصلًا إلى مرتبه الفعلية التامه من جميع الجهات، وإنما تبقى فعليته التامه متوقفه على شىء آخر غير حاصل بنفس افتراض العلم الإجمالى، ونفترض أن الفعلية التامه تتوقف على العلم التفصيلى وحيث أن العلم التفصيلى غير حاصل فى محل الكلام بحسب الفرض، فلا يكون التكليف المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات؛ بل تتوقف فعليته من جميع الجهات على العلم التفصيلى به، فما لم يعلم به تفصيلاً لا تكون فعليته تامه من جميع الجهات.

إذن: هذان فرضان، يقول، التكليف المعلوم بالإجمال إمّا أن تكون فعليته تامّة من جميع الجهات واصل إلى مرحلة الداعويه الفعلية والزاجريه الفعلية ولو باعتبار العلم الإجمالي هو الذى أوصله إلى هذه المرحلة، وتارةً نفترض أنّه ليس واصلًا إلى هذه المرحلة، على الأوّل: إذا كان واصلًا إلى مرحلة الفعلية من جميع الجهات، يقول يستحيل الترخيص فى تمام الأطراف؛ للزوم اجتماع حكّمين فعليين متضادّين، أحدهما التكليف المعلوم بالإجمال المفترض أنّه فعلى من جميع الجهات، والآخر الترخيص الفعلى وهما متضادان، ولا- يُعقل الجمع بين حكّمين فعليين متضادان، إذن: لا- يُعقل الترخيص فى تمام الأطراف؛ للزوم هذا المحذور، وهذا المحذور يمنع من افتراض الترخيص فى تمام الأطراف؛ لأنّه لا- يُعقل جعل حكم فعلى فى أحد الطرفين مع ترخيص فعلى فى كلا الطرفين، هذا غير ممكن لا يمكن الجمع بينهما، وعلى هذا يكون التكليف فى هذه الحالة منجزًا، يستحيل جعل الترخيص فى تمام الأطراف، وهذا معناه أنّ التكليف يكون منجزًا وتصح العقوبه على مخالفته، فيكون العلم الإجمالي منجزًا لهذا التكليف؛ بل يُفهم من كلامه استحاله جعل الترخيص حتّى فى طرفٍ واحد، حتّى فى بعض الأطراف وليس فقط فى تمام الأطراف، وذلك باعتبار أنّ هذا الترخيص فى الطرفين مضاد للتكليف الواقعى المعلوم بالإجمال على تقدير تحقّقه فى ذلك الطرف، فى الطرف الواحد يجعل تكليفًا فعليًا وترخيصًا فعليًا. نعم، مضاده الترخيص لأحد الأطراف مع التكليف المعلوم بالإجمال على تقدير تحقّق التكليف فى ذلك الطرف، وحيث أنّ هذا التقدير محتمل، محتمل أن يكون التكليف المعلوم بالعلم الإجمالى متحقّقًا فى هذا الطرف الذى فُرض فيه الترخيص، هذا معناه أننا نحتمل المضاده، التضاد مستحيل حتّى احتمالاً وليس فقط التضاد جزماً مستحيل؛ بل التضاد محال حتّى احتمالاً، وهذا يوجب منع الترخيص حتّى فى أحد الأطراف لاحتمال التضاد، جعل الترخيص فى تمام الأطراف ممنوع؛ لأنّه يستلزم التضاد المعلوم بين الحكّمين الفعليين المتضادّين، جعل الترخيص فى أحد الطرفين أيضاً ممنوع؛ لأنّه يحتمل التضاد الذى سوف يحقّق التضاد احتمالاً واحتمالاً، لا يُعقل أن نفترض احتمال التضاد، هذا أيضاً محال. على كل حال كلامنا فى الأوّل.

إذن: على الفرض الأوّل يستحيل جعل الترخيص في تمام الأطراف، على الثاني، أى إذا لم يكن التكليف المعلوم بالإجمال واصلًا إلى حدّ الفعلية، ويبدو على الثاني يمكن جعل الترخيص في تمام الأطراف؛ لأنّه ليس لدينا تكليف واصل إلى مرحله الفعلية من جميع الجهات، فلا مانع من جعل الترخيص في تمام الأطراف، تقريباً هذا هو مفاد كلامه.

هذا الكلام واضح أنّه يفترض التضاد بين الترخيص في تمام الأطراف وبين التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال، نعم، على فرض وصوله إلى الفعلية التامّة من جميع الجهات يحصل تضاد بين الترخيص وبين التكليف المعلوم بالإجمال، وليس بين الترخيص وبين حكم العقل بقبح المعصية، بقبح المخالفه العمليه لتكليف المولى.

لوحظ على هذا الكلام أنّ بلوغ التكليف إلى مرحله الفعلية التامّة الموجه للتضاد بين الترخيص وبين التكليف، تارة يكون المقصود بها هو وصول التكليف إلى درجه من الأهميه بحيث أنّ المولى لا يرضى بتفويته بالرغم من كونه غير معلوم بالتفصيل، المولى يهتم به كثيراً ولا- يرضى بتفويته ويلزم المكلف بالتحفّظ عليه والاحتياط من ناحيته، تارة يُقصد بالفعل معني من هذا القبيل، إذا فرضنا أنّ هذا المعنى هو المقصود بالفعل من جميع الجهات؛ فحينئذٍ لا إشكال في أنّ ما يذكره صحيح، بمعنى أنّه يستحيل جعل الترخيص في تمام الأطراف؛ إذ من غير المعقول أن يجعل الشارع نفسه الذى فرضنا أنّه يهتم بهذا التكليف بالرغم من اشتباهه وتردده، يهتم به ولا- يرضى بتفويته بحيث يُلزم المكلف بالتحفّظ عليه والاحتياط من ناحيته، لا يُعقل أنّ نفس هذا المولى يُرخص في مخالفته ويُرخص في ترك التحفّظ تجاهه، لا يُعقل أن يجعل الشارع الترخيص في تمام الأطراف الذى يعنى عدم الاعتناء بالتكليف المعلوم بالإجمال وعدم التحفّظ عليه، بينما فرضنا أنّ هذا التكليف واصل إلى مرحله الفعلية، والمراد بالفعل هو أن يصل التكليف إلى درجه بحيث يهتم به الشارع ويريده من المكلف ويريد من المكلف أن يتحفّظ عليه حتّى مع اشتباهه، ويأمره بالاحتياط من ناحيته حتّى يُدرك ذلك التكليف الذى يهتم به، فمن الواضح أنّه ليس من المعقول مع هذا الاهتمام أنّ يجعل ترخيصاً في تمام أطراف هذا التكليف، صحيح أنّ الترخيص في تمام الأطراف يكون محالاً مع هذا الافتراض، لكن هذا الافتراض في نفسه كأنّه ليس محل الكلام، نحن لا- نتكلم عن تكليف فرغنا عن عدم إمكان جعل الترخيص فيه، موضوع كلامنا ليس هو التكليف المعلوم بالإجمال الذى فرغنا عن عدم إمكان جعل الترخيص في أطراف العلم الإجمالى من ناحيته، موضوع الكلام وموضوع البحث تكليف معلوم بالإجمال نتكلم هنا عن إمكان جعل الترخيص في مخالفته وعدم إمكان جعل الترخيص.

وبعبارة أخرى: أن العلم الإجمالي هل حاله حال الشك البدوي أو لا؟ هل يمكن جعل الترخيص في أطراف العلم الإجمالي مع العلم الإجمالي بالتكليف؟ هذا معناه أننا لم نفترض في مرحلته سابقه أن التكليف واصل إلى مرحله من الفعلية يهتم بها الشارع ويريد من المكلف التحفظ عليه ولا- يُرخص فيه إطلاقاً، وبعد أن فرغنا عن عدم إمكان الترخيص في مخالفته هذا التكليف المعلوم بالإجمال، إذن: نبحث عن ماذا في المقام؟ افترضنا فرضاً أن الشارع لا يرضى بالترخيص في هذا التكليف؛ لأنه أمر المكلف بالتحفظ عليه وأمره بالاحتياط من ناحيته، يعنى فرضنا مسبقاً أن هذا التكليف لا يُعقل جعل الترخيص في مخالفته من قبل الشارع، وكلامنا هو هل يمكن جعل الترخيص في تمام الأطراف، أو لا يمكن؟ هذا محل كلامنا، إذن، لا بد أن نفترض أن موضوع البحث هو تكليف لم نفترض فيه عدم إمكان جعل الترخيص في أطرافه، هذا محل كلامنا، أمّا أن نفترض أن هذا التكليف لا يُعقل جعل الترخيص من قبل الشارع في مخالفته مسبقاً هذا خروج عن محل الكلام.

وبعبارة أكثر وضوحاً: أن محل البحث هو أن هذا التكليف المعلوم بالإجمال هل هو واصل إلى هذه المرحلة، أو ليس واصلاً إلى هذه المرحلة؟ هذا هو محل كلامنا، أن التكليف المعلوم بالإجمال هل حاله حال التكليف المعلوم بالتفصيل، أو أن حاله حال التكليف المشكوك بالشك البدوي؟ هل التكليف المعلوم بالإجمال واصل إلى هذه المرحلة من الفعلية، بحيث أن المولى لا- يرضى بتفويته ويستحيل أن يُرخص في مخالفته، هل هو كذلك، أو ليس كذلك؟ وإنما حاله حال المشكوك بالشك البدوي؟ هذا محل كلامنا.

إذن: لا- يجب أن نفترض مسبقاً أنّ التكليف هو تكليف لا- يُعقل أن يُرخص الشارع في مخالفته، هذا خروج عن محل الكلام، صاحب الكفاية كأنه افترض مسبقاً أنّ التكليف هذا من نوع خاص، بناءً على تفسير الفعلية في كلامه بهذا التفسير، أنّ المقصود بالفعلية في كلامه أنّه واصل إلى مرحلة من الاهتمام بحيث لا يرضى الشارع بتفويته ويأمر المكلف بالاحتياط من ناحيته، هذا إذا أُريد بالفعلية هذا المعنى، أمّا إذا أُريد بالفعلية معنى آخر، أنّ كون التكليف فعلياً يعني أنّ التكليف في حدّ نفسه فعلي، فعليه ليس بلحاظ اهتمام المولى به أكثر من غيره ويريد المولى التحفّظ عليه ويأمر بالاحتياط من ناحيته، وإنّما مبادئ هذا الحكم هي مبادئ فعلية، وموضوعه فعلي، يعني أنّ هذا التكليف الواقعي هو فعلي من ناحيته المبادئ وفعلية من ناحيه الموضوع وفعلية من نواحي أخرى، هو بنفسه واصل إلى حد الفعلية، إذا كان هذا هو المقصود؛ فحينئذٍ دعوى عدم إمكان جعل الترخيص في تمام الأطراف هذه محل كلام، وليست واضحة، من قال أنّه لا يمكن جعل الترخيص في تمام الأطراف في حكم واقعي فعلي بمعنى أنّه فعلي بمبادئه وفعلية بموضوعه؟ من قال أنّه لا- يمكن جعل الترخيص في تمام الأطراف بحيث أنّ وصول الحكم إلى مرحلة الفعلية يعني استحاله جعل الترخيص في تمام الأطراف؟ هذا الكلام في الحقيقة مبني على أنّ موضوع الحكم الظاهري هل هو محفوظ في موارد العلم الإجمالي، أو لا؟ في موارد التكليف المشكوك بالشك البدوي لا إشكال في انحفاظ موضوع الحكم الظاهري، لكن هل موضوع الحكم الظاهري محفوظ في موارد العلم الإجمالي، أو لا؟ هذا الكلام يبتنى على أنّه غير محفوظ كما هو الحال في موارد العلم التفصيلي كما هو المعروف، في موارد العلم التفصيلي لا موضوع للحكم الظاهري، العلم الإجمالي هل هو من قبيل العلم التفصيلي أو من قبيل الشك البدوي؟ موضوع الحكم الظاهري فيه محفوظ، أو لا؟ إذا قلنا أنّ موضوع الحكم الظاهري كما سيأتي الحديث عن هذا المطلب؛ حينئذٍ هذا الكلام لا يكون تاماً، ولا يمكن أن نحكم باستحاله الترخيص الظاهري في تمام الأطراف؛ لأنّه يُضاد هذا التكليف، وليس أنّه يُضاد حكم العقل، وإنّما يُضاد هذا التكليف المعلوم بالإجمال الواصل إلى مرحلة الفعلية بهذا المعنى، بمعنى أنّه فعلي في حدّ نفسه، لا بلحاظ عالم المزاحمة مع شيء آخر واهتمام الشارع به، كلاً يمكن أن يقال أنّ موضوع الحكم الظاهري في موارد العلم الإجمالي محفوظ وهذا لا يُسوّغ لنا أن نحكم باستحاله جعل الترخيص الظاهري في تمام أطراف العلم الإجمالي من جهة المضاده مع التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / منجزيه العلم الإجمالي

كان الكلام في الموانع الثبوتية من جريان الأصول في تمام أطراف العلم الإجمالي، ذكرنا كلاماً للمحقق النائيني ولصاحب الكفاية (قدّس سرّهما) والكلام الذي نذكره اليوم للمحقق العراقي (قدّس سرّه) حيث ذكر بأنّ حكم العقل بالاشتغال والمنجزيه هو على نحو التنجيز لا على نحو التعليق، واستدلّ على ذلك، على أنّ الحكم العقلي تنجيزياً وليس تعليقياً؛ ولذا تحصل المضادّه بين الترخيص الظاهري في جميع الأطراف وبين هذا الحكم العقلي التنجيزي، استدلّ على كونه تنجيزياً لكي يكون الترخيص في تمام الأطراف مضاداً له وبالتالي يكون ممنوعاً؛ لأنّه يكون مضاداً للحكم العقلي، استدلّ على ذلك كما يظهر من عبارته في (نهاية الأفكار) (1) بوجدان المناقضه بين الترخيص في جميع الأطراف وبين التكليف المعلوم بالإجمال على غرار وجدان المناقضه في موارد العلم التفصيلي، يقول كما أنّه من الواضح جداً أنّه في موارد العلم التفصيلي بالتكليف يكون الترخيص الظاهري في ما قام العلم التفصيلي على ثبوت التكليف فيه منافياً للتكليف المعلوم بالتفصيل، المناقضه والمنافاه واضحه بين تكليف معلوم بالتفصيل وبين ترخيص يُجعل في مورده، هذه المناقضه والمضادّه موجوده بنفسها بالوجدان في موارد العلم الإجمالي، يقول هذه المناقضه والمضادّه المعلومه بالوجدان وبالارتكاز، المناقضه الارتكازيه كما يسمّيها، لا يمكن أن تكون إلاّ إذا افترضنا أنّ حكم العقل بالاشتغال وبلزوم الامتثال حكماً تنجيزياً، لا يمكن أن تحصل هذه المناقضه والمضادّه الارتكازيه بينهما إلاّ إذا كان الحكم العقلي بالمنجزيه، أو بالاشتغال بوجوب الامتثال حكماً تنجيزياً؛ لأنّه في هذه الحاله تحصل المضادّه بين الترخيص الموجود في تمام الأطراف وبين حكم العقل بلزوم الامتثال والاشتغال والمنجزيه، فكأنّه يستكشف من باب استكشاف العلّه من المعلوم ----- استكشاف أنّي ----- تنجيز الحكم العقلي بالاشتغال والمنجزيه، أنّه حكم منجز وليس معلقاً، يستكشف من ارتكازيه المضادّه وارتكازيه المناقضه بين الترخيص وبين التكليف المعلوم بالإجمال، يقول ارتكازيه المضادّه والمناقضه هي دليل على أنّ حكم العقل بالمنجزيه هو حكم تنجيزي وليس حكماً تعليقياً؛ لوضوح أنّ الحكم العقلي بالاشتغال وبالموافق له لو كان حكماً معلقاً على عدم ورود ترخيص من قبل الشارع لما كانت هناك مضادّه ومناقضه ارتكازيه بينهما؛ لماذا تكون مناقضه؟ والحال أنّ الحكم العقلي معلق على عدم ورود الترخيص، فإذا ورد الترخيص يرتفع موضوع الحكم العقلي، فليست هناك مضادّه بين الترخيص وبين ما يحكم به العقل، إنّما تكون هناك مضادّه عندما يكون الحكم العقلي بلزوم امتثال التكليف المعلوم بالإجمال حكماً تنجيزياً، الترخيص يضاد هذا الحكم العقلي، أمّا إذا كان الحكم العقلي معلقاً على عدم ورود الترخيص، إذا ورد الترخيص يرتفع موضوع الحكم العقلي، فلا منافاه ولا مضادّه بينهما، فحيث أنّ المضادّه ثابتة بالوجدان وبالارتكاز على غرار ثبوتها في العلم التفصيلي؛ حينئذٍ يمكن أن نستكشف من وجدان المناقضه وارتكازيتها أنّ حكم العقل بالمنجزيه في محل الكلام حكماً تنجيزياً وليس حكماً تعليقياً. هذا خلاصه ما يمكن أن يُستفاد من عبارته (قدّس سرّه)..

ص: ٥٩٩

على س حان، صاهر عبارته الممدوره في نهايه ان صحران السرحيص الصاهرى في تمام ان صراف يباخص امرين، يباخص حكم العقل بالاشتغال ولزوم الامتثال والموافقه الذى نعبر عنه بالمنجزيه، انّ العقل يحكم بالمنجزيه، ثم يقول هو أيضاً يناقض الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال، لكن إنّما يناقضهما ويضادّهما ويكون محالاً إذا كان الحكم العقلي بالمنجزيه تنجزياً وليس تعليقياً؛ لأنّه إن كان حكم العقل بالاشتغال ووجوب الامتثال، أو نعبر بالمنجزيه إذا كان تعليقياً، فلا- مضادّه بين الترخيص في جميع الأطراف وبين حكم العقل بالمنجزيه؛ لأنّ الترخيص يرفع موضوع الحكم العقلي، فلا يكون منافياً له، كما أنّه لا يكون مناقضاً ومضاداً للتكليف المعلوم بالإجمال، والسّرّ في ذلك هو أنّ المناقضه بين الترخيص في جميع الأطراف وبين التكليف المعلوم بالإجمال إنّما يكون حين يكون التكليف فعلياً وتام الفعلية بحيث تكون له داعويه ومحركيه، فيحصل التنافي والتضاد بين الترخيص في جميع الأطراف وبين ذلك التكليف المعلوم بالإجمال؛ لأنّ التكليف المعلوم بالإجمال له داعويه ومحركيه خاصّه به، بينما الترخيص في جميع الأطراف يعنى عدم التحريك، ويعنى إطلاق العنان للمكلف ومن هنا تحصل بينهما مضاده ومنافاه، بين الترخيص في جميع الأطراف وبين التكليف المعلوم بالإجمال، أمّا إذا فرضنا أنّ التكليف المعلوم بالإجمال ليست له داعويه ولا- محركيه، فمن الواضح أنّ الترخيص في جميع الأطراف لا- يكون منافياً له؛ لأنّ المنافاه بين الترخيص والتكليف حتّى في موارد العلم التفصيلي إنّما هي في مرحله الداعويه والمحركيه، بمعنى أنّ التكليف يحرك المكلف نحو الفعل بينما الترخيص يطلق العنان له، هذان بينهما منافاه، في آن واحد لا يمكن أنّ المولى يحرك نحو شيء وفي نفس الوقت هو لا يحرك، وإنّما يطلق العنان للمكلف، فالتنافي بينهما إنّما هو في هذه المرحله. هذا التنافي إنّما يتحقق في محل الكلام بين الترخيص في جميع الأطراف وبين التكليف المعلوم بالإجمال عندما يكون التكليف تام الفعلية، يعنى عندما تكون له محركيه وداعويه، فيكون الترخيص في تمام الأطراف منافياً له، أمّا إذا فرضنا أنّ التكليف لم يصل إلى هذه المرحله، التكليف ليس تام الفعلية ولم تثبت له داعويه ومحركيه، ففي هذه الحاله لا- يكون الترخيص في تمام الأطراف منافياً له، وفي محل الكلام يريد أن يقول أنّ كون التكليف تام الفعلية وله داعويه ومحركيه بحيث يتنافى مع الترخيص، فيكون الترخيص محالاً؛ لأنّه منافٍ للتكليف المعلوم بالإجمال، هذا إنّما يكون حينما يحكم العقل بمنجزيه هذا التكليف لا على نحو التعليق، عندما يكون حكم العقل بالاشتغال ولزوم الامتثال كما يُعبر، عندما يكون الحكم العقلي تنجزياً، إذا كان تنجزياً يكون التكليف تام الفعلية، التكليف يكون له داعويه ومحركيه، فيكون الترخيص في تمام الأطراف منافياً أيضاً للتكليف المعلوم بالإجمال الذى له داعويه ومحركيه كما هو منافٍ لحكم العقل التنجزى بالاشتغال ولزوم الامتثال، لكن كل هذه المضادّه والمنافاه بين الترخيص في تمام الأطراف من جهه وبين الحكم العقلي بالمنجزيه وبين التكليف المعلوم بالإجمال من جهه أخرى موقفه على أن يحكم العقل بمنجزيه هذا التكليف المعلوم بالإجمال على نحو غير معلق، أن يكون الحكم العقلي حكماً تنجزياً، فالترخيص في تمام الأطراف كما يُضاد الحكم العقلي هو أيضاً يضاّد التكليف المعلوم بالإجمال؛ لأنّ التكليف المعلوم بالإجمال إذا كان العقل يحكم بمنجزيته ووجوب موافقته واشتغال الذمّه به حكماً تنجزياً لا تعليقياً، هذا التكليف يكون تام الفعلية وله داعويه ومحركيه والترخيص الذى يعنى إطلاق العنان وعدم التحريك يكون منافياً له. هذا الذى يمكن أن يُستفاد من عبارته المحقق العراقي (قدّس سرّه).

حينئذٍ لتتميم المطلب: هو في البدايه ثبت المنافاه بين الترخيص في تمام الأطراف وبين التكليف المعلوم بالإجمال فيما إذا كان حكم العقل بالمنجزيه حكماً تنجزياً، وإذا ثبت كون الحكم العقلي تنجزياً لا تعليقاً؛ حينئذٍ يكون الترخيص محالاً، ويكون هذا هو المانع الثبوتى من جريان الأ-صول في تمام الأطراف، وهو أن إجراء الأ-صول في تمام الأطراف ينافى التكليف المعلوم بالعلم الإجمالى بعد فرض كون حكم العقل بلزوم امثاله ووجوب موافقته حكماً تنجزياً لا تعليقاً. بعد أن ثبت هذا يريد أن يستدل على التنجزيه في قبال التعليقيه ودليله هو ما أشار إليه سابقاً، يستدل على ذلك بالمضاده الارتكازيه كما سماها، يقول نحن نشعر بوجودنا وارتكازاتنا نشعر بوجود مضاده بين الترخيص في تمام الأطراف وبين التكليف المعلوم بالإجمال، هذه المضاده التي يشعر بها الإنسان بوجودانه لا- تكون إلا- إذا كان الحكم العقلي بالمنجزيه حكماً تنجزياً، فنستكشف بطريق الإنّ كون الحكم العقلي تنجزياً من ارتكازيه المضاده على غرار الارتكازيه التي نشعر بها في موارد العلم التفصيلي؛ لأنّ هذه الارتكازيه لا يمكن تفسيرها بأى شىء سوى أنّ الحكم العقلي بلزوم الامتثال حكم تنجزى، وإلاّ بمجرد أن نفترض أنّه حكم تعليقى معلق على عدم ورود الترخيص؛ حينئذٍ لا مضاده بين الترخيص في تمام الأطراف وبين التكليف المعلوم بالإجمال. هذا ما يفهم من كلام المحقق العراقى (قدّس سرّه).

هذا الوجه الذى يذكره المحقق العراقى (قدّس سرّه) في مقام بيان المانع الثبوتى من جريان الأ-صول في تمام الأطراف، من الواضح أنّه يبتنى على أن يكون حكم العقل بالمنجزيه حكماً تنجزياً لا- تعليقاً. ومن هنا يظهر أنّ المهم في هذا البحث هو التركيز على هذه النقطه، أنّ العقل عندما يلاحظ التكليف المعلوم بالإجمال هل يحكم بمنجزيته حكماً تنجزياً، أو أنّه يحكم بمنجزيته معلقاً على أن لا- يرخص الشارع في مخالفته؟ إذا حكم حكماً تنجزياً غير تعليقى، يعنى يحكم بكونه منجزاً حتى إذا ورد ترخيص من الشارع، حتى مع ورود الترخيص يكون الحكم العقلي ثابتاً، هذا التكليف المعلوم بالإجمال منجز على المكلف؛ لذا يعتبر الترخيص الوارد الذى تقتضيه ظواهر الأدله ملغياً؛ لأنه يصطدم مع الحكم العقلي؛ ولذا يستحيل جريانه، فالمهم تحقيق هذه الجهه، أو نقول أنّ الحكم الذى يحكم به العقل بمنجزيه التكليف المعلوم بالعلم الإجمالى هو حكم تعليقى، معلق على عدم ورود الترخيص من قبل الشارع. المهم تحقيق هذه النقطه.

هذه الوجوه الثلاثة، بعد استبعاد ما نقلناه عن المحقق الخراساني صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، هو لم يتعرّض إلى هذه الجبهه، وإنّما تعرّض إلى فعلية الحكم وعدمها وتقدّم مناقشته سابقاً، الوجه الأوّل الذي اختاره المحقق النائيني (قدّس سرّه)، والوجه الثالث الذي نقلناه عن المحقق العراقي (قدّس سرّه) كلٌّ منهما يبتنى على دعوى أنّ حكم العقل بمنجزيه التكليف المعلوم بالإجمال هو حكم تنجيزي لا تعلقي.

بعد ذلك تعرّض إلى ما ورد في تقارير السيد الخوئي (قدّس سرّه) في كلٍّ من الدراسات ومصباح الأ-صول. السيد الخوئي (قدّس سرّه) ذكر مانعاً آخر في تعداد الموانع الثبوتيه المانع من جريان الأ-صول في تمام الأطراف، ذكر المانع الأوّل الذي ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) وهو أنّ جريان الأ-صول في تمام الأطراف محال؛ لأنّه يستلزم الترخيص في المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال وهو محال. (1) (2) ثم ذكر الوجه الثاني (3) (4) واعتبره من الموانع الثبوتيه من جريان الأ-صول في تمام الأطراف، وحاصل المانع الذي يذكره هو مناقضه الحكم الظاهري الذي هو الترخيص الذي نستفیده من جريان الأ-صول العمليه في تمام الأطراف، مناقضه الحكم الظاهري الناظر إلى الواقع، وقيد (الناظر إلى الواقع) مهم؛ لأنّه سوف يخرج جملة من الأحكام الظاهريه التي تثبت بأصول عمليه ليس لها نظر إلى الواقع، منافاه الحكم الظاهري الناظر إلى الواقع مع العلم الوجداني الإجمالي. يقول هذا الحكم الظاهري الناظر إلى الواقع كما في موارد الإمارات، أو في موارد الاستصحاب، على خلاف بينه وبين المحقق النائيني، المحقق النائيني (قدّس سرّه) يرى أنّ الاستصحاب أيضاً ناظر إلى الواقع، والسيد الخوئي (قدّس سرّه) لا يراه ناظراً إلى الواقع. الحكم الظاهري، أي الترخيص في محل كلامنا في تمام الأطراف إذا كان مستفاداً من إماره أو من استصحاب، إذا قلنا أنّ الاستصحاب له نظر إلى الواقع، هذا الترخيص الظاهري ينافي العلم الوجداني بالتكليف في موارد العلم الإجمالي، كيف يُعقل أنّ نجمع بين جعل ترخيص في هذا الطرف وترخيص في هذا الطرف، وكل منهما ناظر إلى الواقع ولسانه لسان إحرار الواقع، وبين العلم الوجداني بأنّ هنا بين الطرفين يوجد تكليف، الترخيص في كلا الطرفين مع فرض وجود جنبه الإحرار للواقع يتنافى مع العلم الوجداني بوجود التكليف في أحد هذين الطرفين. هذه هي المناقضه التي ذكرها في الوجه الثاني وذكر بأنّ هذه المناقضه وهذا المانع يختص بما إذا كان الحكم الظاهري ثابتاً بالإماره؛ لأنّ ما يثبت بالإماره تكون فيه جنبه إحرار للواقع ونظر إلى الواقع، فيختص بما إذا كان الترخيص في الطرفين يثبت بإماره، كما لو فرضنا أنّ الإناءين اللذين نعلم بنجاسه أحدهما، قامت إماره أو بيّنه على طهاره هذا الإناء بخصوصه، وقامت بينه أخرى على طهاره الإناء الآخر. هنا يقول هذا الوجه المانع من جريان الترخيص في الطرفين إذا كان مستنداً إلى الإماره يختص بما إذا كان الترخيص الثابت في الطرفين الثابت بإماره لها نظر إلى الواقع، ولا- يشمل ----- على رأيه ----- سائر الترخيصات التي تثبت بغير الإماره، سواء ثبتت بأصالة البراءه، أو ثبتت بالاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب عنده هو من الأ-صول العمليه وليس أصلاً عملياً محرزاً. نعم، يقول: لا يختص بما إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً إلزامياً، وإنّما يشمل ما إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً ترخيصياً، كما إذا علمنا بطهاره أحد الإناءين النجسين سابقاً، مرّه نعلم بنجاسه أحد الإناءين المعلومى الطهاره سابقاً ومرّه نعلم بطهاره أحد إناءين كُنّا نعلم بنجاستهما سابقاً، يقول حتّى في هذا المورد يجرى هذا الوجه الثاني، الوجه الأوّل لا يجرى إلّا إذا علمنا بنجاسه إناءين كانا طاهرين سابقاً؛ لأنّ الوجه الأوّل كان يرى أنّ جعل الترخيص في الطرفين يستلزم الترخيص في المخالفه العمليه للتكليف المعلوم بالإجمال، إذن: لا بدّ أن نفترض أنّ ما نعلمه إجمالاً- تكليف له مخالفه عمليه حتّى يقال أنّ الترخيص في الطرفين يستلزم الترخيص في المخالفه العمليه لهذا التكليف المعلوم بالإجمال، وهذا يتحقق فيما إذا علمنا بنجاسه أحد إناءين كانا طاهرين سابقاً؛ لأنّ العلم بالنجاسه يُحدث تكليفاً وهذا التكليف له مخالفه عمليه، العلم بالنجاسه يُحدث تكليفاً وهو أنّ هذا النجس

المعلوم بالإجمال لا- يجوز استعماله في ما يشترط فيه الطهارة، بينما الترخيص في الطرفين يكون مخالفه عمليه لهذا التكليف المعلوم بالإجمال؛ فلذا يكون ممنوعاً ويكون محالاً. أمّا هذا الوجه، فلا يجرى في هذا فقط؛ بل يجرى حتّى فيما إذا كان المعلوم بالإجمال ترخيصاً، إذا علمنا بطهاره أحد إناءين الوجه الأوّل لا يجرى؛ لأنّ المعلوم بالإجمال ليس تكليفاً، ليس له مخالفه عمليه، العلم بالطهاره لا- يخلق تكليفاً له مخالفه عمليه حتّى يقال أنّ جريان الأصل في الطرفين يمنع من ذلك ويستلزم الترخيص في المخالفه القطعيه، ليس هناك مخالفه قطعيه، لو استصحبنا النجاسه في الإناء الأوّل، واستصحبنا النجاسه في الإناء الثاني؛ لأنّ الحاله السابقه هي النجاسه بحسب الفرض، لم نخالف المعلوم بالإجمال مخالفه عمليه؛ لأنّ المعلوم بالإجمال ليس إلّا مجرد طهاره، والطهاره لا- تحدث تكليفاً وليس له مخالفه عمليه، لكنّ الوجه الثاني يجرى؛ لأنّ الوجه الثاني ليس مبتنياً على المخالفه العمليه والترخيص في المخالفه العمليه، وإنّما هو مبتنٍ على المناقضه بين الحكم الظاهري في تمام الأطراف وبين المعلوم بالإجمال، وهذه المناقضه موجوده سواء كان المعلوم بالإجمال تكليفاً كما في المثال الأوّل، أو كان المعلوم بالإجمال ليس تكليفاً كما في المثال الثاني، في المثال الثاني نعلم بطهاره أحد الإناءين والأصل الذي يجرى في هذا الطرف يثبت النجاسه والأصل الذي يجرى في هذا الطرف يثبت النجاسه، هل يمكن أن نجمع بين إحراز نجاسه كلا- الإناءين عندما يجرى الاستصحاب إذا قلنا أنّ الاستصحاب إحرازي، وبين العلم الوجداني بطهاره أحدهما؟ لا يمكن الجمع بينهما، بقطع النظر عن لزوم المخالفه العمليه.

ص: ٦٠٢

- ١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٤٩.
- ٢- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للبهسودي، ج ٢، ص ٣٤٥.
- ٣- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٥٠.
- ٤- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للبهسودي، ج ٢، ص ٣٤٦.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / منجزيه العلم الإجمالي

كان الكلام في المانع الذي ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) حيث ذكر بعنوان المناقضة بين الحكم الظاهري الناظر إلى الواقع وبين العلم الوجداني بثبوت التكليف في أحد الطرفين، مقصوده من الحكم الظاهري الترخيص في بعض الأمثلة، وإن كان هذا المانع لا يختص بذلك كما أشرنا، لكن إذا نطبّق على الترخيص؛ حينئذٍ تكون هناك مناقضة بين الترخيص المجعول في الطرفين الناظر إلى الواقع وبين العلم الوجداني بثبوت التكليف في أحدهما، في غير موردٍ أيضاً نفس الشيء فيما إذا كان الجارى في الطرفين ليس هو الترخيص؛ بل قد يكون الذي يثبت في الطرفين هو التكليف في موارد العلم بالترخيص في أحد الطرفين إذا كان المعلوم هو طهاره أحد الطرفين مع كونهما نجسين سابقاً، الاستصحاب بناءً على أنّه أصل محرز يثبت النجاسة فيهما، هذا أيضاً يرد فيه المانع للممانعة بين ثبوت هذا الحكم الظاهري وهو النجاسة في كلٍ من الطرفين مع العلم الوجداني بطهاره أحدهما. هذا الوجه الذي ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) الظاهر أنّه مأخوذ من كلمات أستاذه المحقق النائيني (قدّس سرّه) حيث ذكر المحقق النائيني (قدّس سرّه) (1) هذا المطلب بعد أن ذكر في كلامه أنّه لا يوجد ما يمنع من جريان الأصول في تمام الأطراف باعتبار انخفاض موضوع تلك الأصول في تمام الأطراف؛ لأنّه مشكوك الوجوب، موضوع الأصول هو الشكّ، والشكّ موجود في هذا الطرف وموجود أيضاً في ذاك الطرف ولا مشكله في أن تجرى البراءة في كلٍ من الطرفين؛ لأنّ البراءة تجرى في هذا الطرف بخصوصه وموضوع البراءة في هذا الطرف بخصوصه محفوظ وتجرى في ذاك الطرف بخصوصه وموضوعها أيضاً فيه محفوظ، بعد أن ذكر ذلك وذكر كلاماً آخر أيضاً لا داعي لذكره استدرك على نفسه الأصول التنزيليه المحرزه كالاستصحاب بنظره باعتبار أصل تنزيلي محرز، قال هذا لمنع منه، ما كان من قبيل البراءة لا مانع من جريانه في تمام الأطراف، لكن ما كان من قبيل الاستصحاب ----- بناءً على أنّه من الأصول العمليه التنزيليه ----- منع من جريانه في تمام الأطراف، باعتبار أنّ المجعول في هذه الأصول التنزيليه هو البناء العملي والأخذ بأحد الطرفين من الشكّ على أنّه هو الواقع، هذه جنبه الإحراز الموجوده في باب الاستصحاب التي يدّعيها في باب الاستصحاب، وإلغاء الطرف الآخر وجعل الشكّ كالعدم تعديداً، هذا المجعول في دليل الاستصحاب، وهذا المعنى من الإحراز ----- البناء على الحاله السابقه في باب الاستصحاب بلسان إحراز الواقع، بلسان تنزيل الشك منزله العدم، ابن على بقاء الحاله السابقه ----- لا يمكن جعله في الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي، يمكن جعله في الشبهات البدويه، ويمكن جعله في الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالي لكن حينما تكون الشبهه غير محصوره، يمكن جعله في بعض أطراف الشبهه، لكن لا يمكن جعله في تمام أطراف الشبهه الذي هو محل الكلام، باعتبار أنّ الإحراز التعديدي بعدم انتقاض الحاله السابقه في كلا الطرفين لا يمكن أن يجتمع مع العلم الوجداني بانتقاض الحاله السابقه في أحدهما. هذا نفس ما يقوله السيد الخوئي (قدّس سرّه)، أنّ الإحراز التعديدي ببقاء الحاله السابقه في كلا الطرفين الذي هو معنى الاستصحاب لا- يجتمع مع العلم بانتقاض الحاله السابقه في أحدهما، وكيف يحكم ببقاء الطهاره الواقعيه، ولو تعديداً في كلٍ من الإناءين مع العلم بنجاسه أحدهما؟ لا- يمكن الجمع بينهما. هو نفسه الذي ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه)، ثم قال المحقق النائيني (قدّس سرّه) أنّ هذا لا يختصّ بما إذا لزم من جريان الأصلين مخالفه عمليه كما قال السيد الخوئي (قدّس سرّه)، يعني لا- يختص بمثال ما إذا علمنا بنجاسه أحد الإناءين معلومي الطهاره سابقاً، هنا جريان أصله

الطهاره فى هذا الطرف وفى هذا الطرف يلزم منه مخالفه عمليه للتكليف المعلوم بالإجمال؛ لأن العلم بنجاسه أحدهما يستتبع تكليفاً له مخالفه عمليه، يقول هذا المانع لا يختص بهذا؛ بل يجرى حتى ما إذا كان إجراء الأصول فى الأطراف لا يستلزم مخالفه عمليه كما لو عكسنا المثال، كما لو علمنا بطهاره أحد إناءين نعلم بنجاستهما سابقاً، فالأصل الجارى فى هذا الطرف هو استصحاب النجاسه والأصل الجارى فى هذا الطرف أيضاً هو استصحاب النجاسه باليقين السابق والشك اللاحق، موضوعه محفوظ ولا يلزم من جريانها فى الطرفين مخالفه عمليه للتكليف المعلوم؛ لأنه لا علم بالتكليف، يوجد علم بطهاره أحدهما، فليس له مخالفه عمليه، فلا يلزم من جريان الاستصحاب فى هذا المثال مخالفه عمليه. يقول مع ذلك هذا المانع موجود، وهو أنه لا يُعقل أن يجتمع الإحراز التعبدى ببقاء الحاله السابقه فى كلا الطرفين مع العلم الوجدانى بانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما، هذان لا يمكن الجمع بينهما؛ فلذا هذا المانع لا يختص بما إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً إلزامياً له مخالفه عمليه؛ بل يشمل حتى ما إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً ترخيصياً.

ص: ٦٠٣

١- أجود التقريرات، تقرير بحث النائينى للسيد الخوئى، ج ٢، ص ٥١.

هذا الذى ذكره المحقق النائينى (قدس سرّه)، صحيح هو ذكره فى الاستصحاب، لكن يمكن تنقيح المناط لأمثاله وتعميمه حتى للإماره، بمعنى أنه لو علمنا بنجاسه أحد إناءين، ثم قامت الإمارة على طهاره هذا الإناء بخصوصه، ثم قامت الإمارة الأخرى على طهاره الإناء الآخر بخصوصه، نفس الكلام يجرى؛ لأن الإمارة لسانها لسان الإحراز، فالإحراز التعبدى ببقاء الحاله السابقه فى كلا الإناءين كيف يجتمع ----- كما يقول ----- مع الإحراز الوجدانى بانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما من دون فرق بين هذا المثال وبين عكسه، فلو علمنا بطهاره أحد إناءين وقامت إمارة وليس استصحاباً، على نجاسه هذا بخصوصه وقامت إمارة أخرى على نجاسه الآخر، هذان أيضاً لا يمكن الجمع بينهما؛ إذ كيف يمكن الحكم ببقاء الحاله السابقه فى كلا الإناءين وإحراز ذلك مع العلم الوجدانى بانتقاض الحاله السابقه فى أحد الإناءين، يجرى نفس الكلام، فكلامه ولو من باب تنقيح المناط يشمل ما إذا كان الجارى فى كلا الطرفين هو إمارة ولا يختص ذلك بالاستصحاب؛ لأن العله بنظر المحقق النائينى (قدس سرّه) هى كون الاستصحاب محرراً للواقع من الأصول العمليه التنزيليه، والإحراز فى باب الإمارات أوضح.

من هنا يظهر أن المانع بنظر المحقق النائينى (قدس سرّه) هو مانع ثبوتى، هو يدعى استحاله جعل هذا المؤدى فى كلا الطرفين مع العلم الوجدانى بالخلاف. يقول أصلاً يستحيل جعل مؤدى الاستصحاب فى كلا الطرفين؛ لأن مؤدى الاستصحاب مؤدى إحرازى، هو يحرز الواقع، إحراز بقاء الحاله السابقه فى كلا الطرفين لا يجتمع مع العلم الوجدانى بانتقاض الحاله السابقه فى أحد الطرفين، فالمانع بنظره مانع ثبوتى وعلى هذا الأساس يكون المانع الثبوتى الذى يذكره المحقق النائينى (قدس سرّه) ليس هو المانع الأول الذى نقلناه عنه، وإنما مانع أوسع من ذلك، المانع الثبوتى الأول يختص بما إذا كان المعلوم بالإجمال تكليفاً حتى يكون الترخيص فى الأطراف ترخيصاً فى مخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال، هذا هو المحذور الأول. هذا يختص بما إذا كان المعلوم بالإجمال تكليفاً له مخالفه عمليه، بينما هذا المانع الذى يذكره أوسع من ذلك، كما يجرى فى ذاك المورد يجرى فيما إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً ترخيصياً لا حكماً تكليفاً، فهو يراه مانعاً ثبوتياً.

السيد الخوئي (قدّس سرّه) وافقه في أصل المطلب، ولكنّه لم يوافق في الاستصحاب، بمعنى أنّه لا يرى الاستصحاب من الأصول العمليه التنزيليه، فيكون حاله حال سائر الأصول الأخرى، لكن السيد الخوئي (قدّس سرّه) صبّ كلامه على الإمارات، يعني فيما لو كان إثبات ما يخالف المعلوم بالإجمال في كلا الطرفين كان بإماره لا باستصحاب، هذا ما استشكل به (قدّس سرّه) يعني أنّه لا يرى إشكالاً في إجراء الاستصحاب في كلا الطرفين بنحوٍ يخالف المعلوم بالإجمال، كما هو الحال في الترخيص الثابت بالبراءة في كلا الطرفين، لا- مشكله فيه؛ لأنّ هذه أحكام ظاهريه موضوعها محفوظ في كلا الطرفين بخصوصه، فلا مانع من جريانه في كلا الطرفين، لكن عندما يكون الحكم الظاهري الثابت في كلا الطرفين المخالف للمعلوم بالإجمال، عندما يكون ثابتاً بالإماره، هنا ذكر مانعاً من جريان الإماره في الطرفين، لكنّ المانع الذي ذكره غير المانع الذي أشار إليه المحقق النائيني (قدّس سرّه)، ذكر مانعاً آخر من جريان الإماره في الطرفين، وهذا المانع هو التعارض، التعارض هو الذي يمنع من جريان الإماره في كلا الطرفين، ولنمثّل بما إذا علمنا بطهاره أحد الإناءين وقامت إماره على نجاسه هذا بخصوصه، وقامت إماره أخرى على نجاسه الطرف الآخر، يقول هنا لا تجرى الإماره؛ لأنّ الإماره حجّه في مداليلها الالتزاميه كما هي حجّه في مداليلها المطابقيه، هذه الإماره وإن كان مدلولها المطابقي هو نجاسه هذا الإناء بخصوصه، لكنّها بالدلاله الالتزاميه تدلّ على طهاره الآخر، فيكون لها مدلولان، أحدهما مطابقي وهو نجاسه هذا، والتزامي وهو طهاره الآخر بضميمه العلم الإجمالي المفروض في محل الكلام بأنّ أحدهما طاهر، إذا ضمنا هذا العلم الإجمالي إلى الإماره الداله على نجاسه هذا الإناء سوف يتكوّن مدلول التزامي لهذه الإماره وهو أنّ الإناء الآخر طاهر، فيذن، هذه الإماره الجاريه في هذا الطرف كما هي حجّه في مدلولها المطابقي هي حجّه في مدلولها الالتزامي، ومدلولها الالتزامي هو أنّ الإناء الآخر طاهر، فتعارض الإماره الثانيه الداله على نجاسه الطرف الآخر؛ لأنّ هذه الإماره تدلّ على طهاره الطرف الآخر بينما الإماره الأخرى تدلّ على نجاسته بالدلاله المطابقيه، فيقع التعارض بين الدلاله الالتزاميه لهذه الإماره والدلاله المطابقيه لتلك الإماره، وهكذا العكس، تلك الإماره الجاريه في الطرف الآخر أيضاً لها مدلول التزامي وهو طهاره هذا الطرف، فتكون معارضه للإماره الجاريه في الطرف الأوّل بمدلولها المطابقي، فيكون هناك تعارض بين الإماراتين، وعند حصول التعارض بينهما؛ حينئذٍ لا يكون دليل الحجّيه شاملاً لكلٍ منهما؛ لأنّ دليل الحجّيه لا يمكن أن يشمل كلياً منهما للتنافي ولا- يمكن أن يشمل أحدهما؛ لأنّه ترجيح بلا- مخرج، فيسقط دليل الحجّيه حينئذٍ عن الشمول لكلٍ منهما، فتسقط الإماراتان عن الحجّيه، وهذا هو المانع بنظره بالنسبه إلى جريان الإماراتين المخالفتين للمعلوم بالإجمال في أطراف العلم الإجمالي.

هذا الذى ذكره قال أنه غير موجود فى الاستصحاب؛ لأنّ مثبتات الاستصحاب ليست حجّه، الاستصحاب لا يكون حجّه فى مدلوله الالتزامى، الاستصحاب الذى يجرى فى هذا الطرف الأوّل ويثبت نجاسته ليس له دلالة التزاميه بطهاره الطرف الآخر حتّى يكون معارضاً للاستصحاب الذى يجرى فى الطرف الآخر، كلاً، دلالاته الالتزاميه ليست حجّه؛ فحينئذٍ هذا الوجه الموجب لسقوط الإماراتين عن الحجّيه فى محل الكلام لا يجرى فى باب الاستصحاب، والفرق هو أنّ الإمارة حجّه فى مداليلها الالتزاميه، بينما الاستصحاب كسائر الأصول العمليه الأخرى ليس حجّه فى مدلوله الالتزامى.

هذا المانع الذى ذكره السيد الخوئى (قدّس سرّه) كأنّه مانع إثباتى وليس مانعاً ثبوتياً؛ بل هو مانع ثبوتى مرتبط بدلاله الدليل الذى يثبت حكماً فى الطرفين مخالفاً للحكم المعلوم بالإجمال، مؤدّى الإمارة ومؤدّى الاستصحاب هذا مانع إثباتى وهو غير المانع الذى ذكره المحقق النائينى (قدّس سرّه)، ذاك مانع ثبوتى راجع إلى استحاله الجمع بين الإحراز التعيدي والإحراز الوجدانى بالنحو المذكور سابقاً؛ ولذا ذكره فى عداد الموانع الثبوتيه، بينما هذا المانع الذى ذكره السيد الخوئى (قدّس سرّه)، وإن كانت كلماته غير واضحه، لكن الظاهر أنّه مانع إثباتى، وهذا هو نفس المانع الذى سيأتى حيث أنّه فى المسأله القادمه، وهى مسأله (جريان الأصول فى بعض الأطراف) يصرّح بأنّه لا- مانع ثبوتاً من جريان الأصول فى بعض الأطراف، (1) لكنّ المانع إثباتى ويذكر التعارض كمانع إثباتى من جريان الأصل فى أحد الطرفين، إذن، مسأله التعارض مانع إثباتى، نفس هذا المانع ذكره فى محل الكلام، لكن عندما يُفترض أنّ الحكم الظاهرى ثابت بالإمارة وليس ثابتاً بالأصول العمليه الأخرى.

ص: ٦٠٦

١- دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٣٥٢.

اقول: لا يبعد أنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) لا يرتضى هذا المانع الذي ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه)، كاحتمال هو لا يرتضى أنّ المانع ثبوتى فى محل الكلام؛ بل يرى أنّ المانع إثباتى فى محل الكلام، بمعنى أنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) كأنه يرى أنّ المانع من جريان الأصول العمليه فى الأطراف هو الترخيص فى المخالفه القطعيه فقط، هذا المانع الثبوتى. وهذا يختص بما إذا كان المعلوم بالإجمال تكليفاً له مخالفه عمليه ولا يجرى ذلك المانع الأوّل الذى ذكرناه فيما إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً ترخيصياً، السيد الخوئي (قدّس سرّه) لا يرى أنّ هناك مانعاً آخر ثبوتياً يمنع من جريان الأصول العمليه حتّى الاستصحاب فيما إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً ترخيصياً، لا يرى أنّ المانع ثبوتى، وإنّما يرى أنّ المانع فى حاله من هذا القبيل حيث لا تلزم مخالفه عمليه، المانع منحصر بالتعارض، والتعارض إنّما يتم فيما إذا كان ما يثبت الحكم الظاهرى فى الطرفين حجّه فى مثبتاته، حجّه فى مداليله الالتزاميه وهذا منحصر بالإمارات ولا يتم فى الاستصحاب، إذن، السيد الخوئي (قدّس سرّه) فى موارد العلم الإجمالى بالتكليف يمنع من جريان الأصول فى تمام الأطراف للمانع الثبوتى المتقدّم نقله عن المحقق النائيني (قدّس سرّه) وهو مسأله أنّ جريانه يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه القبيحه بنظر العقل. وأمّا إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً ترخيصياً هو لا يرى مانعاً من جريان الأصول حتّى الاستصحاب فى تمام الأطراف.

على كل حال، المانع الثانى الذى ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) بلسان أنّ الإحراز التعديدي ببقاء الحاله السابقه فى كلا الطرفين يستحيل أن يجتمع مع العلم الوجدانى بانتقاض الحاله السابقه فى أحد الطرفين، هذا لا بدّ من تقيمه، هل هو مانع ثبوتى يمنع من جريان الأصول فى الأطراف بقطع النظر عن المخالفه العمليه؟ بحيث يجرى حتّى إذا لم يلزم من جريان الأصول فى الأطراف مخالفه عمليه، أو أنّه ليس كذلك؟ هذا مطلب لا بدّ من بحثه وهو مطلب مهم جداً؛ لأنّه من هنا يتبين أنّه لا يكفينا فى أن ننكر وجود مانع ثبوتى من جريان الأصول مجرد أن نقول كما نقلنا سابقاً وسيأتى أيضاً بأنّ هذا المانع الثبوتى مبنى على أن يكون الحكم العقلى بالمنجزيه حكماً تنجزياً، فإذا أنكرنا كونه تنجزياً وقلنا بأنّ الحكم العقلى تعليقى، إذن، لا مانع ثبوتاً من جريان الأصول فى تمام الأطراف، هذا الكلام لا يكفى؛ لأنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) أبرز مانعاً آخر ليس له علاقه بالمخالفه العمليه للتكليف المعلوم بالإجمال، هذا المانع الآخر يجرى حتّى فى الموارد التى لا يلزم من جريان الأصول فى الأطراف الترخيص فى المخالفه القطعيه القبيحه بنظر العقل، عندما ينحصر المانع بالمانع الأوّل يجرى هذا الجواب، وهو أنّ هذا مبنى على أن يكون الحكم العقلى تنجزياً وهو ليس كذلك وإنّما هو تعليقى، فلا منافاه ولا مشكله فى جريان الأصول فى تمام الأطراف، هذا لا ينعف، لوجود مانع آخر يمنع من جريانه بقطع النظر عن مسأله الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ حينئذٍ لا بدّ من بحث هذا المانع، أنّ هذا المانع تام، أو ليس بتام.

بعبارة أخرى: نطرح هذا السؤال: هل يستحيل بنظر العقل جريان أصليين من الأصول العملية التنزيليه؛ لأنها هي مورد كلام المحقق النائيني (قدس سرّه)، هو سلّم أنّه لا مانع من جريان الأصول العملية البحثية، هل يستحيل بنظر العقل جريان أصليين من الأصول العملية التنزيليه على خلاف العلم الإجمالي، بقطع النظر عن الترخيص في المخالفه العملية كما نصب الكلام على هذا المثال ما إذا علمنا بطهاره أحد الإناءين إجمالاً- مع العلم بأنهما كانا نجسين، هل يدرك العقل استحاله جريان استصحاب النجاسه؛ لتوفر أركان الاستصحاب في كل من الطرفين باعتبار أنّ هذا ينافي العلم الإجمالي بطهاره أحدهما؟ حتى نكون بعيدين عن مسأله المخالفه العملية. هل يدرك العقل استحاله هذا؟ بحيث أنّ العالم بالإجمال بطهاره أحد الإناءين لا يتقبل جريان الاستصحاب في كلا الطرفين، ويعتبره أمراً غير معقول؟ الظاهر أنّه لا- موجب لهذا، العقل لا- يرى مانعاً من جريان الاستصحاب في كلا الطرفين بقطع النظر عن المخالفه العملية؛ وذلك:

أولاً: يمكن أن نجيب عن هذا بجواب مبنائي، وتقدّم سابقاً أيضاً، وهو أنّ اصل فكره جعل الطريقيه وجعل العلميه وإلغاء احتمال الخلاف وتنزيل الشك منزله العلم والإحراز الواقع، هذه غير مستفاده من دليل الاستصحاب، جعل الطريقيه محل مناقشه كما تقدّم في الإمارات فضلاً عن الاستصحاب بهذا المعنى الذي يقوله المحقق النائيني (قدس سرّه)، هذا جواب مبنائي، سيأتي في باب الاستصحاب ما هو مؤدى دليل الاستصحاب؟ هل هو عبارته عن وظيفه عمله تُعطى للشاك الذي يشك في بقاء الحاله السابقه حتى لا- يبقى متردداً في أمره، بحيث يكون حاله حال الأصول العملية الأخرى؟ أو أنّ فيه جنبه إحراز للواقع وتنزيل الشاك منزله العالم وتنزيل مؤدى الاستصحاب منزله الواقع وأمثال هذه التعابير، اصل المبنى ----- جعل الطريقيه ----- هو غير مسلّم في الإمارات، فضلاً عن الاستصحاب. بناءً على هذا؛ حينئذ لا يكون هناك فرق بين الاستصحاب وبين سائر الأصول العملية الأخرى التي اعترف هو (قدس سرّه) بجريانها في تمام الأطراف، وإثما الذي منعه من ذلك في باب الاستصحاب باعتبار أنّه يرى أنّ الاستصحاب لسانه إحراز الواقع، فإذا أنكرنا هذا اللسان ولم يبق فرق بين الاستصحاب وسائر الأصول العملية؛ فحينئذ تنتهي المشكله. هذا هو الجواب المبنائي.

ثانياً: الجواب الآخر الذى قد يقال فى المقام، حتى إذا فرضنا أن مفاد الاستصحاب هو إحراز الواقع، فاستصحاب النجاسة فى هذا الطرف مفاده إحراز الواقع، يعنى إحراز الحاله السابقه التى هى النجاسة المتيقنه سابقاً، الظاهر أنه أيضاً لا ينافى العلم الوجدانى بطهاره أحد الإناءين؛ لأنّ هذا الإحراز مهما كان هو إحراز للواقع، إحراز للحاله السابقه، لكنّه يبقى إحرازاً تعديداً غير واقعى، إحراز تعديدي للنجاسة فى هذا الطرف، وإحراز تعديدي للنجاسة فى الطرف الآخر، فهو إحراز تعديدي وليس إحرازاً واقعياً، إحراز واقعى ينافى العلم الوجدانى بطهاره أحد الإناءين، لا يمكن الجمع بينهما بحيث يُحرز واقعاً نجاسة كل منهما، وأيضاً يحرز طهاره أحدهما، لا يمكن الجمع بينهما، أما الإحراز التعديدي الذى فيه جانب التعديدي، يعنى ليس إحرازاً واقعياً، هذا لا نرى مانعاً من أن يجتمع مع العلم الوجدانى بطهاره أحدهما، ويمكن للمكلف أن يصدّق أن أحدهما طاهر ويقول أن الشارع لمصالح يعلمها قال أنا أحرز لك النجاسة فى هذا الإناء وأحرز لك النجاسة فى هذا الإناء تعديداً، يعنى ابن على أن هذا الإناء نجس، ابن على أن هذا الإناء نجس بلسان إحراز الواقع لا يتنافى ظاهراً مع العلم الوجدانى بأن أحدهما طاهر، يعنى يمكن للمكلف العالم بالإجمال بطهاره أحدهما أن يصدّق بأن الشارع جعل النجاسة الظاهريه فى هذا الإناء وجعل النجاسة الظاهريه فى هذا الإناء، فى خلاف هذا المثال لا يمكنه أن يصدّق؛ لأنّ جعل الطهاره ظاهريه فى كلا الإناءين عندما يكون عالماً بنجاسة أحدهما سوف يكون ترخيصاً فى المخالفه القطعيه وهى قبيحه بنظر العقل ويستحيل الترخيص فى القبيح. هذا المانع الأول. لكن فى عكسه لا يرى مانعاً من أنه يعلم بطهاره أحد الإناءين، لكن الشارع يجعل حكماً ظاهرياً بالنجاسة هنا وحكماً ظاهرياً بالنجاسة هنا، سواء كان هذا بلسان الأصل العملى البحت، أو بلسان الأصل العملى التنزيلى. ومن هنا يبدو ----- والله العالم -----

-- أن النتيجة التى نصل إليها هى أنه لا بدّ أن نرجع إلى المانع الأول ونحاسبه، هل المانع الأول تام، أو لا؟ يعنى ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) وما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) أيضاً، قلنا أن كلاّ منهما ادعى المانع الثبوتى، لكنّ المانع الثبوتى إنّما يتم بناءً على دعواهما بناءً على أن حكم العقل بالاشتغال وبلزوم الامتثال والموافقه والمنجزيه التكليف المعلوم بالامتثال حكماً تنجيزياً غير معلق، فلا بدّ من بحث هذه النقطه حتى نرى أن المانع فى المقام هل هو مانع ثبوتى، أو ليس مانعاً ثبوتياً.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / منجزيه العلم الإجمالي

عرفنا ممّا تقدّم أنّ البحث يجب أن يتركز على مسأله أنّ حكم العقل بوجوب إطاعه التكليف المعلوم بالإجمال وقبح معصيته، هل هو حكم تنجيزي، أو هو حكم تعلّقي؟ إذا ثبت أنّه حكم تنجيزي؛ حينئذٍ يثبت ما ذكره من وجود مانع ثبوتى يمنع من جريان الأصول فى جميع أطراف العلم الإجمالي؛ لأنّه حكم تنجيزي، ولا إشكال أنّ الترخيص فى جميع الأطراف يكون منافياً لهذا الحكم العقلى، وكلّ ترخيص ينافى الحكم العقلى يسقط ولا يعتنى به؛ لأنّه ينافى الحكم العقلى، فيثبت امتناع الترخيص فى جميع أطراف العلم الإجمالي.

وأما بناءً على أنّ الحكم تعلّقي، الحكم بوجوب إطاعه التكليف المعلوم بالإجمال وقبح معصيته معلق على عدم ورود ترخيص من قبل نفس الشارع؛ حينئذٍ الترخيص لا ينافى هذا الحكم؛ لأنّه مع الترخيص يرتفع هذا الحكم الشرعى بارتفاع موضوعه وهذا معناه أنّ العلم الإجمالي لا يمنع من جريان الأصول فى جميع أطراف العلم الإجمالي.

فى هذا البحث اختلفت آرائهم، المحققون كالمحقق العراقى (قدّس سرّه) الذى صرّح بذلك (1) والمحقق النائينى (قدّس سرّه) (2) الذى يفهم من كلامه أنّه فارغ عن مسأله أنّ الحكم العقلى حكم تنجيزي، ذهبوا إلى أنّه تنجيزي؛ ولذا اعتبروا أنّ الترخيص محال؛ لأنّه يصطدم مع هذا الحكم العقلى التنجيزي. هناك رأى آخر فى المقابل اختاره جماعه من المحققين المتأخرين يرى بأنّ الحكم العقلى فى المقام حكم تعلّقي وليس حكماً تنجيزياً، معلق على عدم ورود الترخيص وعدم الأذن من قبل الشارع نفسه.

ص: ٦١٠

١- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقى للبروجردى، ج ٣، ص ٣٠٦.

٢- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٤، ص ٣٣.

بالنسبه إلى الرأى الثانى وهو أنّ الحكم تعلّقي لا- تنجيزي، يقرب بيان هذا إجماله: أنّ العقل إنّما يحكم بلزوم إطاعه تكليف المولى الواصل إلى المكلف ولو بالعلم الإجمالي وقبح معصيته إنّما يحكم بذلك لأجل المولى ومراعاة لحقه ولشأنه، فهو حكم لأجل المولى، حكم باعتبار أنّ العقل يراعى شأن المولى وحقّه، فحكم بقبح معصيته ولزوم طاعته، ومن الواضح أنّ هذا الحكم عندما يكون لأجل المولى ورعايه لحقه وشأنه قهراً لا يبدّد من افتراض أنّه تعلّقي؛ لأنّ العقل إنّما يحكم بلزوم الطاعة لأجل المولى، فإذا فرضنا أنّ نفس المولى الذى يحكم العقل بوجوب الطاعة مراعاة لحقه رخص فى المخالفه، فى هذه الحاله لا معنى لافتراض أنّ العقل يبقى مصرّاً على قبح المعصيه ولزوم الطاعة؛ لأنّ الحكم هو أساساً حكم لأجل المولى ورعايه لشأنه، فعندما يتنازل المولى نفسه عن ذلك ويُرخص فى المخالفه، فحينئذٍ لا يبقى للعقل حكم، وهذا هو معنى أنّ الحكم العقلى معلق على عدم إذن الشارع نفسه بالمخالفه؛ لأنّ المولى نفسه إذا رخص فى المخالفه؛ حينئذٍ ليس للعقل حكم بلزوم الإطاعه وقبح المعصيه

بالرغم من أنّ المولى نفسه رخص في المخالفه، هذا لا ينسجم مع افتراض أنّ أساس الحكم العقلي هو حكم احترامى ولأجل رعايه شأن المولى وحقه، فإذن، لا- يمكن أن نتصور أنّ هذا الحكم العقلي تنجيزى، بمعنى أنّه يثبت حتى مع الترخيص بحيث يجعل الترخيص محالاً، وإنّما هو حكم تعليقى ولا بدّ من افتراض أنّه معلق على عدم إذن المولى نفسه في المخالفه، فإذا فرضنا أنّ الشارع أذن؛ فحينئذٍ لا يحكم العقل بلزوم الطاعه وقبح المعصيه، وهذا معناه أنّ الحكم العقلي حكم تعليقى. غايه الأمر أنّ أساس جعل هذا الحكم الظاهرى ----- الترخيص ----- فى أطراف العلم الإجمالى هل هو ثابت، بمعنى أنّ أدله الأصول هل تشمل أطراف العلم الإجمالى ؟ هذا تقدّم بحثه سابقاً بأنّه مبدئياً لا مانع من افتراض شمول أدله الترخيص لكل طرفٍ من أطراف العلم الإجمالى، هذا الطرف موضوع الحكم الظاهرى فيه محفوظ، وذاك الطرف أيضاً موضوع الحكم الظاهرى فيه محفوظ، كلّ منهما موضوع الترخيص الظاهرى فيه محفوظ، وانحفاظ موضوع الحكم الظاهرى فى كلّ من الطرفين اعترف به المحققون الذين تقدّم ذكرهم كالمحقق العراقى (قدّس سرّه) والمحقق النائينى (قدّس سرّه)، (1) هل هناك مانع يمنع من جعل الترخيص فى كلا الطرفين؟ هذا المانع مبنى على أنّ الترخيص فى كلا الطرفين مناقض ومضاد للحكم العقلي بوجوب الطاعه وقبح المعصيه إذا كان حكماً تنجيزياً. أمّا إذا أنكرنا كونه حكماً تنجيزياً وقلنا أنّه حكم تعليقى وموضوع الحكم الظاهرى المجموع فى دليله محفوظ فى كلا- الطرفين ولا- مانع منه؛ لأنّ المانع هو عبارته عن الحكم العقلي التنجيزى، والحكم العقلي تعليقى وليس تنجيزياً، فإذن، بالنتيجه ليس هناك مانع ثبوتى يمنع من إجراء الأصول المؤمّنه فى جميع أطراف العلم الإجمالى.

ص: ٦١١

١- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٤، ص ١٧.

بعبارة أخرى: أن العلم الإجمالي على أساس المحاذير العقلية، لا يمنع من جريان الأصول في جميع أطراف العلم الإجمالي؛ لأن المانع مبني على كون حكم العقل حكماً تنجزياً، فإذا أنكرنا ذلك، فلا مانع. هذا المانع الثاني.

أصحاب الرأي الأوّل يقولون: أن حكم العقل هو حكم تنجزى ولم يذكروا دليلاً أو برهاناً على ذلك، وإنما كأنه أحوال الأمر على الوجدان وما يدركوه هم، وهم يدركون أن الحكم العقلي حكم تنجزى على نحو يكون الترخيص في تمام الأطراف وفي المخالفه محالاً؛ لأنّ العقل يحكم بأنّ التكليف الواصل للمكلف ولو بالعلم الإجمالي، هذا التكليف تجب طاعته وتقبّح معصيته حكماً تنجزياً لا-تعلقياً، فيكون منافياً للترخيص؛ ولذا يكون الترخيص في تمام الأطراف محالاً؛ لأنّه منافٍ للحكم العقلي التنجزى. لم يذكروا برهاناً على ذلك.

لكن يمكن أن يفهم من كلمات المحقق العراقي (قدّس سرّه) بالخصوص أنّه يرى أن حكم العقل في محل الكلام تنجزى؛ (1) ولذا يحكم على هذا الأساس باستحاله الترخيص في تمام الأطراف؛ لأنّه يصطدم مع هذا الحكم العقلي التنجزى بالرغم ممّا قيل من أن الحكم العقلي بلزوم الطاعة وقبح المعصية إنّما هو لأجل المولى ورعايه لشأنه ولا بدّ أن يكون حكماً تعلقياً لا تنجزياً، يعنى يؤمن بكلا الأمرين، ما هو المقصود بذلك؟

أقول: يمكن أن يفهم من بعض كلمات المحقق العراقي (قدّس سرّه) أنّه يرى أن المصاده التي توجب استحاله الترخيص في تمام الأطراف هي المصاده بين الترخيص في تمام الأطراف وبين التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال، ليكن الحكم العقلي أساساً حكماً تعلقياً، حكم معلق على عدم الترخيص من قبل نفس الشارع، لكن قد يدعى بأنّ العقل في نفس الوقت أيضاً يحكم باستحاله هذا الترخيص، أساساً الحكم العقلي هو حكم احترامى، هو حكم لأجل المولى ورعايه لشأنه وحقّه؛ ولذا هو كحكم بهذا الشكل لا بدّ أن يكون معلقاً على عدم ترخيص الشارع، لكن في نفس الوقت يحكم العقل باستحاله جعل الترخيص في تمام الأطراف، ويدرك أنّ الترخيص في تمام الأطراف محال وبهذا يكون الحكم العقلي تنجزياً لا باعتبار أنّه أساساً ليس معلقاً، وإنّما باعتبار أنّ شرط التنجزيه تحقق بحكم العقل بالمصاده بين الترخيص في تمام الأطراف وبين التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال، الحكم العقلي تعلقى، بمعنى أنّه يكون معلقاً ومشروطاً بعدم الترخيص من قبل الشارع، العقل يقول أنا أحرز عدم الترخيص، يستحيل الترخيص في تمام الأطراف؛ لأنّه مصاد للتكليف الواقعي المعلوم بالإجمال. إذن: هو يحرز شرط تنجزيه الحكم العقلي؛ لأنّ شرط كون الحكم العقلي تنجزياً هو عدم الترخيص، العقل عندما يحكم باستحاله الترخيص في تمام الأطراف يتحقق شرط كون الحكم العقلي تنجزياً، صحيح، أساساً الحكم العقلي تعلقى، معلق على عدم الترخيص؛ لأنّه حكم احترامى، لكن عندما يدعى أنّ العقل يدرك في نفس الوقت استحاله الترخيص، باعتبار أنّ الترخيص في تمام الأطراف مناقض للتكليف المعلوم بالإجمال، المناقضه بين الترخيص في تمام الأطراف وبين التكليف المعلوم بالإجمال، هذه هي التي يدعيها المحقق العراقي (قدّس سرّه) ويظهر من عباراته ويستدلّ على هذه المناقضه، المناقضه بنظر العالم نفسه، العالم بالتكليف يرى أنّ جعل الترخيص في تمام الأطراف محال؛ للمصاده بينهما، من يصدّق بالتكليف ويصل إليه التكليف ويعلم به هو لا يكاد يصدّق بجعل الترخيص في تمام الأطراف؛ لأنّه يرى وجود مصاده بينهما، هذه المصاده إذا تمت بين الترخيص في تمام الأطراف وبين التكليف المعلوم بالإجمال هي التي تكون منشئاً لكون الحكم العقلي تنجزياً؛ لأنّها تحرز شرط التنجزيه كما قلنا؛ لأنّ التنجزيه مشروطه ----- بناءً على ما ذكره ----- بعدم الترخيص، فإذا حكم العقل باستحاله الترخيص على أساس أنّ جعل الترخيص في تمام الأطراف يُصاد للتكليف المعلوم بالإجمال، بيان: أنّه في نظر العالم يستحيل جعل الترخيص

فى تمام الأطراف، من يصدق بالتكليف لا- يصدق بجعل الترخيص فى تمام الأطراف، فالمضاده ولو بنظر العالم بينهما ثابتة والعالم بالتكليف بالإجمال لا يصدق جعل الترخيص فى تمام الأطراف، وهذا هو الذى يكون مانعاً من جعل الترخيص فى تمام الأطراف، فإذا ثبت استحاله جعل الترخيص فى تمام الأطراف؛ لهذه المضاده؛ حينئذٍ نحرز شرط كون الحكم العقلى حكماً تنجيزياً وهو عدم الترخيص؛ لأن الحكم العقلى المعلق على عدم الترخيص يصبح تنجيزياً بمجرد إحراز عدم الترخيص، والعقل يحرز عدم الترخيص بحسب الفرض؛ وحينئذٍ تكون تنجيزيه الحكم العقلى وكون الحكم العقلى حكماً تنجيزياً هو فى طول استحاله الترخيص لا- العكس، بمعنى أن استحاله الترخيص ليست هى فى طول التنجيزيه حتى نقول بأن حكم العقل ليس تنجيزياً؛ بل هو تعليقى فلا يستحيل الترخيص؛ لأن الترخيص يرفع موضوع الحكم العقلى وبالتالي لا يكون منافياً ومضاداً للحكم العقلى، هذا مبنى على افتراض أن استحاله الترخيص فى طول كون الحكم العقلى تنجيزياً، أولاً- ثبت كون الحكم العقلى تنجيزياً؛ حينئذٍ نقول بأن الترخيص يكون محالاً، فإذا قلنا أن الحكم العقلى تعليقى وليس تنجيزياً، إذن: لا يكون الترخيص محالاً؛ لأنه يكون رافعاً لموضوع الحكم العقلى، الذى يمكن أن يفهم من عبارته المحقق العراقى (قدس سره) هو العكس، هو يريد أن يقول أن استحاله الترخيص ليست فى طول كون الحكم العقلى تنجيزياً، وإنما الأمر بالعكس، بمعنى لنفترض أنه يؤمن بأن الحكم العقلى أساساً هو تعليقى، معلق على عدم ورود الترخيص، معلق على عدم الأذن، لكنه يقول بأن العقل يدرك استحاله الترخيص والأذن ولو بالنسبه إلى العالم نفسه؛ لأنه لا يكاد يصدق بجعل الترخيص فى تمام الأطراف بعد أن وصل إليه التكليف وصدق به، وهذا معناه أن استحاله الترخيص هى التى تكون منشأً لصيروره الحكم العقلى حكماً تنجيزياً. إذن: صيروره الحكم العقلى تنجيزياً هو فى طول استحاله الترخيص لا أن الأمر بالعكس كما ذكروا، قد يقال: لا مانع من هذا الافتراض، بأن يقال بأن العقل يحكم بقبح المعصيه ولزوم الطاعه حكماً معلقاً على عدم ورود الترخيص، لكن فى نفس الوقت نرى بأن العقل يحكم باستحاله الترخيص مما يؤدي إلى صيروره هذا الحكم العقلى حكماً تنجيزياً على غرار ----- من باب التوضيح ----- ما إذا قيل لو كان للبارى شريك لوجب عبادته، لكن فى نفس الوقت نعلم باستحاله وجود شريك للبارى، لو كان اجتماع النقيضين ممكن لما حصل التعارض بين هذين الدليلين، لكن لا إشكال بأنه يكون محالاً، هنا أيضاً نقول: لو أمكن جعل الترخيص؛ فحينئذٍ لا يكون منافياً للحكم العقلى، لكنه يستحيل جعل الترخيص، فيصبح الحكم العقلى تنجيزياً.

ص: ٦١٢

والحاصل: يمكن أن يُستفاد من عبارته المحقق العراقي (قدّس سرّه) كقائل بالرأى الأوّل هو أنّ المانع الثبوتى الذى يراه لجعل الترخيص فى جميع الأطراف هو عبارته عن المضادّه والممانعه بين الترخيص فى تمام الأطراف وبين التكليف المعلوم بالإجمال، هذا هو المانع الثبوتى الذى يراه المحقق العراقي (قدّس سرّه) وهذا يمكن افتراضه حتّى مع فرض كون الحكم العقلى بلزوم الطاعه وقبح المعصيه حكماً تعليقياً كما ذكرنا؛ لأنّ كونه تعليقياً لا ينفى هذه المضاده؛ لأنّ المفروض أنّ العقل يحكم باستحاله الترخيص، بعدم إمكان جعل الترخيص فى تمام الأطراف، باعتبار أنّه منافٍ للتكليف المعلوم بالإجمال وغير قابل للتصديق بنظر العالم نفسه على الأقل، يكون محالاً، هذا لا ينافى أنّ الحكم العقلى أساساً هو حكم تعليقى؛ لأنّ العقل بإحراز استحاله جعل الترخيص فى تمام الأطراف هو يحرز شرط كون الحكم العقلى تنجيزياً، فيكون منافياً؛ وحينئذٍ يكون محالاً، هذا الترخيص فى تمام الأطراف بهذا الاعتبار. هذا الرأى الثانى فى أصل المسأله.

على كل حال، بناءً على هذا الرأى الثانى؛ حينئذٍ يكون المانع فى المقام مانعاً ثبوتياً وهو يمنع من جريان الأصول فى تمام الأطراف، وبالنسبه إلى هذا البحث تكون النتيجة هكذا:

بالنسبه إلى البحث الأوّل عن منجزيه العلم الإجمالى بمقدار حرمه المخالفه القطعيه، قلنا أنّ اصل اقتضاء العلم الإجمالى لحرمه المخالفه القطعيه ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف فيه بينهم ولم يُنسب الخلاف إلى أحد، أنّ العلم الإجمالى يقتضى حرمه المخالفه القطعيه.

بالنسبه إلى البحث الثانى وهو البحث عن أنّ العلم الإجمالى هل يمنع من جريان الأصول فى تمام الأطراف، أو لا، بناءً على هذا الرأى هو يمنع من جريان الأصول فى تمام الأطراف، والمانع هو مانع ثبوتى وهو عبارته عن المضادّه بين الترخيص وبين التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال. إذا آمنّا بالمنجزيه التى يقولون بها بلا هذا التفصيل؛ حينئذٍ أيضاً يكون مانعاً، وإلاّ بناءً على الرأى الثانى الذى ذكرناه؛ حينئذٍ يكون الحكم العقلى تعليقياً صرفاً والمضادّه التى توجب دعوى استحاله جعل الترخيص هى عبارته عن المضادّه بين الترخيص وبين الحكم العقلى، فإذا كان الحكم العقلى تعليقياً، فلا مضاده بين الترخيص فى تمام الأطراف وبين الحكم العقلى؛ لأنّ المضادّه مبنيه على افتراض أنّ الحكم العقلى حكم تنجيزى، فإذا أنكرنا كونه تنجيزياً وقلنا أنّه تعليقى؛ حينئذٍ لا مانع ثبوتاً من جعل الترخيص فى تمام الأطراف، والقائل بهذا لكى يتلافى الإشكال؛ لأنّه لا يمكنه أن يقول بجريان الأصول العمليه فى تمام الأطراف وجعل الترخيص فى تمام الأطراف لا بدّ أن يبرز مانعاً آخر؛ بأن يكون المانع مانعاً إثباتياً. هذا بالنسبه إلى منجزيه العلم الإجمالى بمقدار تنجيز حرمه المخالفه القطعيه.

الآن ننتقل إلى منجزه العلم الإجمالي بمقدار وجوب الموافقه القطعيه. أيضاً الكلام يقع في جهتين كما في السابق:

الجهة الأولى: في أصل اقتضاء العلم الإجمالي للمنجز بهذا المقدار وعدمه، وهذا محل خلاف بينهم بخلاف هذا البحث في المسألة السابقة، حيث قلنا أنّ أصل منجزه العلم الإجمالي بمقدار حرمه المخالفه القطعيه لا خلاف ولا نزاع فيه، لكن منجزه العلم الإجمالي بمقدار وجوب الموافقه القطعيه هو محل خلاف بينهم وهناك رأيان في المسألة، رأى يرى عدم الاقتضاء، أنّ العلم الإجمالي لا يقتضى المنجزه بمقدار وجوب الموافقه القطعيه. نعم، يقتضى المنجزه بمقدار حرمه المخالفه القطعيه، لكنّه لا يقتضى المنجزه بمقدار وجوب الموافقه القطعيه، الرأى الآخر يقول أنّه يقتضى المنجزه بمقدار وجوب الموافقه القطعيه كما اقتضى المنجزه بمقدار حرمه المخالفه القطعيه.

الجهة الثانية: أنّ العلم الإجمالي هل يمنع من جريان الأصول في بعض الأطراف، أو لا يمنع؟ هاتان جهتان لا بدّ من بحثهما.

بالنسبه إلى اصل الاقتضاء هناك خلاف:

الرأى الأول: يقول أنّ العلم الإجمالي لا يقتضى المنجزه بمقدار وجوب الموافقه القطعيه، وإنّما يقال بالمنجزه باعتبار تعارض الأصول في الأطراف كما هو ظاهر كلمات المحقق العراقي (قدّس سرّه) (١) والسيد الخوئى (قدّس سرّه)، (٢) حيث يرون أنّ اقتضاء العلم الإجمالي للمنجزه بمقدار وجوب الموافقه القطعيه ليس ناشئاً من أنّ العلم الإجمالي يقتضى هذه المنجزه مباشرةً وبلا واسطه، لو بقينا نحن والعلم الإجمالي لم يقتض هذه المنجزه، وإن كان يقتضى المنجزه بمقدار حرمه المخالفه القطعيه، لكن نلتزم بالمنجزه باعتبار تعارض الأصول بالأطراف، يعنى بعد الفراغ في البحث السابق عن منجزه العلم الإجمالي لحرمه المخالفه القطعيه وبعد الفراغ عن استحاله جعل الترخيص في تمام الأطراف؛ حينئذٍ تتعارض الأصول في الطرفين؛ لأنّ جريان الأصل في الطرفين محال؛ لما تقدّم سابقاً من استحاله جعل الترخيص في تمام الأطراف وأنّ العلم الإجمالي يمنع من جريان الأصول في تمام الأطراف، فلا- يمكن جريان الأصل في كلا الطرفين، جريان الأصل في أحد الطرفين هو ترجيح بلا مرجح؛ فحينئذٍ تتعارض هذه الأصول في الأطراف، بمعنى أنّ شمول دليل الأصل لهذا الطرف يعارضه شمول دليل الأصل للطرف الآخر ولا- مرجح، ويستحيل الشمول لكل منهما بناءً على ما تمّ في البحث السابق، فتساقط الأصول في الأطراف، فيبقى احتمال التكليف في كلّ طرفٍ احتمالاً بلا مؤمن؛ لأنّ الأصول تساقطت في الأطراف، فيبقى احتمال التكليف في هذا الطرف بلا مؤمن، ويبقى احتمال التكليف في الطرف الآخر أيضاً بلا مؤمن، فيجب على المكلف الموافقه القطعيه من باب بقاء احتمال التكليف في كلّ طرفٍ بلا مؤمن، ويصرّح بأنّه بلا مؤمنٍ شرعى ولا عقلى؛ لأنّ كل الأصول المؤمّنه تساقطت في هذا العلم الإجمالي، فيتجنّز التكليف المعلوم بالعلم الإجمالي بمقدار وجوب الموافقه القطعيه.

ص: ٦١٤

١- نهاية الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقي للبروجردى، ج ٣، ص ٣٠٥.

٢- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٣٤٨.

الرأى الثانى یرى أنّ العلم الإجمالى هو ینجز، هو یقتضى هذا المقدار من المنجزیه كما یقتضى المقدار السابق من المنجزیه، هو یقتضى وجوب الموافقه القطعیه للتکلیف المعلوم بالإجمال مباشرةً من دون حاجه إلى توسیط مسأله التعارض.

درس الأصول العمليّه / منجزیه العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / منجزیه العلم الإجمالى

نکتفى بالمقدار السابق عن الحديث عن منجزیه العلم الإجمالى لحرمة المخالفه القطعیه، والذى يبدو أنّ الصحيح هو أنّ العلم الإجمالى یقتضى حرمة المخالفه القطعیه بلا- إشکال، وإنّما الكلام كان فى أنّ اقتضائه هل كان على نحو العلیه على نحو يمنع من جریان الأصول فى جميع الأطراف، أو لا؟ وتبين ممّا تقدّم أنّ الأقرب هو ما ذكره من أنّه يمنع من جریان الأصول فى تمام الأطراف.

البحث الثانى: فى وجوب الموافقه القطعیه. وقلنا أنّ البحث فيه أيضاً يقع من جهتين، فى أصل الاقتضاء، أنّ العلم الإجمالى هل یقتضى وجوب الموافقه القطعیه، أو لا-؟ والثانيه فى أنّه هل يمنع من جریان الأصول فى بعض الأطراف؟ وعلى تحقيق الجبهه الثانيه یرتب أنّ العلم الإجمالى هل هو علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعیه، أو لا؟ فإن قلنا فى الجبهه الثانيه بأنّه يمنع من جریان الأصول فى بعض الأطراف، فهذا معناه أنّه يكون علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعیه كما هو كذلك بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعیه. وإنّ قلنا أنّه لا- يمنع من جریان الأصول فى بعض الأطراف، فهذا معناه أنّ العلم الإجمالى هو مقتضى لوجوب الموافقه القطعیه وليس علّه تامّه لذلك.

بالنسبه إلى الجبهه الأولى فى أصل الاقتضاء: هل العلم الإجمالى یقتضى وجوب الموافقه القطعیه، أو لا یقتضى؟ هناك اتجاهاً:

ص: ٦١٥

الاتجاه الأول: ینکر الاقتضاء یرى بأنّ العلم الإجمالى بنفسه بما هو علم إجمالى لا یقتضى وجوب الموافقه القطعیه، وإن كان یقتضى حرمة المخالفه القطعیه، لكنّه لا یقتضى وجوب الموافقه القطعیه.

الاتجاه الثانى: أنّ العلم الإجمالى یقتضى وجوب الموافقه القطعیه كما هو الحال فى حرمة المخالفه القطعیه. الجبهه الثانيه التى سیأتى البحث فيها مترتبه على القول بالاقتضاء، يعنى عندما نفرغ عن الاقتضاء فى الجبهه الأولى يقع الكلام فى أنّ هذا الاقتضاء هل هو على نحو العلیه التامّه، أو لا؟ أمّا إذا قلنا بعدم الاقتضاء فى الجبهه الأولى؛ فحينئذٍ لا معنى للبحث عن هل أنّه بنحو العلیه، أو أنّه ليس بنحو العلیه؛ لأنّه اساساً لا یقتضى وجوب الموافقه القطعیه، فلا معنى لأن نتکلم عن أنّ الاقتضاء هل هو بنحو العلیه، أو لا؟

فإذن: هناك ترتّب فى الجهتين بين البحثين كما هو واضح.

بالنسبة إلى البحث الأول، أصل الاقتضاء، الذي يظهر من المحقق النائيني (قدّس سرّه) كما هو ظاهر (أجود التقريرات) (1) والذي يظهر أيضاً من السيد الخوئي (قدّس سرّه) (2) هو أنّهما يختاران عدم الاقتضاء، أنّ العلم الإجمالي في نفسه ليس له اقتضاء وجوب الموافقة القطعية، هذا ظاهر كلامه، بينما الآخرون كالمحقق العراقي (قدّس سرّه) (3) وغيره ذهبوا إلى الاقتضاء؛ بل قيل بأنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) في تقرير آخر له يظهر منه أيضاً القول بالاقتضاء. (4) على كل حال، الذي يظهر من المحقق النائيني في (أجود التقريرات) هو هذا الشيء الذي ذكرناه في الدرس السابق وكان يبتنى على افتراض أنّ ما تمّ عليه البيان في العلم الإجمالي هو الجامع، وبالتبع يكون المنجز الذي ينتج على المكلف هو الجامع؛ لأنّه هو الذي تمّ عليه البيان، ما زاد على الجامع لم يتمّ عليه البيان، فلا ينتج على المكلف؛ لأنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان تنفي منجزيته إلاّ بمقدار ما تمّ عليه البيان، البيان لم يتمّ إلاّ على الجامع؛ حينئذٍ هذا معناه أنّ الجامع ينتج على المكلف، يدخل في عهده المكلف ويجب عليه امتثاله وموافقته وتحرم عليه مخالفته ومعصيته، هذا بلا إشكال، لكنّه يقول: هذا الذي تمّ عليه البيان يكفي الإتيان بأحد الطرفين، هو لا يستطيع أن ينتج أكثر من أحد الطرفين؛ لأنّ الذي تمّ عليه البيان هو وجوب إحدى الصلاتين في مثال الظهر والجمعه، ويكفي في امثال هذا الجامع الإتيان بأحد الطرفين، أمّا ما زاد على ذلك، يعنى الإتيان بالطرف الآخر أيضاً الذي هو عبارته عن الموافقة القطعية فلا يقتضيه نفس العلم الإجمالي؛ لأنّ العلم الإجمالي لا يقتضى وجوب الموافقة القطعية؛ لأنّ ما تمّ عليه البيان هو الجامع فقط، والجامع يُمثّل بالإتيان بأحد الطرفين، وما زاد على ذلك ليس ممّا تمّ عليه البيان وبالتالي لا يكون قد ثبت فيه التنجيز، فخصوصية الظهر وخصوصية الجمعه في المثال السابق ممّا لم يتمّ عليه البيان، البيان تمّ على الجامع فقط، فيجب عليه امتثال الجامع ويكفي في امثاله الإتيان بأحد الطرفين وهذا معناه أنّ العلم الإجمالي لا يقتضى وجوب الموافقة القطعية في حدّ نفسه.

نعم ----- يستدرك المحقق النائيني (قدّس سرّه) ----- بأنّه لئلا كان العلم الإجمالي كما تقدّم مقتضياً لحرمة مخالفته القطعية على نحو العليّة التامّة؛ حينئذٍ هذا سوف يوقع التعارض بين الأصليين في الطرفين؛ لأنّه مبدئياً لا مانع من جريان الأصل في مورد العلم الإجمالي بلحاظ وجوب الموافقة القطعية، لكن هناك مسأله أخرى وهي أنّ هذا الأصل أين يجري؟ إجراؤه في كلّ منهما محال؛ لأنّه يستلزم المخالفه القطعية، والمفروض أنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لحرمة مخالفته القطعية، حرمة المخالفه القطعية وكون العلم الإجمالي علّه لها يؤدّي بالتالي إلى أنّ إجراء هذا الأصل في كلا الطرفين محال، وإجراؤه في أحد الطرفين ترجيح بلا مرجح، وهذا هو معنى تعارض الأصول في الطرفين وتساقطها، جريان الأصل في هذا الطرف يُعارض بجريان الأصل في الطرف الآخر؛ لأنّ كل طرف قابل لأن يجري فيه الأصل، فيعارض جريانه في الطرف الآخر، وجريانه في كلا الطرفين محال، فيقع التعارض بين الأصليين في الطرفين، فيتساقطان، فإذا تساقطت الأصول المؤمّنه في كلّ من الطرفين يبقى احتمال التكليف، ويبقى الاحتمال في كلّ من الطرفين بلا مؤمّن، لا مؤمّن شرعي ولا مؤمّن عقلي، فيتجنّز الاحتمال في كلّ من الطرفين، فتجب الموافقة القطعية، لكنّ وجوب الموافقة القطعية ليس باعتبار أنّ العلم الإجمالي اقتضاها، وإنّما باعتبار التعارض ولولا التعارض لما كان هناك مانع من إجراء الأصل في أحد الطرفين.

ص: ٦١٤

١- أجود التقريرات، تقرير بحث الميرزا النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٢٣٤.

٢- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٤٨.

٣- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقي للبروجردى، ج ٣، ص ٢٩٥.

٤- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٣، ص ٢٣١.

قد يُعترض على ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) بأنّ هذا الذى ذكره مبنى على رأيه وما يختاره فى تفسير العلم الإجمالى، باعتبار أنّه يختار أنّ العلم الإجمالى هو علم بالجامع وأنّ العلم الإجمالى يقف على الجامع ولا يتعلّق بالواقع، هذا البرهان الذى يذكره ----- إذا صحّ تسميته بالبرهان ----- مبنى على ما يختاره من العلم الإجمالى يتعلّق بالجامع؛ حينئذٍ يجرى هذا الكلام، فيقال أنّ ما يعلمه المكلف وما تمّ عليه البيان هو الجامع لا أكثر من ذلك، فيكون هو المنجز على المكلف والداخل فى عهده، فإذا كان الجامع هو الداخل فى عهده المكلف والمنجز عليه، يكفى فى امتثاله الاتيان بأحد الطرفين ولا- يتوقّف على الإتيان بكلا- الطرفين، فلا- تجب الموافقه القطعيّه بلحاظ العلم الإجمالى. وأما لو قلنا بالقول الآخر فى تفسير العلم الإجمالى، أى لو قلنا بأنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالواقع لا بالجامع، فهل يتم ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه)؟

قد يقال: أنّما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) لا يتم؛ لأنّ العلم الإجمالى بحسب هذا المبنى يتعلّق بالواقع لا بالجامع، فكأنّ البيان يتمّ على الواقع وما يتنجز على المكلف هو الواقع، وإذا تنجز الواقع على المكلف؛ فحينئذٍ تنقلب الآيه؛ وحينئذٍ يجب الإتيان بالواقع، ومن الواضح أنّه لا- يمكن للمكلف الإتيان بالواقع إلّا إذا جاء بكلا الطرفين، إلّا بالموافقه القطعيه، وإلّا، إذا اقتصر على أحد الطرفين؛ فحينئذٍ لا- يحرز أنّه قد جاء بما تنجز عليه وما دخل فى عهده، فيكون العلم الإجمالى مقتضياً لوجوب الموافقه القطعيه لا- أنّه لا- يقتضى وجوب الموافقه القطعيه كما يقول، فإذا: عدم الاقتضاء إذا كان هو مختاره يكون مبنياً على أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالجامع ولا- يتعلّق بالواقع، أمّا إذا تعلّق بالواقع، فالمسأله تنقلب ويكون الصحيح هو أنّ العلم الإجمالى يقتضى وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّ الواقع إذا دخل فى الذمّه وتنجز؛ فحينئذٍ يحكم العقل بوجوب موافقه وحرمة معصيته، ولا يستطيع أن يوافقه على نحو الجزم واليقين إلّا بأن يأتى بكلا الطرفين وهو معنى وجوب الموافقه القطعيه.

لكن الظاهر أنّ البرهان الذى ذكره لا يبتنى على القول بأن العلم الإجمالى يتعلّق بالجامع؛ بل يمكن جريان هذا البرهان ----- إذا كان تائياً ----- حتى إذا قلنا أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالواقع لا- بالجامع، وذلك لأنّ صاحب هذا القول ----- الذى هو المحقق العراقى (قدّس سرّه) الذى يقول أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالواقع ----- يفسّره بهذا التفسير، هو لا يدعى إطلاقاً بأن العلم الإجمالى يتعلّق بالواقع الخارجى حتى يقال أنّ هذا الواقع الخارجى تنجّز على المكلف، هو لا- يدعى ذلك؛ لأنّ هذا لا يُدعى حتى فى العلم التفصيلى، فضلاً عن العلم الإجمالى، العلوم كلّها تتعلّق بصور ذهنيه ولا- تتعلّق بالواقع الخارجى الموضوعى، تتعلّق بصور ذهنيه حاكيه عن الواقع وتكون تلك الصور هى المعلومه بالذات وما تحكى عنه يكون معلوماً بالعرض، المعلوم بالذات أساساً هى الصور الذهنيه هى التى يتعلّق بها العلم، فليس مقصوده بالواقع هو الواقع الخارجى، اى بعبارة ثانيه: ليس مقصوده هو المعلوم بالعرض، وإنّما مراده من المبنى الذى اختاره هو أنّ الصورة التى يتعلّق بها العلم، تارة تكون صورته واضحه لا غبار فيها ولا تشويش إطلاقاً كما فى العلم التفصيلى، وأخرى تكون صورته مشوّشه ليست بذاك الوضوح الذى فى العلم التفصيلى، هذا التشويش فى الصورة التى يتعلّق بها العلم الذى هو مقصوده من تعلّق العلم بالواقع، فى الحقيقه هذا التشويش والإبهام الموجود فى تلك الصورة هو بالنسبه إلى الفرد، بالنسبه إلى الظهر والجمعه فى مثالنا، والصورة الواضحه التى هى بالتحليل يكون لدينا فى هذه الصورة جانب تشويش وجانب وضوح، جانب الوضوح هو بالنسبه إلى الجامع، هذا ليس فيه تشويش، وإنّما التشويش يكون بالنسبه إلى الفرد، بالنسبه إلى الظهر والجمعه، هذا هو الذى يكون فيه تشويش وإبهام، بناءً على البرهان الذى يذكره المحقق النائينى (قدّس سرّه)، يمكن تميمه حتى بناءً على تعلّق العلم بالواقع بعد تفسيره بهذا التفسير؛ لأنّه بإمكان المحقق النائينى (قدّس سرّه) أن يقول أنّ الفرد لم يتمّ عليه البيان؛ لأنّ الصورة التى تعلّق بها العلم كان فيها غموض وإبهام وتشويش من ناحيه الفرد، الظهر لم يتمّ فيه البيان، والجمعه بخصوصها لم يتمّ فيها البيان، ما تمّ عليه البيان هو الجامع لا أكثر منه؛ لأنّ الصورة التى تحكى عن الفرد بمقدار حكايتها عن الفرد هى صورته مشوّشه ومبهمه، فإذاً يستطيع أن يقول لم يتمّ البيان عليه وإنّما ما تمّ عليه البيان هو الجامع؛ لأنّ الصورة التى تحكى عنه هى صورته واضحه وغير مشوّشه، فإذاً ما تمّ عليه البيان هو الجامع، فيتجنّز على المكلف، ويجرى حينئذٍ برهان المحقق النائينى (قدّس سرّه) السابق وهو أنّ هذا الذى يتجنّز على المكلف باعتبار أنّه تمّ البيان عليه لا يقتضى وجوب الموافقه القطعيه والإتيان بكلا الطرفين، وإنّما يكفى فى امثاله الإتيان بأحدهما، وهذا معناه أنّ العلم الإجمالى لا يقتضى وجوب الموافقه القطعيه. هذا غايه ما يمكن أن يقال فى مقام الاستدلال على هذا الرأى الأوّل وهو عدم الاقتضاء فى محل الكلام.

هناك ملاحظه على كلام المحقق النائيني (قدس سرّه) المتقدم ترتبط ببعض عباراته التي يُفهم منها أنّ التعارض الذي ذكره في الأصول بلحاظ أطراف العلم الإجمالي لا- يختص بالأصول الشرعيه، وإنما كل الأصول المؤمّنه تتعارض في الأطراف وتتساقط حتّى الأصل العملي العقلي، يعنى أصاله البراهه العقليه أيضاً كأنّها تجري في الطرفين وتتعارض، فتساقط، فيبقى الاحتمال في كل طرفٍ بلا- مؤمّن عقلي ولا مؤمّن شرعي؛ لأنّ المؤمّنات كلّها العقليه والنقلية تعارضت في الطرفين وتساقطت، فيبقى الاحتمال في الطرفين بلا مؤمّن، فيتنبّز، فتجب الموافقه القطعيه؛ لأجل التعارض. هناك ملاحظه على هذا وهي: أساساً أنّ تصوّر التعارض في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مشكل، ما معنى وقوع التعارض في الحكم العقلي بين الطرفين؟ يمكن افتراض وقوع التعارض بين الأصول الشرعيه، موضوع الأصل الشرعي محفوظ في هذا الطرف، ومحفوظ في الطرف الآخر ومقتضى دليل هذا الأصل هو أنّه يجري في هذا الطرف، ومقتضى الدليل هو أنّه يجري في الطرف الآخر ولا- يمكن جريانه في كل من الطرفين؛ لأنّه محال، فيقع التعارض، لكن بالنسبه إلى الأصول العقليه، كيف يمكن تصوّر وقوع التعارض بين الأصول العقليه في الطرفين؟ بعبارهِ أخرى: أنّ الحكم العقلي حكم باتّ وقطعي ولا بدّ أن يكون موضوعه واضحاً بنظر العقل؛ حينئذٍ موضوع الأصل العقلي الذي هو عدم البيان والمقصود به قبح العقاب بلا- بيان، موضوعه عدم البيان، فالعقل بدايه يرى أنّ هذا الموضوع هل هو تام في كلا الطرفين، أو لا؟ إذا كان تاماً في كلا الطرفين؛ حينئذٍ يجري في كلا الطرفين بلا تعارض، وإن لم يكن تاماً، فهو لا يجري أساساً، وليس أنّه لا يجري لأجل التعارض، أصلاً لا يوجد مقتضٍ لجريانه؛ لأنّ الموضوع ليس محفوظاً في الطرفين، هذا شيء ينبغي أن يبتّ به العقل لا أن يبقى العقل متردداً، وإنما العقل من البدايه لا بدّ أن يقرر أن موضوعه ----- عدم البيان ----- هل هو تام في أطراف العلم الإجمالي، أو ليس تاماً، إذا كان تاماً تجري الأصول بلا تعارض ومن دون أن تكون هناك منافاه بين جريانه في هذا الطرف وبين جريانه في ذاك الطرف، وإن لم يكن تاماً في موارد العلم الإجمالي وإن كان تاماً في الشبهات البدويه؛ حينئذٍ لا يجري الأصل العقلي، وعدم جريانه ليس للمعارضه، وإنما هو لا يجري لعدم وجود مقتضٍ لجريانه. هذه ملاحظه جانبيه على المحقق النائيني (قدس سرّه).

الملاحة-حظه الأساسيه فى ما ذكره المحقق النائنى (قدّس سرّه) هى: يبدو أنّ ما ذكره اشبه بالبرهان الذى يصطدم مع الوجدان والذى على أساس ذلك لا يمكن قبوله، ما ذكره من أنّ ما تمّ عليه البيان هو الجامع ويكفى فى امتثاله الإتيان بأحد الطرفين، هذا المقدار فقط. الذى يبدو أنّ الأمر ليس هكذا، الوجدان لا يساعد على ذلك، الوجدان يساعد على أنّ ما ينتج على المكلف ليس هو الجامع، الجامع الذى يمكن تطبيقه على هذا الفرد ويتحقق به امتثاله، ويمكن تطبيقه على ذاك الفرد ويتحقق به امتثاله، كلا، ليس هذا الذى ينتج على المكلف؛ لأنّ الشارع لا يقبل الجامع، بمعنى أنّه يختير المكلف بين أن يأتي بهذا الفرد، أو يأتي بذاك الفرد، هو يطلب منه صلاه واحده، ما ينتج على المكلف فى هذا المورد بالوجدان هو عبارته عن صلاه، إمّا صلاه الظهر، أو صلاه الجمعة لا أنّ الذى يطلبه الشارع ويريده من المكلف فى هذا المثال هو إحدى الصلاتين، عنوان (إحدى الصلاتين) بحيث يمكن للمكلف أن يطبق هذا العنوان على صلاه الظهر ويمكن أنّ يطبقه على صلاه الجمعة، ليس هذا هو المطلوب من المكلف، الحكم الشرعى وارد قطعاً بعنوان (صلاه الظهر) ولكن أنا لا- أدرى، فاحتمل أنّه وارد بعنوان (صلاه الجمعة) هذا هو الذى كلف به الشارع، وهذا هو الذى دخل فى عهده المكلف وهو الذى يجب على المكلف الإتيان به؛ لأنّه دخل فى عهده وتنجز عليه، هذا لا يكفى فى امتثاله أن يأتي بإحدى الصلاتين، هذا ليس امتثالاً لما كلف به، وليس امتثالاً لما دخل فى عهده، امتثال ما دخل فى عهده بالرغم من تردده بين صلاه الظهر وصلاه الجمعة لا يكون إلاّ بأن يأتي بكلا الطرفين لا بأن يأتي بأحد الطرفين، الشارع كلف المكلف إمّا بصلاه الظهر، أو بصلاه الجمعة والمكلف يعلم بأنّ ذمته اشتغلت بهذا أو بهذا، وتنجز عليه إمّا صلاه الظهر، أو صلاه الجمعة، أى دخلت فى عهده، هل يمكن للمكلف أن يكتفى بأحد الطرفين ويقول هذا امتثال لما اشتغلت به الذمه، كلا، هذا ليس امتثالاً لما اشتغلت به الذمه، والسّر هو أنّ الشارع لم يأمر بعنوان (إحدى الصلاتين) كما فى كفارات التخير، أمر إمّا بعق رقبه، أو صيام شهرين، أو إطعام ستين مسكيناً، إحدى الخصال هى التى تكون واجبه على المكلف وتتحقق بهذا، أو بهذا، أو بهذا، المسأله ليست مسأله تخير، وإنّما الواجب أساساً فى الشريعة هو صلاه الظهر، أو صلاه الجمعة، إحداهما هى الواجبه لا- بعنوان (إحدى الصلاتين)، الشارع لم يوجب إحدى الصلاتين، وإنّما أوجب صلاه الظهر، أو صلاه الجمعة، ما يدخل فى العهده هو صلاه الظهر، أو صلاه الجمعة، هذا هو الذى ينتج على المكلف ويدخل فى عهده؛ حينئذ يقول العقل يجب عليك إطاعه هذا التكليف وتقبح عليك معصيته، وإطاعه هذا التكليف لا تكون إلاّ بالإتيان بكلا الفردين ولا يكفى فى الإطاعه الجزميه اليقنيه لهذا التكليف المنجز على المكلف أن يأتي المكلف بأحد الطرفين، الوجدان لا يساعد على افتراض أنّه فى هذا الحال، فى موارد العلم الإجمالى أن يكتفى بأحد الطرفين، الأمر ليس هكذا، وإنّما المسأله تماماً بالعكس، بمعنى أنّه فى موارد العلم الإجمالى هى عبارته عن الصلاه التى أمر بها الشارع التى هى مردده بنظر المكلف بين صلاه الظهر وبين صلاه الجمعة، ويجب على المكلف أن يمثل ذلك وأن يحرز امتثاله، وامتثاله لا- يكون إلاّ- بالموافقه القطعيه ولا- تكفى الموافقه الاحتماليه، وادّعاء أنّ الواجب هو عنوان (أحدهما) هو ادّعاء غير صحيح ويخالفه الوجدان؛ لأنّ الواجب ليس هو عنوان (أحدهما) الذى يصح تطبيقه على هذا الفرد ويصح تطبيقه على هذا الفرد بحيث يكون المكلف مخير فى التطبيق بينهما، ليس هذا هو الواجب، ليس الواجب هو عنوان (إحدى الصلاتين) كما هو الحال فى خصال الكفاره؛ بل الواجب هو صلاه معينه فى الواقع التى هى مردده بنظر المكلف وهى صلاه الظهر، أو صلاه الجمعة، وذاك الواجب الذى يتعلّق به الوجوب ويأمر به الشارع هو الذى ينتج على المكلف ويجب على المكلف امتثاله ولا يكون امتثاله إلاّ بالإتيان بكلا الطرفين.

ومن هنا يظهر أنّ القول بعدم الاقتضاء أصلاً الظاهر أنّه ليس في محله، والصحيح هو الاقتضاء، أي أنّ العلم الإجمالي يقتضى وجوب الموافقه القطعيه كما يقتضى حرمه المخالفه القطعيه. أمّا مسأله جريان الأصول في بعض الأطراف، أو عدم جريانها هي مسأله أخرى سيأتى بحثها، أصل أنّ العلم الإجمالي يقتضى وجوب الموافقه القطعيه، أو لا، يعنى إذا أنكرنا الاقتضاء يكون العلم الإجمالي حاله حال الشبهه البدويه وهذا خلاف الوجدان، أن نقول أنّ المكلف عالم بالتكليف غايه الأمر أنّ التكليف مردد بين الظهر وبين الجمعه، ونقول لا يقتضى هذا العلم موافقه القطعيه، على الأقل اقتضاءً حتى إذا فرضنا أنّه لا مانع من ناحيته من إجراء الأصل في بعض الأطراف. يعنى بعبارة أخرى: يكون اقتضاء لا على نحو العليّه، إنكار الاقتضاء لا على نحو العليّه، هذا خلاف الوجدان؛ بل العلم الإجمالي ينجز التكليف المعلوم بالإجمال على المكلف، وكما تحرم مخالفته القطعيه في الطرفين، كذلك هو يقتضى وجوب الموافقه القطعيه بالإتيان بكلا- الطرفين. هذا هو الرأى الثانى، بعد ذلك نتعرّض إلى مطلب ذكره السيد الخوئى (قدّس سرّه) إن شاء الله تعالى.

درس الأصول العمليّه / منجزيه العلم الإجمالي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / منجزيه العلم الإجمالي

الكلام في الجهه الثانيه: الكلام يقع في مانعيه العلم الإجمالي عن جريان الأصول في بعض الأطراف، بعد الفراغ عن اقتضاء العلم الإجمالي حرمه المخالفه القطعيه، وإلا- إذا لم يقتضى العلم الإجمالي حرمه المخالفه القطعيه، فلا- تصل النوبه إلى الكلام عن الجهه الثانيه؛ إذا لا إشكال أنّ العلم الإجمالي حينئذ لا يمنع من جريان الأصل في بعض الأطراف.

ص: ٦٢١

بعبارة أخرى: أنّ البحث في الجهه الثانيه يقع في أنّ الاقتضاء الثابت في الجهه الأولى الذى فرغنا عنه، أنّ العلم الإجمالي يقتضى وجوب الموافقه القطعيه في مقابل عدم الاقتضاء أصلاً. الكلام هنا يقع في أنّ هذا الاقتضاء هل هو بنحو العليّه على نحو يمنع من جريان الأصل في بعض الأطراف، أو ليس على نحو العليّه، فلا- يمنع من جريان الأصل في بعض الأطراف؟ هل هو على نحو العليّه، أو على نحو الاقتضاء؟ الكلام في هذه الجهه .

هنا اختلفوا أيضاً في أنّ العلم الإجمالي هل هو علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، أو هو مقتضى فقط؟ والمقصود بالاقتضاء في المقام هو التعليق، بمعنى أنّ العلم الإجمالي يقتضى وجوب الموافقه القطعيه لكن على نحو معلق على عدم ورود الترخيص من قبل الشارع ولا يكون منافياً لأى شىء، لا للعلم الإجمالي ولا لحكم العقل؛ لأنها كلّها تعليقيه، العلم الإجمالي فيه اقتضاء وجوب الموافقه القطعيه وهو معنى التعليق كما قلنا. القائلون بالاقتضاء في الجهه الأولى اختلفوا، هناك رأى يقول بأنّه مقتضى فقط لوجوب الموافقه القطعيه وليس علّمه تامّه، الرأى الآخر يقول أنّه علّمه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، الظاهر من المحقق النائينى (قدّس سرّه) في بعض كلماته هو القول بعدم العليّه، العلم الإجمالي فقط مقتضى لوجوب الموافقه القطعيه، (١) فلا مانع من الترخيص في بعض الأطراف إذا تمّت شرائطه، وظاهر السيد الخوئى (قدّس سرّه) أنّه تابعه في ذلك، في حين ذهب المحقق العراقى (قدّس سرّه) إلى وجوب الموافقه القطعيه (٢) وهو الظاهر من كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) في بعض عباراته كما

-
- ١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ٣٢.
 - ٢- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقي للبروجردى، ج ٢، ص ٤٦.
 - ٣- كفايه الأصول، الآخوند الخراساني، ص ٣٥٩.

المحقق النائيني (قدّس سرّه) الذي يقول بالافتضاء لا بالعلية ذكر عبارته يفهم منها أنّه في مقام بيان ما يترتب على القول بالافتضاء. وبعبارة أخرى: كأنّه في مقام بيان ثمره لهذا النزاع، هل هو على نحو العلية، أو لا؟ ذكر ثمره لهذا النزاع، قال: (أنّه لو كان في بعض أطراف العلم الإجمالي أصل أو إماره بلا معارض، لأوجب انحلال العلم، أو عدم تأثيره من أوّل الأمر فإنّ تنجيز العلم الإجمالي يتوقّف على تحقق العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير وعدم انحلاله). (1) يقول هذا الأصل والإماره يجرى في ذاك الطرف؛ لأنّه لا معارض له من الطرف الآخر بحسب الفرض، وبالتالي يكون جريان الأصل في ذاك الطرف موجباً لانحلال العلم الإجمالي؛ لأنّ العلم الإجمالي إنّما يتنجز ويؤثر أثره إذا كان موجباً للعلم بالتكليف على كل تقدير، أمّا إذا لم يكن كذلك، بأن فرضنا أنّه على أحد التقديرين لا يوجد تكليف، وإنّما التكليف على التقدير الآخر، يقول: مثل هذا العلم الإجمالي ينحلّ ولو حكماً، وذكر أمثله لذلك، يقول: لو فرضنا أنّ أحد الطرفين كان خارجاً عن محل الابتلاء؛ حينئذٍ الأصل في الطرف الداخل في محل الابتلاء يجرى بلا معارض؛ لأن الطرف الخارج عن محل الابتلاء لا يجرى فيه الأصل، لا معنى لجريان الأصل والتأمين في طرفٍ خارج عن محل الابتلاء، فيجرى الأصل في الطرف الداخل في محل الابتلاء، أو كان في بعض الأطراف منجزاً للتكليف كما إذا كانت الحالة السابقه لأحد الطرفين هي النجاسة، فجرى فيه استصحاب النجاسة، في هذه الحالة يقول: لا مانع من جريان الأصل المؤمن في الطرف الآخر؛ لأنّ هذا الأصل ليس له معارض.

ص: ٦٢٣

١- أجود التقريرات، تقرير بحث النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٢٤٥.

على كل حال، يقول: عندما يُفترض إمكان جريان الأصل في أحد الطرفين بلا معارض يجرى هذا الأصل، ولا مانع من جريانه، ويجرى آثار جريان الأصل في أحد الطرفين من الانحلال وغيره.

هذه الثمره التي أشار إليه المحقق النائيني (قدّس سرّه) تُبيّن بهذا الشكل: إن قلنا بالافتضاء في محل الكلام، فلا مانع من جريان الأصل في أحد الطرفين إذا لم يكن له معارض، ولا مشكله فيه، يجرى في هذا الطرف؛ لأنّه ليس له معارض؛ لأننا نقول بالافتضاء بحسب الفرض، ومعنى الافتضاء هو أنّ العلم الإجمالي يقتضى وجوب الموافقه القطعيه، لكن إذا ورد الترخيص وكانت شرائط جريان الأصل والترخيص تامّه في طرف، فلا مانع من جريانه، الافتضاء لا يمنع من جريان الأصل في أحد الأطراف إذا تمّت شرائطه، ومن جملة شرائط جريان الأصل هو عدم وجود المعارض، فإذا افترضنا عدم وجود المعارض لا مانع من جريان الأصل في هذا الطرف، أمّا إذا قلنا بالعليه التامّه، فلا يجرى الأصل في ذاك الطرف حتّى إذا لم يكن له معارض؛ لأنّ هذا معنى أنّ العلم الإجمالي ينجز وجوب الموافقه القطعيه على نحو العليه التامّه؛ لأنّه حينئذٍ يمنع من جريان الأصل حتّى في طرف واحد، فتظهر الثمره هنا، إن قلنا بالعليه التامّه لا يجرى الأصل في هذا الطرف الداخل في محل الابتلاء في مثال خروج أحد الطرفين عن محل الابتلاء، أمّا إذا قلنا بالعليه التامّه؛ فحينئذٍ لا يجرى الأصل.

هذه الثمره هل هي ثمره للبحث الأوّل، أو للبحث الثاني؟ هل هي ثمره للبحث الأوّل، يعني للخلاف في الافتضاء وعدم الافتضاء؟ أو هي ثمره للبحث الثاني، أي الخلاف في أنّه على نحو العليه، أو ليس على نحو العليه؟ الظاهر أنّها ثمره للبحث الثاني، بمعنى أنّ هذه الثمره لا تترتب على الخلاف السابق؛ لأنّه في الخلاف السابق على كلا التقديرين بقطع النظر عن الخلاف الثاني لا مانع من جريان الأصل في أحد الطرفين إذا لم يكن له معارض، أمّا على عدم الافتضاء فواضح، إذا قلنا أنّ العلم الإجمالي أصلاً لا يقتضى وجوب الموافقه القطعيه، فيمكن جريان الأصل في هذا الطرف إذا لم يكن له معارض. وأمّا إذا قلنا بالافتضاء لا على نحو العليه، فأيضاً حينئذٍ نلتزم بجريان الأصل في ذلك الطرف إذا لم يكن له معارض؛ لأنّ القول بالافتضاء لا يمنع من جريان الأصل في بعض الأطراف إذا تمّت شرائطه؛ بل هو معنى الافتضاء أنّه لا مانع من جريان الأصل في بعض الأطراف، فإذن: على كلا التقديرين الأصل يجرى في الطرف الداخل في محل الابتلاء إذا لم يكن له معارض، فلا يكون هذا ثمره للبحث السابق، وإنّما يكون ثمره لهذا البحث، يكون ثمره للبحث أنّ الافتضاء هل هو بنحو العليه، أو لا؟ فإن كان بنحو العليه، فهو يمنع من جريان الأصل في الطرف الداخل في محل الابتلاء، وإلّا فهو لا يمنع من جريان الأصل في ذلك الطرف، فيكون ثمره للبحث الثاني.

الذى أريد أن أقوله هو: أن الذى يظهر من كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) لأنه هناك خلاف فى أن المحقق النائيني (قدّس سرّه) ماذا يريد أن يقول؟ هل هو ينكر الاقتضاء كما تقدّم احتمالاً فى البحث الأوّل وذكر بعض العبارات الظاهره فى أنه يرى عدم الاقتضاء أصلاً؟ أو أنه يقول بالاقتضاء لكن لا على نحو العليّه؟ ترتيب هذه الثمره، الظاهر أنه يقول بالاقتضاء لكن لا على نحو العليّه؛ ولذا جعل هذه ثمره، إن قلنا بالاقتضاء يجرى الأصل، وإلا، يعنى إن قلنا بالعليّه التامه؛ فحينئذٍ لا يجرى الأصل فى الطرف الداخلى فى محل الابتلاء، كلماته مضطربه يمكن أن يُجعل هذا قرينه على أن مقصوده هو القول بالاقتضاء لا أنه ينكر الاقتضاء أصلاً؛ لأنّ إنكار الاقتضاء فى مقابل القول بالاقتضاء لا تترتب عليه هذه الثمره، وإنّما هذه الثمره تترتب على القول بالاقتضاء فى مقابل العليّه؛ ولذا هو رتب هذه الثمره بعد أن ذكر المطلب قال: يظهر ممّا تقدّم أنه لا مانع من جريان الأصل فى أحد الطرفين إذا لم يكن له معارض فى مقابل القول بالعليّه التامه الذى يعنى أننا نمنع من جريان الأصل حتّى إذا لم يكن له معارض.

هناك عبارته للمحقق النائيني (قدّس سرّه) ذكر فيها هذه العبارة: (ومنه يظهر فساد القول بكون نفس العلم الإجمالى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، فأنتك قد عرفت عدم ترتبه عليه بنفسه، فكيف يُعقل كونه علّه؛ بل ليس فيه اقتضاء لثبوتة أيضاً إلاّ معنى كونه من أجزاء علّته). (١) لعلّ ----- هذه فى الطرف المقابل ----- نسبة القول بالاقتضاء إليه لعلّها ناشئه من هذه، بمعنى أنه بالنتيجه يقول أنّ العلم الإجمالى يقتضى، يعنى نفترض أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) يقول بعدم الاقتضاء، لكن بالنتيجه هو يقول بأنّ العلم الإجمالى يقتضى وجوب الموافقه القطعيه ولو باعتباره أحد أجزاء علّه وجوب الموافقه القطعيه، باعتبار أنّ وجوب الموافقه القطعيه كما ذكر المحقق النائيني (قدّس سرّه) يثبت عندما يكون هناك علم إجمالى بضميمه حرمة المخالفه القطعيه، هذا يوجب تعارض الأصول فى الأطراف وتساقتها، فيتجنّز وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّ الاحتمال فى كل طرفٍ يبقى بلا مؤمّن، فيتجنّز فى هذا الطرف وفى هذا الطرف. إذن: العلم الإجمالى ساهم فى صنع وجوب الموافقه القطعيه، هذا معنى أنّ العلم الإجمالى يقع أحد أجزاء علّه وجوب الموافقه القطعيه، فقد يُنسب إليه الاقتضاء بهذا المعنى، وإلاّ عبارته التى نقلناها سابقاً هى ظاهره فى أنه يقول بعدم الاقتضاء، ترتيب الثمره هنا، إذا فرضنا أنه ناظر إلى ترتيب الثمره على النزاع بينه وبين الطرف المقابل، ظاهر فى أنه يقول بالاقتضاء؛ لأنّنا قلنا أنّ هذه الثمره إنّما تترتب على القول بالاقتضاء فى مقابل العليّه لا على القول بالاقتضاء فى مقابل نفى الاقتضاء، فعلى القول بالاقتضاء فى مقابل نفى الاقتضاء لا تترتب هذه الثمره، فتبقى عبارته مضطربه، يعنى هل ننسب إليه القول بالاقتضاء فى المقام؟ أو ننسب إليه القول بعدم الاقتضاء فى محل الكلام؟

ص: ٦٢٥

على كل حال، لنفترض أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) يقول بالافتضاء في مقابل العليّه في محل كلامنا، ما هو دليله على ذلك؟ السيد الخوئي (قدّس سرّه) عندما نفترض أنّه يقول بالافتضاء في محل الكلام، ما هو دليله على ذلك؟ يبدو أنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) لم يذكر دليلاً واضحاً على القول بالافتضاء، لكنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) ذكر شيئاً يمكن أن يستفاد منه أنّه هو الدليل على الافتضاء في مقابل العليّه، الذي ذكره هنا في محل الكلام وفي مباحث القطع هو: أنّه يدّعي أنّه يقول بأنّ هناك من ادّعى الملازمه بين حرمة المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه القطعيه، وأنّ العلم الإجمالي إمّا أن يكون علّه تامّه لهما معاً، وإمّا أن لا يكون علّه تامّه لهما معاً، (1) وهذا يعني أنّنا إذا قلنا بالعليّه التامّه بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه، فلا بدّ أن نقول بها بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه، هو قال هذه الدعوى التي ادّعاها البعض ليس عليها شاهد؛ بل بالإمكان أن نفرّق بين حرمة المخالفه القطعيه وبين وجوب الموافقه القطعيه، فنلتزم بالعليّه التامّه هناك ولا- نلتزم بالعليّه التامّه في محل الكلام، وذلك لأنّ الترخيص في الجميع يضاد التكليف المعلوم بالإجمال، بخلاف الترخيص في بعض الأطراف، فأنّه لا يضاد التكليف المعلوم بالإجمال ومن هنا كان العلم الإجمالي علّه لحرمة المخالفه القطعيه بينما ليس علّه في محل الكلام لوجوب الموافقه القطعيه؛ لماذا الترخيص في بعض الأطراف ليس فيه محذور، لا- يوجد مانع يمنع منه، ذكر بأنّ مرجع الترخيص في بعض الأطراف إلى الاكتفاء عن الواقع بترك الطرف الآخر، أو فعله، في الشبهه التحريميه كأنّ الشارع يكتفي في ترك الحرام الواقعي المعلوم بالإجمال بترك أحد الطرفين ويأذن بارتكاب الطرف الآخر، في الشبهه الوجوبيه هو يأذن بترك أحد الطرفين وفعل الآخر؛ لأنّه يكتفي عن الواجب الواقعي المعلوم بالإجمال بأحد الطرفين ويأذن بترك الطرف الآخر في الشبهه الوجوبيه، أو يأذن في فعل الطرف الآخر في الشبهه التحريميه؛ بل يقول بعبارة صريحه بأنّ الشارع عندما يأذن ويرخص في أحد الطرفين هذا معناه أنّه اكتفى بالإطاعة الاحتماليه والاكتفاء عن الواقع بترك أحد الطرفين، وهذا مرجعه إلى جعل البدل كما يصرّح به أيضاً، الشارع يجعل هذا الطرف بدلاً عن الواقع ويأذن في ارتكاب الطرف الآخر؛ لأنّه جعل هذا الطرف بدلاً عن الحرام الواقعي، وعندما يجعل الشارع هذا الطرف بدلاً عن الحرام الواقعي؛ حينئذٍ يأذن ويرخص في ارتكاب الطرف الآخر، ويقول: بأنّ هذا ليس عجباً أن يجعل الشارع أحد الطرفين بدلاً عن الواقع؛ لأنّ مرجع ذلك إلى تجويز الشارع المخالفه الاحتماليه وهذا لا ضير ولا مشكله فيه؛ بل هذا موجود حتّى في موارد العلم التفصيلي، فضلاً عن موارد العلم الإجمالي، في العلم التفصيلي أيضاً قد يكتفي الشارع بالموافقه الاحتماليه ويرخص بالمخالفه الاحتماليه، ثمّ يذكر أمثله لذلك، يقول كالأصول الجاريه في وادي الفراغ -----
----- كما يُسمّيه ----- كقاعده الفراغ وقاعده التجاوز، (2) اكتفاء بالموافقه الاحتماليه في مورد العلم التفصيلي، علم تفصيلي بتوجه التكليف إليه ووجوب الصلاه عليه، لكنّ الشارع يكتفي بالموافقه الاحتماليه ويجوز المخالفه الاحتماليه، يقول هذا موجود في العلم التفصيلي فما ظنك بالعلم الإجمالي الذي هو بالنتيجه لم ينكشف الواقع فيه انكشافاً تامّاً كما هو الحال في العلم التفصيلي، فلا مشكله في أن يجوّز الشارع المخالفه الاحتماليه ويذكر بأنّ مرجع ذلك إلى جعل البدل، يعني الشارع عندما يجوّز ويرخص في أحد الطرفين، فهذا معناه أنّه اكتفى عن الواقع بالطرف الآخر، فيجعل الطرف الآخر بدلاً عن الحرام الواقعي، أو عن الواجب الواقعي المعلوم بالإجمال، فيُرخّص في أحد الطرفين، ولا توجد أيّ مشكله في ذلك، ويُلتزم بهذا المقدار.

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٣، ص ٧٧.

٢- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٣، ص ٧٨.

نعم، لا داعى لإثبات البدليه والاكتفاء عن الواقع بأحد الطرفين ولا نحتاج إلى نصّ خاصٍ عن البدليه، وإنّما إذن الشارع في أحد الطرفين يستلزم الاكتفاء بالطرف الآخر عن الواقع، يستلزم جعل الآخر بدلاً عن الواقع هو بنفسه، بلا حاجة إلى نصّ خاص يدل على البدليه. نعم، ذكر في بعض كلماته بأنّ الترخيص لا بدّ أن يثبت بنصّ خاص، ولا- يكفي لإثبات البدليه به أن يثبت بعمومات (كل شيءٍ لك حلال حتى تعلم أنّه حرام)، أو (لا- تنقض اليقين بالشك)، أو (رُفِعَ ما لا يعلمون) (1) هذا لا يكفي لإثبات البدليه، وإنّما الترخيص لا بدّ أن يثبت بنصّ خاصٍ يرد في المسألة، عندما يكون هناك نصّ خاصٍ يدلّ على الترخيص في هذا الطرف، نستكشف منه أنّ الشارع اكتفى عن الواقع بالطرف الآخر، يعني جعله بدلاً، أمّا إذا كان الدليل على الترخيص ليس نصّاً خاصّاً، وإنّما هو عبارة عن هذه العمومات، يقول هذه لا تكفي لإثبات البدليه. بالنتيجة يبدو منه أنّه يستدل على جواز الترخيص في بعض الأطراف، وبالتالي القول بالافتضاء لا العليّه، يستدل على ذلك بأنّه لا مانع من جعل الترخيص من قبل الشارع ----- ولو بالنص الخاص ----- في بعض الأطراف؛ لأنّ مرجع ذلك إلى اكتفاء الشارع عن الواقع بأحد الطرفين، وهذا لا مشكله فيه، الشارع هو اكتفى عن الواقع بهذا الطرف؛ فحينئذٍ يجوز للمكلّف أن يرتكب الطرف الآخر ويمكن افتراض الترخيص في الطرف الآخر. هذا ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) في المقام كدليلٍ على الافتضاء في مقابل العليّه.

ص: ٦٢٧

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ٢٥.

السيد الخوئي (قدّس سرّه) أيضاً ذكر كلاماً لا يُفهم منه الاستدلال على القول بالافتضاء في مقابل القول بالعليه، لكن يُفهم منه أنه يختار القول بالافتضاء في مقابل العلية؛ لأنّه ذكر في هذا المقام أنّ هناك خلافاً بينهم في أنّ افتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه هل هو بنحو العلية، أو لا؟ وذكر أنّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) وبعض الأساطين ذهبوا إلى العلية، ثمّ استعرض أدلّتهم على القول بالعليه، فذكر دليلين للقول بالعليه وناقشها وكأنّه انتهى إلى الافتضاء، وكأنّه يكفي في إثبات الافتضاء رد الأدلّه التي يستدل بها القائل بالعليه، ولا يظهر في كلماته الاستدلال على القول بالافتضاء في مقابل القول بالعليه بقطع النظر عن رد أدلّه الطرف المقابل، فردّ أدله الطرف المقابل وكأنّه انتهى إلى الافتضاء.

هذا هو الذي يُفهم من كلمات القائلين بالافتضاء، ومنه يظهر أنّ الدليل عند المحقق النائيني (قدّس سرّه) هو أنّ الترخيص في بعض الأطراف ممكن ولا محذور فيه؛ لأنّ مردّه ومرجهه إلى جعل البدل، مرجعه إلى اكتفاء الشارع عن الواقع ببعض الأطراف، فيجوز الشارع الطرف الآخر، وفي المقابل القائلون بالعليه أيضاً استدّلوا بأدلّه يأتي الكلام عنها إن شاء الله تعالى.

درس الأصول العمليّه / منجزيه العلم الإجمالي بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / منجزيه العلم الإجمالي

كان الكلام في عليه العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه وعدمها المسمّى بالافتضاء. ذكرنا في الدروس السابقه الدليل الذي يُستدلّ به على الافتضاء وذكرنا كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) وأشارنا إلى ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه). أمّا القول الآخر، وهو القول بالعليه، أي أنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه كما هو علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعيه الذي لازمه استحاله جعل الترخيص حتّى في بعض الأطراف، كما يستحيل جعل الترخيص في جميع الأطراف؛ لأنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعيه كذلك يستحيل جعل الترخيص في بعض الأطراف؛ لأنّ العلم الإجمالي أيضاً علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه.

ص: ٦٢٨

ذكر السيد الخوئي (قدّس سرّه) دليلين لهذا القول، نقل احدهما عن ونقل الآخر عن بعض الأساطين من طلاب صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، والظاهر ----- والله العالم ----- أنّ المقصود به المحقق العراقي.

أمّا الدليل الأول الذي نقله عن صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، (١) وحاصل ما يقوله هو: أنّه لا فرق بين العلم التفصيلي وبين العلم الإجمالي من حيث الانكشاف، كل منهما ينكشف به الواقع، وإنّما الفرق بينهما من جهه المعلوم، من جهه متعلّق العلم، ويوضح هذا، وحاصل كلامه هو: أنّ متعلّق العلم ----- المعلوم ----- تارةً نفترض أنّه فعلي من جميع الجهات، يكون المعلوم فعلياً من جميع الجهات، وهذا مطلب تقدّم التعلّص إليه في بحث حرمة المخالفه القطعيه، أنّ المعلوم تاره يكون فعلياً من جميع الجهات، وأيضاً تقدّم مقصوده بالفعل به أنّه يكون واصلاً واجداً لما هو العلّه التامّه للبعث والزجر الفعليين، وصول التكليف إلى مرحله البعث الفعلي والزجر الفعلي، إذا كان تامّ فعلياً من جميع الجهات، متعلّق العلم ----- المعلوم

----- فحينئذٍ يمتنع جعل الحكم الظاهري على خلافه من دون فرق بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي، كما يمتنع ذلك في موارد العلم التفصيلي بالتكليف عندما يكون التكليف فعلياً من جميع الجهات، كذلك يمتنع جعل الترخيص على خلافه في موارد العلم الإجمالي إذا كان التكليف أيضاً فعلياً تام الفعلية من جميع الجهات، فلا فرق بينهما حينئذٍ عندما نفترض أنّ التكليف تام الفعلية من جميع الجهات، كما يستحيل الترخيص في جميع الأطراف، كذلك يستحيل الترخيص في بعض الأطراف، وذلك لأنّ المفروض أنّ التكليف تام الفعلية من جميع الجهات، الترخيص في جميع الأطراف محال؛ لأنّه يلزم منه اجتماع المتضادين؛ لأنّ التكليف فعلي والترخيص فعلي، وهما حكمان متضادان يستحيل أن يكونا فعليين، فيلزم من الترخيص في جميع الأطراف اجتماع التكليفين الفعليين المتضادين، وهذا محال. كذلك يقول يمتنع جعل الترخيص في بعض الأطراف؛ لنفس السبب السابق، لكن في مرحله الاحتمال، بمعنى أنّه يلزم من ذلك احتمال اجتماع المتضادين ولا يُعقل اجتماع المتضادان قطعاً ولا حتى احتمال اجتماعهما، فأنّه غير معقول؛ بل ينبغي القطع بعدم اجتماعهما، احتمال أن يكون الشيء مستلزماً لاحتمال اجتماع المتضادين هذا أيضاً يكون محالاً، وحيث أنّ الترخيص في بعض الأطراف يلزم منه احتمال الاجتماع؛ لأنّه على تقدير أن يكون الطرف الثابت في الترخيص هو الذي ثبت فيه التكليف، فسوف يجتمع حكمان فعليان متضادان وهما الترخيص والتكليف، ولو على مستوى الاحتمال، وهذا أيضاً محال، وأخرى نفترض أنّ التكليف متعلق العلم ليس فعلياً من جميع الجهات كما ذكر؛ حينئذٍ يمكن جعل الترخيص من دون فرق بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي، بمعنى أنّه حتى مع العلم التفصيلي بالتكليف إذا فرض أنّ متعلقه لم يصل إلى مرحله الفعلية التامة من جميع الجهات حتى العلم التفصيلي بهذا التكليف لا يمنع من جعل الترخيص على خلافه، إذا فرضنا ذلك أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بتكليف ليس تام الفعلية من جميع الجهات، يعني بالرغم من تعلّق العلم التفصيلي به هو يبقى فعليته متوقفة على شيء آخر غير العلم التفصيلي إذا فرضنا ذلك، يقول: حتى هذا العلم التفصيلي أيضاً لا يمنع من جعل الترخيص في مخالفه التكليف المعلوم بالتفصيل التام الفعلية من جميع الجهات. غايه الأمر في موارد العلم التفصيلي لا نحتمل عدم تحقق الفعلية من جميع الجهات؛ لأنّ المفروض أنّ محل الكلام هو في التكليف الفعلي من كل الجهات الأخرى ما عدا مسأله الجهل به، هو تام الفعلية من سائر الجهات، فإذا تعلّق العلم التفصيلي به، مقتضى الحال أن يكون فعلياً من جميع الجهات؛ لأنّه تام الفعلية من سائر الجهات وتعلّق به العلم التفصيلي، مع ذلك هو لا يكون تام الفعلية، معناه أنّ فعليته تكون متوقفة على أمر غير حاصل، هذا بعيد جداً، فدائماً العلم التفصيلي عندما يتعلّق بتكليف تام الفعلية من جميع الجهات، ليس هو مورد اضطرار وليس هو مورد حرج كل هذه نفيها، تام الفعلية من جميع الجهات، عادة يكون التكليف تام الفعلية من جميع الجهات ويستحيل جعل الترخيص على خلافه. وبهذا يظهر الفرق بين العلم التفصيلي وبين العلم الإجمالي، في العلم الإجمالي قد لا يُدعى هذا؛ لأنّه قد يقال أنّ متعلق العلم الإجمالي تكليف ليس تام الفعلية من جميع الجهات وإن تعلّق به العلم الإجمالي؛ لأنّه يوجد احتمال أنّ فعليته لا تتم إلا بالعلم التفصيلي، لكن عندما نفترض العلم التفصيلي؛ حينئذٍ لا يمكن أن تكون الفعلية تامة، لكن في العلم الإجمالي يمكن أن يقال أنّ فعلية التكليف ليست تامة من جميع الجهات؛ لاحتمال أن يكون العلم التفصيلي دخليلاً.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / منجزيه العلم الإجمالي

كان الكلام في الاستدلال على القول بالعلية في محل الكلام، حيث أستدل عليها بأدلة كما تقدّم، وانتهى الكلام إلى جواب السيد الخوئي (قدّس سرّه) عن هذه الأدلة. قلنا أنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) ذكر جوابين، جواباً نقضياً وجواباً حلياً عن الدليل الثاني للقول بالعلية، الجواب النقضى الذى انتهى إليه الكلام هو أنّه ذكر موارد، يقول لا إشكال في أنّ المخالفه الاحتماليه فيها جائزه، ورخص من قبل الشارع في جريان الأصل النافى في بعض الأطراف، وهذا ترخيص في المخالفه الاحتماليه، وهذا يكشف عن أنّ العلم الإجمالي ليس علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، وإلاّ لو كان علّه تامه لوجوب الموافقه القطعيه لما رخص في بعض أطرافه.

المورد الأول الذى ذكره هو: (1) ما إذا كان أحد الطرفين مستصحب النجاسه في مثال العلم بنجاسه أحد الأبناء، هنا يقول لا إشكال في جريان استصحاب النجاسه في متيقّن النجاسه وجريان أصاله الطهاره في الطرف الآخر، وبالنتيجه رخص للمكلف في أن يجرى أصاله الطهاره في أحد الطرفين، ولو كان العلم الإجمالي منجزاً لوجوب الموافقه القطعيه على نحو العليه التامه، لما صحّ هذا الترخيص؛ لأنّه ترخيص في المخالفه الاحتماليه، فكيف صار جائزاً؟

المورد الثاني: ما إذا كان المنجز لأحد الطرفين في أحد الطرفين أصلاً عقلياً. الأول كان المنجز لأحد الطرفين هو استصحاب النجاسه وهو أصل شرعى. الثانى إذا كان المنجز للتكليف في أحد الطرفين هو أصل عقلى، ويُمثل لذلك بما إذا علم المكلف بأنّه في الوقت فاتته إحدى الصلاتين، إمّا الصلاه صاحبه الوقت، وإمّا الصلاه الماضيه. هنا أصاله الاشتغال تجرى بالنسبه إلى الصلاه صاحبه الوقت، فيجب عليه الإتيان بالصلاه صاحبه الوقت في الوقت، لكنّ الأصول المؤمّنه تجرى عن الصلاه الماضيه، القواعد التى تقتضى الصحه بعد الفراغ وبعد التجاوز، وأمثال هذه القواعد التى تجرى في وادى الفراغ حسب اصطلاح المحقق النائيني (قدّس سرّه)، يقول تجرى بالنسبه إلى الصلاه الماضيه، هذا بالنتيجه أيضاً جريان الأصل النافى والأصل المرخص في بعض أطراف العلم الإجمالي، وهذا أيضاً ترخيص في المخالفه الاحتماليه؛ لأنّ مقتضى القواعد ----- مثلاً ----- لو كان العلم الإجمالي علّه تامّه، لوجب على المكلف الإتيان بكلتا الصلاتين، الصلاه التى تنجزت بواسطه الاشتغال العقلى بواسطه أصاله الاشتغال، والصلاه الأخرى، كلّ منهما يجب عليه الإتيان بهما، بينما لا إشكال في جريان الأصل المؤمّن في إحدى الصلاتين، وإن كان الأصل الآخر ثابتاً، يعنى ثبت فيه التكليف استناداً إلى الأصل العقلى لا إلى الأصل الشرعى.

ص: ٦٣٠

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٣٥٤.

المورد الثالث: يقول: نلاحظ أنّ هناك اكتفاء بالامتنال الاحتمالى حتّى في موارد العلم التفصيلى، هناك اكتفى الشارع في بعض الموارد بالامتنال الاحتمالى كما هو الحال في موارد قاعده الفراغ وقاعده التجاوز مع العلم بالتكليف تفصيلاً مع ذلك اكتفى

الشارع بالامتنال الاحتمالي استناداً إلى قاعده الفراغ، أو قاعده التجاوز، وبالنتيجه هذا أمر ثابت في هذه الموارد، فماذا نقول في هذا؟ كيف نلائم بين الترخيص في المخالفه الاحتماليه في هذه الموارد؛ بل بين الترخيص في المخالفه الاحتماليه حتى في موارد العلم التفصيلي وبين كون العلم الإجمالي عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه، وبين كون العلم التفصيلي عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه الذي لا إشكال فيه عندهم، كيف نلائم بينهما؟ هذا النقض على من يقول بالعليه في محل الكلام.

ويلاحظ على هذا الجواب النقضي: أنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) نفسه ذكر من جمله الموارد، موارد الاكتفاء بالامتنال الاحتمالي في مورد العلم التفصيلي، وهذا لو كان نقضاً لكان نقضاً عليه أيضاً؛ لأنه لا إشكال في أنّه يقول أنّ العلم التفصيلي عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه، فيكون هذا نقضاً عليه، فكيف نلائم بين كون العلم التفصيلي عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه وبين الترخيص في المخالفه الاحتماليه؛ لأنّ قاعده الفراغ ترجع إلى هذا في الحقيقه، يكتفي باحتمال الامتنال، كيف يمكن الجمع بين الترخيص في المخالفه الاحتماليه وبين كون العلم التفصيلي عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه؟ هذا نقض عليه، أيّ جواب يجيب به هناك، الذي نتيجه أنّه يمكن التأييف بين كون العلم التفصيلي عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه وبين الترخيص في المخالفه الاحتماليه وبين الاكتفاء بالامتنال الاحتمالي، أيّ جواب يجيب به هناك يكون هو الجواب في محل الكلام، في محل الكلام أيضاً نقول يمكن الجمع بين كون العلم الإجمالي عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه وبين الترخيص في بعض الأطراف والاكتفاء بالامتنال الاحتمالي، يكون هو الجواب نفسه، هذا يكون نقض عليه في الحقيقه. المهم في الجواب هو هذا، وهذا الجواب مستفاد من كلمات المحقق العراقي (قدّس سرّه)، ذكر هذا الجواب وحاصله: (1) القائل بالعليه التامه في محل الكلام لا يرد عليه النقض بهذه الأمور المذكوره، باعتبار أنّ هذه الأمور المذكوره ----- يعني الالتزام بالترخيص في المخالفه الاحتماليه، والاكتفاء بالامتنال الاحتمالي في هذه الموارد لا ينافي القول بالعليه التامه ----- يمكن الجمع بينهما بكل بساطه ولا حاجه إلى افتراض المنافاه بينهما حتى يشكل هذا نقضاً على القائل بالعليه، أنّه كيف تقول بالعليه والحال أنّه ثبت الترخيص في المخالفه الاحتماليه؟ وبعد ثبوت الترخيص في المخالفه الاحتماليه نستكشف من ذلك أنّ العلم الإجمالي ليس عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه وإنّما هو مجرد اقتضاء لا أكثر، يقول: يمكن الجمع بينهما بلا منافاه وخلصه ما يقوله هو: هذه الموارد كلّها في الحقيقه ترجع، إمّا إلى انحلال العلم الإجمالي وسقوطه عن المنجزيه وفقدانه للتأثير في التنجيز، وإمّا أن ترجع إلى جعل البديل من قبل الشارع، بمعنى اكتفاء الشارع ببعض الأطراف بدلاً عن الواقع، بدلاً عن المعلوم بالإجمال، ترجع إلى أحد الأمرين، إمّا الانحلال، والمقصود به الانحلال الحكمي، وإمّا أن ترجع إلى جعل البديل، وعلى كلا التقديرين، سواء رجعت إلى الانحلال، أو رجعت إلى جعل البديل لا توجد منافاه بين ما يقتضيه الانحلال من جواز الرجوع إلى الأصول المؤمّنه في الطرف الآخر، أو جواز ارتكاب الطرف الآخر في مسأله جعل البديل، هذا ليس منافياً للقول بعليه العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه، لا توجد بينهما منافاه إطلاقاً، ثم يوضح هذا المعنى، ويقول بأنّه في مسأله الانحلال في موارد الانحلال الذي يتحقق في المورد الأول والثاني اللذين ذكرهما السيد الخوئي (قدّس سرّه)، فيما إذا فرضنا أنّه كان في أحد الطرفين منجزاً للتكليف، إذا جرى في أحد الطرفين ما ينجز التكليف فيه، سواء كان أصلاً شرعياً كمثال الاستصحاب، أو كان أصلاً عقلياً كمثال قاعده الاشتغال، كلّ منهما يدخل في باب الانحلال؛ لأنّ المنجز نجز التكليف في أحد الطرفين بعينه، ويقول هذا يوجب انحلال العلم الإجمالي وسقوطه عن التأثير وسقوطه عن المنجزيه، باعتبار أنّه يُشترط في تنجيز العلم الإجمالي لمعلومه أن يكون صالحاً للتنجيز على كل تقدير، أن يكون العلم الإجمالي في حدّ نفسه صالحاً لأنّ ينجز معلومه سواء تحقق في هذا الطرف، أو تحقق في هذا الطرف؛ عندئذٍ يكون العلم الإجمالي منجزاً وله تأثير في تنجيز التكليف على المكلف، بحيث يُدخل التكليف في عهده

المكلف، هذا معنى منجزه العلم الإجمالي، فتتوقف على افتراض أن يكون العلم الإجمالي بما هو علم إجمالي صالحاً لأن ينجز معلومه على كلا التقديرين، والمقصود من (على كلا التقديرين) يعني أن ينجز معلومه سواء كان معلومه متحققاً في هذا الطرف، فهو ينجزه، أو كان متحققاً في الطرف الآخر، فهو صالح لتجزه. وأمّا إذا فرضنا أن العلم الإجمالي ليست له هذه الصلاحيه، هو ليس صالحاً لأن ينجز معلومه على كل تقدير، وإنما هو فيه صلاحيه أن ينجز معلومه على أحد التقديرين لا على كل التقادير، في هذه الحاله لا يكون العلم الإجمالي منجزاً ويسقط عن التأثير، يعني يتحقق فيه الانحلال، كما هو الحال في هذين الموردين، في كل موردٍ من موارد العلم الإجمالي يكون هناك أصل عقلي، أو أصل شرعي ينجز التكليف في أحد الطرفين؛ حينئذٍ هذا العلم الإجمالي يفقد هذا الشرط ويسقط عن المنجزيه ويتحقق فيه الانحلال الحكمي؛ لأنّه عندما يجرى الأصل الشرعي وينجز التكليف في هذا الطرف، أو الأصل العقلي وينجز التكليف في هذا الطرف؛ حينئذٍ هذا الطرف الذي هو مورد للأصل الشرعي، أو الأصل العقلي لا يكون قابلاً. لأن يتنجز بالعلم الإجمالي؛ لأنّه فرض فيه ما يُنجز التكليف بقطع النظر عن العلم الإجمالي وهو الأصل الشرعي، أو الأصل العقلي، فالعلم الإجمالي لا يكون صالحاً لتجزيه معلومه على كل تقدير؛ لأنّ هذا الطرف الذي هو مورد للأصل العقلي، أو الأصل الشرعي تنجز بقطع النظر عن العلم الإجمالي.

ص: ٦٣١

نعم، الطرف الآخر هو صالح لأن ينتج فيه التكليف، لكن من الواضح أن الطرف الآخر ليس فيه إلا شك ولا يبقى حينئذ إلا الشك، والشك ليس منجزاً للتكليف كما هو واضح، فالعلم الإجمالي في المقام ينحل بجريان الأصل المنجز عقلياً أو شرعياً في أحد الطرفين، يعني يسقط عن القابلية للتأثير والتنجز، فمثل هذا العلم الإجمالي لا يكون قابلاً لتنجز التكليف ولتنجز معلومه على المكلف، فإذا لم يكن قابلاً لتنجز معلومه على المكلف؛ حينئذ أي مانع من أن نقول بجريان الأصول المؤمته والأصول النافية في الطرف الآخر؟ أي ضير في أن نقول أن الأصول المرخصه تجرى في الطرف الآخر الذي لم يجز فيه الأصل المنجز للتكليف، عقلياً كان، أو شرعياً؟ هذا الانحلال، يعني العلم الإجمالي انحل، ومرجع الانحلال حينئذ في حقيقته مرجعه إلى أن الشارع يتصرف في مرحله الاشتغال، بمعنى أن الذمه لا تشتغل بهذا التكليف؛ لأن العلم الإجمالي غير صالح لأن يجعل الذمه مشتغله بهذا التكليف، فلا يبقى حينئذ إلا الشك، والشك أيضاً ليس صالحاً لأن يشغل الذمه بهذا التكليف، فمرجع الانحلال إلى أنه لا شيء في عالم اشتغال الذمه، لا شيء مما يشغل الذمه بهذا التكليف، لا العلم الإجمالي ولا الشك، فذمه المكلف ليست مشغولة بهذا التكليف، ومرجعه إلى أنه ليس هناك شيء يجعل التكليف ثابتاً ومستقراً في الذمه، ومن هنا يظهر أن البحث في محل الكلام، البحث عن أن العلم الإجمالي هل ينتج التكليف على نحو الافتضاء، أو العلية الذي هو محل كلامنا، هذا لا ربط له بذاك البحث؛ لأن هذا البحث الذي هو محل الكلام افتراض فيه الفراغ عن دخول التكليف في ذمه المكلف، افتراض فيه الفراغ عن أن العلم الإجمالي نجز التكليف وأدخله في عهده المكلف؛ وحينئذ يقع الكلام في أن منجزه العلم الإجمالي لهذا التكليف، هذه القضية التي فرغ عنها، هل هي منجزه على نحو العلية التامة على نحو تمنع من جريان الأصول في بعض الأطراف، أو أنها ليست بنحو العلية التامة؟ هذا محل الكلام، بينما افتراض الانحلال، افتراض ثبوت الأصل المنجز للتكليف في أحد الطرفين هذا تصرف في أصل الاشتغال، هو يقول أن التكليف لا تشتغل به الذمه، العلم الإجمالي لا يكون منجزاً للتكليف، بينما في محل الكلام نحن نتكلم بعد افتراض كون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف ويقع البحث في كيفية تنجزه للتكليف، هل هو بنحو العلية، أو ليس بنحو العلية؟ هذا هو محل الكلام في الحقيقة؛ وحينئذ يتبين كما يقول المحقق العراقي (قدس سره) أن القول بالعية في محل الكلام هو بعبارة أخرى عبارة عن استحاله الترخيص في بعض الأطراف بعد فرض اشتغال الذمه بالتكليف، بعد فرض أن العلم الإجمالي نجز التكليف على المكلف، يقول: القول بالعية بعد فرض اشتغال الذمه بالتكليف المعلوم بالإجمال يستحيل جعل الترخيص في أحد الطرفين، هذا معنى القول بالعية في محل الكلام، ومن الواضح أن هذا لا ينافي جريان الأصول النافية والمؤمته في بعض أطراف العلم الإجمالي مع افتراض عدم اشتغال الذمه بالتكليف، يعني مع افتراض الانحلال، يعني مع افتراض سقوط العلم الإجمالي عن التنجز باعتبار وجود ما هو منجز في بعض الأطراف عقلاً، أو شرعاً، فأن هذا كما قلنا يسقط العلم الإجمالي عن التأثير وعن المنجزه.

إذن: محل كلامنا شيء والانحلال مسأله أخرى، من لوازم الانحلال إجراء الأصل النافي في أحد الطرفين، لكن هذا بعد سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز، بعد عدم استقرار الشيء في ذمه المكلف يجوز إجراء الأصل النافي في هذا الطرف، ما علاقه هذا بإجراء الأصل النافي في محل الكلام بعد افتراض التنجيز وبعد افتراض ثبوت التكليف في عهده المكلف؟ هل يمكن أن نقض على القول بالعليه الذي يقول لا يجوز إجراء الأصل النافي في أحد الطرفين بعد استقرار التنجيز وبعد ثبوت التكليف في العهده، أن نقض عليه بجريان الأصل النافي في أحد الطرفين مع افتراض سقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه؟ لا معنى لهذا النقض أصلاً. ومن هنا يقول بأن القول بالعليه لا- ينافي جريان الأصول المؤمته في بعض الأطراف في موارد الانحلال، أصلاً لا توجد منافاه بينهما، فيمكن الجمع بينهما بلا أي محذور. هذا بالنسبه إلى الانحلال.

بعض موارد النقض لا- ترجع إلى الانحلال وإنما ترجع إلى مسأله جعل البدل ومثالها كما إذا فرضنا أنه قامت إماره على تعيين الواقع المعلوم بالإجمال، بأن قالت أن هذه النجاسه التي تعلم بسقوطها في أحد الإناءين هي موجوده في هذا الإناء، بحيث أن لسانها هو لسان تعيين المعلوم بالإجمال في أحد الطرفين، عندما تقوم الإمارة كذلك والشارع يقول أن هذه الإمارة حجّه ومعتبره، فيثبت لها الحجّيه ويجب العمل بها، أو يجوز العمل بها، في هذه الحاله حينئذ يفهم من هذا جعل البدل، بمعنى أن الشارع اكتفى عن الواقع بهذا الطرف الذي هو مورد الإمارة، جعله بدلاً عن الواقع، ما معنى جعل الشارع هذا الطرف بدلاً عن الواقع؟ هذا يكون كما أن هناك في حاله الانحلال، يكون التصرف في مرحله اشتغال الذمه، هنا في جعل البدل يكون التصرف في مرحله الامتثال وتفريغ الذمه، بمعنى أن الشارع يقول أنا اكتفى منك في مقام إفراغ الذمه مِمَّا اشتغلت به، اكتفى منك بالامتثال الاحتمالي، اكتفى منك بفعل هذا الطرف وترك هذا الطرف، اكتفى منك في مقام الامتثال وفي مقام تفريغ الذمه، اكتفى منك بجعله بدلاً عن الحرام الواقعي، أو بدلاً عن الواجب الواقعي على اختلاف الأمثله، لكن مرجعه إلى التصرف في مرحله الامتثال ومرحله تفريغ الذمه؛ لأن الشارع من حقه أن يتصرف في هذه المرحله بأن يقول أنا أكتفى منك في مقام تفريغ الذمه بالامتثال الاحتمالي، واكتفى منك بفعل هذا، أو ترك هذا، وإن كان فعل هذا، أو ترك هذا لا يترتب عليه أكثر من الامتثال الاحتمالي وتفريغ الذمه احتمالاً لا أكثر من ذلك، الشارع يجعل هذا بمنزله تفريغ الذمه الواقعي الحقيقي القطعي، يقول أنا أكتفى منك بالامتثال الاحتمالي. هذا تصرف في مرحله الامتثال ومرحله تفريغ الذمه.

حينئذٍ نقول: في محل الكلام فرض أنّ التكليف تنجز على المكلف والعلم الإجمالي نجز التكليف على المكلف، لكن في مقام تفرغ الذمه مما اشتغلت به باعتبار العلم الإجمالي الشارع جعل بدلاً، السؤال هو: هل يبقى العقل الذي هو الحاكم بلزوم تفرغ الذمه مما اشتغلت به، هل يبقى مصرّاً على أنّ هذا النوع من التفرغ الجعلي التبعدي، هذا لا يكفي في مقام تفرغ الذمه؟ كلا، العقل لا مانع لديه، المهم أنّ الذمه إذا اشتغلت بتكليف فلا بدّ من تفرغ الذمه، سواء كان هذا التفرغ تفرغاً حقيقياً للذمه، أو تفرغاً جعلياً تعديداً للذمه، الشارع عندما يجعل هذا بدلاً عن الواقع ويكتفى به في مقام تفرغ الذمه، العقل يقول لا مانع من الاكتفاء به في مقام تفرغ الذمه.

إذن: العقل لا يبقى مصرّاً على لزوم الموافقة القطعية وعدم الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية بالإتيان بالبدل، لا مانع لديه من ارتكاب الطرف الآخر وترك الموافقة القطعية؛ لأنّ الذي يدركه العقل هو أنّه لا بدّ من تفرغ الذمه، وهذا أعمّ من أن يكون التفرغ تفرغاً حقيقياً واقعياً الذي يتحقق عن طريق الاحتياط، أو يكون التفرغ تفرغاً جعلياً تعديداً بجعل أحد الطرفين بدلاً عن الواقع، هذا معنى جعل البدل؛ ولذا لا يرى العقل في هذه الحالة مانعاً من إجراء الأصول المؤمّنه في أحد الطرفين. هل يمكن قياس هذا على محل الكلام، في محل الكلام لا نفترض جعل بدل، لا نفترض أنّ هناك تفرغاً جعلياً يقوم مقام التفرغ الحقيقي، لدينا علم إجمالي بنجاسه أحد إنايين من دون أن نفترض أنّ الشارع جعل أحد الطرفين بدلاً عن الحرام الواقعي وعن النجس الواقعي، في هذه الحالة هل يمكن أن نستدل على جواز الترخيص في بعض الأطراف؟ أو بعبارة أخرى: أن نستدل على أنّ العلم الإجمالي ليس علّه تامّه لوجوب الموافقة القطعية بأنّ العقل لا يرى مانعاً من الترخيص في موارد جعل البدل، في موارد جعل البدل الترخيص العقلي له ملاك، له منشأ، ومنشأه هو جعل البدل، منشأه هو قيام الدليل على أنّ هناك تفرغاً تعديداً يقوم مقام التفرغ الحقيقي؛ ولذا لا يرى العقل حينئذٍ مانعاً من الاكتفاء بالامتنال الاحتمالي، هناك شيء وفي محل الكلام شيء آخر، يعني هنا نفترض أنّ علماً إجمالياً نجز التكليف على كل تقدير بدون جعل بدل؛ حينئذٍ لا يمكن الاستدلال على الاقتضاء ونفى العليه التامّه بأنّ الشارع في موارد جعل البدل رخص في المخالفه الاحتماليه واكتفى بالامتنال الاحتمالي؛ فلذا أيضاً يقول هنا لا توجد منافاه بين الالتزام بالعليه التامّه في محل الكلام وبين جواز الترخيص والاكتفاء بالامتنال الاحتمالي في موارد جعل البدل، فالنقد غير وارد.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / منجزيه العلم الإجمالي

انتهى الكلام إلى الجواب الحليّ الذي ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) عن الدليل الثاني الذي استدل به على العليّه، وخلصه الجواب هي: أنّ موضوع الأصول محفوظ في كل طرف؛ لأنّ موضوع الأصول هو الشكّ في التكليف، ولا إشكال في أنّ التكليف في كل طرف مشكوك، وبذلك يكون موضوع الأصل محفوظ في كل طرف، إذا لاحظنا هذا الطرف موضوع الأصل محفوظ فيه؛ فحينئذٍ يجرى الأصل ولا يستحيل كما يقول صاحب الدليل على القول بالعليّه التامّه، السيد الخوئي (قدّس سرّه) يقول أنّ موضوع الأصل محفوظ في كل طرف من الطرفين، وإذا كان موضوعه محفوظاً؛ فحينئذٍ يجرى .

نعم، يبقى احتمال انطباق التكليف المعلوم بالإجمال على كل طرف، لكن يقول احتمال انطباق التكليف المعلوم بالإجمال على كل من الطرفين إذا كان المقصود به احتمال انطباق ذات التكليف على هذا الطرف، هذا هو عبارته أخرى عن الشكّ في التكليف في هذا الطرف وليس شيئاً آخر غير الشكّ في التكليف الذي افترضنا أنّه موضوع الأصل النافي، فلا تغرنا العبارات، احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف، هذا صحيح وموجود، لكن هذا ليس شيئاً غير أنّ التكليف في هذا الطرف مشكوك، فيكون التكليف في هذا الطرف مشكوك وفي ذاك الطرف مشكوك، فيكون موضوع الأصل محفوظاً فيه؛ فحينئذٍ لماذا لا يجرى الأصل ؟

نعم، احتمال انطباق التكليف المعلوم بالإجمال بما هو معلوم، يعني بوصف المعلوميه، احتمال انطباقه على هذا الطرف، هذا يبقى. يقول هذا لا- يمكن تصوّره؛ لأنّ هذا يرجع إلى احتمال أن يكون التكليف في هذا الطرف معلوماً، إذا لاحظنا التكليف المعلوم بالإجمال بوصف المعلوميه وقلنا هذا بوصف المعلوميه يحتمل انطباقه على هذا الطرف ويحتمل انطباقه على الطرف الآخر، هو يقول: هذا بوصف المعلوميه لا يمكن انطباقه على هذا الطرف ولا يحتمل انطباقه على هذا الطرف، هذا غير ممكن؛ لأنّه لا يمكن أن نحتمل ثبوت العلم في موردٍ، لا معنى لاحتمال العلم؛ لأنّ العلم صفة وجدانيه، احتمال أن يكون الإنسان عالماً بالتكليف في هذا الطرف غير معقول أصلاً؛ لأنّ العلم صفة وجدانيه، إمّا أن تكون محرزة أو يكون عدمها محرزاً، أمّا احتمال ثبوتها في موردٍ، الشكّ في ثبوت هذه الصفة الوجدانيه في موردٍ هذا محال ولا معنى له أصلاً؛ لأنّ العلم صفة وجدانيه لا معنى لاحتمالها والشكّ فيها؛ فلذا لا يكون احتمال انطباق التكليف المعلوم بالإجمال على كل من الطرفين إلّا بمعنى احتمال انطباق ذات التكليف على هذا الطرف، وهذا ليس شيئاً آخر غير الشكّ في التكليف، وعليه: لا- مانع من جريان الأصل في بعض الأطراف خلافاً لما يقوله المحقق العراقي (قدّس سرّه) الذي يقول بالعليّه التامّه. هذا هو الجواب الحليّ.

ص: ٦٣٥

ويلاحظ على هذا الجواب الحليّ: صحيح أنّ احتمال انطباق التكليف المعلوم بالإجمال ----- مقصودنا ذات التكليف وليس بوصف كونه معلوماً ----- على هذا الطرف هو احتمال وجداني وثابت وايضاً نسلم أنّه يكون شكّاً في التكليف، لكن هل هو عين الشكّ في التكليف الذي أخذ موضوعاً في أدلّه الأصول ؟ هذا شكّ في التكليف بلا إشكال،

المكلف يشك في انطباق التكليف المعلوم بالإجمال على هذا الطرف، وهذا معناه شك في التكليف، لكن هذا الشك في التكليف هل هو نفس الشك في التكليف الذي أخذ موضوعاً في الأصل النافي، أو لا؟ المحقق العراقي (قدس سره) المستدل بهذا الدليل يرى أنه غيره، أن الشك في التكليف المتحقق في محل الكلام ليس هو نفس الشك الذي أخذ موضوعاً للأصل العملي المرخص والنافي، بحسب رأى المحقق العراقي (قدس سره) أنه في المقام عندنا شك في احتمال انطباق التكليف المنجز الداخل في العهد والثابت في الذمه، احتمال انطباقه على هذا الطرف. إذن: احتمال انطباق هذا التكليف المنجز على أساس العلم الإجمالي به، هذا صحيح معناه أن المكلف يشك في التكليف في هذا الطرف، لكنه شك في تكليف نجزه العلم الإجمالي، شك في تكليف دخل في العهد على أساس العلم الإجمالي به، هل هذا هو معنى الشك في التكليف الذي أخذ موضوعاً لأصالة البراءة؟ ذاك شك في التكليف مع عدم افتراض التنجيز في مرحله سابقه، شك في التكليف الذي لا يعلم كونه منجزاً، بينما هنا شك في التكليف المنجز بالعلم الإجمالي، فلا معنى لأن نقول أن احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف هو عبارته أخرى عن الشك في التكليف الذي هو موضوع أصالة البراءة؛ ولذا يقول بأن موضوع الأصل محفوظ في هذا الطرف ومحفوظ في الطرف الآخر، فيجوز الأصل، كلاك موضوع الأصل ليس محفوظاً، الشك في التكليف غير المنجز الذي هو موضوع الأصل العملي والبراءة ليس متحققاً في المقام، المتحقق في المقام هو الشك في تكليف تنجز بالعلم الإجمالي، واحتمال انطباق تكليف تنجز بالعلم الإجمالي على هذا الطرف، هذا هو المتحقق، وهذا ليس هو موضوع أصالة البراءة، هذا بحسب نظر المحقق العراقي (قدس سره) ليس هو موضوع الأصول المؤتمنه.

على كل حال، دفع الجواب الحلي الذي يقوله السيد الخوئي (قدس سرّه) يكون بهذا البيان: أنّ المستدلّ بالدليل نفسه القائل بالعليه يرى أنّ موضوع الأصل العملي غير متحقق في المقام، باعتبار أنّ موضوعه هو الشك في تكليف لم يتنجّز سابقاً، وفي محل الكلام هو يشكّ في تكليف منجّز سابقاً، وداخل في العهد سابقاً بالعلم الإجمالي، والعلم الإجمالي حسب دليل المحقق العراقي (قدس سرّه) ينتج التكليف الذي يحتمل وجوده في هذا الطرف، ويحتمل وجوده في هذا الطرف، ينتج هذا التكليف على كل التقادير في تفسير حقيقه العلم الإجمالي، مهما فسّرنا العلم الإجمالي، سواء كان علماً بالواقع، أو علماً بالفرد المردد، أو حتى علماً بالجامع، لأنّ بالنتيجة العلم الإجمالي ينتج الجامع بين الفعلين، بين صلاه الظهر وصلاه الجمعة؛ لأنّه تعلق به العلم حتى على القول بتعلقه بالجامع وعدم سرايته إلى الواقع. إذن: على كل التقادير هناك جامع تنتج بالعلم الإجمالي، هذا التكليف الذي تنتج بالعلم الإجمالي يُحتمل انطباقه في هذا الطرف ويحتمل انطباقه في هذا الطرف، فإنّ شكنا في تكليف تنتج سابقاً وليس شكاً في تكليف لم ينتج سابقاً، فالتكليف بالجامع واصل إلى المكلف وتنجّز عليه ودخل في عهده؛ حينئذ يقول المحقق العراقي (قدس سرّه) في دليله بأنّ الترخيص في مخالفه هذا التكليف المنجّز والداخل في العهد، الترخيص في مخالفته قطعاً محال، والترخيص في مخالفته احتمالاً هذا أيضاً محال؛ للبرهان الذي ذكره، وهو أنّ الترخيص في جميع الأطراف لماذا فرغنا عن كونه محالاً؟ لأنّ هناك مصادّه بين الترخيص وبين التكليف المعلوم بالإجمال ويلزم من افتراض الترخيص اجتماع الحكيمين الفعلين المتضادين الذي هو الترخيص والتكليف المعلوم بالإجمال، وهذا محال، هذا هو الذي دعانا للقول باستحاله الترخيص في جميع الأطراف، لكن الترخيص في جميع الأطراف معناه اجتماع الضدين قطعاً، فيكون محالاً، هو يقول أنّ اجتماع الضدين احتمالاً - أيضاً محال؛ لأنّه ينبغي القطع بعدم التضاد؛ لأنّه مستحيل ولا معنى لاحتمال المستحيل، فإنّ: الترخيص في جميع الأطراف محال، والترخيص في بعض الأطراف أيضاً محال؛ لأنّه يورث احتمال اجتماع الحكيمين الفعلين المتضادين، وهذا محال أيضاً، فيستحيل كلّ منهما، ومن هنا ذهب إلى القول بالعليه، أنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب موافقه القطعيه، ويستحيل الترخيص في بعض الأطراف. هذا دليل المحقق العراقي (قدس سرّه).

فإذا أجبنا عنه بأنّ موضوع الأصل العملي في كل طرفٍ محفوظ وأنّ احتمال انطباق التكليف المعلوم بالإجمال على كل طرف، هو عبارته أخرى لا يزيد عن الشك في التكليف الذي هو موضوع الأصل العملي، هذا ليس جواباً صحيحاً عن ما يقوله المحقق العراقي (قدّس سرّه)، فالمحقق العراقي (قدّس سرّه) ذكر صورته برهان وليس برهانه مبيّناً على رأيه من أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع؛ بل هو ذكره حتّى على القول بأنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع، لكن بالنتيجة يقول العلم الإجمالي ينجز بالجامع، لا يمكن إنكار بأنّ العلم الإجمالي ينجز بالجامع، فإذا تنجز الجامع على المكلف ودخل في عهده؛ حينئذٍ يستحيل الترخيص في مخالفته القطعية، ويستحيل الترخيص في مخالفته الاحتمالية، وبهذا يثبت استحاله الترخيص في بعض الأطراف وهو معنى القول بالعليه التامّه. هذا هو رأى المحقق العراقي (قدّس سرّه). والجواب الذي ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) لا يكون جواباً عن ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه).

نعم، يمكن أن يقال في مقام الجواب عن الدليل الذي ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه)، هو أنّه قد يقال، وإن كان هذا الجواب لا نرضى به، لكن قد يُردّ برهان المحقق العراقي (قدّس سرّه) بأنّ كون التكليف بالجامع الذي سلّمه هو، أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع، فيكون التكليف بالجامع منجزاً على المكلف وداخلياً في عهده على جميع الآراء في مسأله تفسير العلم الإجمالي الجامع يتنجز ويدخل في العهده بلا إشكال، لكن هذا هل يستلزم كون العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب موافقه القطعية كما يقول هو؟ قد يقال بأنّه لا يستلزم. نعم، العلم الإجمالي ينجز الجامع ويدخله في العهده، لكن هذا لا يعنى أنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب موافقه القطعية؛ لأنّه قد يقول القائل ----- وقد تقدّم هذا أيضاً ----- تنجز الجامع على المكلف، فتحرم عليه مخالفه الجامع وتجب عليه موافقه قطعاً، لكن موافقه الجامع قطعاً تتحقق بالإتيان بأحد الطرفين؛ لأنّه لا إشكال أنّ الجامع يصدق على أحد الطرفين، إذا تنجز الجامع بحده الجامعي؛ حينئذٍ هذا يصدق على هذا الطرف ويصدق على هذا الطرف، فيكفي في موافقه القطعية الإتيان بأحد الطرفين؛ لأنّ ما تنجز على المكلف هو الجامع، والجامع له مصداقان، فيكفي الإتيان بأحد الطرفين، ويُعدّ الإتيان بأحد الطرفين موافقه قطعيه للتكليف الذي تنجز وهو الجامع، لماذا لا يجوز إجراء الأصل المؤمن في الطرف الآخر؟ مجرد أنّ العلم الإجمالي ينجز بالجامع بهذا الشكل لا ينتج العليه، يعنى لا ينتج استحاله جريان الأصل النافى في بعض الأطراف؛ لأنّ تنجز الجامع لا يقتضى أكثر من أن يأتى المكلف بأحد الطرفين ويُعدّ ذلك موافقه قطعيه للإتيان بالجامع، فلماذا يستحيل الترخيص في الطرف الآخر؟ لماذا العليه التامّه؟

نعم، إذا تجاوزنا الجامع، وجئنا إلى الطرفين إلى هذا الطرف وهذا الطرف؛ حينئذ نقول أن الموجود في المقام هو علم إجمالي، بالنسبة إلى الجامع يخرج عن كونه علماً إجمالياً، علم تفصيلي بالجامع، لكن إذا تجاوزنا الجامع لا يبقى لدينا إلا العلم الإجمالي، لكن محل كلامنا هو أن هذا العلم الإجمالي هل يقتضى وجوب الموافقه القطعيه بنحو العليّه، أو لا؟ هذا لوحده لا ينتج إثبات العليّه؛ لأنه بلحاظ الجامع حتى إذا سلّمنا وجود علم تفصيلي، فهو لا يقتضى الإتيان بالطرفين، لا يقتضى المنع من إجراء الأصل المؤمّن في بعض الأطراف؛ لأنّ الجامع يصدق على بعض الأطراف، ويكون موافقه قطعيه له. إذا تجاوزنا الجامع وجئنا إلى الأطراف، الأطراف ليس فيها علم تفصيلي، وإنما فيها علم إجمالي مردّد إمّا هنا وإمّا هنا، هذا العلم الإجمالي هو محل كلامنا، هل يقتضى وجوب الموافقه القطعيه بنحو العليّه حتى يمنع من إجراء الأصل المرخص في بعض الأطراف، أو لا؟ الذي ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) بهذا البيان وحده لا يثبت العليّه.

الذي يتلخّص من كل ما تقدّم كي نخرج بنتيجته هو: لا ينبغي الإشكال في أنّ العلم الإجمالي يقتضى وجوب الموافقه القطعيه وهذا ما بحثناه في الجبهه الأولى، فرغنا في الجبهه الأولى عن أصل الاقتضاء، أنّ العلم الإجمالي يقتضى وجوب الموافقه القطعيه، وإمّا الكلام يقع في المقام في أنّ هذا الاقتضاء هل هو بنحو العليّه، أو ليس بنحو العليّه؟ هل هو اقتضاء يمنع من الترخيص في بعض الأطراف، هذا معناه العليّه، أو لا- يمنع، ومعناه أنّه ليس على نحو العليّه؟ القائل بعدم العليّه الذي يتمثّل بالمحقق النائيني (قدّس سرّه) في بعض كلماته، تقدّم أنّه لم يستدل على الاقتضاء في مقابل العليّه، لم يذكر برهاناً على ذلك، وإمّا القضيّه أشبه بالوجدانيه ويرسلها أرسال المسلّمات، القضيّه واضحه، أنّ الترخيص في جميع الأطراف محال؛ لأنّه ترخيص في المعصيه، لكن الترخيص في بعض الأطراف يقول هذا ليس ترخيصاً في المعصيه، لم يذكر برهاناً واضحاً على هذا. نعم، في بعض كلماته استدل على أنّ الترخيص في بعض الأطراف ممكن؛ لأنّه يقول أنّ هذا الترخيص في بعض الأطراف يرجع إلى مسأله جعل البدل، يقول هذا في واقعه جعل للبدل، أنّ الترخيص في هذا الطرف مرجعه إلى أنّ الشارع اكتفى بهذا بدلاً عن الواقع، هذا جعل للبدل ولا مشكله فيه، الشارع يجعل البدل ويكتفى بالموافقه الاحتماليه؛ بل ذكر أكثر من هذا أنّ الشارع اكتفى بالموافقه الاحتماليه حتى في العلم التفصيلي، في موارد العلم التفصيلي الشارع اكتفى بالموافقه الاحتماليه في بعض الموارد كما في قاعده الفراغ وقاعده التجاوز مع العلم التفصيلي، إذن: في موارد العلم الإجمالي من باب أولى أنّه يمكن الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه، يمكن جعل أحد الطرفين بدلاً عن الواقع والاكتفاء باحتماله، الأمر ممكن وليس محالاً؛ ولذا فالعلم الإجمالي ليس عله تامّه لوجوب الموافقه القطعيه على نحو يمنع من إجراء الأصول في بعض الأطراف. هذا القائل بعدم العليّه.

المحقق العراقي (قدّس سرّه) القائل بالعلّيه ذكر برهاناً على ذلك وهو الذى ذكرناه قبل قليل وهو الذى يعتمد على أساس وتمام النكته التى فيه هى بعد الفراغ عن أنّ العلم الإجمالى على كل الأراء هو ينجز الجامع، وبعد الفراغ عن وجود مصادّه بين الترخيص وبين التكليف المعلوم بالإجمال الذى تنجّز بالعلم الإجمالى، هو يستدل لإثبات العلّيه فى محل الكلام بمسأله القطع والاحتمال، أنّ المصادّه متيقنه إذا جرى الترخيص فى جميع الأطراف، فيلزم من ذلك اجتماع الحكيمين المتضادين قطعاً، يقول الترخيص فى بعض الأطراف يلزم احتمال اجتماع الحكيمين المتضادين وهو فى الاستحاله كالقطع باجتماعهما؛ لأنّ المستحيل ينبغى القطع بعدمه لا أنّه يُحتمل. هذه صورته برهان.

حينئذٍ نأتى إلى هذا البرهان الذى ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) لإثبات العلّيه، الظاهر أنّ هذا البرهان غير تام، لكن لا نريد أن نقول أنّه غير تام لما تقدّم من أنّ العلم الإجمالى ينجز الجامع، لكنّ الجامع لا يقتضى الإتيان بكلا الطرفين؛ لأنّ موافقه الجامع قطعاً تتحقق بالإتيان بأحد الطرفين كما ذكرنا سابقاً، لا نريد أن نُشكل عليه بهذا الإشكال؛ لأنّ هذا الإشكال غير صحيح على ما تقدّم سابقاً فى الجبهه الأولى؛ لأننا قلنا أنّ هذا لا يمكن تصديقه، أنّ الشارع يريد من المكلف الإتيان بأحد الطرفين، إمّا صلاه الظهر، أو صلاه الجمعه، الشارع يريد من المكلف إمّا صلاه الجمعه، أو صلاه الظهر، هو لا يريد من المكلف عنوان أحد الأمرين الذى يمكن تطبيقه على هذا الطرف ويمكن تطبيقه على هذا الطرف بحيث يكون المكلف مخيراً بتطبيقه على هذا الطرف، أو على ذلك الطرف، مخير بينهما شرعاً، بمعنى أنّ التكليف موجّه إلى عنوان أحدهما، كلا ليس هكذا، هذا لا يمكن تصديقه، ما كلف به الشارع وما أثبتته الشريعه هو عبارته عن وجوب صلاهٍ ما، إمّا صلاه الظهر، أو صلاه الجمعه.

إذن: ما ينتج على المكلف ليس هو عنوان أحدهما الذي يمكن تطبيقه على هذا، أو على هذا، وإنما ما ينتج على المكلف هو واقع أحد الأمرين، هذا هو الذي ينتج على المكلف، ومن الواضح أن هذا الذي ينتج لا يكفى في امثاله قطعاً والموافقه القطعيه له الإتيان بأحد الطرفين؛ بل لابد من الإتيان بكلا الطرفين وعلى هذا الأساس قلنا في الجبهه السابقه أنه لا إشكال في أن العلم الإجمالى يقتضى وجوب الموافقه القطعيه، لو بقينا نحن والعلم الإجمالى كان مقتضى ذلك هو وجوب الموافقه القطعيه له، ليس الاعتراض على برهان المحقق العراقى (قدس سرّه) من هذه الجبهه، وإنما الاعتراض من جهه أخرى يأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

درس الأصول العمليّه / منجزيه العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / منجزيه العلم الإجمالى

كان الكلام فى الدليل على العليه التامه الذى ذكره المحقق العراقى (قدس سرّه). قلنا أنه يمكن الاستشكال فى هذا الدليل لا من الجبهه التى بيناها فى الدرس السابق، وإنما يمكن الاستشكال فيه بهذا البيان، وقد تقدّمت الإشاره إليه. هذا البرهان يبنى على افتراض أن حكم العقل بالمنجزيه حكم فعلى تنجزى وليس حكماً معلقاً على عدم الترخيص فى المخالفه، وقد اعترف المحقق العراقى (قدس سرّه) بهذا الابتداء، هو يقول بصريح العبارة بأنّ الحكم العقلى بالمنجزيه والاشتغال وبلزوم الامتثال لو كان تعليقاً معلقاً على عدم الترخيص من قبل الشارع لما كان الترخيص منافياً لا لحكم العقل ولا للتكليف المعلوم بالإجمال، المضاده التى هى الركن الأساس فى برهانه مبتنيه على أن يكون الحكم العقلى حكماً تنجزياً لا تعليقاً وهذا كما قلنا يعترف به نفس المحقق العراقى (قدس سرّه)، غايه الأمر أنه يقول بأنه ثبت عندى أنّ الحكم العقلى تنجزى بالبرهان الذى نقلناه عنه سابقاً فى حرمه المخالفه القطعيه، هو يستكشف كون الحكم العقلى تنجزياً وفعالياً وليس معلقاً من ارتكاز المضاده بين الترخيص وبين التكليف المعلوم بالإجمال وقد تقدّم نقل ذلك عنه.

ص: ٦٤١

إذن: تماميه هذا البرهان موقوفه على افتراض أن حكم العقل بالمنجزيه حكم فعلى تنجزى وليس تعليقاً وهذا معناه أن هذا البرهان ينهار ولا يتم إذا قلنا بأنّ الحكم العقلى معلق على عدم الترخيص من قبل الشارع نفسه؛ فحينئذ لا يتم هذا البرهان لإثبات عليه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّ الحكم العقلى فى المقام الذى على أساسه قال المحقق العراقى (قدس سرّه) بأنّ الحكم الترخيصى ينافى التكليف المعلوم بالإجمال وأنّ بينهما مضاده، هو اعترف أنّ هذا مبنى على التنجزيه، فإذا أنكرنا التنجزيه وقلنا بالتعليق، فهذا البرهان لا يكون تاماً. يعنى يمكن الجواب عن هذا البرهان على هذا الأساس، بأنّ الحكم العقلى ليس تنجزياً وإنما هو حكم تعليقى. والصحيح كما تقدّم أنه تعليقى وليس تنجزياً، وقد تقدّم سابقاً ذكر الدليل على أنّ الحكم العقلى هو حكم تعليقى وليس حكماً تنجزياً، وهو مسأله أن هذا حكم يحكم به العقل لأجل المولى ورعايه لجانبه وشأنه وحقّه، فمثل هذا الحكم لا- يُتصوّر إلا- أن يكون تعليقاً؛ لأنه لا معنى لافتراض أنّ العقل يبقى مصرّاً على هذا الحكم مع افتراض أنّ المولى هو تخلى عن حقه وسمح بالمخالفه، فلا معنى لذلك. فالصحيح أنّ الحكم العقلى حكم تعليقى، وبناءً على هذا لا يكون

هذا البرهان تاماً باعتراف المحقق العراقي (قدّس سرّه) نفسه. هذا هو الاعتراض الذي يمكن أن يورد على المحقق العراقي (قدّس سرّه).

الصحيح في المقام هو أن يُقال: تقدّم سابقاً أنّ المانع من الترخيص في مخالفه التكليف المعلوم بالإجمال الواصل إلى المكلف ليس هو كون الترخيص منافياً لحكم العقل حتّى يقال في مقام ردّه كما تقدّم أنّ الحكم العقلي تعلقي وليس تنجيزياً، وهذه المنافاه بين الترخيص وبين الحكم العقلي إنّما تكون على تقدير كون الحكم العقلي تنجيزياً غير معلق، بينما الصحيح أنّه معلق، فلا يكون الترخيص منافياً للحكم العقلي، وإنّما يكون رافعاً لموضوعه، المانع ليس هو هذا على ما تقدّم، ليس هو كون الترخيص في مخالفه منافياً لحكم العقل بالمنجزيه وبلاشتغال ولزوم الامتثال، ليس هذا هو المانع، وإنّما المانع هو المضادّه التي يشعر بها الإنسان والعالم بالحكم والذي وصل إليه التكليف، المضادّه بين التكليف وبين الترخيص. هذه المضادّه والمنافاه هي التي تمنع من افتراض الترخيص في مخالفه حكم وصل إلى المكلف وعلم به، ولو مع التردّد والاشتباه بين فردين، لكن بالنتيجه وصل إلى المكلف وعلم به، مثل هذا التكليف لا يكون الترخيص في مخالفته مقبولاً، ولا يمكن التصديق بأنّ نفس المولى الذي وصل تكليفه إلى المكلف وعلم به، هو لا- يصدّق أنّ نفس المولى رخص في مخالفته، التنافي والتضادّ بين الترخيص وبين التكليف المعلوم بالإجمال لا- يمكن التصديق بهما، وحيث أنّ المفروض في محل الكلام ثبوت التكليف ووصوله والعلم به؛ ولذا هذا المكلف ----- على الأقل ----- الذي وصل إليه التكليف وعلم به لا- يكاد يصدّق بأنّ نفس المولى يُرخص في مخالفه هذا التكليف؛ ولذا يكون الترخيص محالاً، يعني غير ممكن وغير قابلٍ للتصديق، العالم بالتكليف لا يصدّق بوجود ترخيصٍ من قبل المولى في مخالفه ذلك التكليف. هذا الذي قلناه سابقاً.

هذا أيضاً نقوله في المقام، بمعنى أن هذا الذي قلناه سابقاً أنتج لنا سابقاً أن العلم الإجمالي عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه، يعني عله تامه لمنع ثبوت الترخيص في جميع الأطراف؛ لأنّ الترخيص في جميع الأطراف يعني الترخيص في المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال، يعني للتكليف الواصل إلى المكلف، هذا هو الذي ادّعينا سابقاً أن العلم الإجمالي يمنع من هذا الترخيص؛ لأنّ الترخيص في جميع الأطراف في البحث السابق هو ترخيص في المخالفه القطعيه للتكليف الواصل إلى المكلف، والمكلف على الأقل لا يصدّق بمثل هذا الترخيص، أن نفس المولى مع افتراض بقاء التكليف ووجوده، هذا الشخص الذي علم بهذا التكليف لا يكاد يصدّق بأنّ الشارع رخص في مخالفته القطعيه؛ لأنّه يرى أنّ هناك تضاداً وتنافياً بين الترخيص في المخالفه القطعيه وبين التكليف وثبوتته والذي يكون واصلاً إلى المكلف ويكون عالمياً به، ولو إجمالاً، هذه المضاده بينهما هي التي تكون مانعه من الترخيص في تمام أطراف العلم الإجمالي. وأمّا في محل الكلام الذي هو وجوب الموافقه القطعيه، السؤال الذي يطرح هو: أن هذه الاستحاله التي ثبتت في البحث السابق، هل هي ثابتة في محل الكلام، أو لا ؟

وبعبارة أخرى: إنّ العقل الذي فرضنا أنّه يدرك المنافاه والمضاده بين الترخيص في تمام الأطراف، أو الترخيص في المخالفه القطعيه، هل يدرك أيضاً المضاده بين الترخيص في بعض الأطراف وبين التكليف المعلوم بالإجمال، أو لا يدرك هذه المضاده ؟ هل يحكم العقل باستحاله الترخيص في بعض الأطراف ؟ استحاله الترخيص في المخالفه الاحتماليه كما كان يحكم باستحاله الترخيص في تمام الأطراف واستحاله الترخيص في المخالفه القطعيه، أو أنّه لا يُدرك هذه الاستحاله ولا يحكم بها ؟ البناء على العليه التامه، أو عدمها ينبغي أن نجيب فيه عن هذا السؤال: أنّ العقل هل يدرك استحاله الترخيص في بعض الأطراف كما يدرك استحاله الترخيص في تمام الأطراف ؟ هل يرى العقل مضاده بين الترخيص في بعض الأطراف وبين التكليف المعلوم بالإجمال الواصل إلى المكلف، هناك إدراك لهذه الاستحاله، أو لا ؟ هناك إدراك لهذه المنافاه، أو لا ؟ إذا فرضنا أنّ العقل يدرك ذلك كما يدركه بالنسبه إلى الترخيص في تمام الأطراف يصح كلام المحقق العراقي (قدّس سرّه) بأنّ العلم الإجمالي يكون عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه ولوجوب الموافقه القطعيه. وأمّا إذا قلنا أنّ العقل يفرّق بين المخالفه القطعيه وبين المخالفه الاحتماليه، يفرّق بين الترخيص في تمام الأطراف وبين الترخيص في بعض الأطراف، العقل يُفرّق بينهما.

وبعبارة أخرى: العقل لا يرى مانعاً من ترخيص المولى في المخالفه الاحتماليه مع حفظ التكليف وافترض بقاء التكليف، لكنّه يرى مانعاً من الترخيص في المخالفه القطعيه، هل يُفَرِّق العقل بينهما؟ الصحيح هو أنّه يفرّق بينهما، العقل لا يرى مانعاً ولا مضادّه بحيث تستوجب استحاله الترخيص من قبل الشارع في بعض الأطراف، لا يرى استحاله في المقام، ولا يدرك هذه الاستحاله التي كان يدركها بالنسبه إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، يُميّز بين المخالفه القطعيه والمخالفه الاحتماليه، الترخيص في المخالفه الاحتماليه يساوق رفع اليد عن اصل التكليف وإلغاء التكليف بالمره مع افتراض بقاء التكليف بحسب الفرض؛ لأنّه يعلم بالتكليف، الترخيص في المخالفه القطعيه إلغاءً للتكليف تقريباً؛ كأنّ التكليف لا وجود له، بينما الترخيص في المخالفه الاحتماليه ليس هكذا، العقل يُدرك ويميّز بكل وضوح بأنّه من الممكن أنّ المشرّع لبعض المصالح التي يلاحظها هو نفس المشرّع، من الممكن أنّه يتنازل عن الموافقه القطعيه إلى الموافقه الاحتماليه، يتنازل إلى الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه، لنفترض أنّ مصلحه التسهيل على المكلفين كانت ملحوظه للشارع المقدّس، قد يتنازل عن بعض الملاكات الواقعيه التي يحافظ عليها فيما لو أمر بالاحتياط وأمر بالموافقه القطعيه، يتنازل عن هذه المصالح التي تتحقق بالموافقه القطعيه وبالاحتياط في مقابل مصلحه التسهيل على المكلف حتّى لا يلزم المكلف ولا يوقعه في ضيق، فلعلّه، هذا شيء محتمل، ولكن العقل يبني على هذا الأساس، وعلى هذا الأساس لا يحكم بالاستحاله، العقل يُفَرِّق بين المخالفه القطعيه وبين المخالفه الاحتماليه. الذي يراه منافياً للتكليف ويعتبره إلغاءً للتكليف وتجريداً له عن حقيقته هو عبارته عن الترخيص في المخالفه القطعيه، كأنّه لا يوجد تكليف، يعنى تجريد التكليف عن حقيقته وعن واقعه، بينما الترخيص في المخالفه الاحتماليه ليس هكذا، لا يرى فيه ضيراً ولا يرى مانعاً في أن يرخص الشارع في المخالفه الاحتماليه، فيسمح للمكلف بإجراء الأصل العملي في الطرفين مع إلزامه بالإتيان بالطرف الآخر؛ لأنّ المفروض أننا انتهينا إلى نتيجة حرمة المخالفه القطعيه، فيرخص له في ارتكاب طرفٍ مع إلزامه بارتكاب الباقي، وهذا معناه أنّه يرخص له في مخالفه احتماليه، العقل لا يرى مانعاً من أن يكون هذا له مبرراته بالنسبه إلى المشرّع الحكيم؛ ولذا لا يراه محالاً، لكن المخالفه القطعيه مع افتراض ثبوت التكليف لا يصدّق العقل أنّ الشارع نفسه يرخص في المخالفه القطعيه.

بناءً على هذا الكلام؛ حينئذٍ النتيجة التي نصل إليها هي أنّ العلم الإجمالي ليس عله تامّه لوجوب موافقه القطعيه وإن كان عله تامّه لحرمة المخالفه القطعيه؛ لوجود المانع الثبوتى هناك وعدم وجوده فى محل الكلام.

هذا كله بالنسبة إلى اصل المطلب، وأمّا مسأله جعل البدل، فقد ذكرها كلٌّ من الطرفين، يعنى القائل بالعليه والقائل بالافتضاء، المحقق النائينى (قدّس سرّها) الذى لا يقول بالعليه ذكرها باعتبار أنّه جعلها دليلاً على إمكان الترخيص فى المخالفه الاحتماليه، أنّه يمكن الترخيص فى المخالفه الاحتماليه ويمكن جريان الأصل فى بعض الأطراف، يقول: الدليل هو فى مسأله جعل البدل الشارع رخص فى المخالفه الاحتماليه بأن جعل أحد الطرفين بدلاً عن الواقع ورخص فى ارتكاب الطرف الآخر، (1) هذا دليل على أنّ الشارع من الممكن أن يُرخص فى ارتكاب المخالفه الاحتماليه؛ ولذا لا يكون العلم الإجمالي عله تامّه لوجوب موافقه القطعيه. المحقق العراقى (قدّس سرّها) أيضاً ذكر مسأله البدل، لكن ذكرها بصدد بيان أنّ مسأله جعل البدل لا يصح أن تجعل نقضاً على ما نقوله من العليه التامّه فى محل الكلام؛ لأنها مسأله أخرى، مسأله جعل البدل كما تقدّم هى مسأله غير محل الكلام، فلا- يمكن جعلها نقضاً علينا عندما نقول بالعليه التامّه فى محل الكلام؛ (2) لأنّه يرى أنّ مسأله جعل البدل ناظره إلى مرحله الامتثال ومرحله تفرغ الذمّه، بينما كلامنا ناظر إلى مرحله الاشتغال، أنّه هل تشتغل الذمّه بهذا التكليف على نحو يمنع من الترخيص فى مخالفته الاحتماليه، أو ليس هكذا؟ كلامنا فى مرحله الاشتغال بينما مسأله جعل البدل ناظره إلى مرحله الامتثال وتفرغ الذمه بعد فرض اشتغالها، بعد فرض اشتغال الذمه بالتكليف وتنجز التكليف على المكلف؛ حينئذٍ يقال فى مرحله الامتثال الشارع يكتفى بالامتثال الاحتمالى، يكتفى بأحد الطرفين ويجعله بدلاً عن الواقع ويكتفى بامتثاله من قبل المكلف ولو ترك الامتثال فى الطرف الآخر؛ ولذا يقول أنّ التزامنا بإمكان جعل البدل، والاكتفاء بمسأله جعل البدل فى الامتثال الاحتمالى ليس نقضاً علينا؛ لأننا نتحدّث عنه فى مرحله الاشتغال، أنّ العلم الإجمالي ماذا يقتضى؟ هل يقتضى وجوب موافقه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال على نحو العليه، أو لا يقتضى ذلك على نحو العليه.

ص: ٦٤٥

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٤، ص ٣٥.

٢- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقى للبروجردى، ج ٣، ص ٣١٢.

وبعبارة أخرى: أنّ المحقق العراقي (قدّس سرّه) كأنّه يريد أن يقول أنّ محل الكلام ومسأله جعل البدل مسألتان منفصلتان، فلا يصح جعلها نقضاً على ما نقول من العلية التامة في محل الكلام.

المحقق النائيني (قدّس سرّه) له كلام قد يفهم منه الموافقة للمحقق العراقي (قدّس سرّه)، فبعد أن ذكر المطلب الذي نقلناه عنه، أنّه يقول: يدل على عدم العلية في محل الكلام إمكان الترخيص في مسأله جعل البدل، الاكتفاء بالامتنال الاحتمالي في مسأله جعل البدل، فيقول هذا دليل على أنّ العلم الإجمالي ليس علّه تامّه لوجوب الموافقة القطعية. بعد أن يذكر هذا يقول ما نصّه: نعم، يصح أن يقال أنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي يكون علّه تامّه لوجوب الموافقة القطعية بتعميم الموافقة القطعية إلى الوجدانية والتعبديه لا خصوص الوجدانية. (1) الذي يفهم من هذه العبارة هو أنّه يريد أن يقول في الموافقة الوجدانية للتكليف وأنّ العلم الإجمالي هل هو علّه تامّه للموافقة القطعية الوجدانية للتكليف المعلوم بالإجمال، أو ليس علّه تامّه؟ إذا فرض الكلام في هذا يقول نحن لا- نلتزم بالعلية التامة، نحن نقول هنا بالاختصاص، العلم الإجمالي ليس علّه تامّه لوجوب الموافقة القطعية الوجدانية بدليل مسأله جعل البدل؛ لأنّه في مسأله جعل البدل اكتفى الشارع بالامتنال الاحتمالي ورخص بالمخالفة الاحتمالية مع أنّه هنا لا توجد موافقة قطعية وجدانية؛ لأنّ المكلف اقتصر على البدل، إذا اقتصر على البدل امتثل في هذا الطرف؛ لأنّ الشارع جعله بدلاً عن الواقع، وترك الامتنال في الطرف الآخر هذه ليست موافقة قطعية وجدانية، فالبحث إن كان في علية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية الوجدانية، فنحن نقول بعدم العلية التامة، أما إذا كان البحث في علية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية الأعم من الوجدانية والتعبديه، يقول هنا يصح أن يقال أنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقة القطعية الأعم من الوجدانية ومن التعبديه، وإتّما الشارع يتمكّن من الترخيص في المخالفة الاحتمالية إذا جعل أحد الطرفين بدلاً، يعنى الذى فى هو واقعه موافقه قطعية وإن لم تكن موافقه قطعية وجدانية، لكنّها موافقه قطعية تعبديه، العلم الإجمالي علّه تامّه للأعم من الموافقة الوجدانية والموافقة التعبديه؛ حينئذٍ نلتزم بالعلية التامة. هذا ما يفهم من عبارته (قدّس سرّه).

ص: ٦٤٦

نفس الكلام يقوله المحقق العراقي (قدّس سرّه)، حيث يقول أنّ محل كلامنا ليس في خصوص أنّ العلم الإجمالي هل هو علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه الوجدانيه بالخصوص، أو لا-؟ وإنّما محل كلامنا في العلم الإجمالي هل هو علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه الأعم من الوجدانيه، أو لا؟ يقول نحن هنا نقول بأنّ العلم الإجمالي علّه تامّه، وفي عبارته المحقق النائيني (قدّس سرّه) أيضاً هو يقول بالعلّيه التامّه في هذا الفرض، فهل هما متوافقان؟ بالنتيجه سوف يكون النزاع لفظياً، يتوافقان على أنّ محل الكلام هو علّيه العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه الأعم من الوجدانيه والتعديديه، وكل منهما يجيب بأنّه علّه تامّه. وبعبارة أخرى: لا يمكن الترخيص في أحد الطرفين إلاّ بجعل الآخر بدلاً، أمّا من دون جعل الآخر بدلاً الذي يعنى الترخيص حينئذٍ انتفاء الموافقه القطعيه الوجدانيه، وانتفاء الموافقه القطعيه التعديديه، من دون هذا يستحيل الترخيص وأنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه الأعم من الوجدانيه أو التعديديه، لا بدّ إمّا من موافقه وجدانيه، احتياط يقتضى أن تأتي بكلا الطرفين، أو على الأقل موافقه قطعيه تعديديه؛ لأنّ الموافقه التعديديه موافقه قطعيه، فهل هما يختلفان، أو لا؟ هذا يأتي الحديث عنه إن شاء الله تعالى.

درس الأصول العمليّه / منجزيه العلم الإجمالي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / منجزيه العلم الإجمالي

اتضح ممّا تقدّم أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) القائل بالاعتناء و المحقق العراقي (قدّس سرّه) القائل بالعلّيه، الظاهر من كلمتهما أنّهما يتفقان على كبرى إمكان الترخيص بلسان جعل البدل، أنّه لا إشكال في أنّه يمكن للشارع أن يرخص في بعض الأطراف بأن يجعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع، ويكتفى بالامتنال الاحتمالي، وهذا هو الذي سمّاه كلّ منهما بالموافقه القطعيه التعديديه، وإنّما يختلفان في أنّ جعل البدل هل يكفي فيه جريان الأصل في أحد الطرفين، أو أنّه يحتاج إلى دليل آخر غير مجرد جريان البراءه والأصل العملي في أحد الطرفين. الظاهر من مجموع كلمات المحقق النائيني (قدّس سرّه) هو أنّه يرى أنّه يكفي في جعل البدل جريان الأصل في أحد الطرفين، يكفي هذا المقدار، إذا جرى الأصل العملي في أحد الطرفين بلا معارض، هذا يكفي في جعل البدل، يكفي هذا المقدار في اعتبار الطرف الآخر بدلاً عن الواقع، بينما الظاهر من المحقق العراقي (قدّس سرّه) أنّ هذا المقدار لا- يكفي لجعل البدل؛ بل لا بدّ من قيام دليل على الاكتفاء الاحتمالي وجعل الآخر بدلاً عن الواقع من علم، أو إماره معتبره، ومجرد أنّ الأصل يجري في أحد الطرفين هذا لا يمكن أن نستكشف منه أنّ الشارع جعل الآخر بدلاً عن الواقع. يختلفان في هذه النقطة لا- في أصل إمكان جعل أحد الطرفين بدلاً عن الواقع والترخيص في الطرف الآخر وإنّما الكلام في أنّه كيف نستفيد جعل البدل، هل يكفي فيه مجرد جريان البراءه في أحد الطرفين بلا معارض، أو لا؟ هذا محل الخلاف بينهم، وكما أشرنا أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) من مجموع كلماته يظهر أنّه يرى أنّ مجرد جريان البراءه يكفي لجعل البدل ولا يحتاج جعل البدل إلى شيء آخر أزيد من جريان الأصل العملي في أحد الطرفين بلا معارض. نعم، له بعض الكلمات التي قد توهم خلاف هذا، لكن النظر إلى مجموع كلماته يؤدي إلى أنّه يرى أنّ مجرد جريان البراءه يكفي في مقام جعل البدل، له عبارته يقول فيها: (فيجوز للشارع الترخيص في بعض الأطراف والاكتفاء عن الواقع بترك الآخر سواء كان الترخيص واقعياً كما إذا اضطر إلى ارتكاب بعض الأطراف أو ظاهرياً كما إذا كان في بعض الأطراف أصل نافي للتكليف غير معارض بمثله). (1) ظاهر هذه العبارة

أنه يكتفى بجريان الأصل النافي في بعض الأطراف بشرط عدم التعارض. ثم يقول: (الخروج عن عهده التكليف كما يحصل بالموافقة القطعية الوجدانية كذلك يحصل بالموافقة القطعية التعديديه بترك الاقتحام في بعض الأطراف مع الأذن الشرعي في ارتكاب البعض الآخر، ولو بمثل أصاله الإباحه وأصاله البراءه). إذا جرت أصاله البراءه وأصاله الإباحه في هذا الطرف هذا يكفي في اكتفاء الشارع بالامتنال الاحتمالي الذي سمّاه بالموافقة القطعية التعديديه التي ترجع إلى مسأله جعل البدل، ثم قال: (بل نفس الأذن في البعض يستلزم بدليه الآخر قهراً). نفس الأذن في ارتكاب بعض الأطراف عن طريق البراءه والإباحه وأمثالها يستلزم بدليه الآخر قهراً، يعنى القضيه قهريه لا- تحتاج إلى شيء آخر. نعم في بدايات كلماته وردت هذه العبارة التي قد يفهم منها المنافاه: (نعم للشارع الأذن في ارتكاب البعض والاكتفاء عن الواقع بترك الآخر ولكن هذا يحتاج إلى قيام دليل بالخصوص عليه غير الأدله العامه المتكفله لحكم الشبهات من قبيل قوله ----- عليه السلام ----- " كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام " أو "رفع ما لا يعلمون "). (٢) هذه العبارة تعنى أن مسأله جعل البدليه تحتاج إلى دليل بالخصوص لا تكفى فيه الأدله العامه، لكن واضح بعد ملاحظه كلماته الأخرى أن كلامه هذا محمول على صوره عدم وجود ما يمنع من جريان الأصل في كلا الطرفين، هذه الأصول العامه من قبيل (رُفِعَ ما لا يعلمون) وأمثاله، لا يوجد ما يمنع من أن تجرى في هذا الطرف ولا يوجد ما يمنع من أن تجرى في هذا الطرف، في هذه الحاله لا نستطيع أن نستكشف جعل البدل؛ للتعارض الحاصل في دليل الأصل؛ لأنّ شمول دليل الأصل لهذا الطرف يعارضه شموله للطرف الآخر ولا مرجح ويستحيل جريانهما معاً بحسب الفرض لاستحاله المخالفه القطعيه، فتسقط الأصول في الأطراف، فلا يبقى لدينا أصل في هذا الطرف حتى نستكشف منه جعل البدل؛ ولذا هو ركز في كلماته التي نقلناها عنه على أن استكشاف جعل البدل من جريان الأصل في أحد الطرفين مشروط بعدم المعارض، مشروط بأن لا يجرى الأصل في الطرف الآخر، إذا لم يجرِ الأصل في هذا الطرف؛ حينئذ يكون الترخيص في هذا الطرف مستلزماً لجعل البدل كما في الأمثله المتقدمه عندما يكون أحد الطرفين يجرى فيه ما يثبت التكليف كما إذا علم بثبوت التكليف في هذا الطرف، أو قامت إماره على ثبوت التكليف في هذا الطرف، أو جرى الأصل العقلي على ثبوت التكليف في هذا الطرف، أو جرى الأصل الشرعي على ثبوت التكليف في هذا الطرف، في كل هذه الحالات الأصل يجرى في الطرف الآخر بلا- معارض، هنا يقول نكتفى في جعل البدل بجريان الأصل في هذا الطرف، أما عبارته هذه، فهي ناظره إلى العمومات أدله الأصول العمليه العامه لا محذور من جريانهما في كلا الطرفين، في مثل هذه الحاله يقول: استكشاف البدل لا بد أن يكون بدليل خاص ولا تكفى فيه الأدله العامه الداله على الأصول العمليه، فلا منافاه في كلامه، ورأيه هو هذا الذي بيناه.

ص: ٦٤٧

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ٣٤.

٢- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ٢٥.

هذا الكلام من المحقق النائيني (قدّس سرّه) بهذا الشكل الذي بيناه يبدو أنه ينافي ما نُقل عنه من أنه يقول بعدم الاقتضاء في محل كلامنا كما في أجود التقريرات، (١) ظاهر كلمات المحقق النائيني (قدّس سرّه) في أجود التقريرات أنه يقول بعدم الاقتضاء، يعنى في الجبهه الأولى التي تقدّم الكلام فيها، أصل الاقتضاء غير ثابت للعلم الإجمالي بالنسبه لوجوب الموافقة القطعيه؛ ولذا جعل المانع من جريان الأصل في الطرف هو المعارضه، وإلا لولا المعارضه لجرى الأصل في أحد الطرفين، هذا معناه أن

العلم الإجمالي ليس فيه اقتضاء لوجوب الموافقه القطعيه، هذا الكلام ينافى هذا الكلام الذي يُنسب إليه؛ لأنه في هذا الكلام بناءً على عدم الاقتضاء؛ حينئذٍ لا نحتاج إلى مسأله جعل البدل لكي يجرى الأصل في هذا الطرف، نقول أنّ العلم الإجمالي ليس فيه اقتضاء وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنه لا مانع من جريان الأصل في أحد الطرفين، ليس له معارض، فيجرى هذا الأصل في هذا الطرف، لا أن نقول أنّ جريانه في هذا الطرف مع عدم المعارض يتوقف على مسأله جعل البدل، توقف جريان الأصل في أحد الطرفين مع عدم المعارض على مسأله جعل البدل لا- ينسجم إلا- مع القول بالاقتضاء، وأتمّ إذا قلنا بعدم الاقتضاء وأنّ العلم الإجمالي لا يقتضى وجوب الموافقه القطعيه، فالأصل يجرى في هذا الطرف بمجرد أن لا يعارضه أصل في الطرف الآخر فقط، فإذا أحرزنا عدم المعارضه كما في هذه الموارد التي ذكرناها، فالأصل يجرى في هذا الطرف بلا حاجه إلى مسأله جعل البدل، لا داعى لجعل البدل. على كل حال، ما هو مقصوده، هذا شيء آخر. هذا بالنسبه إلى المحقق النائيني (قدّس سرّه).

ص: ٦٤٨

١- أجود التقريرات، تقرير بحث الميرزا النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٥٦.

أمّا المحقق العراقي (قدّس سرّه)، فهو يتفق معه في أصل المطلب في إمكان جعل أحد الطرفين بدلاً عن الواقع والترخيص في الطرف الآخر، لكن الظاهر منه أنه لا يرى كفايه مجرد جريان الأصل في أحد الطرفين لجعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع، لا يرى كفايه الأصل؛ بل لا بدّ من قيام دليل على جعل البديل من علم، (1) أو علمي، علم بجعل البديل، أو تقوم إماره على جعل البديل، والأصل لا يكفي، وأشكل على المحقق النائيني (قدّس سرّه) بأنّه ما معنى ما تقوله من أنّ جريان الأصل في أحد الطرفين يدلّ على جعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع، كأنّ جريان الأصل في الطرف فيه دلالة على جعل البديل، يقول: لم نفهم معنى هذا، كيف يكون جريان الأصل يدلّ على جعل الآخر بدلاً عن الواقع، يقول إذا كان المحقق النائيني (قدّس سرّه) يدعى ذلك بلحاظ نفس الأصل الجارى في هذا الطرف هو كأصل فيه دلالة. ومن الواضح جداً أنّه لا يمكن أن يدعى أنّ الدلالة دلالة مطابقيه؛ لأنّ المدلول المطابقي للأصل هو البراءة، الدلالة المطابقيه هي التأمين في هذا الطرف وليس مدلوله المطابقي جعل الآخر بدلاً. وأمّا إذا كان يدعى أنّ الأصل بالدلالة الالتزاميه يدلّ على جعل البديل، باعتبار أنّ لازم كون هذا مرخص فيه وحلال أن يكون الآخر حراماً بضميمه العلم الإجمالى بأنّ أحدهما حرام، فإذا قام الدليل على أنّ هذا حلال، فإذن هو يدلّ بالالتزام على أنّ الآخر حرام، فبالدلالة الالتزاميه على أنّ الآخر حرام.

وأجاب عن هذا: بأنّه أصل مثبت ولا يمكن التمسك بالأصل المثبت، لا يمكن أن نتمسك بالأصل لإثبات مدلوله الالتزامي، هذا إذا فرضنا أنّ الأصل له مدلول التزامي كما إذا فرضنا أنّه أصل تنزيلي وكان مفاده أنّ هذا حلال واقعاً، هنا يوجد مجال لتخيّل أنّ لازم هذا حرام واقعاً بضميمه العلم الإجمالى بأنّ أحدهما حرام، لازمه أن يكون الآخر حراماً وهذا هو جعل البديل، هذا يرد عليه الإشكال السابق وهو أنّ هذا تمسكك بالأصل المثبت، حتّى لو كان تنزلياً بالنتيجة هو أصل ليس حجّه في مداليه الالتزاميه. أقول: هذا حال الأصل التنزيلي، إذن: ما ظنكك بالأصل العملي البحت الذى ليس له نظر إلى الواقع أصلاً، وإنّما يثبت الترخيص في هذا الطرف فقط، لا يقول أنّ هذا حلال واقعاً، وإنّما يثبت الترخيص في هذا الطرف، أصلاً هذا ليس له مدلول التزامي بهذا المعنى، هذا ليس مدلوله الالتزامي أنّ الآخر هو الحرام، ليس فيه هكذا دلالة التزاميه، فإذن: لا يدلّ على كون الآخر حراماً لا بالدلالة المطابقيه ولا بالدلالة الالتزاميه، وإذا وجدنا أصلاً يدلّ بالدلالة الالتزاميه على أنّ الآخر حرام، فهو أصل مثبت ولا يجوز التمسك بالأصل المثبت. (2)

ص: ٦٤٩

١- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقي للبروجردى، ج ٢، ص ٣١٤.

٢- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقي للبروجردى، ج ٢، ص ٣١٥.

قد يكون هناك احتمال آخر وهو أنّ المحقق النائبي (قدّس سرّه) لا يريد أن يتمسك بالأصل حتّى يقال له أنّ الأصل لا يدل على كون الآخر حراماً لا بالدلاله المطابقه ولا بالدلاله الالتزاميه، وإنّما يريد أن يتمسك بدليل الأصل وليس بنفس الأصل، أى يتمسك بدليل الاستصحاب، أو دليل البراءه، يعنى يتمسك ب----- (رُفِع ما لا يعلمون) ومن الواضح أنّ دليل الأصل إماره وليس أصلاً، ومن هنا تكون الإماره حجّه فى مثبتاتها وفى مداليلها الالتزاميه، قد يقال أنّ المحقق النائبي (قدّس سرّه) إنّما يريد أن يلتزم بأنّ دليل الأصل يدل بالدلاله الالتزاميه على جعل البدل فى المرتبه السابقه على جعل الأصل؛ لأنّ المفروض فى محل كلامنا أنّ الأصل لا يجرى فى هذا الطرف إلّا بجعل الآخر بدلا عن الواقع، نحن نريد أن نتعلّل جعل الترخيص فى أحد الطرفين عن طريق مسأله جعل البدل، فإذن: لا يجرى الأصل فى أحد الطرفين، وجريانه فى أحد الطرفين موقوف على جعل الآخر بدلاً عن الواقع، عندما يجعل الشارع الآخر بدلاً عن الواقع يكون الترخيص فى هذا الطرف معقولاً ومقبولاً، فبهذا الاعتبار يكون دليل الأصل دالاً على جعل البدل بالدلاله الالتزاميه، المفاد المطابقى لدليل الأصل هو جعل الأصل، المفاد المطابقى الاستصحاب، أو البراءه، وبالالتزام يدل على جعل الطرف الآخر بدلاً؛ لأنّنا نعلم أنّ جريان الأصل فى هذا الطرف، أو قل بعبارة أخرى: شمول دليل الأصل لهذا الطرف موقوف على جعل الطرف الآخر بدلاً؛ لأنّنا نعلم بذلك؛ حينئذٍ كأن دليل الأصل يكون له مدلول التزامى وهو جعل الآخر بدلاً، قد يكون هذا هو مدعى المحقق النائبي (قدّس سرّه) لا أنّه يريد أن يتمسك بالأصل العملى لإثبات جعل البدل فى الطرف الآخر، فإنّ هذا واضح لديه؛ لأنّه أصل مثبت، والأصل المثبت ليس حجّه، وإنّما يريد أن يتمسك بدليل الأصل الذى هو من نوع الإمارات التى تكون حجّه فى مدلولاتها الالتزاميه، المفاد المطابقى لدليل الأصل هو الأصل، الاستصحاب، أو البراءه فى هذا الطرف، لانّ جريان البراءه فى هذا الطرف هو جعل الآخر بدلاً؛ لأنّ جريان الأصل فى هذا الطرف بحسب الفرض موقوف على جعل الطرف الآخر بدلاً، فيكون دالاً على جعل الطرف الآخر بدلاً بالدلاله الالتزاميه ولا مشكله فى أن يدل دليل الأصل بالدلاله الالتزاميه على جعل الآخر بدلاً؛ لأنّه حجّه فى مداليله الالتزاميه. قد يقال أنّ المحقق النائبي (قدّس سرّه) يريد أن يثبت هذا المطلب.

لكن هذا المطلب أيضاً لا يخلو من إشكال؛ بل منع؛ وذلك لأن مقتضى هذا الكلام أن دلالة الدليل على جعل البدل تكون في طول دلالاته على جعل الأصل في هذا الطرف؛ لأنه فرض دلالة التزاميه لدليل الأصل، الدلالة المطابقية لدليل الأصل هو إثبات البراءة في هذا الطرف بمقتضى إطلاقه، في طول هذه الدلالة يدل على جعل الآخر بدلاً، هذا معنى هذا الكلام، هذا الكلام معناه أننا نتمسك بدليل الأصل لإثبات حجّيته في مدلوله الالتزامى الذى هو جعل البدل، يعنى له مدلول مطابقى وفى طوله يثبت المدلول الالتزامى. إذن: يكون دلالة الدليل على جعل البدل فى طول دلالاته على جعل الأصل فى هذا الطرف، فتكون مسأله جعل البدل متفرّعه على جعل الأصل العملى فى هذا الطرف، بينما هذا خلف المفروض؛ لأننا نريد أن نستكشف جعل البدل من جريان الأصل فى هذا الطرف، يعنى نقول لأن الأصل جرى فى هذا الطرف، فلا بدّ أن يكون هناك فى مرتبه سابقه بدلاً لا أن جعل البدل يكون فى مرتبه متأخره عن جريان الأصل، وإنّما جريان الأصل يكون موقوفاً على أن يكون الآخر بدلاً عن الواقع، بينما هذا الكلام معناه أن الأمر بالعكس، أن جعل الآخر بدلاً متفرّع على جعل الأصل فى هذا الطرف، ومن هنا لا يكون هذا معقولاً. هذا هو الإشكال الذى أورده المحقق العراقى (قدّس سرّه) على المحقق النائنى (قدّس سرّه).

ويتبيّن من هذا أنّ الصحيح فى أصل المطلب هو أنّ العلم الإجمالى مقتضى لوجوب الموافقه القطعيه وليس علّه تامّه له، والصحيح بالنسبه إلى هذا النقض بالنسبه إلى هذين الرأيين إلى هذين العلمين (قدّس سرّهما)، بناءً على المبانى العامه المتفق عليها بينهم، الظاهر أنّ الصحيح هو ما عليه المحقق العراقى (قدّس سرّه)، من أنّ جعل البدل يتوقف على دليل خاص، ولا يكفى فيه مجرد جريان الأصل فى أحد الطرفين بلا- معارض، وإنّما يحتاج إلى دليل خاص، إذا دلّ الدليل الخاص على جعل البدل؛ حينئذٍ يلتزم بتحقيق الموافقه القطعيه التعبدية بالإتيان بأحد الطرفين، ويلتزم بجواز الترخيص فى الطرف الآخر، لكن فى صورته جعل الآخر بدلاً عن الواقع؛ لأنّ الإتيان بأحد الطرفين المرخص فيه حينئذٍ تكون موافقه قطعيه تعبدية بالتكليف المعلوم بالإجمال، والعقل من حيث تفرّغ الذمّه من التكليف الذى اشتغلت به لا- يُفرّق بين الموافقه القطعيه الوجدانيه وبين الموافقه القطعيه التعبدية. هذا بناءً على ما يقوله المحقق العراقى (قدّس سرّه) من العلّيه التامه. أمّا بناءً على الاقتضاء فالأمر يكون أوضح، يعنى جريان الترخيص فى أحد الطرفين مع عدم المعارض بلا حاجه إلى مسأله جعل البدل، وإنّما هذا الكلام يقال بعد افتراض العلّيه التامه.

فى ذيل هذا البحث بعد أن التزمنا بما يقوله المحقق النائىنى (قدس سرّه) من الاقتضاء وعدم العليه التامّه فى محل الكلام؛ حينئذٍ لابدّ من التعرّض إلى نقضين أوردهما المحقق العراقى (قدس سرّه) على القول بالاقتضاء، أو بعباره أخرى على عدم القول بالعليه التامّه، لابدّ من التعرّض إلى هذين النقضين لنرى أنّهما يتّمان، أو لا ؟

النقض الأوّل: نقض عليهم بموارد العلم التفصيلى بالتكليف إذا كان الشكّ فى الامتثال، كما لو اشتغلت الذمّه بصلاه الظهر بلا إجمال، لكنّ المكلف شكّ فى امتثال هذه الصلاه فى داخل الوقت. المحقق العراقى (قدس سرّه) يقول بأنّ حكم العقل بالمنجزيه وبلزوم الامتثال إذا كان تعليقاً، يعنى إذا كان معلّقاً على عدم ورود الترخيص من قبل الشارع فى المخالفه، التعليقيه فى هذا الكلام تعنى إمكان أن يرخص الشارع فى المخالفه، وإذا كان الأمر هكذا كما تقولون، فلا بدّ من أن تلتزموا فى أنّه يمكن الترخيص فى المخالفه الاحتماليه للتكليف المعلوم بالعلم التفصيلى تمسكاً بإطلاق دليل الأصل العملى البراءه وغير البراءه فى محل الكلام فى مورد الشكّ فى الامتثال؛ إذ أى فرق بين الشكّ فى الامتثال وبين الشكّ فى أصل التكليف ؟ بل الشكّ فى الامتثال هو فى واقعه شكّ فى التكليف، غايه الأمر شكّ فى التكليف بقاءً لا فى التكليف حدوثاً، فهو شكّ فى التكليف، وإذا كان شكاً فى التكليف يكون موضوع الأصل العملى محفوظاً، فلماذا لا نتمسك بإطلاق أدلّه البراءه ونكتفى بالموافقه الاحتماليه للتكليف المعلوم بالعلم التفصيلى بحسب الفرض ؟ نقول للمكلف لا يجب عليك الإتيان بالواجب، ونكتفى بالموافقه الاحتماليه للتكليف المعلوم بالتفصيل بحسب الفرض؛ لأنّ النكته فيهما واحده وهى أنّ حكم العقل بمنجزيه التكليف معلّق على عدم ورود الترخيص، الذى يعنى ----- هذا الكلام كما قلنا ----- أنّ الترخيص فى المخالفه الاحتماليه ممكن أن يصدر من الشارع، فإذا أثبتنا الإمكان نتمسك بإطلاق دليل الأصل، وموضوع دليل الأصل هو الشكّ فى التكليف، هذا أيضاً شكّ فى التكليف، غايه الأمر أنّه شكّ فى التكليف بقاءً لا حدوثاً، فيكون موضوع الأصل العملى محفوظاً، فتمسك بإطلاق دليل البراءه ونلتزم بجريان البراءه فى هذا الشكّ فى الامتثال، فلا- يجب عليه الاحتياط، ولا يجب عليه أن يُفرغ ذمته قطعاً من التكليف الذى اشتغلت به؛ بل بإمكانه أن يكتفى باحتمال الموافقه تمسكاً بهذا الأصل العملى، يقول: أنّ هذا لا يمكن تخريجه إلّا- على أساس أنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، ومعناه أننا نمنع من الترخيص فى المخالفه الاحتماليه، فلا يجرى الأصل فى المقام. أمّا إذا قلنا بالاقتضاء لا مانع من جريان الأصل؛ لأنّ الاقتضاء يعنى إمكان الترخيص، فإذا كان الترخيص ممكناً؛ حينئذٍ يكون التمسك بدليل الأصل العملى أيضاً صحيحاً؛ وبالتالي لا تجرى البراءه عند الشكّ فى الامتثال، فيكون هذا نقضاً عليهم؛ لأنّهم اتفقوا على عدم جريان البراءه عند الشكّ فى الامتثال، مع أنّه يقول لا فرق بين الشكّ فى الامتثال، أو الشكّ فى التكليف.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / منجزيه العلم الإجمالي

بعد أن أنهينا الكلام عن أصل المسألة: والذي تبين ممّا تقدّم هو القول بالافتضاء بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه لا العليّه التامه. قلنا أنّ المحقق العراقي (قدّس سرّه) الذي اختار القول بالعليّه في المقام ذكر نقضين على القول بالافتضاء، النقض الأوّل ذكرناه في الدرس السابق وكان حاصله هو: أنّ العقل الذي يحكم بلزوم تحصيل الفراغ مع افتراض اشتغال الذمّه بالتكليف، هذا الحكم العقلي بلزوم تحصيل الفراغ ولزوم تحصيل الامتثال، أو تحصيل الموافقه، إذا كان تعليقاً، يعني كان معلّقاً على عدم الترخيص الشرعي كما هو مقتضى القول بالافتضاء في محل الكلام، في محل الكلام لماذا قالوا بالافتضاء؟ لأنهم يرون أنّ الحكم العقلي بلزوم الامتثال حكم معلّق على عدم الترخيص الشرعي، يقول: إذا كان هذا الأمر صحيحاً، فلا بدّ أن نلتزم بإمكان التمسّك بإطلاق دليل الأصل، وإطلاق أدلّه البراءه لإثبات الترخيص في جميع موارد الاشتغال بالتكليف؛ لأنه في محل الكلام عندنا اشتغال بالتكليف، مع ذلك قلتم بأنّ العقل يحكم بلزوم امتثاله، لكنه حكم معلّق على عدم ورود الترخيص الشرعي ممّا يعني أنّ الترخيص الشرعي ليس محالاً من الممكن أن يكون هناك ترخيص شرعي، فمقتضى هذا الكلام أنّه لا بدّ أن نلتزم بإمكان الترخيص الشرعي في كل موارد الاشتغال بالتكليف مع الشك في الامتثال حتّى إذا كان التكليف ثابتاً بالطريق العلمي، يعني بالعلم التفصيلي، في موارد العلم بالتكليف تفصيلاً مع الشك في الامتثال، يقول: ينبغي لمن يقول بالافتضاء في محل الكلام أن يلتزم بجريان البراءه في هذا المورد ولا يلتزم بالاحتياط؛ بل لا بدّ أن يلتزم بالبراءه؛ لأنّ حكم العقل بلزوم امتثال الذي اشتغلت به الذمّه، بلزوم امتثال التكليف المنجز على المكلف إذا كان تعليقاً؛ حينئذٍ يكون الترخيص أمراً ممكناً وليس محالاً، فإذا لم يكن هناك استحاله ومحذور ثبوتى؛ حينئذٍ يمكن التمسّك بإطلاق دليل الأصل لإثبات جريانه في موارد الشك في الامتثال، كما يمكن التمسّك بدليل الأصل لإثبات جريانه في بعض أطراف العلم الإجمالي على ما هو مقتضى القول بالافتضاء في محل الكلام، القول بالافتضاء في موارد العلم الإجمالي يعني أنّ العلم الإجمالي ليس علّه تامه.

ص: ٦٥٣

يعني بعبارة أخرى: أنّ الترخيص ليس محالاً، فإذا لم يكن هناك مانع ثبوتى من الترخيص يتمسّك بإطلاق دليل الأصل لإثبات جريانه في بعض الأطراف، نفس هذا الكلام يلزم عند الشك في الامتثال في موارد العلم التفصيلي؛ لأنه هناك أيضاً هناك علم بالتكليف والعقل يحكم بلزوم تفرغ الذمّه ولزوم امتثاله وموافقته، فإذا كان الحكم العقلي معلّقاً على عدم الترخيص أيضاً يكون الترخيص أمراً ممكناً لا استحاله فيه، فإذا لم يكن هناك استحاله في الترخيص والاكتفاء بالموافقه الاحتماليه، إذا لم يكن هناك مانع، والترخيص في ترك الموافقه القطعيه؛ فحينئذٍ يتمسّك بإطلاق دليل الأصل لإثبات البراءه عند الشك في الامتثال، يتمسّك بإطلاق دليل البراءه لإثبات الترخيص والاكتفاء بالموافقه الاحتماليه عند الشك في الامتثال مع العلم التفصيلي، والحال أنّه لا قائل بذلك، هذا شيء لا يلتزم به أحد؛ لأنّ الكل يلتزمون بأنّ الأصل الجارى في موارد الشك في التكليف والشك في المحصّل هو الاحتياط لا البراءه، بينما لازم القول بالافتضاء في محل الكلام هو القول بالاكتفاء بالموافقه الاحتماليه وعدم لزوم الاحتياط وجريان البراءه في موارد الشك في الامتثال مع العلم التفصيلي بالتكليف، لا فرق بين العلم التفصيلي بالتكليف والعلم

الإجمالي بالتكليف من جهة حكم العقل بلزوم الموافقه ولزوم الامتثال، فإذا كان هذا الحكم العقلي تعليقياً، إذن: الترخيص ممكن في كلٍ منهما، الترخيص في المخالفه الاحتماليه كما هي ممكنه في محل الكلام كذلك تكون ممكنه في موارد العلم التفصيلي، فإذا كان ممكناً، مقتضى إطلاق الأدله المرخصه لإطلاق الأصول المؤمّنه هو أن نتمسك بها لإثبات الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه في موارد الشك في الامتثال، مع أنّ هذا لم يقل به أحد، يقول: ومن هنا نستكشف من ذلك أنّ المبني باطل، أنّ كون الحكم العقلي تعليقياً ليس صحيحاً، نستكشف من ذلك أن الحكم العقلي حكم تنجيزي، وهو كما يمنع من الترخيص والاكتفاء بالمخالفه الاحتماليه في موارد العلم التفصيلي والشك في الامتثال كذلك يمنع من الترخيص في محل الكلام؛ ولذا لا بدّ أن نقول في محل الكلام بالعليه التامه لا بالاعتضاء. هذا النقص الأوّل.

هذا النقض واضح أنه إنما يرد على من يلتزم بأن العلم التفصيلي عله تامه لوجوب موافقه القطعيه، بينما العلم الإجمالي ليس عله تامه لوجوب موافقه القطعيه، وإنما هو مقتضى لوجوب موافقه القطعيه. من يُفترق بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي بلحاظ موافقه القطعيه ويقول بأن العلم التفصيلي عله تامه لها، بينما العلم الإجمالي ليس عله تامه لها؛ حينئذٍ يورد عليه هذا النقض، ويقال له بأنه كيف أصبح العلم التفصيلي عله تامه والعلم الإجمالي ليس عله تامه؟ لأن الحكم العقلي إذا كان تعليقياً كما هو القول بالافتضاء في محل الكلام، فلا بد أن يكون حكماً تعليقياً في موارد العلم التفصيلي؛ لأن كلاً منهما كما بينا علم بالتكليف، وفي كل منهما يكون التكليف واصلًا للمكلف، والعقل يحكم بلزوم امتثاله وموافقته، وهذا الحكم العقلي إذا كان تعليقياً كما هو مقتضى القول بالافتضاء في محل الكلام، فلا بد أن يكون تعليقياً هناك، وكما أن هذا الحكم العقلي التعليقي لا يمنع من جريان الأصل في محل الكلام والاكتفاء بالموافقه الاحتماليه لا بد أن لا يمنع أيضاً من إجراء الأصل هناك والاكتفاء بالموافقه الاحتماليه وعدم لزوم الاحتياط؛ فحينئذٍ يرد عليه هذا النقض.

وأما من يقول بالافتضاء حتى في موارد العلم التفصيلي، من يقول بأن العلم مطلقاً تفصيلياً كان أو إجمالياً ليس عله تامه بالنسبه إلى وجوب موافقه القطعيه، وإنما فيه اقتضاء وجوب موافقه القطعيه.

وبعبارة أخرى: من يدعى بأنه كما أمكننا تصوّر الترخيص في محل الكلام في بعض الأطراف؛ ولذا قلنا أن الترخيص ليس مستحيلاً في محل الكلام، يمكن للشارع أن يُرخص في بعض الأطراف، كذلك يمكن الترخيص في المخالفه الاحتماليه، أو الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه في موارد الشك في الامتثال مع العلم التفصيلي بالتكليف، من يدعى بأنه لا استحاله في ذلك، كما أنه يمكن في موارد العلم الإجمالي أن يكتفى الشارع ببعض الأطراف وهي موافقه احتماليه، ويجوز ترك الطرف الآخر وهي مخالفه احتماليه يمكن عند الشك في الامتثال في موارد العلم التفصيلي بالتكليف، أيضاً قد يكتفى الشارع بالموافقه الاحتماليه، فيقول للمكلف الذي ليس لديه يقين بعدم الامتثال وإنما عنده شك في الامتثال: ما دمت تحتل الامتثال أنا أكتفى باحتمال الامتثال هذا، هذا يمكن تصوّره وليس محالاً؛ بل قد يقال بأنه واقع في بعض الموارد، المحقق النائيني (قدس سرّه) ذكر بعض الموارد يقول وقع فيها الترخيص في المخالفه الاحتماليه مع العلم التفصيلي، وجرى فيها القواعد التي يسميها أنها تجري في وادي الفراغ) قاعده الفراغ وقاعده التجاوز، يوجد علم تفصيلي، اكتفى الشارع بالموافقه الاحتماليه، في موارد الشك في القبله إلى الجهات الأربعه على فتوى من يقول بجواز الصلاه إلى جهه واحده حتى إذا كان يعلم بأنه إذا سأل وحقق بعد ذلك يتمكن من تشخيص القبله الواقعيه يقول له يجوز لك أن تصلى إلى جهه واحده محتمله، هذا في واقعه اكتفاء بالموافقه الاحتماليه وترخيص للمكلف في ترك موافقه القطعيه مع أن التكليف قد وصل بالعلم التفصيلي لا العلم الإجمالي، من يرى أن الترخيص في المخالفه الاحتماليه أمر ممكن حتى في موارد العلم التفصيلي مع الشك في الامتثال فضلاً عن موارد العلم الإجمالي التي هي محل الكلام لا يرد عليه هذا النقض؛ إذ لا معنى لأن يقال لشخص من هذا القبيل بأنه إذا كنت تقول بالافتضاء في محل الكلام وأن الحكم العقلي حكم تعليقي، فلا بد أن تقول به في موارد العلم التفصيلي، هو يقول أنا أقول به في موارد العلم التفصيلي، ولا توجد عندي مشكله في أن يكون الحكم العقلي تعليقياً في كلا الموردين، التزم بأن الحكم العقلي تعليقي حتى في موارد العلم التفصيلي؛ إذ لا يوجد محذور ثبوتي ولا يوجد استحاله ولا محذور ثبوتي في جعل الترخيص والاكتفاء بالموافقه الاحتماليه وترخيص المكلف في المخالفه الاحتماليه؛ إذ لا يوجد محذور ثبوتي ولا يوجد استحاله؛ ولذا هو يقول بالافتضاء في كلا الموردين، فلا يرد عليه هذا النقض.

نعم، عدم إمكان الالتزام بتجوز المخالفه الاحتماليه فى موارد العلم التفصيلى هذا شىء آخر، عدم إمكان الالتزام بالمخالفه الاحتماليه عند الشك فى الامتثال والشك فى المحصل؛ إذ لا إشكال أنهم لا يكتفون بالموافقه الاحتماليه، لا يجرون البراءه؛ بل يجرون الاحتياط، هذا لا يعنى أنهم يقولون بالعليه، لا يلزم القول بالعليه والقول بأن الحكم العقلى حكم تنجيزى وليس تعليقياً؛ وذلك لأنه من الممكن تفسير عدم التزامهم بالاكتفاء بالموافقه الاحتماليه وتجوز المخالفه الاحتماليه فى موارد الشك فى الامتثال، عدم التزامهم بذلك، باعتبار وجود إشكال إثباتى لا إشكال ثبوتى، إشكال إثباتى يمكن إبرازه فى موارد الشك فى الامتثال يمنع من إجراء الأصل فى موارد الشك فى الامتثال لا من جهة الإشكال الثبوتى؛ بل هم يلتزمون من ناحيه الثبوت بعدم وجود أى مشكله فى أن يُرخص الشارع فى المخالفه الاحتماليه حتى مع العلم التفصيلى؛ لأن العلم التفصيلى كالعلم الإجمالى ليس عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه وعدم التزامهم بجواز المخالفه الاحتماليه فى موارد العلم الإجمالى ليس من جهة استحاله الترخيص فى المخالفه الاحتماليه حتى تثبت العليه التامه ويثبت أن الحكم العقلى حكم تنجيزى، فيقال إذا كان هناك ثابتاً، فنستكشف فى محل الكلام أيضاً أن الحكم العقلى تنجيزى، وتثبت العليه التامه فى محل الكلام؛ بل عدم التزامهم بذلك هناك إنما هو لمحذور إثباتى لا لمحذور ثبوتى، فهم يلتزمون بالافتضاء حتى فى موارد العلم التفصيلى والشك فى الامتثال، لكنهم لا يجرون البراءه ولا يرون أن المورد من موارد جريان البراءه؛ لإشكالٍ إثباتى، وهذا الإشكال الإثباتى الذى يمنع من إجراء البراءه فى موارد الشك فى الامتثال مع العلم التفصيلى، الشك فى المحصل، يمكن تقريبه بأحد تقريبين:

التقريب الأول: أن يقال: أن موضوع الأصل العملي ليس محفوظاً هناك، فلا- تجرى البراءة ولا- يجرى الأصل العملي؛ لعدم انحفاظ موضوعه، في موارد العلم الإجمالي تقدّم سابقاً أن موضوع الأصل العملي محفوظ في هذا الطرف؛ لأنّ موضوع الأصل العملي هو الشك في التكليف، وهذا الموضوع محفوظ في كل واحدٍ من الطرفين بالوجدان، هو محفوظ ومحسوس بالوجدان؛ لأنّ المكلف يشك في أنّ هذا نجس، أو لا، هذا حرام، أو لا-؟ صلاة الظهر واجبه، أو لا؟ فهو يشك في التكليف في هذا الطرف، وهكذا يشك في التكليف في الطرف الآخر، فالأذن موضوع الأصل العملي محفوظ في موارد العلم الإجمالي يجرى الأصل العملي بقطع النظر عن محذور المعارضه، هذه مسأله أخرى، أو محذور إثباتي آخر، موضوع الأصل العملي في حدّ نفسه هو محفوظ في كل واحدٍ من الطرفين، بينما في موارد الشك في الامتثال هناك مانع يمنع من شمول دليل الأصل لتلك الموارد وهو أنّ موضوع الأصل ليس محفوظ؛ لأنّ موضوع الأصل هو الشك في التكليف وفي موارد الشك في الامتثال لا يوجد شك في التكليف بناءً على مبنى يقول أنّ الامتثال والعصيان لا- يسقطان التكليف، وهذا معناه أنّه لا ملازمه بين الشك في الامتثال وبين الشك في التكليف حتّى يقال في موارد الشك في التكليف أنّ موضوع الأصل محفوظ، فيجرى الأصل، هذا مبنى على وجود ملازمه بين الشك في الامتثال والشك في التكليف، فإذا أنكرنا هذه الملازمه وقلنا أنّ الشك في الامتثال لا يلازم الشك في التكليف؛ بل التكليف معلوم حتّى مع العلم بالامتثال، فضلاً عن الشك فيه؛ لأنّ الامتثال لا يسقط التكليف، التكليف بروحه وبملاكاته وبمبادئه لا يسقط بالامتثال، الفعل الذي يتعلّق به التكليف يبقى على ما هو عليه من الملاكات والمجوبيه والمبغوضيه والمبادئ على ما هو عليه يبقى قبل تحقّقه وبعد تحقّقه، حتّى بعد تحقّقه تبقى الصلاه ذات ملاك وذات مبادئ ومحبوبه، أو الفعل الآخر الذي هو متعلّق التكليف التحريمي يكون مبغوضاً، ولا معنى لأن نقول أنّ الصلاه بعد تحقّقها تخرج عن المجوبيه وتكون غير محبوبه وغير مراده للمولى وليس فيها مبادئ التي هي عبارته عن روح الحكم الشرعي، واقع الحكم الشرعي هو هذا.

إذن: الامتثال لا- يُسقط التكليف ولا يُسقط فعليته، وإنما هو يُسقط فاعليته ومحركيته التشريعيه، بمعنى أن التكليف بعد تحقق متعلقه وامتثاله لا يعود محركاً تشريعاً للمكلف نحو الامتثال، هو يسقط فاعليه التكليف ومحركيته التشريعيه وليست التكوينية، أما أصل التكليف وواقعه وروحه ومبادئه، فهي لا- تسقط بالامتثال، فإذا قلنا أنها لا تسقط بالامتثال وإنما الذى يسقط هو فاعليه التكليف ومحركيته التشريعيه؛ حينئذ يكون واضحاً أن الشك في الامتثال ليس شكاً في التكليف الذى هو موضوع الأصل العملى بحسب الفرض، وإنما الشك في الامتثال يكون شكاً في فاعليه التكليف الذى تنجز على المكلف ودخل في عهده وعلم به المكلف، هذا التكليف الذى علم به المكلف تفصيلاً ----- بحسب الفرض ----- ودخل في عهده واشتغلت به ذمته، هذا الآن عندما يشك المكلف في الامتثال يشك في أنه باقٍ على فاعليته، أو لا؟ هل سقطت فاعليته، أو لا-؟ إذا امتثل سقطت فاعليته، لا- أن نفس التكليف يسقط، وإذا لم يمتثل فهو باقٍ على فاعليته. إذن: الشك ليس في فاعليه التكليف، وإنما الشك في فاعليته ومحركيته التشريعيه نحو الامتثال، هل يحرك نحو الامتثال، أو لا يحرك نحو الامتثال؟ هذا هو الذى يُشك فيه، أما أصل التكليف، فلا يُشك فيه؛ وحينئذ الشك في الامتثال في تلك الموارد لا يلزم الشك في التكليف حتى يقال أن موضوع الأصل العملى محفوظ فيها، فلا مانع من التمسك بالدليل لإثبات جريان الأصل في تلك الموارد. هذا مانع إثباتى يمنع من إجراء الأصل في تلك الموارد وإن كان لا يوجد مانع ثبوتى ومحذور عقلى من جريان الأصل والترخيص فى المخالفه الاحتماليه فى تلك الموارد. هذا التقريب الأول.

التقريب الثاني: إذا ناقشنا في هذا الكلام، وقلنا أنه غير تام، وأمكنا أن نتعقل تقسيم التكليف إلى حصّه حدوثيه وحصّه بقائيه ونقول أى ضمير فى أن نجرى البراءة فى الحصّه البقائيه كما ذكر فى أصل التقريب؟ بيّننا فى الدرس السابق أنّ الشك فى الامتثال فى واقعه شكّ فى التكليف، لكن بقاءً، ولا فرق بين الشكّ فى التكليف بقاءً وبين الشك فى التكليف حدوثاً، كلّ منهما شك فى التكليف، وبذلك نحرز موضوع الأصل العملى، هنا ماذا يُراد بهذا الكلام؟ يُراد تطبيق البراءة على هذه الحصّه البقائيه من التكليف؛ لأنّ الشكّ فى هذه الحصّه البقائيه من التكليف هو فى واقعه شك فى التكليف، لكن بقاءً؛ لأنّ الامتثال يُسقط التكليف بناءً على الرأى الآخر، فالشك فى الامتثال هو شك فى التكليف بقاءً، فانهفظ موضوع الأصل العملى وهو أنّه شك فى التكليف، فليس هناك مشكله إثباتيه من إجراء الأصل العملى.

أقول: هذا الكلام لو قيل وأنكرنا الوجه الأوّل؛ حينئذٍ نقول: هل ينفع هذا لإثبات التأمين من ناحيه الحصّه الحدوثيه من التكليف التى فرضنا تعلق العلم التفصيلى بها، وفرضنا دخولها فى العهده وتنجزها على المكلف واشتغال الذمّه بها، إجراء البراءة عن هذه الحصّه البقائيه من التكليف هل ينفع لإثبات التأمين من الحصّه الحدوثيه من التكليف؟ لا تنفع مثل هذه البراءة، المفروض أننا تعقلنا التقسيم إلى حدوث وبقاء؛ لأنّه لا إشكال أنّ لدينا علم بالتكليف لا يمكن أن نقول أنّ الحصّه الحدوثيه من التكليف مشكوكه، التكليف حدوثاً معلوم بالتفصيل، داخل فى العهده واشتغلت به الذمه ولا مجال لإجراء البراءة فيه، وإتّما البراءة على تقدير تعقل هذا التقسيم تجرى فى الحصّه البقائيه فى التكليف بقاءً، فلنفترض ذلك، وانهفظ موضوع الأصل العملى ويُراد تطبيق البراءة عليه، لكن هذا هل ينفع للتأمين من ناحيه الحصّه الحدوثيه التى علم المكلف بها بالتفصيل واشتغلت بها الذمّه ودخلت فى العهده، هذا هل ينفع للتأمين من تلك الحصّه؟ لا ينفع للتأمين، ومثل هذه البراءة لا يشملها دليل البراءة؛ لأنّها بالنتيجه لا تثبت التأمين لهذا المكلف؛ بل يبقى مطالباً بالتكليف وموافقه التكليف الذى اشتغلت به ذمّته ودخل فى عهده جزماً وعلم به تفصيلاً، فلا فائده فى مثل هذه البراءة.

هذان تقريران لوجود إشكال إثباتي في جريان البراءة في موارد الشك في الامتثال مع العلم التفصيلي وعلى هذا الأساس يمكن أن يقول القائل بأنّي أؤمن بأنّ في كلّ من الموردين في ذاك المورد ----- الذي هو خارج عن محل الكلام وجيء به كمنقضى على القول بالافتضاء ----- وفي محل الكلام، العلم الإجمالي ليس علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، لكن بالرغم من هذا التزم بعدم جريان البراءة في ذاك المورد وجريانها في هذا المورد؛ لأنّه في محل الكلام موضوع الأصل العملي في كل طرفٍ محفوظ، فلا- مانع من إجرائه بقطع النظر عن المعارضه، فليس هناك مشكله لا- ثبوتيه ولا- إثباتيه، بينما موضوع الأصل العملي في موارد العلم التفصيلي والشكّ في الامتثال ليس محفوظاً، إمّا ليس محفوظاً بالتقريب الأوّل، وإمّا أنّ أدلّه البراءة منصرفه عن مثل هذا الشكّ في الامتثال ولا تشمله؛ لأنّه لا فائده في إجراء البراءة عن الحصّه البقائيه من التكليف.

هذا ما يرتبط بهذا النقض والظاهر أنّه لم يبقَ فيه شيء يمكن أن يُضاف على هذا، هذا النقض الأوّل وهذا هو جوابه وبعد ذلك يقع الكلام في النقض الثاني وهو النقض المهم على القول بالافتضاء.

درس الأصول العمليّه / منجزيه العلم الإجمالي بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / منجزيه العلم الإجمالي

النقض الثاني على القول بالافتضاء وأنّ العلم الإجمالي إن لم يكن علّه تامه لوجوب الموافقه القطعيه؛ بل كان مقتضياً له، وكان تنجزه لوجوب الموافقه القطعيه وكان معلقاً على عدم الترخيص الشرعي، فلماذا لا نتمسك بإطلاق الأصل في كل واحدٍ من الطرفين مشروطاً بترك الطرف الآخر، وهذا ينتج عدم وجوب الموافقه القطعيه، ينتج التخيير في تطبيق الأصل على كل واحدٍ من الطرفين، فيإمكان المكلف أن يجري الأصل في هذا الطرف بشرط ترك الطرف الآخر، أو في هذا الطرف بشرط ترك إجراء الأصل في الطرف الأوّل، ممّا يعني التخيير، ممّا يعني جواز ارتكاب أحد الطرفين، ممّا يعني عدم وجوب الموافقه القطعيه، بينما هذه النتيجة لا- يرضى بها القائل بالافتضاء؛ لأنّه وإن كان يقول بالافتضاء وأنّ العلم الإجمالي ليس علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، لكنّه يمنع من إجراء الأصل في أحد الطرفين لأجل المعارضه ويصل إلى نفس النتيجة التي يقول بها القائل بالعلّيه، كما أنّ القائل بالعلّيه يمنع من إجراء الأصل في أحد الطرفين، القائل بالافتضاء كالمحقق النائيني (قدّس سرّه) أيضاً يمنع من إجراء الأصل في أحد الطرفين، غايه الأمر أنّ وجه المنع يختلف عندهما، فالقائل بالعلّيه يمنع من إجراء الأصل في أحد الطرفين لوجود محذور ثبوتي يمنع من جريانه في أحد الطرفين بقطع النظر عن التعارض، بينما القائل بالافتضاء كالمحقق النائيني (قدّس سرّه) يمنع من جريان الأصل في أحد الطرفين باعتبار أنّه يكون مُعَارِضاً بجريانه في الطرف الآخر، وإجرائه في كلّ منهما محال؛ لأنّه يستلزم الترخيص في المخالفه القطعيه التي فرغنا عن امتناعها؛ لأنّ العلم الإجمالي علّه تامه لحرمة المخالفه القطعيه، فلا يمكن إجراؤه في كلّ منهما ولا يمكن إجراؤه في أحدهما المعين؛ لأنّه ترجيح بلا مرجّح، ولا في أحدهما المردد؛ لأنّ مفاد الأصل ليس هو الترخيص التخييري، وإنّما مفاد الأصل هو الترخيص التعيني، مفاد الأصل هو إثبات الترخيص في أحد الطرفين بعينه ولا يستفاد من دليل الأصل إثبات الترخيص لا بعينه، هذا ليس مفاد الأصل حتّى نشبته في المقام.

وعليه: لا بدّ من تساقط الأَصُول في الطرفين، والنتيجة كما تقدّم سابقاً أنّ الاحتمال في كل طرفٍ يبقى بلا مؤمن لا عقلي ولا شرعى، فيتجنّز، فتجب الموافقة القطعية. فهو أيضاً يقول بوجود الموافقة القطعية.

النقض يقول للمحقق النائيني (قدّس سرّه): بأنّه لماذا لا نجرى الأصل في كلا الطرفين، لكن بنحوٍ مشروطٍ؟ لماذا نلتزم بتساقط الأَصُول في الطرفين؟ بل نلتزم بجريان الأصل في كلٍّ من الطرفين لكن بنحوٍ مشروطٍ بأن يجرى الأصل في هذا الطرف بشرط ترك الآخر في الشبهه التحريميه، ويجرى الأصل في الطرف الثاني بشرط ترك الطرف الأوّل، فيثبت في كلا الطرفين ترخيصان لكن لا- مطلقاً، ترخيصان مشروطان، كل واحد منهما مشروط بترك الآخر، وهذا لا يلزم منه محذور الترخيص في المخالفه القطعية، هذان الترخيصان المشروطان لا- يؤدّيان إلى الترخيص في المعصيه وفي المخالفه القطعية؛ حينئذٍ لماذا نلتزم بسقوط الأصلين والانتهاء إلى وجوب الموافقة القطعية، نلتزم بجريان الأصل في كلا الطرفين بنحوٍ مشروطٍ وننتهي إلى نتيجة التخيير لا وجوب الموافقة القطعية، وهذا لا يلتزم به المحقق النائيني (قدّس سرّه)؛ لأنّه يرى أنّه لا إشكال في وجوب الموافقة القطعية.

هذا النقض في الحقيقة موجّه إلى المحقق النائيني (قدّس سرّه) الذى يقول بالافتضاء وفي نفس الوقت يقول بعدم جريان الأصل في أحد الطرفين، في بعض أطراف العلم الإجمالى للتعارض، هذا النقض متوجّه إلى من يلتزم بهذا الرأى كالمحقق النائيني (قدّس سرّه) والسيد الخوئى (قدّس سرّه)، وحاصل هذا النقض هو: أنّ المحذور من إجراء الأَصُول في أطراف العلم الإجمالى هو محذور الترخيص في المخالفه القطعية، محذور الترخيص في المعصيه الذى فرغنا عن استحالته؛ لأنّ العلم الإجمالى علّه تامه لحرمة المخالفه القطعية. هذا هو المحذور. هذا المحذور كما يندفع بتساقط الأَصُول وعدم شمول الأصل لكلا الطرفين، كذلك يندفع بالالتزام بشمول الأصل لكلا- الطرفين، لكن مع تقييد إطلاق كلّ أصلٍ يجرى في أحد الطرفين بترك الطرف الآخر، فيجرى الأصل في هذا مشروطاً بترك ذاك، وفي ذاك مشروطاً بترك الأوّل، هذا كما هو واضح لا يؤدى إلى الترخيص في المخالفه القطعية، فالمحذور يندفع به أيضاً، كما يندفع بأن نلتزم بتساقط الأَصُول في الطرفين، وعدم شمول الأصل لكلا الطرفين، كذلك يندفع بالالتزام بالشمول، لكن مع تقييد الإطلاق بترك الطرف الآخر، أن نرفع اليد لا عن أصل شمول دليل الأصل لهذا الطرف وهذا الطرف، وإنّما نرفع اليد عن إطلاق الأصل في هذا الطرف وإطلاق الأصل في هذا الطرف مع الالتزام بشمول دليل الأصل لكلٍّ من الطرفين.

هو يقول: أَلستم تقولون بالاقضاء؟ بمعنى أن العلم الإجمالي ليس عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه، وأنّ الترخيص في بعض الأطراف ممكن وليس فيه محذور ثبوتى، وإنما تقولون هو لا يجرى في بعض الأطراف للمعارضه. يقول: أنّ المعارضه لا تستلزم تساقط الأصلين في الطرفين المؤدى إلى التنجيز ووجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّ الاحتمال في كل طرفٍ يبقى بلا مؤمنٍ شرعى ولا عقلى، كما يمكن أن يُدفع المحذور عن طريق هذا التساقط كما التزم به المحقق النائنى (قدّس سرّه) هو يقول يمكن أن يتحقق دفع المحذور بالالتزام بجريان الأصل في كلا الطرفين بنحوٍ مشروط.

وبعبارة أخرى: أنّ دفع المحذور السابق يدور أمره بين أحد شيئين:

الأمر الأوّل: أن نلتزم بالتساقط كما يقترح المحقق النائنى (قدّس سرّه). وكان برهانه هو أنّه لا مانع من إجراء الأصل في هذا الطرف وليس فيه مشكله ثبوتيه، ولا يجرى لأنه يعارضه الأصل في هذا الطرف، وبعد عدم إمكان إجراء الأصل في كلا الطرفين ولا في أحدهما المعين ولا في أحدهما المردد، تتساقط الأصول. هذا التساقط معناه في الحقيقة التخصيص، يعنى تخصيص دليل الأصل بغير موارد العلم الإجمالى، يعنى أنّ دليل الأصل لا يشمل موارد العلم الإجمالى، في الحقيقة هذا تخصيص أفرادى، بأن نخرج هذا عن دليل الأصل العملى، هذا تخصيص بلحاظ الأفراد. الأمر يدور بين هذا وبين أن نلتزم بالتخصيص الأفرادى، ويبقى الدليل عامياً يشمل كل أفراد الشك في التكليف بما فيها أطراف العلم الإجمالى، لا نخصّها بلحاظ الأفراد، غاية الأمر نرفع اليد عن إطلاق الأصل في هذا الطرف الذى هو يسبب المشكله وهو الذى يسبب المحذور، شمول الأصل لهذا الطرف مطلقاً، يعنى سواء ارتكب الآخر، أو لا-؟ الأصل يشمل هذا الطرف، وشمول الأصل لهذا الطرف مطلقاً هو الذى يؤدى إلى الترخيص في المعصيه، هو مرخص في هذا حتّى إذا ترك ذاك، أو فعّله، ومرخص في هذا أيضاً مطلقاً، سواء ترك هذا، أو لا، حتّى إذا ترك هذا هو مرخص في هذا، هنا أيضاً نقول له: حتّى إذا تركت هذا أنت مرخص في ذاك، هذا يؤدى إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، فإذا رفعنا اليد عن الإطلاق، إطلاق دليل الأصل في كل طرف لحاله ترك الآخر، نقول له إذا تركت الآخر الأصل لا يثبت لك الترخيص هنا. نعم، إذا تركت الآخر أنت مرخص لك في ترك هذا، فشمول دليل الأصل لكل من الطرفين مشروطاً بترك الآخر لا يؤدى إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، صحيح هما ترخيصان في الطرفين، لكن ليس كل ترخيصين يؤدّيان إلى الترخيص في المعصيه، الترخيصان المطلقان يؤدّيان إلى الترخيص في المعصيه، أمّا الترخيصان المشروطان لا يؤدّيان إلى الترخيص في المعصيه، أنت مأذون بارتكاب هذا إذا تركت ذاك، أمّا إذا فعلت ذاك، فيجب عليك أن تترك هذا، هذا لا يؤدى إلى الترخيص في المعصيه والمخالفه القطعيه، يقول: الأمر يدور بين هذين الشيئين: بين الالتزام بالتخصيص والتساقط، رفع اليد عن الإطلاق، أو العموم الأفرادى وبين أن لا نرفع اليد عن الإطلاق الأحوالى للفرد، بأن نقول أنّ الدليل يشمل هذا الفرد، لكن هل يشمل في حالتين، أو في حاله واحده؟ يقول: أنّ الإطلاق يشمل في كلتا الحالتين، حاله فعل الآخر وحاله ترك الآخر، نحن نقيد هذا الإطلاق الأحوالى ونرفع اليد عنه ونلتزم بشمول دليل الأصل لهذا الفرد، أو الطرف مشروطاً بترك الآخر فقط، في هذه الحاله يثبت الترخيص. أمّا في حاله فعل الآخر فلا يوجد ترخيص في فعل هذا؛ لأنّ الترخيص يؤدى إلى المخالفه القطعيه، فالأمر يدور بينهما.

يقول: الثاني هو المتعین، یعنی رفع اليد عن الإطلاق الأحوالی هو المتعین وليس رفع اليد عن الإطلاق الأفرادی لا التساقت ولا التخصیص، وإنما المتعین ما يقابله وهو رفع اليد عن الإطلاق الأحوالی، يقول هو المتعین؛ يمكن أن يُستفاد من كلماته وكلمات من شرح هذه الفكرة، الاستدلال بدليلين على أنه هو المتعین:

الدليل الأول: بأن رفع اليد عن الإطلاق الأحوالی هو المتعین، إما لأنه متيقن السقوط على كلا التقديرين، سواء التزمنا بالسقوط والتخصیص، أو التزمنا برفع اليد عن الإطلاق الأحوالی، رفع اليد عن الإطلاق الأحوالی متيقن السقوط، لا بد منه على كلا التقديرين؛ لأن المحقق النائینی (قدس سرّه) الذي يلتزم بسقوط وعدم شمول الأصل أساساً لكلا الفردين؛ فلا يبقى حينئذٍ إطلاق الأحوالی في هذا الطرف؛ لأن الأصل أساساً لا يجرى فيه، فيسقط الإطلاق الأحوالی، وإذا قلنا بسقوط الإطلاق الأحوالی؛ فحينئذٍ يكون سقوط الإطلاق الأحوالی واضحاً، فسقوط الإطلاق الأحوالی متيقن على كلا التقديرين، بينما التخصیص ليس متيقناً على كلا التقديرين، سقوط الإطلاق الأفرادی ليس متيقناً على كلا التقديرين؛ لأنه على التقدير الثاني لا يكون الإطلاق الأفرادی ساقطاً؛ بل يثبت الإطلاق الأفراد، وإنما الساقط هو خصوص الإطلاق الأفرادی.

الدليل الثاني: هو ما يؤكّد عليه وهو من أين ينشأ المحذور، فلا بدّ أن نرى أنّ المحذور ينشأ من ماذا؟ هل ينشأ المحذور من الالتزام بالإطلاق الأفرادی، أو ينشأ المحذور من الإطلاق الأحوالی؟ المحذور ينشأ من الإطلاق الأحوالی لا من الإطلاق الأفرادی، أيّ ضير في أن يكون دليل الأصل شاملاً لكلا الطرفين؟ لكن مع منع إطلاقه الأحوالی بتقييده بترك الطرف الآخر، لا يلزم منه محذور الترخيص في المخالفه القطعيه، ولا يلزم منه محذور الترخيص في المعصيه. نعم، محذور الترخيص في المعصيه يلزم من الإطلاق الأحوالی، شمول الأصل لهذا الطرف مطلقاً ولهذا الطرف مطلقاً يلزم منه الترخيص في المخالفه القطعيه، أما أصل شمول الأصل لهذا الطرف ولهذا الطرف لا- يلزم منه هذا المحذور إذا لم نلتزم بإطلاقه الأحوالی. إذن: منشأ الترخيص والمحذور هو الإطلاق الأحوالی؛ حينئذٍ لا بدّ أن تقتصر على هذا المقدار، هذا حيث أنه يسبب محذوراً نرفع اليد عنه، أما ذاك حيث أنه لا يسبب محذوراً، لماذا نرفع اليد عنه؟ بل رفع اليد عن الإطلاق الأفرادی وشمول دليل الأصل لكل من الفردين، على القول بالافتضاء لا مبرر له، فيكون رفع اليد عنه بلا موجب وبلا سبب، الضرورات تقدر بقدرها، الضروره تلجأنا إلى أن نرفع اليد عن ما يوجب المحذور، وما يوجب المحذور هو الإطلاق الأحوالی للأصل في كل طرف، فنرفع اليد عن ما يسبب المحذور، ويبقى الإطلاق الأحوالی على حاله، وهذا معناه أنّ دليل الأصل يشمل كلا الطرفين على نحو مشروط، وبهذا لا نصل إلى المحذور، لكنّه ينتج لنا نتيجة التخيير لا- وجوب الموافقه القطعيه؛ بل ينتج لنا الترخيص في ترك الموافقه القطعيه وهذا ممّا لا يلتزم به مثل المحقق النائینی (قدس سرّه)؛ ولذا صار نقضاً عليه، فأنا نلتزم بالعليه التامه ووجوب الموافقه القطعيه ونمنع من إجراء الأصل في أحد الطرفين وبقطع النظر عن وجود معارضٍ أو عدم وجود معارضٍ؛ لأنه فيه محذور ثبوتی، فنلتزم بوجوب الموافقه القطعيه، لكن المحقق النائینی (قدس سرّه) عندما يقول بالافتضاء لا يتعين أن يلتزم ولا دليل على أن ينتهي إلى وجوب الموافقه القطعيه بتوسط هذا البرهان الذي يذكره ويكرره وهو أنه لا مانع من جريان الأصل في أحد الطرفين ثبوتاً، ولكن يمنع منه وجود المعارض في الطرف الآخر، والمعارض في الطرف الآخر يمنع من جريان الأصل في كلا الطرفين فأنا إجراءه في كل منهما محال؛ لأنه يستلزم الترخيص في المخالفه القطعيه، فلا يمكن إجراءه في كل منهما ولا يمكن إجراءه في أحدهما المعين؛ لأنه ترجيح بلا مرجح، ولا- في أحدهما المردد؛ لأنّ مفاد الأصل ليس هو الترخيص التخييري، وإنما مفاد الأصل هو الترخيص التعيني، فيتساقطان، فإذا سقطا يبقى الاحتمال منجزاً في كل طرفٍ ولا مؤمن من ناحيته، فتجب الموافقه القطعيه. هذا ما يقوله

المحقق النائيني (قدّس سرّه)، بينما المحقق العراقي (قدّس سرّه) يقول في النقض: لا يتعيّن أن نلتزم بعد افتراض التعارض بتساقط الأصول؛ بل يمكن أن نلتزم بجريان الأصول في كلا الطرفين، لكن على نحوٍ مشروط؛ بل هذا هو المتعيّن للدليلين السابقين، إمّا لأنّ رفع اليد عن الإطلاق الأحوالى متيقن على كلا التقديرين، وإمّا لأنّ منشأ المحذور والذي يسبب الوقوع فيه هو الإطلاق الأحوالى، والضرورات تقدّر بقدرها، فلا بدّ أن نرفع اليد عن الدليل بمقدار الضروره، والضروره في المقام هي أن نرفع اليد عن الإطلاق الأحوالى للدليل ولا نرفع اليد عن أصل الإطلاق الأفرادى، وهذا ينتج عدم وجوب الموافقه القطعيه، وهذا ممّا لا يلتزم به المحقق العراقي (قدّس سرّه) ومن يتبعه. هذا النقض الثانى. وهذا هو الذى يُعبّر عنه بشبهه التخيير، يعنى شبهه نشأت بينهم وتنشأ من هذا النقض وهو أنّه هل يمكن بعد افتراض التعارض على القول بالافتضاء، هل التعارض يؤدى إلى التساقط كما يقول المحقق النائيني (قدّس سرّه)، أو أنّه يستدعى التخيير كما يقول المحقق العراقي (قدّس سرّه)؟ بناءً على هذه المباني. هذا النقض الثانى للمحقق العراقي (قدّس سرّه).

من الواضح أنّ هذا النقض إنّما يرد على من يقول بالافتضاء ويقول بعدم جريان الأصل في بعض الأطراف لأجل التعارض، وليس نقضاً على كل من يقول بالافتضاء؛ لأننا مثلاً إذا قلنا بالافتضاء وأنّ العلم الإجمالي ليس علّه تامّه لوجوب موافقه القطعيه، لكن منعنا من جريان الأصل في بعض الأطراف لعلّه إثباتيه، قصور في دليل الأصل عن أن يشمل بعض أطراف العلم الإجمالي وليس مانعاً ثبوتياً؛ إذ لا- مانع ثبوتاً؛ ولذا قلنا بالافتضاء، لكن قد يقال أنّ المانع من جريان الأصل في بعض الأطراف ليس هو المعارضه، وإنّما هناك قصور في الدليل عن أن يشمل بعض أطراف العلم الإجمالي، قصور في الدليل يعني ناحيه إثباتيه، كما إذا آمنّا بما تقدّم سابقاً من أنّ مفاد الأصل هو الحكم الحيثي، أنّ مفاد الأصل هو الإباحه من حيث الشكّ في التكليف وليس مفاد الأصل هو إثبات الإباحه مطلقاً وبلحاظ جميع الحيثيات، كلا، وإنّما أصل ناظر إلى الإباحه من حيث الشكّ في التكليف، هذا مباح من حيثيه الشكّ في التكليف لا أنّه مباح مطلقاً، ومن الواضح أنّ طرف العلم الإجمالي فيه حيثتان، حيثيه الشكّ في التكليف وحيثيه كونه طرفاً لعلم إجمالي بتكليف منجز، الأصل عندما نريد إجراءه في هذا الطرف هل يثبت التأمين من كلتا الناحيتين، أو يثبت التأمين من الناحيه الأولى؟ من الناحيه الأولى يعني يقول أنت من حيث الشكّ في التكليف وفي الحرمة أنت في مأمن من هذه الناحيه، أمّا من حيث أنّ هذا طرف لعلم إجمالي بتكليف منجز، فالأصل لا يؤمن من ناحيته؛ لأنّ مفاد الأصل هو الإباحه من حيث الشكّ في التكليف، الحكم الحيثي، تقدّم سابقاً طرح مثال وهو (الجبن حلال) ومفاده حكم حيثي، يعني الحلّيه من حيث كونه جنناً، أمّا من حيثيه كونه مغضوباً، أو من حيثيه كونه مسروقاً هو لا ينظر إلى ذلك، لا يثبت الحلّيه بلحاظ كل الحيثيات، وإنّما يثبت الحلّيه لهذا من حيثيه كونه جنناً؛ ولذا هذا لا- يكون منافياً لتحريم هذا الجين من حيثيه أخرى، الترخيص مفاد الأصل هو إثبات الحلّيه من حيث كونه مشكوك الحرمة، أمّا من حيث كونه طرفاً لعلم إجمالي، دليل الأصل غير ناظر إليه ولا يثبت البراءه من ناحيته، وهذا يعني وجود قصور في دليل الأصل من أن يثبت الإباحه والتأمين ولو في بعض أطراف العلم الإجمالي.

أقول: إذا آمننا بذلك، ومنعنا من إجراء الأصل في بعض أطراف العلم الإجمالي لمحدور إثباتي وقصور في دليل الأصل لا لأجل التعارض، فهذا النقص لا يرد على القول بالافتضاء إذا كان بهذا الشكل؛ لأنَّ صاحب هذا القول يقول أنَّ الأصل لا يجرى في أحد الطرفين أصلاً بقطع النظر عن المعارضه، حتَّى إذا لم يكن له معارض كما في الموارد التي تقدّم نقلها ما إذا كان أحد الطرفين تنجز بمنجز، علم، أو علمي، أو أصل عقلي، أو شرعي ثبت التكليف في أحد الطرفين، هنا قلنا بأنّه حينئذٍ الأصل يجرى في الطرف الآخر بلا معارض؛ لأنَّ هذا المورد الذي تنجز فيه التكليف سوف لن يجرى فيه الأصل، في الآخر يجرى الأصل؛ لأنّه لا معارض له، لكن مع ذلك بناءً على هذا الرأي لا يجرى الأصل في ذاك الطرف لوجود مانع إثباتي؛ حينئذٍ هذا النقص لا يرد عليه؛ لأنَّ هذا النقص يُحاسب من يقول بأنَّ الأصل لا يجرى في بعض الأطراف لأجل التعارض، فيقول له ليست النتيجة الحتمية للتعارض هي التساقط؛ بل يمكن أن تكون نتيجة التعارض هي التخيير والالتزام بشمول الأصل لكلا الطرفين ورفع اليد عن الإطلاق الأحوالي للأصل في كل من الطرفين.

إذن: ينبغي أن يكون هذا واضحاً أنَّ هذا النقص لا يرد على كل من يقول بالافتضاء، وإنّما يرد على من يقول بالافتضاء ويرى بأنّه لا يوجد محدور من جريان الأصل في بعض الأطراف لا ثبوتاً ولا إثباتاً، وإنّما المحدور ينحصر بمسأله التعارض، لولا التعارض لجرى الأصل في هذا الطرف؛ لأنّه لا يوجد محدور من جريانه لا ثبوتاً ولا إثباتاً، فيرد عليه هذا النقص.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / منجزيه العلم الإجمالي

قلنا أنّ هناك اعتراضات على النقض الثاني

الاعتراض الأوّل: هو ما يُستفاد من كلمات المحقق النائيني (قدّس سرّه) في تقريريه، ومحصل ما يُستفاد من كلماته هو التعرّض إلى أمرين: (١)

الأمر الأوّل: أنّ التخيير في باب تعارض الأصول وإن كان ممكناً في حدّ نفسه إلاّ أنّه لا دليل عليه.

الأمر الثاني: أنّ الإطلاق محال، وعندما يكون الإطلاق محالاً فالتقييد أيضاً يكون محالاً؛ لأنّ استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق وبالعكس، فإذا كان الإطلاق محالاً فالتقييد أيضاً يكون محالاً.

الأمر الأوّل واضح ما هو المراد به، لا- دليل على التخيير في المقام، وسنوضح كيف يقول لا دليل على التخيير في المقام. وأمّا الثاني فتطبيقه في محل الكلام يكون باعتبار أنّ إطلاق الأصل في كلا الطرفين محال؛ لأنّ إطلاق الأصل في كلا الطرفين يؤدّي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه والمفروض استحاله الترخيص في المخالفه القطعيه، فإذا كان إطلاق الترخيص في كلا الطرفين محالاً؛ حينئذٍ يكون تقييد الترخيص محالاً أيضاً، وتقييد الترخيص هو النتيجة التي يفترضها صاحب النقض ويريد أن يقول بأنّ الأصل يجري في كلا الطرفين لكن مقيداً بعدم ارتكاب الطرف الآخر، يقول بأنّ هذا التقييد محال؛ لأنّ إطلاق الأصل في كلا الطرفين محال، واستحاله الإطلاق تستلزم استحاله التقييد.

بالنسبه إلى الأمر الأوّل الذي ركّز عليه في أحد تقريريه وهو أنّ التخيير في إعمال الأصول في الطرفين أمر ممكن، لكنّه لا دليل عليه، باعتبار أنّ دليل الأصل يقتضى جريانه في كل طرفٍ بعينه وليس مفاده هو إجراء الأصل في أحد الطرفين مخيراً بينهما، هذا مفاد لا يُستفاد من دليل الأصل.

ص: ٦٦٦

١- أجود التقريرات، تقرير بحث النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٢٤٥.

وبعبارة أخرى: أنّ مفاد الأصل هو الترخيص التعيني لا الترخيص التخييري، وهذا لا يُستفاد من دليل الأصل حتّى نقول أنّ مفاد الأصل هو ذلك، مجرد أنّه لا- يصحّ الجمع بين الترخيصين وبين الأصلين بأن يجريان معاً في الطرفين، هذا لا يوجب الحكم بالتخيير؛ لأنّ التخيير كسائر الأحكام الشرعيه يحتاج إلى دليل، ودليل الأصل ليس مفاده التخيير في إعمال الأصل، ليس مفاده الترخيص التخييري، وإنّما مفاده الترخيص التعيني. هذا ذكره في ضمن كلامه. القضية إذا بقيت بهذا الشكل أنّه فقط مجرد أنّه لا دليل على الترخيص التخييري. (١)

المحقق العراقي (قدس سرّه) يجب عن ذلك: يقول: أنّ الدليل قام على الترخيص التخيري والدليل هو عبارته عن التقرير الذى ذكره فى أصل النقص، نفس التقرير هو يكون دليلاً على الترخيص التخيري، والتقرير هو أنّ القائل بالافتضاء يعترف بأنّ الأصل فى حدّ نفسه يجرى فى كل من الطرفين؛ فحينئذٍ نقول أنّ إجراءه فى كلا الطرفين مطلقاً محال، بأن يكون الأصل فى هذا الطرف مطلق لحاله ارتكاب الآخر وترك الآخر، وهكذا العكس، هذا يؤدى إلى الترخيص فى المعصيه، وهذا محال، إجراء الأصل فى أحد الطرفين غير ممكن؛ فحينئذٍ يدور الأمر كما ذكر فى النقص المتقدم بين رفع اليد عن شمول دليل الأصل لكلا الطرفين وبين أن نعترف بشمول دليل الأصل لكلا الطرفين ونرفع اليد عن إطلاقهما لحاله ارتكاب الآخر، فإذا دار الأمر بين هما يأتى الحديث السابق أنّه يتعين الثانى إمّا بالتقريب الأوّل، أو بالتقريب الثانى المتقدمين، ويقول هذا هو الدليل على الترخيص التخيري. (٢)

ص: ٦٦٧

١- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائنى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٤، ص ٣٢.

٢- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقي للبروجردى، ج ٣، ص ٣١٧.

بعبارة أخرى: أنّ مقتضى الجمع كما ذكر المحقق العراقي (قدّس سرّه) ذلك، بين الدليل الدال على شمول دليل الأصل العملي الذي هو يشمل كلاً من الطرفين بحدّ نفسه بحسب الفرض، الجمع بين دليل الأصل العملي وبين الحكم العقلي باستحاله الترخيص في كلا الطرفين مطلقاً هو أن نلتزم بشمول دليل الأصل لكلا الطرفين ونقيّد الإطلاق في كل منهما، وهذا ينتج شمول الترخيص لكلا الطرفين، لكن مشروطاً بترك الآخر، وهذا هو معنى التخيير. إذن: مقتضى الأدلّة هو التخيير، ولا يصح أن نقول أنّ التخيير ليس عليه دليل، المحقق العراقي (قدّس سرّه) يقول قام عليه دليل والدليل هو التقريب الذي ذكر في أصل النقض، لكن المحقق النائيني (قدّس سرّه) لا يكتفى بهذا المقدار، مجرّد أنّه ليس عليه دليل؛ بل حاول إبطال التقريب الذي يبتنى عليه النقض، فأثّر ذكر هذا التقريب بعنوان أنّه غاية ما يمكن أن يقال في مقام تقريب التخيير وشبهه التخيير هو: أنّ دليل الأصل يقتضى ثبوت الرخصة في كل واحد من الطرفين، هذا بناءً على الاقتضاء المسلّم أنّ دليل الأصل يقتضى ثبوت الترخيص في كل واحد من الطرفين، مقتضى إطلاق هذا الدليل الذي يشمل كل واحد من الطرفين هو ثبوت الرخصة مطلقاً، يعنى ثبوت الرخصة في هذا مطلقاً وثبوت الرخصة في هذا مطلقاً، وحيث أنّ هذا الإطلاق يؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه وهو محال، فلا بدّ من رفع اليد عن هذا الإطلاق وتكون النتيجة هي جواز ارتكاب كل واحد من الطرفين، لكن مشروطاً بترك الآخر؛ لأنّ الأمر يدور بين خروج كل واحد من الطرفين من دليل الأصل الذي هو يعنى التخصيص الأفرادي وبين خروجه عن دليل الأصل في حاله ارتكاب الآخر، هذا يخرج عن دليل الأصل في حاله ارتكاب الآخر، وليس فيه ترخيص، وذاك أيضاً يخرج عن دليل الأصل في حاله ارتكاب الأوّل، يدور الأمر بينهما والمتعيّن هو الثاني. يقول: هذا غاية ما يمكن أن يقال في مقام تقريب الشبهه. (1)

ص: ٦٦٨

١- أجود التقريرات، تقرير بحث النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٢٤٤.

أجاب عن هذا في أجود التقريرات: بأنَّ عدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي، أو بحسب تعبيره إجراء الأصل في الطرفين جمعاً، يعنى في كلا الطرفين، عدم جواز إجراء الأصل في أطراف العلم الإجمالي يمكن تصوّره على نحوين:

النحو الأوّل: أن يكون عدم جواز إجراء الأصل في كلا الطرفين يكون بسبب وجود دليل خاص يخصص عموم دليل الأصل، فكأنّه يوجد عند دليلان، دليل الأصل ودليل آخر يخصص عموم دليل الأصل، وهذا الدليل المخصص لعموم دليل الأصل يدور أمره بين أن يكون تخصيصه له تخصيصاً فرادياً وبين أن يكون تخصيصه له تخصيصاً أحوالياً، في هذه الحالة التقريب المتقدّم يكون تامّاً وصحيحاً ولا- غبار عليه، بمعنى أنه صحيح ما ذكر في النقض؛ لأنّه يتعيّن الالتزام بالتخصيص الأحوالى ولا نرفع اليد عن عموم دليل الأصل في كونه شاملاً- لكلا- الطرفين وإنّما يتعيّن أن نرفع اليد عن إطلاق دليل الأصل لكلا الطرفين، نرفع اليد عن إطلاق الأصل في هذا الطرف وعن إطلاق الأصل في ذلك الطرف، يقول هذا هو المتعيّن في هذا النحو الأوّل، ويُمثّل لذلك بهذا المثال الذى يطرحوه، إذا ورد عام(أكرم العلماء) وقام دليل على تخصيص هذا العام بالنسبه إلى زيد وعمرو، خرجا عن العام، لكن دار أمر هذا المخصص بسبب الإجمال، أو لأى سبب آخر دار أمر هذا المخصص بين أن يكون تخصيصه للعام تخصيصاً فرادياً بأن يخرج من العام زيد وعمرو مطلقاً، أصلاً لا يشملهما العام، وهو التخصيص الفرادى، وبين أن يكونا خرجا من العام فى حاله دون حاله وليس مطلقاً، زيد يخرج من العام فى حاله إكرام عمرو، وعمرو يخرج من العام فى حاله إكرام زيد، لكن زيد يبقى مشمولاً للعام فى حاله عدم إكرام عمرو، وعمرو أيضاً يبقى مشمولاً للعام فى حاله عدم إكرام زيد، دار الأمر فى أن يكون هذا المخصص هل يخرج الفردين من عموم العام أساساً، أو يخرجهما من عموم العام فى حاله دون حاله، يقول: فى هذه الحالة يصح ما ذكر فى التقريب ويقال بأنّ القدر المتيقن من تخصيص العام هو الثانى وهو الذى ذكرناه فى الدرس السابق من أن خروج زيد عن العام فى حاله إكرام عمرو متيقن على كل حال، سواء قلنا بالتخصيص الفرادى، أو قلنا بالتخصيص الأحوالى، متيقن على كل حال، إذا قلنا بالتخصيص الفرادى فزيد أساساً خارج عن العام، فهو يسقط بلحاظ كلتا الحالتين ولا يجب إكرامه فى كلتا الحالتين، وإذا قلنا بأنّه يخرج عن العام فى حاله إكرام الطرف الآخر. إذن: إكرامه فى حاله إكرام الطرف الآخر هو ساقط على كل حال، رفع اليد عن الإطلاق الأحوالى متيقن فى محل الكلام، فإذا كان متيقناً؛ فحينئذ يتعيّن الثانى، فكل واحد من الطرفين لا يجب إكرامه عند إكرام الآخر؛ لأنّه عند إكرام الآخر لا يوجد إطلاق فى دليل العام يشمل هذه الحالة، على كل حال، سواء قلنا بالتخصيص الفرادى، أو بالتخصيص الأحوالى.

نعم، إذا لم يكرم الآخر؛ حينئذٍ يمكن التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرامه في حالة عدم إكرام عمرو إذا نأتى إلى زيد ونقول ليس هناك موجب لرفع اليد عن شمول دليل العام له في هذه الحالة؛ لأن ما تيقنا خروجه عن العام هو إكرامه في حالة إكرام الآخر، هذا خرج عن العام، أما إكرامه في حالة عدم إكرام الآخر ليس لدينا يقين بخروجه عن العام، فيكون العام حجه فيه وهذا هو معنى تقديم التخصيص الأحوالى على التخصيص الأفرادى، فإلتزم بشمول دليل العام لهذا وهذا لكن على نحو مشروط يشمل هذا في حالة عدم إكرام ذاك، فيجب إكرام هذا في حالة عدم إكرام هذا، ويجب إكرام هذا في حالة عدم إكرام الأول لهذا الدليل الذى ذكره، ويقول بأن هذا هو المتحصّل من ضم الأخذ بالمقدار المتيقن من المخصص إلى العموم المفروض، مقتضى الجمع بين هذه الأدلّة ينتج هذه النتيجة؛ أنّ المكلف يكون مخيراً بين أن يكرم زيداً أو يكرم عمرو، إذا ترك إكرام عمرو يجب عليه إكرام زيد، وإذا ترك إكرام زيد يجب عليه إكرام عمرو تميّكاً بعموم الدليل؛ لأنّه لم يقم ما يوجب سقوط العام عن الشمول لكلا الطرفين، يقول: هذه الفكرة إذا أردنا أن نطبّقها فى محل الكلام، نذكر ما تقدّم من أنّه إذا فرضنا أنّه قام دليل على خروج أطراف العلم الإجمالى من دليل الأصل، الدليل يقوم على خروج العلم الإجمالى عن دليل الأصل وتردد هذا الدليل بين أن يكون إخراج أطراف العلم الإجمالى عن دليل الأصل هل هو إخراج أفرادى بأن لا يكون الأصل شاملاً لطرفى العلم الإجمالى أساساً وبين أن يكون خروجه خروجاً أحوالياً ولا يخرج عن شمول دليل الأصل أساساً؛ بل دليل الأصل يشمل، لكنّه لا يشمل فى حاله دون حاله، فى هذه الحالة يصح ما ذكر من أنّه لا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن، والقدر المتيقن هو عدم شمول دليل الأصل لهذا الطرف فى حاله، وليس عدم شموله لهذا الطرف مطلقاً ولذاك الطرف مطلقاً، لهذا التخصيص الأفرادى؛ بل عدم شموله لهذا الطرف فى حاله وعدم شموله لهذا الطرف فى حاله معينه وهو معنى التخصيص الأحوالى.

النحو الثانى: أن نفترض أن خروج الطرفين عن دليل الأصل ليس لدليل خاص يقوم على خروجهما من دليل الأصل، وإنما الموجب والمنشأ لعدم شمول دليل الأصل للطرفين هو محذور عقلى كما هو المفروض فى محل الكلام، يوجد محذور عقلى يمنع من شمول دليل الأصل لكلا طرفى العلم الإجمالى، هذا المحذور العقلى هو الذى يكون موجبا لخروج الطرفين عن دليل الأصل. يقول إذا افترضنا هذا وهو المفروض فى محل كلامنا، يعنى نحن لا نفترض وجود دليل خاص يدل على خروج الطرفين من دليل الأصل العملى، وإنما ليس لدينا سوى المحذور العقلى، هذا المحذور العقلى هو الموجود فى محل الكلام، يقول: فى هذا النحو لا يصح التقريب السابق، ويمكن أن يُستفاد من كلامه ذكر دليلين على عدم صحته التقريب السابق فى محل الكلام: (١)

الأمر الأول: أننا فى محل الكلام باعتبار المحذور العقلى يكون جعل الترخيص وشمول الترخيص لكلا الطرفين محال ثبوتاً؛ لأنّ هناك محذور ثبوتى، محذور عقلى يمنع من شمول الأصل لكلا الطرفين، ومع وجود المحذور العقلى والاستحالة فى عالم الثبوت لاتصل النوبه إلى الكلام عن أنّ هذا الأصل فى هذا الطرف هل هو مطلق، أو مقيد؟ وهذا الأصل فى هذا الطرف هل هو مطلق، أو مقيد؟ حتى نقول لا داعى لرفع اليد عن شمول الأصل أساساً لهذا الطرف، وإنما يلتزم بتقييده، يقول: هذا لا معنى له بعد فرض استحاله جعل الأصل جعل الترخيص فى كلا الطرفين لوجود المحذور الثبوتى، اصلاً لا تنتهى النوبه إلى الكلام عن أنّ الأصل فى هذا الطرف هل هو مطلق، أو هو مقيد؟ الأصل عندما يشمل هذا الطرف هل يشمل مطلقاً، أو يشمل مقيداً؟ نحن نقول يشمل مقيداً؛ يقول هناك محذور ثبوتى فى أصل شمول دليل الأصل لكلا الطرفين وهو المانع العقلى الثبوتى المتقدّم، هذا يمنع من شمول دليل الأصل لكلا الطرفين، فلا تصل النوبه إلى الحديث فى عالم الإثبات أنّ الأصل فى هذا الطرف هل هو مطلق، أو مقيد؟

ص: ٦٧١

الأمر الثاني: بعد التنزل عن الأمر الأوّل، كأنه يريد أن يقول: لو تنزّلنا وسلّمنا شمول الأصل لكلا الطرفين ودار أمر هذا الأصل بين أن يكون مطلقاً أو يكون مقيداً، يقول: هنا يمكن إثبات استحاله التقييد باعتبار استحاله الإطلاق؛ لأنّ التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم وإذا استحال أحدهما يستحيل الآخر، وحيث أنّه بعد فرض شمول دليل الأصل للطرفين، كون الأصل مطلقاً، يعنى يُرخص في هذا الطرف مطلقاً، يعنى سواء ارتكبت الآخر، أو لم ترتكب الآخر، حتّى إذا ارتكبت الآخر يُرخص لك في ارتكاب هذا، وهكذا بالعكس. هذا الإطلاق محال؛ لأنّه يستلزم الترخيص في المخالفه القطعيه، وإذا استحال الإطلاق استحاله التقييد، فيستحيل أن نقيّد الترخيص في هذا الطرف بما إذا ترك الطرف الآخر، والترخيص في ذاك الطرف بما إذا ترك الطرف الأوّل، هذا التقييد محال؛ لأنّ الإطلاق محال، هذا الذى يُفهم من كلماته في فوائده الأصول وفي أجود التقارير، وهذان المحذوران يُفهمان من كلامه بكل وضوح، في فوائده الأصول يُفهم منه الأوّل ولا يُصرح بمسأله استحاله التقييد لأجل استحاله الإطلاق، لكن في أجود التقارير يُصرّح بذلك، في فوائده الأصول يُفهم منه أنّ جعل الأصل في الطرفين جمعاً ----- كما يُعبّر ----- --- هذا محال لوجود المحذور الثبوتى، فإذا كان محالاً لا تصل النوبه للحديث عن التقييد الذى هو من شئون عالم الإثبات، أنّ الأصل يجرى في هذا مقيداً بترك الآخر، وفي ذاك مقيداً بترك الأوّل، يقول: هذا إنّما يمكن الحديث عنه حينما نفرغ عن الإمكان في عالم الثبوت، أمّا إذا كان محالاً، فلا تصل النوبه إلى الحديث عن التقييد في مرحله الإثبات، في أجود التقارير يذكر هذا الشىء وهو أنّ استحاله الإطلاق تستلزم استحاله التقييد، فتقييد الترخيص فى كل من الطرفين بعدم ارتكاب الآخر محال؛ لأنّ الإطلاق محال. هذا هو الاعتراض الأوّل الذى يُفهم من كلمات المحقق النائنى (قدّس سرّه).

بالنسبة إلى الأمر الأوّل الذى ذكره فى اعتراضه وهو مسأله أن الإطلاق محال، فيكون التقييد أيضاً محال، هذا قد يجاب عنه بإنكار أصل المبنى كما فعل السيد الخوئى (قدّس سرّه)، حيث ناقش فى هذا بأنّه مبنى على أن يكون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل الملكة والعدم، وأنّ تقابل الملكة والعدم يستلزم أن يكون أحدهما مستحيلاً إذا استحال الآخر، هو يرى بأنّ التقابل بينهما تقابل الضدّين وأنّ استحاله أحدهما تستلزم ضروره الآخر وليس استحالته، أى أن يكون الآخر ضرورى الوجود لا أن يكون مستحيلاً. وعنده مناقشه أيضاً أنّه حتّى لو سلّمنا أنّ التقابل تقابل الملكة والعدم، لكن هل يستلزم هذا أن يكون استحاله أحدهما تستلزم استحاله الآخر؟ هو يقول: كلا، ويُمثّل لذلك بالذات المقدّسه، يقول: يستحيل فيها الجهل، لكن العلم ليس مستحيلاً؛ بل ضرورياً مع أنّ التقابل بين الجهل وبين العلم هو تقابل الملكة والعدم، لكنّه بالرغم من ذلك لا يلزم من استحاله أحدهما استحاله الآخر، فهو:

أولاً: يرى أنّ التقابل بينهما تقابل الضدّين، وأنّ استحاله أحدهما تستلزم ضروره الآخر، فإذا استحال الإطلاق فى المقام يكون التقييد ضرورياً. (١)

ثانياً: لو سلّمنا أنّه تقابل الملكة والعدم، فليس من لوازم تقابل الملكة والعدم أن يكون استحاله أحدهما موجهه لاستحاله الآخر. (٢)

بعضهم يرى أنّ التقابل بينهما تقابل النقيضين وليس هو تقابل الضدّين بين الإطلاق وبين التقييد، لكن بقطع النظر عن هذه المناقشات المبنائيه، يمكن أن يقال فى مقام مناقشه ما ذكره المحقق النائينى (قدّس سرّه) بأننا لو سلّمنا ما ذكر من أن التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم، لكنّه فى تقابل الملكة والعدم الذى يقال هو أنّ استحاله الملكة تستلزم استحاله العدم، أنّ الملكة إذا استحالت فى موردٍ؛ حينئذٍ يكون هذا مستلزماً لاستحاله العدم، البصر الذى هو الملكة فى المثال المعروف عندما يستحيل فى مورد لا- يستلزم استحاله العمى؛ لأنّ العمى ليس هو عدم البصر مطلقاً، وإنّما هو عدم البصر فى من شأنه أن يكون بصيراً، فاستحاله البصر مستلزمه لاستحاله العمى، ليس العكس، يعنى لا أنّ استحاله العمى تستلزم استحاله البصر؛ بل قد تكون استحاله العمى فى موردٍ مستلزمه لضروره أن يكون الشخص بصيراً لا لاستحاله البصر، إذا كان البصر ذاتياً بالنسبه إلى شخصٍ؛ حينئذٍ لا يكون استحاله العمى مستلزماً لاستحاله البصر، وإنّما يكون البصر ثابتاً وضرورياً له. نعم، من طرف الملكة بناءً على هذا المبنى يكون هذا الكلام تاماً أنّ استحاله الملكة تكون موجهه لاستحاله العدم، إذا طبقنا هذا فى محل الكلام ينتج أنّ استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق دون العكس، لا- أنّ استحاله الإطلاق تستلزم استحاله التقييد كما هو المذكور فى كلمات المحقق النائينى (قدّس سرّه)، المحقق النائينى (قدّس سرّه) يريد أن يقول أنّ تقييد دليل الأصل فى كلّ من الطرفين محالاً؛ لأنّ إطلاقه محال، إطلاق دليل الأصل فى هذا الطرف وإطلاق دليل الأصل فى هذا الطرف محال؛ لأنّه يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، وهذا محال، وحيث أنّ الإطلاق محال يكون التقييد محال، بينما المفروض هو العكس، أن نستدل على استحاله الإطلاق باستحاله التقييد، إذا استحال التقييد فى موردٍ يستحيل الإطلاق كما هو مأنوس فى الذهن، استحاله التقييد فى باب الأوامر العباديه، استحاله التقييد بقصد القربى يستلزم استحاله الإطلاق، لا أنّ استحاله الإطلاق يكون مستلزماً لاستحاله التقييد، فى الملكة والعدم هكذا، استحاله البصر فى موردٍ يستلزم استحاله العمى لا أنّ استحاله العمى تكون موجهه لاستحاله البصر، تطبيق هذه الفكره فى محل الكلام لا ينتج استحاله التقييد باعتبار استحاله الإطلاق، وإنّما لو كان التقييد محالاً نستطيع أن نستدل باستحاله التقييد على استحاله الإطلاق.

-
- ١- دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٣٦٠.
 - ٢- دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٣٦٠.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / منجزيه العلم الإجمالي

بالنسبة إلى ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) من أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل الملكة والعدم وأنّ استحاله أحدهما تستلزم استحاله الآخر، قلنا أنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) أجاب عنه: أولاً بإنكار المبني، وثانياً بكون التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم إنّما يقتضى استحاله الإطلاق عند استحاله التقييد لا العكس، أى استحاله التقييد عندما يكون الإطلاق مستحيلاً.

أقول: يمكن أن يُضاف إلى ذلك غير ما ذكره (قدّس سرّه) أنّه في محل الكلام المحال ليس هو الإطلاق في حدّ نفسه حتّى يقال ----- لو سلّمنا ما تقدّم ----- بأنّ الإطلاق محال فيكون التقييد محالاً، فلا معنى للتخيير؛ بل التخيير يكون حينئذٍ محالاً؛ لأنّ التخيير يبتنى على التقييد، الإطلاق في حدّ نفسه في كلٍ من الطرفين ليس محالاً؛ ولذا هو يقول بجريانه، المحقق النائيني (قدّس سرّه) يقول بجريان الأصل على إطلاقه في أحد الطرفين إذا لم يكن له معارض، وهذا معناه أنّ الإطلاق في حدّ نفسه في هذا الطرف ليس فيه محذور، وهكذا الإطلاق في حدّ نفسه في الطرف الآخر، إنّما المحال هو الجمع بين الإطالقيين، اجتماع الإطالقيين محال؛ لأنّه يؤدى إلى الترخيص في المخالفه القطعيه والترخيص في المعصيه، فيكون محالاً والجمع بين الإطالقيين هو بأن يكون الأصل في هذا الطرف مطلق وفي الطرف الآخر أيضاً مطلق، وهذا محال.

إذا أتضح هذا حينئذٍ يقال: أنّ التقييد المدعى في النقض السابق لا يقابل إلاّ الإطلاق في أحدهما في حدّ نفسه لا أنّه يقابل الجمع بين الإطالقيين، حتّى لو سلّمنا أنّ استحاله الإطلاق تستلزم استحاله التقييد، لكنّ الإطلاق الذى تكون استحاله مستلزمه لاستحاله التقييد إنّما هو الإطلاق المقابل للتقييد، الإطلاق المقابل لتقييد هذا الأصل في هذا الدليل بعدم ارتكاب الآخر يقابله الإطلاق في هذا ولا يقابله الإطلاق في الجمع بين الإطالقيين، وإنّما يقابله الإطلاق في هذا الطرف، الإطلاق في هذا الطرف وتقييد الأصل في هذا الطرف متقابلان، فلو سلّمنا ما تقدّم حينئذٍ يقال: أنّ استحاله الإطلاق تستلزم استحاله التقييد، لكنّ هذا الإطلاق ليس مستحيلاً، الإطلاق في أحد الطرفين في حدّ نفسه ليس محالاً ولا يلزم منه الترخيص في المخالفه القطعيه، وهذا الإطلاق هو الذى يقابل التقييد المقترح في هذا النقض، التقييد المقترح في هذا النقض يقول بأنّ جريان الأصل في هذا الطرف لا داعى لأن نرفع اليد عنه أساساً، هو يجرى لكن بشكلٍ مقيد، يجرى في هذا الطرف مقيداً بعدم ارتكاب الآخر، هذا التقييد المقترح يقابله الإطلاق في هذا الطرف، والإطلاق في حدّ نفسه في هذا الطرف ليس محالاً؛ لأنّه لا يلزم منه الترخيص في المخالفه القطعيه، المحال هو اجتماع الإطالقيين، ولكنّ هذا لا يقابل التقييد المقترح في النقض، والاستحاله في باب التقابل بين الملكة والعدم ينبغى أن تُلاحظ في مورد التقابل بينهما، التقييد محال فالإطلاق الذى يقابله محال، الإطلاق إذا كان محالاً، فالتقييد الذى يقابله يكون محالاً، وفي المقام إذا كان الإطلاق، جريان الأصل مطلقاً في هذا الطرف الذى يقابل التقييد المقترح في النقض محالاً. ----- إذا تنزلنا عن الإشكال السابق ----- يمكن الاستدلال باستحاله الإطلاق على استحاله التقييد، لكنّ هذا الإطلاق المقابل للتقييد ليس محالاً.

إذن: ما يكون محالاً، وهو الجمع بين الإطلاقيين لا- يقابله التقييد المقترح في النقص، وإن كان محالاً والذي يقابل التقييد المقترح في النقص هو الإطلاق في كل من الطرفين وليس الجمع بين الإطلاقيين، وإنما الإطلاق في هذا الطرف يقابله التقييد في هذا الطرف، والإطلاق في الطرف الآخر يقابله التقييد في الطرف الآخر، الإطلاق في هذا الطرف ليس محالاً، فلا معنى لأن يُستدل باستحالته على استحاله التقييد المقترح في المقام، وإنما المحال هو عبارته عن اجتماع الإطلاقيين أو الجمع بينهما وهذا لا يقابل التقييد المقترح في نفس النقص. هذا كله بالنسبة إلى أحد الأمرين اللذين فهما من كلمات المحقق النائيني (قدّس سرّه).

أمّا الأمر الثاني الذي يُفهم من كلامه والذي قلنا أنه عبارته عن أنّ المحذور العقلي الذي هو الترخيص في المخالفه القطعيه، الترخيص في المعصيه وعدم انحفاظ مرتبه الحكم الظاهري ----- هذا موجود في عبارته ----- أنّ موضوع الحكم الظاهري غير محفوظ في أطراف العلم الإجمالي، هذان الأمران: المحذور العقلي، وعدم انحفاظ مرتبه الحكم الظاهري في أطراف العلم الإجمالي، هذان يوجبان عدم إمكان الجعل ثبوتاً، ومعها لا تنتهي النوبه إلى الكلام عن التقييد في عالم الإثبات، هذا كان كلامه. (1) قبل أن تتكلم عن عالم الإثبات أنّ هذا مقيد، أو غير مقيد الذي هو كلام إثباتي، في عالم الثبوت هو محال، جعل الترخيص في الطرفين محال؛ لأنّ الترخيص في الطرفين يؤدّي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، فيكون محالاً ثبوتاً؛ ولأنّ موضوع الحكم الظاهري، أي الترخيص في الطرفين ليس محفوظاً مع العلم الإجمالي، فيستحيل ثبوتاً جعل الترخيص في الطرفين، وإذا كان لا يمكن جعل الترخيص في الطرفين؛ فحيث لا تصل النوبه إلى أنّ الأصل في هذا الطرف هل هو مقيد، أو غير مقيد. هذا الكلام الثاني له (قدّس سرّه).

ص: ٦٧٥

الذى يُلاحظ على هذا الكلام هو: أين يوجد المحذور العقلى؟ المحذور العقلى هو فى جعل الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى مطلقاً، هذا هو الذى يلزم منه المحذور العقلى المتقدم، يلزم منه الترخيص فى المخالفه القطعيه، عندما نفترض جعل الترخيص فى هذا الطرف مطلقاً وجعل الترخيص فى هذا الطرف مطلقاً؛ حينئذٍ يلزم منه المحذور العقلى. هنا يمكن أن نقول أن موضوع الحكم الظاهرى غير محفوظ، يعنى موضوع الترخيص مطلقاً غير محفوظ فى أطراف العلم الإجمالى؛ باعتبار أنه يستلزم المخالفه القطعيه كما يشير هو (قدس سرّه)، يعنى نفس المحذور العقلى يستلزم عدم انحفاظ موضوع الحكم الظاهرى فى أطراف العلم الإجمالى، وحيث أن الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى مطلقاً، جعله يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه، يستلزم المحذور، نحن أيضاً تبعاً له نقول أن موضوع الحكم الظاهرى غير محفوظ فى أطراف العلم الإجمالى، هذا صحيح.

وأما أصل الترخيص فى كل واحدٍ من الطرفين، فلا محذور فيه، بدليل أنه إذا التزمنا بجريان الأصل فى كلا الطرفين، لكن مع تقييد الترخيص بما إذا لم يرتكب الطرف الآخر، سنجد أن هذا لا يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، هذا لا يؤدى إلى الترخيص فى المعصيه، إذن المحذور ليس فى أصل جعل الترخيص فى الطرفين، وإنما المحذور فى إطلاق الترخيص المجعول فى كلا الطرفين، أما أصل الترخيص فى الطرفين لا يلزم منه المحذور، وإذا لم يلزم منه المحذور يكون موضوع الحكم الظاهرى فى كلا الطرفين محفوظاً؛ لأننا قلنا بأنه يقول لا ينحفظ موضوع الحكم الظاهرى باعتبار المحذور العقلى، فإذا لم يلزم المحذور العقلى يكون موضوع الحكم الظاهرى فى كلٍ من الطرفين محفوظاً، وأصل الترخيص أيضاً يكون غير مستلزم للمحذور العقلى؛ وحينئذٍ لا نقول بأن هذا غير ممكن ومحال، جريان أصل الترخيص لا مطلقاً مع حذف الإطلاق، كما هو مقترح المحقق العراقى (قدس سرّه)، أن نلتزم بجريان الترخيص فى هذا بنحوٍ مشروط، وفى هذا بنحوٍ مشروط، هذا لماذا نقول بعدم إمكانه؟ لماذا نقول بأنه غير ممكن لأنه يلزم منه المحذور؛ ولأن موضوع الحكم الظاهرى فيه غير محفوظ؟ بل أن موضوع الحكم الظاهرى فيه محفوظ؛ لأنه لا يلزم منه كما قلنا الترخيص فى المخالفه القطعيه، أن نقول بأن هذا محال ثبوتاً فلا تصل النوبه إلى الكلام عن التقييد الإثباتى، هذا فى المقام يبدو أنه غير تام؛ لأن المحذور لا يوجد فى إجراء الأصل فى كلا الطرفين بنحوٍ مقيد، وإنما المحذور موجود عندما يجرى الأصل فى كلٍ من الطرفين بنحوٍ مطلق، فإذا كان جريان الأصل فى الطرفين ممكناً ولا يلزم منه المحذور السابق؛ حينئذٍ يأتى هذا الكلام الذى يُطرح بأنه فى هذه الحاله هل نرفع اليد عن أصل شمول الدليل للطرفين، أو نلتزم بجريانهما مع تقييد جريان الأصل فى كلٍ من الطرفين بعدم إجراء الأصل فى الطرف الآخر، أيهما هو الأولى، فيأتى الحديث المتقدم فى أصل النقض وهو أنه لا داعى لرفع اليد عن عموم الدليل وإطلاقه بالنسبه إلى كلا الطرفين لا داعى لرفع اليد عنه؛ لأن الضرورات تقدر بقدرها والمحذور كما يُرفع بالالتزام بالتقييد الأفرادى وبالتخصيص، كذلك يُرفع بالالتزام بتقييد الأصل فى كلٍ منهما بعدم إجرائهما فى الطرف الآخر، كلٌ منهما يرفع المحذور، وحيث أن الثانى أقل مخالفه للظاهر، وأقل تخصيصاً للدليل، بينما الأول أكثر تخصيصاً للدليل، الأول نخرج كلا الطرفين من دليل الأصل، نخرج هذا الطرف مطلقاً، يعنى فى حال ارتكاب الآخر وفى حاله عدم ارتكابه، وكذلك نخرج الثانى مطلقاً، هذا معنى التخصيص الأفرادى الموجب لعدم شمول الأصل لكلا الطرفين، الذى يعنى ----- كما ذكر سابقاً ----- بقاء الاحتمال فى كلٍ من الطرفين بلا مؤمن، فتجب الموافقه القطعيه، هذا أكثر مخالفه للظهور من أن نلتزم بأن الأصل يجرى فى كلا الطرفين، لكن بنحوٍ مقيد، هذا أقل مخالفه، أقل تخصيصاً للدليل، فيتعين الثانى، أى يتعين التقييد لا أن نلتزم بعدم شمول دليل الأصل لكلا الطرفين. وحاصل هذا الكلام هو: أن ما ذكره فى مثال (أكرم العلماء) الذى يرد عليه خاصّ يقول (لا تكرم زيدا وعمرو) أخرج زيدا وعمرو من أكرم العلماء، نفس ما ذكره هناك يجرى فى محل الكلام بلا فرقٍ بينهما، هو هناك اعترف بأننا لا نلتزم بخروج زيد وعمرو عن

أصل دليل وجوب إكرام العلماء، وإنما نلتزم بالتقييد، نفس ما ذكره هناك يجرى في محل الكلام.

ص: ٦٧٦

وبعبارة أخرى: هو اعترف بما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) لكن في مثال (أكرم العلماء) وأنكره في محل الكلام؛ لأنه يقول: هناك الدليل المخرج للطرفين دليل لفظي، فيتعرّض للإجمال؛ فحينئذٍ نقول أنّ المتيقّن هو خروج هذا الطرف من العام عندما نكرم ذاك، وخروج الطرف الآخر عندما نكرم الأوّل، يقول هذا المتيقّن وما زاد عليه تتمسّك بعموم العام لإثبات وجوب إكرامه، يعنى عندما لا- يكرم زيد يجب عليه إكرام عمر تمسّكاً بعموم (أكرم العلماء) وهذا معناه أننا لم نخرج زيد وعمرو من أصل الدليل بحيث نقول أنّ كلاّ منهما لا يجب إكرامه؛ بل يجب إكرام هذا عندما لا تكرم ذاك، ويجب إكرام ذاك عندما لا تكرم هذا، هذا الذى التزم به فى ذلك المثال هو بنفسه يجرى فى محل الكلام، مجرد أنّ ذاك الدليل لفظي يتعرّض للإجمال، وفى محل الكلام الدليل الذى يخرج الطرفين من دليل الأصل هو محذور عقلي وحكم عقلي لا يوجب الفرق بينهما، فى كلا الموردین نفس الفكرة يمكن تطبيقها، فى محل الكلام أيضاً نقول أنّ مقتضى عموم دليل الأصل أو إطلاقه هو الشمول لكلا الطرفين، فى مقابل هذا هناك محذور عقلي يقول لا يمكن شمول الأصل لكلا الطرفين، هذا المحذور العقلي عندما يقول لا يمكن شمول الأصل لكلا- الطرفين مقصوده لا- يمكن شمول الأصل لكلا- الطرفين على نحو الإطلاق بأن يشمل الأصل هذا الطرف مطلقاً ويشمل هذا الطرف مطلقاً؛ لأنه يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، إذن عندنا عموم دليل وهو دليل الأصل، فى مقابله المحذور العقلي، نحن بمقدار ما يقتضيه المحذور العقلي نرفع اليد عن عموم الدليل، المحذور العقلي لا يقتضى أن نرفع اليد عن أصل الدليل بالنسبه إلى كلا الطرفين بأن نخرج كلا الطرفين عن عموم الأصل؛ لأنّ دفع المحذور العقلي لا يتوقّف على ذلك والضرورات تقدر بقدرها؛ بل يكفي فى دفع المحذور العقلي الالتزام بجريان الأصل فى كلا- الطرفين، لكن مع التقييد. نفس الكلام الذى ذكره فى ذلك المثال فى الحقيقة يجرى فى محل الكلام، فالتفريق بينهما ليس بذلك الواضح. هذا ما يرتبط بالجواب الأوّل عن النقض، وهو الاستفادة من كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه). (1)

ص: ٦٧٧

الجواب الثاني عن النقض: هذا الجواب يذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه)؛ لأنه يلتزم بما يلتزم به استاذه من الاقتضاء في محل الكلام ومن أنّ عدم جريان الأصل في أحد الطرفين إنّما هو للمعارضه، باعتبار أنّ الأصل فيه يعارضه الأصل في الطرف الآخر، ولعلّه لبعض ما تقدّم لا يرتضى جواب المحقق النائيني (قدّس سرّه) عن النقض؛ ولذا بعد أن يذكر جواب المحقق النائيني (قدّس سرّه) يقول والصحيح أن يقال ويذكر هذا الجواب.

السيد الخوئي (قدّس سرّه) في عباراته في الدراسات وفي المصباح يذكر المطلب بعبارات متعدّده، في الدراسات يذكره بثلاث عبارات وقد يفهم أنّ كل عبارته تشير إلى جواب مستقل عن أصل النقض، في واحده من عباراته يصرّح بأنّ هذا الترخيص المقيّد في كل من الطرفين المقترح في النقض، يقول هذا الترخيص محال؛ لأنّه يُعتبر في الحكم الظاهري أن يكون محتمل المطابقه للواقع، فإذا لم يكن الحكم الظاهري محتمل المطابقه للواقع، يعنى كُنّا نعلم بعدم مطابقته للواقع، يقول هذا يستحيل جعله؛ لأنّه إنّما يمكن جعل الحكم الظاهري عندما يكون محتمل المطابقه للواقع، وهذا الترخيص ----- الحكم الظاهري ----- المقيّد لا نحتمل مطابقته للواقع؛ لأنّ الأمر يدور في هذا الطرف بين أن يكون مباحاً وبين أن يكون حراماً، إذا كان مباحاً، فإباحته مطلقه وليست مقيّده بشيء، بعدم ارتكاب الطرف الآخر، وإن كان حراماً، فحرمته أيضاً تكون مطلقه وليست مقيّده، إذن: أمره يدور بين الإباحه المطلقه وبين الحرمة المطلقه، نحن نفترض حكماً ظاهرياً وهو إباحه مقيّده، وهذه الإباحه والترخيص المقيّد لا- يحتمل مطابقته للواقع، فيكون ممنوعاً لأجل هذا، وكأنّه يُعتبر في جريان الحكم الظاهري وتعقّله أن يكون محتمل المطابقه للواقع. هذا في عبارته من عباراته. هذا يمكن جعله جواباً مستقلاً عن النقض السابق. (1)

ص: ٦٧٨

في عبارته الثانيه يذكر مطلباً لعلّه مطلب آخر، وحاصله: أنّ هذا النقص الذي ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) يتم عندما نفترض أنّ المانع والمحذور العقلي الذي يمنع من جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي هو أنّه يلزم منه الترخيص في المخالفه القطعيه كما كتبا نكرر، دائماً نفترض أنّ المحذور العقلي هو أنّ إجراء الأ-صول في أطراف العلم الإجمالي يستلزم الترخيص في المخالفه القطعيه وفي المعصيه، يقول: إذا كان هذا هو المحذور؛ فحينئذٍ يكون هذا النقص تاماً؛ لما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه)، باعتبار أنّ هذا المحذور يندفع بالالتزام بالتقييد، فبمجرد الالتزام بالتقييد لا- يلزم من إجراء الأصل في الطرفين بنحو مقيّد الترخيص في المخالفه القطعيه، لو كان المحذور الذي نبرزه من إجراء الأصل في أطراف العلم الإجمالي هو أنّه يؤدّي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، فالتقص السابق يكون تاماً، لا يتوقف دفع المحذور على إخراج الطرفين من الأصل أساساً، لكنّه يقول أنّ المحذور ليس هذا ويستدل على ذلك بقوله وإلاّ لو كان المحذور هو هذا لزم الالتزام بشمول دليل الأصل لجميع الأ-طراف فيما إذا كانت متضاده لا- يمكن الجمع بينها عقلاً؛ لو فرضنا أنّ أطراف العلم الإجمالي كان بينها تضاد، فلا يمكن للمكّلف أن يجمع فيما بينهما، فإذا جاء بهذا الطرف لا- يمكنه الإتيان بالطرف الآخر وهكذا العكس، يقول: لو كان المحذور هو فقط أنّ إجراء الأصل في الطرفين يؤدّي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، فلا بدّ أن نلتزم في المقام بجواز إجراء الأصل في الطرفين؛ لأنّ إجراء الأصل في الطرفين لا يؤدّي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه لعدم التمكن منها؛ لأنّها مستحيله بحسب الفرض، فأى مانع من إجراء الأصل في الطرفين ما دام أنّ المحذور الذي يمنع من إجراءه في الطرفين هو أنّه يؤدّي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، وإجراء الأصل في هذا المورد في الطرفين لا- يؤدّي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، فينبغي أن لا- يكون هناك مانع من إجراء الأصل في كلا- طرفي العلم الإجمالي فيما إذا كان بين الأ-طراف مضاده على نحوٍ يستحيل للمكّلف الجمع بينهما. هو يقول: هذا لا- نلتزم به، فهذا يجعله لازماً باطلاً- للقول بأنّ المحذور العقلي الذي يمنع من إجراء الأ-صول في أطراف العلم الإجمالي هو استلزامه الترخيص في المخالفه القطعيه، فإذا لم يكن هذا هو المحذور العقلي، فما هو المحذور العقلي؟ يقول المحذور العقلي هو عبارته عن أنّ إجراء الأصل في أطراف العلم الإجمالي يستلزم الجمع في الترخيص، لا أنّ المانع هو أنّه يستلزم الترخيص في الجمع، وإنّما يستلزم الجمع في الترخيص، (1) ويقول: أنّ هذا المحذور لا يرتفع بالتقييد المقترح، هذه النتيجة التي يصل إليها؛ ولذا يكون التقييد المقترح غير نافع؛ لأنّه لا يدفع المحذور، هذا المحذور وهو إجراء الأصل في أطراف العلم الإجمالي يستلزم الجمع في الترخيص، وهذا لا يُدفع بالتقييد؛ حينئذٍ لا يمكن الالتزام بالتقييد للزوم المحذور؛ لأنّ المحذور لا يندفع به، فيكون التقييد محالاً، يقول في فرض التقييد إذا قلنا بالتقييد المقترح، لنفترض أنّ المكّلف لم يرتكب كلا الطرفين، ترك هذا الطرف وترك هذا الطرف، ولازمه أن يكون الترخيص في جميع الأ-طراف فعلياً؛ (2) لأنّ كل ترخيص تحقق شرطه، التقييد المقترح في النقص يقول نجري الترخيص في هذا الطرف بشرط ترك ذاك الطرف، ونجري الترخيص في ذاك الطرف بشرط ترك هذا الطرف، فإذا ترك الطرفين تحقق شرط كلا الترخيصين، فيصبح الترخيص في كلا الطرفين فعلياً عند ترك كلا الطرفين وهذا يستلزم العلم بترخيص ما علم حرمة بالفعل، كيف يعقل أن يُرخص الشارع ترخيصاً فعلياً في الطرفين مع العلم بأنّ أحدهما حرام، هو يعلم أن أحدهما حرام، هذا لا- علاقه له بالمخالفه العمليه الخارجيه، هو لم يخالف، وإنّما ترك كلا الطرفين، لكن عندما يترك كلا الطرفين يصبح الترخيص في كلا الطرفين فعلياً، وإذا أصبح الترخيص في كلا- الطرفين فعلياً هذا معناه أنّ الشارع يُرخص له فيما يعلم أنّه حرام، مع العلم بحرمة أحدهما الشارع يرخص له، غير ناظر إلى مسأله العمل والمخالفه العمليه، هو نفس الترخيص بما علم حرمة قبيح ومحال وغير ممكن، يقول هذا هو المحذور من إجراء الأصل في الطرفين على نحو التقييد يلزم هذا المحذور، والتقييد لا يرفع هذا المحذور، يقول: المحذور العقلي الذي يلزم من إجراء الأصل في الطرفين هذا، وهذا لا يرتفع بالتقييد؛ بل يثبت هذا المحذور حتّى مع التقييد؛ ولذا لا يكون التقييد ممكناً.

هذا يمكن أن يكون جواباً ثانياً عن النقض.

ص: ٦٧٩

-
- ١- دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٣٦١.
 - ٢- دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٣٦١.

له عباره ثالثه يأتى الكلام عنها إن شاء الله تعالى.

درس الأصول العمليّه / منجزيه العلم الإجمالى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / منجزيه العلم الإجمالى

ذكرنا فى الدرس السابق الجواب الثانى عن النقض الثانى وهذا الجواب للسيد الخوئى (قدّس سرّه) وهو يريد أن يقول أنّ هناك محذوراً آخرّاً غير المحذور الذى كان مطروحاً حتّى الآن، هناك محذور آخر من جريان الأصول فى جميع أطراف لا علاقه له بباب المخالفه العمليه، وهذا المحذور هو عباره عن ما يمكن أن نسميه بالترخيص القطعى فى المخالفه، وليس الترخيص فى المخالفه القطعيه، هذا المحذور يمنع من إجراء الأصول فى جميع أطراف العلم الإجمالى حتّى فى الموارد التى يكون جريان الأصول فيها فى الأطراف غير مستلزم للترخيص فى المخالفه القطعيه، وهذا المانع لا يرتفع بالترخيص المشروطين الذين ذكرنا فى النقض، لا- يرتفع بالتقييد؛ لأنّ الترخيصين المشروطين يندفع به محذور الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ لأنّ الترخيصين المشروطين لا- يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه، لكنّه يلزم منه الترخيص القطعى فى المخالفه، وذلك فى ما إذا ترك المكلّف كلا الطرفين؛ لأنّه فى حاله ترك كلا الطرفين يتحقق شرط كلا الترخيصين، فيصبح الترخيص فى كل من الطرفين فعلياً، ويقول: هذا غير معقول، كيف يُعقل أن يُرخص ترخيصاً فعلياً فيما نعلم كونه حراماً، (1) وهذا يكشف عن أنّ هناك محذوراً آخرّاً يجب أن يؤخذ بنظر الاعتبار عندما نريد إجراء الأصول فى أطراف العلم الإجمالى ومجرّد أنّه بالترخيص المشروطين يندفع المحذور الأوّل هذا لا يعنى جواز إجراء الأصول فى أطراف العلم الإجمالى لوجود محذور آخر لا يندفع بالترخيص المشروطين، ويذكر هذا المثال المتقدّم مثال ما إذا كان المكلّف حرم عليه المكث فى مكان واحد فى زمان واحد وتردد هذا المكان بين مكانين، إمّا يحرم عليه المكث فى هذا المسجد فى آن واحد، أو يحرم عليه المكث فى مسجد آخر، لا يعلم أيهما حرام عليه، فى هذه الحاله المكلّف لا يتمكن من المخالفه القطعيه لعدم قدرته عليها، فهل نلتزم بجواز إجراء الأصول فى الطرفين؟ فنجرى الأصل فى هذا الطرف ونجرى الأصل فى هذا الطرف؟ ونجوّز له بالتالى أن يترك المكث فى كل منهما؟ بدعوى أنّ إجراء الأصول فى الطرفين لا يلزم منه الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ لعدم قدرته على المخالفه القطعيه؛ لأنّه لا يمكنه أن يكون فى مكانين فى زمان واحد، فإمّا أن يكون فى هذا المكان، وإمّا أن يكون فى هذا المكان، فهل يمكن أن نجرى الأصول فى الطرفين ونلتزم بأنّه لا- يجب عليه المكث فى هذا المكان ولا يجب عليه المكث فى هذا المكان؟ كلا، وهذا معناه أنّ هناك محذوراً آخر يمنع من إجراء الأصول فى أطراف العلم الإجمالى غير محذور الترخيص فى المخالفه القطعيه.

ص: ٦٨٠

١- دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٣٦١.

فى الحقيقه هذا الكلام أدعى فيه أمران:

الأمر الأوّل: أنّ المحذور فى جريان الأصول ليس هو لزوم الترخيص فى المخالفه القطعيه فقط؛ بل هناك محذوراً آخر كما بيّنا،

السيد الخوئي (قدّس سرّه) في مقام إثبات هذا المدّعى وهو وجود محذور آخر يلزم منه الترخيص من إجراء الأصول في جميع أطراف العلم الإجمالي ذكر النقض لهذا المثال، مثال حرمة المكث في مكان مردد بين مكانين في زمان واحد، يقول: هنا المكلف لا- يتمكّن من المخالفه القطعيه، وإجراء الأ-صول في الطرفين لا- يلزم منه الترخيص المخالفه القطعيه، لكن مع ذلك لا يمكن الالتزام بجريان الأصول في الأطراف، فجعله دليلاً على أنّ هناك محذوراً آخر يمنع من جريان الأصول في جميع أطراف العلم الإجمالي، فإنّ هذا يكون نقضاً على من يقول بأنّ المانع من جريان الأصول في الأطراف هو الترخيص في المخالفه القطعيه وإذا ارتفع هذا المانع، فلا مانع من إجراء الأصول في أطراف العلم الإجمالي، هو نقض على من يقول هذا الكلام بهذا المثال، يقول: إجراء الأ-صول في الطرفين في مثال المكث في مكان مردد لا يلزم منه الترخيص في المخالفه القطعيه، ومع ذلك لا تلتزم بجريان الأصول فيه، هذا دليل على أنّ هناك محذوراً آخر يمنع من إجراء الأصول في جميع أطراف العلم الإجمالي غير محذور الترخيص في المخالفه القطعيه.

قد يجاب عن هذا النقض الذي ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه)، فيقال: في هذا المثال لا إشكال في استحاله الإتيان بالطرفين لعدم قدره المكلف على ذلك ----- بحسب الفرض ----- لأنّه لا- يتمكّن أن يكون في مكانين في آنٍ واحد، فقدرته لا تسمح له بأن يأتي بالطرفين، استحاله الإتيان بالطرفين تمنع من أن يكون الترخيص في كل واحدٍ من الطرفين مطلقاً، يعني مطلقاً لحاله ارتكاب الآخر وحاله تركه؛ إذ لا يُعقل أن يكون إطلاق الترخيص في أحد الطرفين مطلقاً لحاله ارتكاب الآخر، أن يُرخص في هذا الطرف في حاله ارتكاب هذا، والحال أنّ هذا الطرف في حاله ارتكاب هذا مستحيل؛ ارتكاب هذا الطرف في حاله ارتكاب الطرف الآخر محال؛ لأنّ المكلف ----- بحسب الفرض ----- غير قادر على الإتيان بالطرفين، إذا ارتكب أحد الطرفين يستحيل عليه الطرف الآخر، فكيف يُعقل أن يكون الترخيص في هذا الطرف مطلقاً، يعني الترخيص ثابت في هذا الطرف الأوّل حتّى مع ارتكاب الطرف الثاني، والحال في حال ارتكاب الطرف الثاني يكون ارتكاب الأوّل محالاً- فلا- يُعقل جعل الترخيص فيه، لا معنى لأن يُرخص في الأمر المستحيل، هذه النكته تستوجب أن يكون الترخيص في كل من الطرفين ليس مطلقاً، وإنّما يكون مقيداً بعدم ارتكاب الطرف الآخر، الترخيص في الطرف الأوّل مجعول يُعقل، لكن مقيداً بعدم ارتكاب الطرف الثاني لا مطلقاً على نحوٍ يشمل حاله ارتكاب الطرف الثاني، وإنّما يكون مقيداً بعدم ارتكاب الثاني، والترخيص في الثاني أيضاً يكون مقيداً بعدم ارتكاب الأوّل، في هذا المثال قد يقال: لا بدّ من الالتزام بالتخصيص المشروطين لا أنّ الترخيص يجري في هذا الطرف مطلقاً وفي هذا الطرف مطلقاً؛ لأنّ هذا غير معقول؛ بل على تقدير أن نقول بجريان الترخيص في الأطراف، لا بدّ أن نقول بجريانهما بنحوٍ مشروط، فالترخيص يجري في هذا الطرف مقيداً بعدم هذا وهكذا في الطرف الآخر، وبذلك نصل إلى نفس محل الكلام، ومحل كلامنا هو هذا، فنحن نتكلّم مع المحقق العراقي (قدّس سرّه) الذي نقض بالنقض الثاني وقال: أنّ مقتضى الالتزام بالافتضاء في محل الكلام ليس هو تساقط الأصول عن الأطراف، وإنّما جريانهما في الأطراف ولكن بنحوٍ مقيد، أنّ الأصل يثبت الترخيص في هذا الطرف بشرط عدم ارتكاب ذاك، ويجري في ذاك بشرط عدم ارتكاب هذا، وهو عبارته عن التخصيص المشروطين، هذا المثال الذي أراد السيد الخوئي (قدّس سرّه) أن ينقض به على من يقول بالافتضاء وبالتخصيص المشروطين، والمحقق العراقي (قدّس سرّه) يقول بالتخصيص المشروطين لكن على تقدير القول بالافتضاء، وهو لا- يقول بالافتضاء، السيد الخوئي (قدّس سرّه) كأنه يريد أن ينقض عليه بمحل الكلام، نقض عليه بهذا المثال، وهذا المثال بعد الالتفات إلى هذه النكته يكون هو محل الكلام، ترخيصان في طرفي العلم الإجمالي، لكن على نحو مشروط، فنقض بما هو محل الكلام والطرف المقابل يلتزم بإمكان التخصيص المشروطين، وهو يقول أنّ النتيجة الطبيعيه للقول

بالاقتضاء هو الالتزام بالترخيصين المشروطين، النقض عليه بما هو داخل في محل الكلام ليس صحيحاً، وإنما لا بدّ أن يُنقض عليه بأمرٍ مسلّم عند الطرف الآخر، أنّه غير ممكن ولا يمكن الالتزام به، ينقض عليه بذلك، هذا معقول، أمّا أن ينقض عليه بما هو محل الكلام، فأنّه يقول في محل الكلام على تقدير القول بالاقتضاء لا بدّ من الالتزام بالترخيصين المشروطين، ينقض عليه بما هو محل الكلام، هذا من ناحيه فتيه ليس صحيحاً. هذا بناءً على الإيمان بهذه النكته وهو أنّ استحاله الجمع بين الطرفين في المثال المذكور تمنع من أن يجرى الترخيص مطلقاً في كلا الطرفين، وتقتضى أن يجرى الترخيص في كلا الطرفين بنحوٍ مشروط؛ لأنّه لا يُعقل الترخيص في ما هو مستحيل، وارتكاب أحد الطرفين عند ارتكاب الآخر مستحيل بحسب الفرض في هذا المثال، فالترخيص يكون مقيداً بصورة عدم ارتكاب الآخر، وهذا هو نفس محل الكلام وليس شيئاً آخر غيره، فالنقض به ليس صحيحاً.

الأمر الثاني الذي يُفهم من كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه): أنّ ما يُعبّر عنه بالترخيص القطعي في المخالفه، هذا محذور آخر غير الترخيص في المخالفه القطعيه، وأنّ هذا المحذور الثاني محذور آخر وفي حدّ نفسه وبقطع النظر عن الترخيص في المخالفه القطعيه، وقد استدل السيد الخوئي (قدّس سرّه) على هذا المحذور بما يشبه الوجدان، وحاصل ما ذكره هو: (1) عندما نعلم بوجود الخمر خارجاً في أحد الأناءين، ونعلم أيضاً بحرمة شرب الخمر، يقول: حتّى مع اشتباه الحرام وهو الخمر بين مايعين، كيف يُعقل الحكم بإباحته والترخيص في شربه، ولو مشروطاً بترك المباح الواقعي؟ هذا غير معقول. المكلف عالم بوجود الخمر خارجاً وعالم بحرمة شربه، غايه الأمر أنّ الخمر الذي يعلم بوجوده مردد بين أناءين وهو عالم بحرمة شربه، كيف يُعقل أنّ هذا الإنسان العالم بوجود الخمر في ضمن الأناءين أن يُقال له أنت مرخص بشرب ما تعلم بحرمة ولو كان هذا الترخيص مشروطاً بترك المباح الواقعي؛ لأنّه بالنتيجه الترخيص عندما يشمل كلا الطرفين، إذن: أحدهما هو ترخيص فيما هو حرام واقعي مشروطاً بترك المباح الواقعي، أحد الترخيصين لا بدّ أن يكون كذلك؛ لأنّ الخمر لا يخرج عن أحد الأناءين، أنت مرخص في هذا ومرخص في هذا، إذن: أنت مرخص في ارتكاب الحرام الواقعي ----- الخمر الواقعي ----- مشروطاً بترك المباح الواقعي. يقول: كيف يُعقل أن يكون الترخيص في ما يعلم المكلف أنّه حرام، هذان أمران لا يمكن الجمع بينهما، متنافيان متضادان لا- يجتمعان، الحكم الواقعي المعلوم لدى المكلف والترخيص الظاهري في الحرام الواقعي مشروطاً بترك المباح الواقعي، هذان أمران لا- يمكن الجمع بينهما، محال أن يُجعل ترخيص ظاهري من هذا القبيل؛ ولذا هو هكذا ذكر بأن (التقييد محال) جعل الترخيص في الطرفين مقيداً بترك الطرف الآخر، يقول هذا مستحيل، كلامكم صحيح جداً عندما يكون التقييد ممكناً كما في مثال المحقق النائيني (قدّس سرّه)، (أكرم العلماء) وزيد وعمرو الذين خرجا من العام، لكن لا نعلم أنهما خرجا خروجاً فرادياً، أو خرجا خروجاً أحوالياً، هناك التقييد ممكن بالكلام يصح؛ لأنّ التقييد ممكن أخف مؤنه وأقل مخالفه وأقل تخصيصاً، لكن في محل الكلام التقييد محال، كيف يُعقل أن يُرخص في الحرام الواقعي ولو مشروطاً بترك المباح الواقعي؟! يقول هذا غير ممكن ومحال، إذن: يستحيل جعل هذا الترخيص في محل الكلام، فيكون الترخيص المقيد محال، فلا بدّ من الالتزام بالأمر الأوّل وهو منع شمول دليل الأصل لكلا الطرفين، وهو معنى التساقت الذي يقول به المحقق النائيني (قدّس سرّه)، فلا تصل النوبه إلى التخيير، وبذلك تندفع شبهه التخيير.

ص: ٦٨٢

مسأله أن الحكم الظاهري يناهض الحكم الواقعي المعلوم بالعلم الإجمالي، أساساً مناهض الحكم الظاهري للحكم الواقعي، هو ذكر (قدس سره) في موارد عديده بأن المناهض بينهما إما أن تكون بلحاظ الجعل في عالم الجعل، وإما أن تكون بلحاظ مبادئ وملاكات الجعل، وإما أن تكون بلحاظ أثر الجعل والحكم العقلي المترتب على الجعل. المناهض التي تستدعي أن يقول أن الحكم الظاهري محال، هذه المناهض بينهما التي تستوجب استحاله الترخيص في أي عالم هي موجوده؟ هل هي موجوده في عالم الجعل؟ هو يقول بأن الجعل سهل المؤنه، هو كجعل إذا جردناه من مبادئه وآثاره العقليه، فهو خفيف المؤنه وليس هناك محال في أن يجعل حكماً واقعيًا - أو يجعل حكماً ظاهرياً، إذن لا مناهض بلحاظ عالم الجعل، أما بلحاظ مبادئ الجعل فهو أيضاً رأيه الواضح الذي يكرره مراراً هو أنه لا مناهض بينهما بلحاظ عالم المبادئ؛ لأنه يرى أن مبادئ الحكم الظاهري قائمه في نفس الجعل لا- في متعلق الجعل، بينما مبادئ الحكم الواقعي موجوده في متعلق الجعل، ومن الواضح عدم وجود مناهض بين حكم ظاهري مبادئه قائمه في نفس جعله وبين حكم واقعي مبادئه قائمه في متعلقه. إذن: المبادئ المتنافيه لا- تجتمع في مكان واحد حتى يحصل بينها تضاد ويكون اجتماعها مستحيلاً، إنما يكون اجتماعها مستحيلاً ويحصل بينها تضاد عندما تجتمع المبادئ المتنافيه في مكان واحد وفي مورد واحد، كما إذا قلنا أن الحكم الظاهري أيضاً مبادئه تنشأ من المتعلق، وهذا متعلق واحد تعلق به الحكم الواقعي وتعلق به الحكم الظاهري، مبادئ الحكم الواقعي ----- فرضاً ----- هي المصلحه، بينما مبادئ الحكم الظاهري ----- فرضاً ----- هي المفسده، لا- يمكن أن تجتمع المصلحه والمفسده في شيء واحد، هذا يوجب حاله التضاد واستحاله الاجتماع بينهما، أمّا إذا قلنا أن مبادئ الحكم الظاهري قائمه في نفس جعله لا في متعلقه، وأن نفس جعله فيه مصلحه وملاك، بينما مبادئ الحكم الواقعي قائمه في المتعلق؛ فحينئذ لا تضاد بلحاظ عالم المبادئ بين الحكم الواقعي وبين الحكم الظاهري، يبقى لدينا ما يترتب على الجعل من أحكام عقليه والذي هو عبارته عن حرمه المخالفه القطعيه التي يحكم بها العقل ووجوب الموافقه القطعيه، هذان الأثران اللذان يترتبان على جعل الحكم الصادر من الشارع .

هذا الحكم الظاهري ----- الترخيص المشروط في محل الكلام ----- هل ينافي الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال في مرحله حكم العقل، أو لا- ينافيه؟ واضح أنّ الجواب هو أنّه لا- ينافيه؛ لأنّ المفروض في محل كلامنا أنّ هذين الترخيصين المشروطين لا- يؤدّيان إلى المخالفه القطعيه، لو كانا يؤدّيان إلى المخالفه القطعيه، نقول أنّ هذا الحكم الظاهري ينافي الحكم الواقعي بلحاظ حكم العقل بحرمة المخالفه القطعيه، لكن المفروض أنّ هذين الترخيصين المشروطين لا يؤدّيان إلى الترخيص المخالفه القطعيه. إذن: هذا الحكم الظاهري، حيث لا يؤدّي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه لا يكون منافياً للحكم الواقعي المعلوم بالإجمال بلحاظ حرمة المخالفه القطعيه.

يبقى لدينا حكم العقل بوجوب موافقه القطعيه، هنا أيضاً نقول الترخيصين المشروطين في الطرفين أيضاً لا- ينافيان الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال بلحاظ هذه المرحله؛ لأننا تتكلم ----- حسب الفرض ----- بناءً على الاقتضاء، ومعنى الاقتضاء في الحقيقه بحسب روجه يرجع إلى أنّ الحكم العقلي بوجوب موافقه القطعيه ليس حكماً تنجزياً؛ بل هو حكم تعلقي، يعني معلق على عدم الترخيص الشرعي، فإذا ورد الترخيص هل يكون منافياً لما يحكم به العقل من حرمة المخالفه القطعيه؟ وبالتالي يكون منافياً للحكم الواقعي؟ كلا لا يكون منافياً له؛ لأنّ حكم العقل بوجوب موافقه الحكم الواقعي الواصل إلى المكلف بالإجمال هو حكم تعلقي يحكم بوجوب موافقه القطعيه مشروط بأن لا- يرد ترخيص من الشارع، فإذا ورد ترخيص، وكانت أدلّه الترخيص شامله للطرفين كما فرضنا؛ حينئذٍ هذا الترخيص الذي يجري في الطرفين كما فرضنا لا يكون منافياً لحكم العقل بوجوب موافقه القطعيه وبالتالي لا يكون منافياً للحكم الواقعي المعلوم بالإجمال.

بهذا البيان يتبين أنه لا- منافاه بين الحكم الظاهري في محل الكلام وبين الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال؛ إذ لا يصطدم هذان الحكمان في أي مرحلة من المراحل. يقول هذا القائل، بناءً على هذا لا يبقى إلا أن يدعى السيد الخوئي (قدّس سرّه) القبح الذي إدّعاه؛ لأنه ذكر (وهو قبيح) أنّ هذا القبح ليس موجوداً في نفس الترخيص؛ لأنّ الترخيص بالنحو المشروط في حدّ نفسه ليس قبيحاً؛ لأنّه لا يصطدم مع الحكم العقلي في أيّ مرحلة من المراحل، وإنّما يكون هذا الترخيص قبيحاً بعد إطلاع المكلف عليه وعلمه به، بعد إطلاع المكلف على هذا الترخيص بهذا النحو في الطرفين بنحو مشروط يصبح هذا الترخيص قبيحاً، وإلا هو الترخيص في حدّ نفسه ليس قبيحاً؛ لأنه لا يصطدم مع الحكم العقلي المعلوم بالإجمال في أيّ مرحلة من المراحل، فإذن: لا يبقى إلا أن يدعى أنّ هذا الشيء الذي هو ليس قبيحاً في حدّ نفسه يصبح قبيحاً بعلم المكلف به وإطلاعه عليه، إذا أطلع المكلف على هذا الترخيص يصبح الترخيص قبيحاً، وهذه الدعوى عهدتها على مدّعيها. ونتيجة هذا الكلام هو أنّ هذا الدليل الوجداني الذي ذكره (قدّس سرّه) لا يتم لإثبات المنافاه بين الترخيصين المشروطين في الطرفين مع الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال.

درس الأصول العمليّة / منجزيه العلم الإجمالي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / منجزيه العلم الإجمالي

انتهى الكلام عن الجواب الثاني عن شبهة التخيير: وكان الجواب هو أنّ الحكم الظاهري إنّما يكون فيه محذور عندما يصطدم مع الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال، وقد ذكر السيد الخوئي (قدّس سرّه) نفسه أنّ الحكم الظاهري لا يصطدم مع الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال ولا- ينافيه، لا- في مرتبه الجعل ولا في مرتبه المبادئ ولا في مرتبه ما يترتب على الجعل من أحكام عقليه وقد بيّنا ذلك مفصلاً.

ص: ٦٨٥

إذن: لماذا تُدعى المنافاه؟ ولماذا يقول السيد الخوئي (قدّس سرّه) في كلامه السابق كيف يُعقل الترخيص في كل من الطرفين ولو على نحو مشروط مع الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال؟ هذه المنافاه التي استدل بها وذكر الدليل عليها الوجدان هذه لا منشأ لها، يعني لا- وجه لافتراض المنافاه بينهما بعد ما تقدّم إلا أن يقال بأنّ الحكم الظاهري في محل الكلام في حدّ نفسه لا محذور فيه، وإنّما يكون فيه محذور عندما يطلع المكلف عليه، عندما يبلغه الترخيص من قبل الشارع بهذا الشكل يكون هذا الترخيص ممّا فيه المحذور، فكأنّ المحذور ينشأ من علم المكلف به وإطلاعه عليه، (١) فيكون هذا محذوراً في الترخيص، لكنّه ليس محذوراً في الترخيص في نفسه، وإنّما يكون فيه محذور عندما يعلم به المكلف ويطلع عليه، وهذه الدعوى عهدتها على مدّعيها، كيف والحال أنّ هناك قضيه متفق عليها وهي أنّ الحكم الظاهري في حدّ نفسه لا مشكله فيه، وإنّما المشكله تنشأ من منافاته للحكم الظاهري في إحدى مراتب الحكم الظاهري، إمّا في مرتبه الجعل، او ما يترتب على الجعل من آثار عقليه.

الجواب الثالث عن الشبهة: وقد ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) في تقارير بحثه وهو: أننا في محل الكلام إذا فرضنا أننا علمنا بحرمة أحد الأبناء وأنّ فيهما خمر معلوم بالإجمال، علمنا أن أحدهما حرام فيه خمر والآخر مباح، فكل فردٍ منهما يحتمل أنّه الحرام الواقعي ويُحتمل أنّه المباح الواقعي، وهذا معناه أنّ الحرمة المعلومه بالإجمال هي حرمة مطلقة ليست مقيّده، كحرمة

واقعيه محتمله ليست مقيده بترك الطرف الآخر المباح، كما أنّ الإباحه المحتملته في كلٍ من الطرفين أيضاً هي إباحه مطلقه وليست مقيده بترك الطرف الآخر الحرام الواقعي، ما نعلمه هو إمّا حرمة مطلقه، أو إباحه مطلقه؛ حينئذٍ الترخيص المدعى في شبهه التخيير هو حكم ظاهري لا يُحتمل مطابقتة للواقع؛ لأنّ الواقع يدور بين حرمة مطلقه وبين إباحه مطلقه. هذا الطرف إمّا حرام مطلقاً، إذا كان فيه خمر يكون حرام مطلقاً؛ لأنّ حرمة الخمر ليست مقيده بترك المباح، وإمّا مباح واقعاً، مطلقاً أيضاً؛ لأنه على تقدير أن لا يكون فيه خمر، فهو مباح مطلقاً وليست إباحته مقيده بترك الحرام الواقعي، فجعل الترخيص فيه بالنحو المذكور في شبهه ليس فيه احتمال المطابقتة جزماً. (٢) نعم، جعل الترخيص فيه يحتمل المطابقتة؛ لأنّ أحد المحتملين فيه هو الإباحه المطلقه، فإذا كان هذا مباح مطلقاً، فيمكن جعل الترخيص الظاهري مطلقاً، لكن المدعى في شبهه هو جعل الترخيص المقيد، الترخيص المقيد لا يحتمل مطابقتة للواقع؛ لأنّ الواقع يدور إمّا بين الحرمة المطلقه، أو الإباحه المطلقه.

ص: ٦٨٦

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٦١.

٢- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٦١.

هذا الإشكال وهو الذى يبتنى على فكره أنّ الحكم الظاهرى إنّما يُعقل جعله حينما يكون محتمل المطابقيه للواقع، وأمّا إذا كان لا- يُحتمل مطابقتة للواقع، فكأنّه لا- يمكن جعله. الجواب الثالث مبنى على هذه الفكرة، لا بدّ فى إمكان جعل الحكم الظاهرى وصحّته أن يكون فيه احتمال المطابقيه للواقع، فيه احتمال المطابقيه للحكم الواقعى المعلوم، وإلاّ فلا- يمكن جعله، وحيث أنّ الترخيص المشروط ليس فيه احتمال المطابقيه للواقع، فلا يصح جعله، فتسقط شبهه التخيير، لكن أصل هذه الفكرة ليست تامّة، وقد ذُكرت هذه الفكرة وهذه الشبهه نفسها فى مباحث دوران الأمر بين المحذورين، هناك أيضاً ذُكر أنّه كيف يُعقل جعل الترخيص الشرعى الظاهرى فى موارد دوران الأمر بين المحذورين؛ لأننا لا نحتمل مطابقيه الترخيص الظاهرى المجمعول فى تلك الموارد للواقع؛ لأنّ المفروض أنّ الواقع هناك يدور بين الوجوب وبين التحريم فى دوران الأمر بين المحذورين، فجعل الترخيص الظاهرى لا- يُحتمل مطابقتة للواقع؛ ولذا مُنع من الالتزام بالترخيص الظاهرى فى موارد دوران الأمر بين المحذورين، باعتبار أنّه لا- يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ لأنّ المكلف لا يقدر على المخالفه القطعيه فى تلك الموارد، مُنع منه بالرغم من أنّه لا- يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه على أساس هذه الشبهه، على أساس أنّ الترخيص هناك لا يُحتمل مطابقتة للواقع.

وتقدّم الجواب عن ذلك، والجواب هو الجواب نفسه فى المقام وحاصل الجواب هو ما تقدّم من أنّ الأحكام الظاهريه هى فى الحقيقه تعبير عن تقديم بعض الأغراض على البعض الآخر عندما يقع التراحم الحفظى فيما بينها، عندما تتراحم الأغراض فى مقام التشريع، بمعنى أنّ أحد الغرضين يُحفظ تشريعاً بما يوجب فوات الغرض الآخر، وكذلك الغرض الآخر يُحفظ تشريعاً بما يوجب فوات الغرض الأوّل، هذا معنى التراحم بين الأغراض فى مقام التشريع، أى التراحم الحفظى، بمعنى أنّ حفظ غرض لا يتم إلاّ- على حساب غرض آخر عندما تختلط الأمور على المكلف، عندما يكون المكلف شاكاً وجاهلاً- وتختلط عليه الأغراض وتشبته عليه؛ حينئذٍ المشرّع عندما يريد أن يحفظ، إذا كان يهتم بهذا الغرض، فسوف يجعل حكماً ظاهرياً يناسب اهتمامه بهذا الغرض، فيحفظ به هذا الغرض الأهم وإن كان هذا يوجب فوات الغرض الآخر المحتمل، وهكذا بالعكس إذا كان يهتم بذاك أيضاً يجعل حكماً ظاهرياً يحفظ به ذاك الغرض، وإن كان يوجب فوات الغرض الآخر، هذه هى فكره الحكم الظاهرى، الأغراض الترخيصيه تُحفظ بجعل البراءه كحكم ظاهرى بجعل الترخيص بجعل الإباحه بإجراء الاستصحاب النافى للتكليف وأمثال ذلك، هذه تُحفظ بها الأغراض الترخيصيه، لكن تُحفظ بها الأغراض الترخيصيه هذا يؤدى إلى فوات الغرض اللزومى عندما يتراحم الغرض اللزومى مع الغرض الترخيصى، كما أنّ الأغراض الترخيصيه تُحفظ بجعل الاحتياط وإن كان يفوت به الغرض الترخيصى، التسهيل على المكلفين يفوت عندما يجعل الشارع الحكم الظاهرى هو الاحتياط، فالحكم الظاهرى هو فى الحقيقه تعبير عن أهميه الغرض الذى يكون الحكم الظاهرى حافظاً لذلك الغرض عندما يكون ذلك الغرض أهم فى نظر المشرّع، فالأحكام الظاهريه هى تعبّر عن اهتمام الشارع بالملاكات التى تُحفظ بهذه الأحكام الظاهريه. هذه هى فكره الحكم الظاهرى.

هذا الحكم الظاهري واضح بأنه أصلاً ملاك التزاحم الحفظي بين الأحكام التي يقع بينها الاختلاط والاشتباه، ملاك افتراض وقوع تزاحم في مقام الحفظ التشريعي لهذه الأغراض، ومن الواضح أن الشرط في هذا هو أن يشك المكلف في الحكم الواقعي؛ ولذا الشرط الأساسي في تصوّر وتعقل الحكم الظاهري هو افتراض شك المكلف في الحكم الواقعي، يعني يحتمل أن هذا حرام ويحتمل أنه مباح، أو يحتمل أنه واجب ويحتمل أنه مباح، فلا بد من افتراض الشك في إمكان جعل الحكم الظاهري، فإذا شك المكلف في الحكم الواقعي واختلطت عليه الأغراض الترخيصية بالأغراض اللزومية، ولم يستطع التمييز بينها؛ لأنه شاك؛ لأنه جاهل بالحكم الواقعي، في حاله الجهل وفي حاله الشك الشارع يريد أن يجعل له حكماً ظاهرياً يعمل به في حاله الشك والجهل، هذا الحكم الظاهري دائماً يراعى فيه اهتمام الشارع بالغرض الواقعي إذا كان يهتم بغرض التسهيل وإطلاق العنان، هذه هي المصلحة الترخيصية والملاك والغرض الترخيصي هو الأهم في نظر الشارع وإن استلزم فوات الغرض اللزومي، فيجعل البراءة كحكم ظاهري وبذلك يصل إلى هذا الغرض الأهم وإن فات عليه الغرض الآخر؛ لأن هذا بنظره أهم، فيجعل الحكم البراءة، وهكذا بالعكس يجعل الاحتياط، الشرط الأساسي في الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، متى ما تحقق الشك في الحكم الواقعي، أمكن تعقل جعل الحكم الظاهري بشرط أن يؤدي إذا كان منجزاً، أو معدّراً، يعني مسأله التأمين والتنجز على اختلاف موارد الحكم الظاهري لا بد من فرضها، الشرط الأساسي هو الشك في الحكم الواقعي، لكن هل يُعتبر في تصوّر الحكم الظاهري وتعقل جعله أن نحتمل مطابقه الحكم الظاهري للحكم الواقعي؟ كلا، لا دليل على ذلك، يكفي وقوع التزاحم، يكفي جهل المكلف بالواقع في تعقل الحكم الظاهري، سواء كان هذا الحكم الظاهري يُحتمل مطابقتها للواقع، أو لا. يُحتمل مطابقتها للواقع، المهم أن يقع تزاحم في مقام الحفظ بين الأغراض، بين غرض التسهيل والغرض الإلزامي المحتمل، حتى إذا فرضنا أن الحكم الظاهري الذي يُجعل لكي يصل المكلف إلى غرض التسهيل وإطلاق العنان على العباد، وإن كان هذا الحكم الظاهري لا نحتمل مطابقتها للواقع كما هو الحال في دوران الأمر بين المحذورين، وكما هو الحال في محل الكلام، لم يدل دليل على اشتراط أن يكون الحكم الظاهري محتمل المطابقه للواقع، أي ضير في أن نفترض أن الشارع في دوران الأمر بين المحذورين يجعل ترخيصاً ظاهرياً، باعتبار تقديماً لمصلحه التسهيل وإطلاق العنان، مصلحه التسهيل يراها الشارع مهمه، أن يُسهّل للمكلف يجعل ترخيصاً، في محل الكلام يجعل ترخيص في كلا الطرفين، لكن على نحوٍ مشروط بترك الطرف الآخر في مقابل ما يقوله المحقق النائيني (قدّس سرّه) والسيد الخوئي (قدّس سرّه) من لزوم الاحتياط؛ بل قد نفترض أن الشارع يقدم مصلحه التسهيل فيجعل ترخيصاً في كل من الطرفين، لكن ليس مطلقاً؛ لأن هذا فيه محذور، وإنما يجعل ترخيصاً في كل من الطرفين مشروطاً بترك الطرف الآخر، لا ضير في ذلك بالرغم من أننا لا نحتمل مطابقه هذا الحكم الظاهري للحكم الواقعي المحتمل، هذا ليس فيه مشكله، ولم يقدّم دليل على اعتبار أن يكون محتمل المطابقه للواقع، يكفي في الحكم الظاهري الشك في الحكم الواقعي، ما يجعله الشارع كحكم ظاهري لا يُشترط فيه أن يكون محتمل المطابقه لهذا الحكم الواقعي المشكوك. هذا هو الجواب المتقدّم في دوران الأمر بين المحذورين وهو الجواب الذي يُذكر في محل الكلام.

الجواب الرابع: أن يقال: إذا فرضنا تعذر إجراء الأصل في كلا الطرفين مطلقاً؛ لأنّ هذا يؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، والترخيص في المعصيه وهذا غير معقول؛ وحينئذ يتعين ----- بناءً على الشبهه التي يقولها المحقق العراقي (قدّس سرّه) ----- إجراءه في كلا الطرفين مقيّداً، يقول: لا- داعى لمنع شمول دليل الأصل للطرفين الذي هو معنى التساقط الذي يقوله المحقق النائيني (قدّس سرّه)، يقول لا- داعى للتساقط، وإنّما نجري الأصل في كلا الطرفين، لكن مقيّداً لا مطلقاً. إذا وصلت النوبه إلى التقييد، الجواب الرابع يقول: ما الدليل على أنّه لا بدّ أن نقيّد جريان الأصل في كلا الطرفين بالنحو الذي ذكر في الشبهه؛ لأنّه كما يمكن أن نقيّد جريان الأصل في كلا الطرفين بالنحو المذكور في الشبهه، يعنى نقيّد الترخيص في هذا الطرف، وجريان الأصل في هذا الطرف بعدم ارتكاب الطرف الآخر كما قيل في الشبهه، صاحب هذا الجواب يقول: يمكن أن نتصوّر تقييداً آخر، أن نقيّد جريان الأصل في كلٍ من الطرفين بأن يكون قبل صاحبه، قبل ارتكاب الطرف الآخر، يعنى أن يكون سابقاً على ارتكاب الطرف الآخر، وإعمال الأصل في الطرف الآخر، هذا نوع من التقييد؛ بل يمكن افتراض حتى إجراء الأصل مقيّداً بأن يكون بعد ارتكاب الطرف الآخر، بعد إجراء الأصل في الطرف الآخر، هذا أيضاً نوعٌ من التقييد، يريد أن يقول في المقام بأنّه ما هو الدليل على تعيّن التقييد بالنحو المذكور في الشبهه بعد افتراض أنّ المشكله موجوده في إجراء الأصل في كلا الطرفين مطلقاً ولا- داعى كما قيل للالتزام بعدم شمول الأصل لكلا الطرفين؛ بل يجرى الأصل في كلٍ منهما ولكن بنحو مقيّد، التقييد له أنحاء وله صور، ما هو الموجب لتعيّن التقييد بالنحو المطروح في الشبهه في قبال سائر ما يمكن تصوّره من تقييدات كما إذا فرضنا أن يقال: أنّ الأصل يجرى في هذا الطرف في حاله كونه قبل إجرائه في الطرف الآخر، في حاله كونه سابقاً على ارتكاب الطرف الآخر وإجراء الأصل فيه، وهكذا الأصل يجرى في الطرف الآخر أيضاً بشرط كونه قبل إجرائه في الطرف الأوّل، فهو يجرى فيهما معاً، لكن فقط في حاله السبق، في حاله التقدّم، أن يتقدّم على الطرف الآخر، فيجى الأصل فيهما معاً، لكن مقيّداً بحاله السبق، بحاله أن يكون قبل الطرف الآخر، وهكذا يجرى في الثاني بشرط أن يكون قبل الأوّل، فالأصل يجرى فيهما معاً لكن في هذه الحاله، كما كان يقال في الشبهه بأنّ الأصل يجرى فيهما معاً بشرط ترك الطرف الآخر، هنا يقال يجرى فيهما بشرط أن يكون قبل إجرائه في الطرف الآخر، إذا كان هو الأوّل، إذا كان هو أوّل ما تبدأ به، يُرخص لك في ارتكابه، وأمّا أن يكون هو الوجود الثاني، بمعنى أنّه ترتكب الطرف الآخر ثم تريد أن ترتكب هذا الطرف، هذا الأصل لا يجرى فيه، فالأصل يجرى في هذا الطرف ليس مطلقاً بلحاظ الوجود الأوّل والوجود الثاني، يعنى حتّى إذا كان ارتكاب هذا هو الوجود الثاني، لا- يجرى الأصل فيه، وإنّما يجرى فيه بشرط أن يكون هو الارتكاب الأوّل، أمّا أن يجرى فيه الأصل مع تقدّم ارتكاب الثاني، هذا نقيده ونقول: هذا لا يجرى فيه الأصل، وإنّما يجرى فيه إذا كان هو الارتكاب الأوّل، إذا كان سابقاً على إجراء الأصل في الطرف الآخر، هذا نحو من التقييد.

الإشكال يقول: لماذا نلتزم بالتقييد المذكور هناك؛ بل يمكن أن نلتزم بالتقييد المذكور بهذا الشكل ما هو الموجب لترجيح ذلك التقييد على هذا التقييد؟

الجواب على هذا الإشكال هو: أنّ مسأله التقييد وعدمه ترتبط بالمحذور، فلا بد أن نرى أين يوجد المحذور؛ لأنّ القاعده الأساسيه فى المقام تقتضى أنه يجب الحفاظ على إطلاق الدليل ويجب الأخذ بإطلاق الدليل فى كل موردٍ يمكن فيه الأخذ بإطلاقه، هذه قاعده لا بدّ من الالتزام بها؛ لأنه لا موجب لرفع اليد عن الدليل من دون مبرر، من دون وجود محذور يمنع من الأخذ بظاهر الدليل، دليل الأصل بحسب الفرض هو أساساً هو يشمل كلا الطرفين باتفاق المتنازعين فى المقام، هو فى حدّ نفسه يشمل هذا الطرف ويشمل أيضاً الطرف الآخر، المشكله نشأت من إطلاق الدليل فى كل طرفٍ لحاله ترك الآخر، كيف يُعقل أن يُجعل الترخيص الظاهرى فى هذا الطرف إطلاق الدليل لحاله فعل الآخر وتركه، المشكله نشأت من هنا؛ لأنه كيف يُعقل الترخيص فى هذا الطرف مطلقاً، يعنى سواء ارتكبت الطرف الآخر، أو لم ترتكبه أرخص لك فى هذا، وهكذا فى الطرف الثانى، هذا فيه مشكله؛ لأنه يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، أنت مرخص فى هذا حتّى إذا ارتكبت الثانى، ومرخص فى الثانى حتّى إذا ارتكبت الأوّل، هذا معنى الإطلاق، وهو يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، هذه المشكله نشأت من هنا.

وبعباره أخرى: أنّ شمول الأصل لهذا الطرف فى حاله فعل الآخر يكون معارضاً بشمول الأصل للطرف الثانى فى حاله فعل الأوّل، وهذا التعارض يحصل؛ لأنّ هذان الإطلاقان يؤديان إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، والمفروض أنه محال. إذن: شمول الأصل فى هذا الطرف لحاله فعل الآخر، وهكذا بالعكس فى الطرف الآخر هذا لا يشملها الأصل؛ لأنّ شمول الأصل له معارض بشمول الأصل للطرف الاخر فى حاله فعل الأوّل، ولا يمكن شمول الأصل لكلا الطرفين فى حاله فعل الآخر؛ لأنّ هذا يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه. إذن: هذا المحذور هو الذى أوجب رفع اليد عن الإطلاق بهذا المقدار، وأما شمول الأصل لهذا الطرف فى حاله ترك الثانى، هذا ليس فيه محذور، وليس له معارض فى الطرف الثانى، شمول الأصل لهذا الطرف فى حاله ترك الآخر، هذا لا يعارضه شىء لا يعارضه شمول الأصل للثانى فى حاله ترك الأوّل؛ لأنّهما أصلاً يمكن أن يجريا معاً ولا تعارض بينهما؛ لأنّ جريانهما لا يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، أن يجرى الأصل فى هذا الطرف فى حاله ترك ذلك ويجرى فى ذلك فى حاله ترك الآخر، لا يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ ولذا لا مانع من جريان الأصل فى كلا الطرفين، لكن فى حاله ترك الآخر، هذا لا مانع منه، فلا داعى لرفع اليد عن دليل الأصل فى هذه الحاله، لا يوجد موجب، لا يوجد شىء يجبرنا على رفع اليد عن إطلاق دليل الأصل لكلٍ منهما فى حاله ترك الآخر، فيبقى الأصل شاملاً لذلك، بخلاف حاله فعل الآخر، شمول الأصل لكلٍ من الطرفين فى حاله فعل الآخر فيه محذور؛ لأنّ شمول الأصل لهذا الطرف فى حاله فعل هذا معارض بشمول الأصل لهذا فى حاله فعل الأوّل؛ لأنّ جريانهما معاً يؤدى إلى المخالفه القطعيه، فيتعارضان؛ فلذا لا بد أن نرفع اليد عن إطلاق الأصل فى هذه الحاله، ويبقى إطلاق الأصل فى الحاله الأخرى التى لا يلزم منها محذور، ولا يوجد لجريان الأصل فى الطرف معارض يبقى إطلاق الأصل على حاله وهذا ينتج ما قيل فى الشبهه أى الترخيصين المشروطين على ما ذكر فى الشبهه، هذا هو المبرر لتقييد جريان الأصل فى كلٍ من الطرفين بحاله ترك الطرف الآخر، فيجربى الأصل فى هذا الطرف فى هذه الحاله، ويجربى الأصل فى الطرف الاخر أيضاً فى هذه الحاله، هذا هو المبرر لهذا التقييد. أمّا إذا جئنا إلى تقييد آخر لا يوجد فيه هذا المبرر، بمعنى أنّ إجراء الأصل فى هذا الطرف فى حاله كونه هو الأسبق هو الأوّل، فى حاله كونه هو الارتكاب الأوّل، الاقتراح كان يقول: فلنلتزم بهذا التقييد، فيجربى الأصل فى هذا فى حاله كونه هو الوجود الأوّل ويجربى الأصل

فى ذاك فى حاله كونه هو الوجود الأؤل؁ نقول: أن هذا التقييد لا يمكن الالتزام به؛ لأن فى محذور؛ لأن إجراء الأصل فى هذا الطرف فى حاله كونه هو الوجود الأؤل معارض بجريان الأصل فى الطرف الآخر بعده؁ الأصل يجرى فى هذا الطرف بشرط أن يكون فى حاله كونه قبل الثانى وهذا يعارضه جريان الأصل فى الطرف الآخر فى حاله كونه بعد الطرف الأؤل؛ لأن إجرائهما معاً يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه؁ أن تجرى الأصل فى هذا الطرف فى حاله كونه قبل ذاك وتجرى الأصل فى الطرف الثانى فى حاله كونه بعد هذا؁ وهذا يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه؁ يعنى يؤدى إلى ارتكابهما معاً؁ فيقع التعارض بين هذين الأصلين؛ ولذا لا- يمكن الالتزام بجريان الأصل فى هذا فى حاله كونه قبل الآخر؛ لأن هذا التقييد؁ إجراء الأصل بهذا الشكل يكون معارض بجريانه فى الطرف الآخر فى حاله كونه بعده؁ بينما فى التقييد المقترح لا يوجد هكذا شىء؁ إجراء الأصل فى هذا الطرف فى حاله ترك الآخر لا- يُعارض بشىء؁ لا- يعارضه إجراء الأصل فى ذاك الطرف فى حاله ترك الأؤل؛ لأنه فُرض فى هذا الأصل إنَّما يجرى الأصل فى هذا عند ترك الطرف الآخر؁ عند ترك الطرف الآخر يجوز لك ارتكاب هذا؁ هذا لا يعارضه الأصل فى الطرف الثانى؛ لأن جريانهما معاً لا يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه. نعم المحذور فقط فى جريان كلٍ منهما مطلقاً؁ إجراء الأصل فى كلا الطرفين مطلقاً؁ يعنى سواء ارتكبت الأؤل؁ أو لم ترتكبه وهكذا فى الثانى هذا يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه؁ أما تقييده بحاله ترك الطرف الآخر هذا ليس فيه محذور؁ وليس هناك شىء يعارض جريان الأصل فى هذا الطرف؛ ولذا لا داعى لرفع اليد عن إطلاق الدليل بالنسبه إليه؁ بينما فى هذا الذى اقترح تقييد جريان الأصل بأن يكون هذا هو الوجود الأؤل أن يكون قبل صاحبه معارض بإجراء الأصل فى الطرف الآخر إذا كان بعده؛ ولذا لا يجوز فى هذه الحاله الالتزام بجريان الأصل فى هذا الطرف مقيّداً بهذا القيد؛ لأن جريان الأصل فى هذا الطرف فى هذه الحاله له معارض فى الطرف الآخر؁ وإذا كان له معارض؁ فهذا يمنع من إجراء الأصل فى هذا الطرف ولو مقيّداً بهذه الحاله وهى حاله كونه قبل صاحبه؁ فإذن: لا يمكن الالتزام بالترخيص المقيّد بهذا؁ بينما يمكن الالتزام بالترخيص فى هذا الطرف مقيّداً بترك الطرف الآخر.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / منجزيه العلم الإجمالي

كان الكلام في الجواب الرابع عن شبهه التخيير، وهذا الجواب نقله السيد الشهيد (قدّس سرّه) (1) عن السيد الخوئي (قدّس سرّه) وليس له وجود في تقريرات السيد الخوئي (قدّس سرّه)، واعتقد أنّه ليس مذكوراً أيضاً في أجود التقريرات، لعلّه سمعه منه مباشرة، أو ذكره في الدرس لكنّه لم يدوّن، الجواب كان هو: بعد تعذّر إجراء الأصل في كلّ من الطرفين مطلقاً، قيل: أننا لا بدّ أن نصير إلى التقييد، لا بدّ من تقييد جريان الأصل في كلّ منهما لاستحاله أن يجري في كلّ منهما مطلقاً، التقييد لا ينحصر بما ذكر في أصل الشبهه وهو الجواب بأن نقيّد جريان الأصل في كلّ منهما بعدم ارتكاب الطرف الآخر، السيد الخوئي (قدّس سرّه) يقول أنّ التقييد لا ينحصر بذلك؛ بل من الممكن أن نقيّد جريان الأصل في كلّ منهما بكون الطرف الذي نجري فيه الأصل هو السابق، فهو يجري في كلّ منهما، يجري في هذا إذا كان هو السابق، ويجري في هذا إذا كان هو السابق. إذن: لماذا نصر على التقييد بالنحو الذي ذكر في الشبهه، والحال أن هذا أيضاً تقييد لإطلاق الأصل في كلّ من الطرفين؟

قد يقال لغرض التوضيح: ما هو الفرق بين التقيدين بحيث يتصدى السيد الخوئي (قدّس سرّه) إلى بيان أنّ التقييد لا ينحصر بما ذكرتموه؛ بل يمكن افتراض التقييد بهذا النحو، هل هناك فرق بين التقيدين؟ قد يقال أنّه لا فرق بين التقيدين؛ لأنّ كلّاً منهما يؤدّي إلى التخيير وإلى الترخيص في المخالفه الاحتماليه، التقييد الذي ذكر في شبهه التخيير يؤدّي إلى التخيير والترخيص في المخالفه الاحتماليه؛ لأنّه يجوز له ارتكاب أحدهما، الترخيص في الطرفين بشرط ترك الآخر، فإذا ترك أحدهما يجوز له ارتكاب الآخر، وهذا أيضاً يؤدّي إلى الترخيص في المخالفه الاحتماليه؛ لأنّ هذا يقول الأصل يجري في كلّ من الطرفين بشرط أن يكون هو السابق وأن يكون هو الأول. إذن: بالنتيجه يجوز للمكلف أن يرتكب هذا إذا لم يرتكب الآخر، فما هو الفرق بينهما؟ فهذا التقييد هو كالتقييد الذي ذكر في أصل الشبهه، كل منهما يؤدّي إلى التخيير والترخيص في المخالفه الاحتماليه، إذن: نحن لم نصنع شيئاً؛ لأننا بالنتيجه انتهينا إلى التخيير. يعني لو فرضنا أننا نقول للسيد الخوئي (قدّس سرّه) بهذا التقييد الذي اقترحتّه ماذا صنعنا؟ أيضاً انتهينا إلى التخيير والترخيص في المخالفه الاحتماليه. قد يقال هذا الكلام.

ص: ٦٩١

١- مباحث الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد كاظم الحائري، ج ٤، ص ٧٤.

لكن الذي يبدو أنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) كان ينظر إلى شيء آخر، هو يريد أن يقول أنّ التقييد المذكور في الشبهه الذي ينتج التخيير والترخيص في المخالفه الاحتماليه ليس متعيّناً؛ بل هناك تقييد آخر لا ينتج ذلك؛ لأنّه هو أساساً لا يرى التخيير؛ لأنّ رأيه تابع لرأي المحقق النائيني (قدّس سرّه) من أن الأصول تتساقط في الأطراف؛ وحينئذ تكون الموافقه القطعيه واجبه، يعني تجب موافقه العلم الإجمالي قطعاً، وأنّه لا يوجد ترخيص في المخالفه الاحتماليه، إذن: هو لا يريد أن يأتي على المحقق العراقي (قدّس سرّه) صاحب الشبهه بنقض ينتهي به إلى التخيير والترخيص في المخالفه الاحتماليه.

الجواب عن ذلك: الظاهر أنّ التقييد الذى يقترحه السيد الخوئى (قدّس سرّه) لا- يؤدى إلى التخيير والترخيص فى المخالفه الاحتماليه بخلاف التقييد الذى ذكر فى أصل الشبهه. إجراء الأصل فى كلٍ من الطرفين بشرط أن يكون هو السابق الذى هو إذا تم ينتج التخيير، يقول السيد الخوئى (قدّس سرّه) أنّ هذا الأصل لا يجرى؛ لأنّه معارض بجريان الأصل فى كلٍ منهما فى حاله كونه اللاحق، وهذان الأصلان لا- يمكن أن يجريان معاً، يعنى يُرخص فى هذا الطرف إذا كان هو السابق، ويُرخص فى هذا الطرف إذا كان هو السابق، وأيضاً يُرخص فى كلٍ منهما إذا كان هو اللاحق .

بعبارة أخرى: يُرخص فى هذا الطرف سواء كان سابقاً، أو كان لاحقاً، هذا يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، وهذا معناه أنّ جريان الأصل فى كلٍ من الطرفين بشرط كونه السابق يُعارض بجريان الأصل فى كلٍ من الطرفين فى حاله كونه اللاحق. السيد الخوئى (قدّس سرّه) يريد أن يقول أنّ هذا الأصل الثانى لا مانع من جريانه؛ لأنّه لا يلزم منه محذور، فإذا لم يكن هناك مانع من جريانه لعدم لزوم المحذور، فيجرى الأصل الثانى ويعارض الأصل الأوّل، ومن هنا لا يبقى الأصل الأوّل سليماً عن المعارضه؛ بل هو معارض بأصلٍ مثله، ولا- يمكن إجراء كلا- الأصلين؛ لأنّه يؤدى إلى المخالفه القطعيه، فيقع التعارض بينهما ويتساقطان، وبالنتيجه لا يسلم أصل يجرى فى أحد الطرفين فى حاله معينه حتى نقول أنّ هذا ينتج التخيير، التخيير إنّما ينتج هذا التقييد الذى يقوله السيد الخوئى (قدّس سرّه) عندما نفترض جريان الأصل فى كلٍ من الطرفين بشرط كونه السابق، بشرط كونه الوجود الأوّل، إذا جرى الأصل بهذا الشكل، فأنّه ينتج التخيير، إذا فرضنا جريانه بلا معارض، فأنّه ينتج التخيير بلا إشكال، لكن هو يريد أنّ يقول أنّ هذا الأصل مُعارض بجريان الأصل فى كلٍ من الطرفين فى حاله كونه اللاحق، وكونه الوجود الثانى. هذا الأصل الثانى المعارض إذا كان لا مانع من جريانه وليس فيه محذور ----- كما سنبيّن ----- وليس هناك مانع من جريانه، أن يجرى الأصل فى كلٍ من الطرفين بشرط أن يكون هو اللاحق؛ حينئذٍ يكون معارضاً للأصل الأوّل، فلا يجرى الأصل الأوّل، وبالتالي لا نملك دليلاً على التخيير وعلى الترخيص فى المخالفه الاحتماليه؛ لأنّ الدليل على الترخيص هو هذا الأصل الذى يجرى فى الطرفين بشرط كونه السابق، وهذا الأصل سقط بالمعارضه، فلا يبقى ترخيص فى كلٍ من الطرفين؛ ولذا يريد أن يقول أنّ التقييد الذى اقترحه لا- يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه الاحتماليه؛ لأنّه وإن كان لا مانع من جريان الأصل فى هذا الطرف بشرط كونه السابق، وفى هذا الطرف بشرط كونه السابق، لكن هذا له معارض، وبالتالي الأصل لا يجرى فى هذا الطرف فى حاله كونه السابق ولا- يجرى فيه فى حاله كونه اللاحق للتعارض؛ فلذا لا دليل على الترخيص فى المخالفه الاحتماليه، فالتقييد الذى يقترحه لا يؤدى إلى التخيير، بينما التقييد الذى اقترح فى أصل الشبهه يؤدى إلى التخيير؛ لأنّه يقول أنّ إجراء الأصل فى كلٍ من الطرفين كما هو المقترح فى حاله عدم ارتكاب الطرف الآخر، يجرى فى هذا الطرف فى حاله عدم ارتكاب هذا، وفى هذا فى حاله عدم ارتكاب الأوّل، هذا الأصل الذى يقتضى التخيير ليس له معارض حتى يمنع من جريانه؛ لأنّ ما يعارضه هو جريان الأصل فى كلٍ من الطرفين فى حاله ارتكاب الآخر، أو مطلقاً من هذه الناحيه، يعنى يجرى الأصل فيهما مطلقاً فى حاله ارتكاب الآخر وفى حاله عدم ارتكابه، هذا لا يُعارض الأصل الأوّل؛ لأنّ هذا محال فى حدّ نفسه وبقطع النظر عن التعارض؛ لأنّه ترخيص فى المخالفه القطعيه، يعنى الأصل عندما يجرى فى هذا الطرف فى حاله ارتكاب الآخر ويجرى فى هذا فى حاله ارتكاب هذا، هذا ترخيص فى المخالفه القطعيه، هكذا أصل لا يجرى فى حدّ نفسه بقطع النظر عن المعارضه، فمحال أن يجرى هذا الأصل بهذا الشكل، فإذا كان محالاً، فجريان الأصل فى هذا الطرف فى حاله عدم ارتكاب الآخر، وجريان الأصل فى الثانى فى حاله عدم ارتكاب الأوّل يجرى بلا معارض، وهذا الأصل ينتج التخيير، ينتج جواز المخالفه الاحتماليه، فيكون هذا هو الفرق، التقييد المقترح فى الشبهه يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه الاحتماليه، يعنى يؤدى إلى التخيير فتثبت

شبهه التخيير، السيد الخوئي (قدس سرّه) يريد أن يقول أنّ التقييد لا ينحصر بذلك كما يمكن التقييد بهذا الشكل، يمكن التقييد بشكلٍ آخر، وهو أن نقول أنّ الأصل يجرى في الطرفين بشرط أن يكون هو الوجود الأوّل، هذا الأصل لا يؤدي إلى التخيير؛ لأنّ هذا الأصل مُعارض بمثله، معارض بجريان الأصل في الطرفين في حاله كونه هو اللاحق، في حاله كونه هو الوجود الثاني، أمّا معارضته لذاك، فواضحه؛ إذ لا يمكن أن يجرى كلا الأصلين، أصل يجرى في هذا في حاله كونه الأوّل، ويجرى فيه أيضاً في حاله كونه الثاني، وهكذا في الطرف الآخر، هذا يؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، فيتعارض الأصلان فيتساقطان، الفرق الدقيق هو أنّ أصله جريان الأصل في الطرفين في حاله كونه اللاحق، والوجود الثاني، هذا ليس فيه محذور، ليس ترخيصاً في المخالفه القطعيه، كما هو الحال في التقييد المقترح في الشبهه عندما قلنا بأنّ الترخيص في الطرفين في حاله ارتكاب الآخر غير معقول أن يجرى، والترخيص في كلا الطرفين مطلقاً من ناحيه ارتكاب الآخر وعدم ارتكابه غير معقول أن يجرى؛ لأنّه ترخيص في المخالفه القطعيه، فهو لا يجرى، فيجرى هذا الأصل بلا معارض، هذا في التقييد المقترح في الشبهه يكون معقولاً؛ لأنّ الأصل في كلٍ من الطرفين في حاله ترك الآخر ليس له معارض، فيجرى ويثبت التخيير، بينما في هذا التقييد الذي يقترحه هذا الترخيص له معارض، جريان الأصل في الطرفين مع كونه هو الوجود الأوّل والسابق مُعارض بجريان الأصل في الطرفين مع كونه الوجود اللاحق، هذا الثاني يجرى وليس فيه محذور ولا ترخيصاً في المخالفه القطعيه، أن يجرى الأصل في هذا الطرف إذا كان هو الوجود الثاني، هذا ليس فيه مشكله، ولا يعني أنّه يرخص للمكلف في إيجاد الوجود الأوّل، هو يقول إذا كان هذا هو الوجود الثاني أنت مرخص في فعله، لكن هذا لا يعني أنّ نفس الأصل يرخص في الوجود الأوّل حتّى يقال أنّه يرخص في الوجود الثاني وأيضاً يُرخص في الوجود الأوّل، فيكون ترخيصاً في المخالفه القطعيه، هو لا يعني ذلك، هو يقول على تقدير أن يكون هذا الطرف هو الوجود الثاني بأن تكون قد ارتكبت الأوّل عصيانياً، أو نسياناً، أو أيّ شيء آخر، أنا أرخص لك فيه، هذا لا يعني الترخيص في المخالفه القطعيه؛ ولذا لا مانع من جريانه، أن يجرى الأصل في كلا الطرفين في حاله كونه هو الوجود الثاني، هذا لا محذور في جريانه، فيعارض جريان الأصل في كلٍ من الطرفين في حاله كونه هو الوجود الأوّل، يتعارضان، فيتساقطان، إذا تساقطا ليس لدينا أصل يثبت التخيير وجواز المخالفه الاحتماليه؛ لأنّ التخيير والمخالفه الاحتماليه مستنده على إجراء الأصل في كلٍ من الطرفين بشرط أن يكون هو الوجود الأوّل، هذا إذا جرى بلا معارض يثبت التخيير بلا إشكال، لكنّه له معارض، ولا مرجح لأحدهما على الآخر، فيتساقطان، فلا يبقى ما يدل على التخيير والترخيص في المخالفه الاحتماليه على التقييد الذي يقترحه، بخلاف التقييد الذي أفتّرح في الشبهه، فإنّ الأصل في كلٍ من الطرفين في حاله عدم ارتكاب الآخر يجرى بلا معارض؛ لأنّ ما يعارضه هو إجراء الأصل في كلٍ من الطرفين في حاله ارتكاب الآخر، أو مطلقاً من ناحيته، وهذا ترخيص في المخالفه القطعيه بقطع النظر عن المعارضه.

إذن: هذا الذي يُتوقع أن يكون معارضاً لهذا هو في حدّ نفسه لا يجري، فيجری هذا الأصل بلا معارض، ويثبت التخيير كما يقول المحقق العراقي (قدّس سرّه)؛ ولذا نقض عليه بذلك. ومن هنا يتبيّن أنّ النقض الذي نُقل عن السيد الخوئي (قدّس سرّه) يمكن تصويره بهذا الشكل.

الذي يُلاحظ على هذا الجواب الرابع كجوابٍ على شبهه التخيير بعد أن بيّناه بهذا الشكل، وبيّنا الفرق بينه وبين التقييد المقترح، الذي يُلاحظ على هذا الجواب بشكلٍ عام وكقاعده عامّه أنّ رفع اليد عن الإطلاق لا يكون اعتبارياً، وإنّما هو بمقدار ما تقتضيه الضرورة، والسر هو أنّ الإطلاق دليل معتبر يجب العمل به، فمادام يمكن العمل به يجب العمل به ولا نرفع اليد عنه ونلتزم بالتقييد إلا إذا قامت الضرورة وكان هناك محذوراً في أن يكون الدليل مطلقاً، إذا كان الإطلاق فيه محذور نرفع اليد عنه، فإذا كان أصل الإطلاق فيه محذور نرفع اليد عن أصل الإطلاق، إذا كان الإطلاق فيه محذور لحاله دون حاله أخرى؛ فحينئذٍ لا داعي لرفع اليد عن الإطلاق في كلتا الحالتين، وإنّما نرفع اليد عن الإطلاق في الحالة التي يوجد فيها محذور، هذه قاعده. في المقام إطلاق الدليل لكل من الطرفين لحاله عدم ارتكاب الطرف الآخر ليس فيه محذور الترخيص في المعصية وليس فيه محذور الترخيص في المخالفه القطعيه، بخلاف إطلاق دليل الأصل في الطرفين لحاله ارتكاب الآخر، هذا فيه محذور، أن يكون دليل الترخيص يشمل هذا الطرف في حاله ارتكاب الآخر وهذا الطرف في حاله ارتكاب الأول، هذا فيه محذور؛ لأنه يؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه؛ حينئذٍ بناءً على القاعده السابقه يتعيّن الالتزام بالإطلاق الأوّل ورفع اليد عن الإطلاق الثاني وهذا ينتج ما يقوله المحقق العراقي (قدّس سرّه)، ينتج شبهه التخيير؛ لأنه لا يمكن الالتزام ببقاء إطلاق الأصل للطرفين في حاله ارتكاب الآخر، فنرفع اليد عن هذا الإطلاق، يبقى إطلاق الدليل شاملاً لكل من الطرفين في حاله عدم ارتكاب الآخر، هذا على القواعد، رفع اليد عن الإطلاق بمقدار ما تقتضيه الضرورة لا أزيد.

وأما في التقييد الثاني الذي يذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) في هذا التقييد إطلاق دليل الأصل في الطرفين لحاله كونه السابق وكونه الوجود الأوّل، هذا ليس فيه محذور ولا يؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، لكن هذا الأصل لا يجري؛ لما قلناه في مقام توضيح مطلب السيد الخوئي (قدّس سرّه)، هذا الأصل لا يجري لأنّ له معارض، أن يجري الأصل في هذا الطرف بشرط أن يكون هو الوجود الأوّل وفي ذاك بشرط أن يكون هو الوجود الأوّل، هذا معارض بجريان الأصل في الطرفين في حاله كونه الوجود اللاحق، هذه الحاله أيضاً يشملها الإطلاق، ولا يمكن أن يجري كلا الأصلين؛ لأنّه يؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، ولا مرجح لأحدهما على الآخر؛ فحينئذ يتعيّن التساقط، فيتساقط الأصلان، فيلتزم بتساقط الإطّلاقين بالنسبه إلى الطرفين ولا- داعى لأن نلتزم بجريان أحد الإطّلاقين دون الآخر، ليس لأنّ الإطّلاق الآخر فيه محذور ويؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، وإنّما لأنّ الأصل الآخر يعارض الأصل المقترح وهو الترخيص في كلّ من الطرفين بشرط أن يكون هو الوجود السابق، هذا له معارض، ومعارضه لا- مانع من جريانه كما قلنا؛ لأنّه ليس ترخيصاً في المخالفه القطعيه، بينما هناك كان فيه محذور، إجراء الأصل في الطرفين في حاله ارتكاب الآخر، أو مطلقاً من ناحيته، قلنا هذا ترخيص في المخالفه القطعيه، ومعنى هذا الكلام أننا لا- يمكننا أن نبقي الإطلاق في الطرفين لحاله كونه السابق؛ لأنّ هذا الإطلاق له معارض كما بيّنا مراراً؛ بل لا بدّ من سقوط هذا الإطلاق على أساس المعارضه؛ وحينئذ لا يبقى إطلاق شامل لكلا الطرفين؛ وحينئذ لا بدّ أن نتقيّد بأن نرفع اليد عن الإطلاق بمقدار ما تقتضيه الضروره وليس أمراً اعتباطياً، في التقييد المقترح في أصل الشبهه، على القواعد أحد الإطّلاقين فيه محذور، نرفع اليد عنه اساساً ونقول بأنّ هذا فيه محذور، فيجري الأصل في كلّ من الطرفين في حاله عدم ارتكاب الآخر وهذا ينتج التخيير، في التقييد الذي يقترحه السيد الخوئي (قدّس سرّه) لا- يوجد محذور في الأصل المعارض، في أن يجري الأصل في الطرفين في حاله كونه الوجود اللاحق، هذا يجري بلا- محذور، فيعارض جريان الأصل في الطرفين في حاله كونه السابق والوجود الأوّل، فيتعارضان، يأتي الكلام السابق، المحقق النائيني (قدّس سرّه) يصر على أنّ هذا التعارض يوجب التساقط، بينما المحقق العراقي (قدّس سرّه) يقول لا داعى للتساقط؛ بل نلتزم بالتخيير بأن نجري الأصل في كلّ منهما بشرط أن يكون هو السابق؛ لماذا نرفع اليد عن كلا الإطّلاقين؟ وإنّما لا بدّ أن نلتزم بجريان الإطّلاق في كلّ منهما، لكن نقّيده بهذا التقييد، فالنتيجه هي أن وصلنا إلى أنّ هذا التقييد الثاني أيضاً سوف ينتج لنا التخيير و الترخيص في المخالفه الاحتماليه وبهذا لا يصلح هذا أن يكون جواباً عن الشبهه؛ لأنّ الجواب عن الشبهه لا بدّ أن يدفع شبهه التخيير ويثبت عدم التخيير، بينما نحن رجعنا إلى ما بدأنا به، ذكر مورداً تتعارض فيه الأصول، فيرجع الكلام السابق، هو يصرّ على التساقط ----- مثلاً----- والطرف المقابل يقول له يمكن أن تصوّر التخيير بنحو ما. ومن هنا لا يكون هذا جواباً عن الشبهه، الجواب عن الشبهه حقيقه هو الذي يرفع شبهه التخيير، يقول هنا في محل الكلام، في مورد العلم الإجمالي بناءً على الاقتضاء لا نصير إلى التخيير وإنّما نلتزم بتساقط الأصول من دون أن يكون هناك تخيير. هذا ما يمكن توضيحه حول الجواب الرابع، ويأتي الكلام عن الجواب الخامس إن شاء الله تعالى.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / منجزيه العلم الإجمالي

الجواب الخامس عن شبهه التخيير: وهذا الجواب للسيد الخوئي (قدّس سرّه) ذكر في تقريراته، وحاصله: أنّ دليل الأصل له إطلاق أفرادى، باعتباره يشمل كلا الطرفين، وله إطلاق أحوالى، باعتباره يشمل كل الحالات الموجوده فى الطرفين، فله إطلاق أفرادى وله إطلاق أحوالى، الإطلاق الأحوالى هو المقصود به فى المقام هو إطلاق الأصل عند شموله لهذا الفرد لحاله فعل الآخر وتركه، كذلك عند شموله للفرد الآخر هو مطلق بلحاظ فعل الآخر، أو تركه، فهناك إطلاقان أحوالى وأفرادى، ويقول بأنّ محذور الترخيص فى المخالفه القطعيه كما يندفع برفع اليد عن الإطلاقيين الأحواليين كما هو المدعى فى أصل الشبهه كذلك يندفع برفع اليد عن الإطلاق الأفرادى والأحوالى لأحد الطرفين فقط، أيضاً يندفع المحذور، نلتزم بأنّ دليل الأصل لا يشمل أحد الطرفين ويشمل الآخر، الإطلاق الأفرادى لا يشمل أحد الطرفين وبالتبع الإطلاق الأحوالى أيضاً لا يكون فيه ثابتاً؛ لأنّ الإطلاق الأحوالى هو فرع شمول الدليل للطرف حتّى يثبت فيه إطلاق أحوالى. نحن نرفع اليد عن الإطلاق الأفرادى والأحوالى فى أحد الطرفين وهذا أيضاً يندفع به المحذور؛ لأنّ هذا لا يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ لأنه لا يُرخص فى ارتكاب كلا الطرفين، وإنما يُرخص فى ارتكاب أحد الطرفين، والطرف الآخر لا يشمله إطلاق دليل الأصل الأفرادى والأحوالى، وإنما يشمل أحد الطرفين، فيندفع به محذور المخالفه القطعيه؛ وحينئذٍ يقول بأنّه لا مرجح لأحد الأمرين على الآخر، كل منهما يندفع به المحذور، فلا مرجح لأحدهما على الآخر.

ص: ٦٩٥

بإمكان المحقق العراقى (قدّس سرّه) أن يقول: أنّ هذا ليس حلاً للمشكله، هذا ليس حلاً لشبهه التخيير؛ بل هو التزام بشبهه التخيير لكن عن طريق الالتزام بعدم شمول دليل الأصل لأحد الطرفين واختصاصه بأحد الطرفين دون الآخر، لكن النتيجة هى أنّه يترتب عليه التخيير والترخيص فى المخالفه الاحتماليه؛ لأنّ دليل الأصل يشمل أحد الطرفين. بقطع النظر عن ذلك نحن فى الجواب السابق حاولنا أن نوجه كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه) المتقدّم، بأن قلنا بأنّه من الممكن أن يكون للسيد الخوئي (قدّس سرّه) نظر أعمق من ذلك، يعنى لا يريد أن يقول فقط هناك أن تقييد شمول الأصل للطرفين بحاله كونه هو السابق، لا يريد إبرازه كبديل عن تقييد إطلاق الأصل لكل من الطرفين لحاله عدم ارتكاب الطرف الآخر، وإنما يريد أن يقول هذا تقييد وهذا تقييد فقط ولا مرجح لأحدهما على الآخر كما قال هنا، وإنما قلنا من المحتمل أن يكون نظره أبعده وأعمق من ذلك، وهو أنّه يريد أن يقول بأنّ التقييد المقترح هناك فى أصل شبهه التخيير يمكن الالتزام به؛ لأنّ جريان الأصل فى الطرفين وإطلاق الأصل فى الطرفين لحاله عدم ارتكاب الآخر ليس له معارض، بينما إطلاق دليل الأصل للطرفين فى حاله كونه السابق له معارض ----- على ما تقدّم بيانه فى الدرس السابق ----- لكن هنا ليس هناك مجال لأن يقال بذلك، واضح أنّ نظره هنا فقط إلى إبراز احتمال آخر فى قبال الاحتمال الذى ذكر فى أصل الشبهه، فيقول: كما يمكن رفع اليد عن الإطلاقيين الأحواليين فى الدليلين، يمكن أن يقال أنّ دفع المحذور يتحقق برفع اليد عن الإطلاق الأفرادى والأحوالى لأحد الدليلين مع وضوح أنّ كلاهما يترتب عليه التخيير، فتكون شبهه التخيير ثابتة، وهى التى لا يلتزم بها السيد الخوئي (قدّس سرّه)، فأنّه لا يلتزم

بالتخير؛ بل يلتزم بوجود الموافقة القطعية للعلم الإجمالي، لكن هو يرى بأنَّ وجوب الموافقة القطعية إنّما هو من جهة تعارض
الأصول في الأطراف.

ص: ٦٩٦

حينئذ يكون دفع هذا الجواب منحصر بما تقدّم سابقاً من أنّ رفع اليد عن الإطلاق ليس أمراً اعتبارياً، وإنما نرفع اليد عن الإطلاق بمقدار ما تقتضيه الضرورة، بمقدار ما يكون الإطلاق موجباً للمحذور، فأى إطلاق ليس فيه محذور يجب العمل به ولا يجوز رفع اليد عنه، وإنما تُرفع اليد عن الإطلاق الذى يترتب عليه المحذور، الإطلاق الذى له معارض نرفع اليد عنه، وأما الإطلاق الذى ليس له معارض أصلاً، فلا داعى لرفع اليد عنه أصلاً. والذى نلاحظه فى المقام هو أنّ الإطلاق الذى له معارض، أو أنّ التعارض إنّما يقع بين الإطلاقين الأحواليين، وإلاّ- الإطلاق الأفرادى فى كل طرف ليس له معارض، وإنّما المعارضه قائمه بين الإطلاق الأحوالى فى هذا الطرف مع الإطلاق الأحوالى فى الطرف الآخر، هذان متعارضان؛ إذ لا- يمكن للشارع أن يُرخّص فى هذا الطرف مطلقاً، سواء فعلت الآخر، أو تركته، وكذا يُرخّص فى الآخر مطلقاً، يعنى سواء فعلت الأول، أو تركته، هذان لا يمكن الجمع بينهما؛ لأن ذلك يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه. أما أصل الإطلاق الأفرادى فى هذا الطرف، فليس له معارض.

بعبارة أخرى: يكفى فى دفع المحذور وإمكان جريان الأصول أن نرفع اليد عن إطلاق أحوالى واحد فى أحد الطرفين، رفع اليد عن إطلاق أحوالى واحد فى أحد الطرفين يدفع المحذور، مع بقاء الإطلاق الأفرادى فى هذا الطرف وبقاء كلا الإطلاقين فى الطرف الآخر، هذا يدفع المحذور؛ حينئذ لا يكون ذلك ترخيصاً فى المخالفه القطعيه، إذا رفعنا اليد عن الإطلاق الأحوالى فى كلا الطرفين وقلنا أنّ الأصل يشمل هذا الطرف لكن ليس فيه إطلاق أحوالى، هذا يرفع المحذور، فالمحذور ينشأ فى الحقيقه من وجود إطلاق أحوالى فى هذا الطرف بعد فرض الإطلاق الأفرادى ومن إطلاق أحوالى فى الطرف الآخر؛ إذ لا يمكن الجمع بين الترخيصين المطلقين فى الطرفين؛ لأن ذلك يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، فهذا هو مركز التعارض، وهذا معناه أنّه لا داعى لرفع اليد عن الإطلاق الأفرادى فى أحد الطرفين؛ لأنّ الإطلاق الأفرادى ليس له معارض، بدليل أنّه يمكن إجراء الإطلاق الأفرادى فى الطرفين، بأن نقول أنّ الترخيص هنا يثبت، أصل الترخيص وليس إطلاقه، يثبت وكذلك يثبت الترخيص فى الطرف الآخر، هذا أصلاً لا- محذور فيه، وإنّما المحذور عندما يكون الترخيص مطلقاً، إطلاق الترخيص هذا لا- يجتمع مع إطلاق الترخيص فى الطرف الآخر، فلبّ المشكله وأساس التعارض هو قائم بين الإطلاقين الأحواليين؛ حينئذ نرفع اليد عن الإطلاق الأحوالى، هذا هو الموجب لما يقترحه المحقق العراقى (قدّس سرّه)، القضية ليست رفع اليد كيفما شاء ومن دون أن تقتضى ذلك الضروره، وإنّما تتحدّد بحدود الضروره وبمقدار ما يقتضيه التعارض، والتعارض ليس قائماً إلاّ بين الإطلاقين الأحواليين؛ فحينئذ نرفع اليد عن هذين الإطلاقين الأحواليين؛ لأنّ إجرائهما معاً غير ممكن؛ لأنّه يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه، وإجراء الإطلاق الأحوالى فى أحد الطرفين بالخصوص دون الطرف الآخر ترجيح بلا مرجح، فيتساقط الإطلاقان الأحواليان فى الطرفين، وهذا هو ما يقوله المحقق العراقى (قدّس سرّه) ويتعيّن هذا حينئذ فى قبال الالتزام بسقوط الإطلاق الأفرادى والأحوالى فى أحد الطرفين؛ لأنّ سقوط الإطلاق الأفرادى فى أحد الطرفين لا موجب له؛ لأنّ الإطلاق الأفرادى لا معارض له.

لابد أن نستعرض هذه الأجوبه؛ لأنّ الشبهه مهمه جداً؛ لأنّ هذه الشبهه تنتج شيئاً من الصعب جداً الالتزام به، بناءً على مسلك الاقتضاء تنتج عدم وجوب الموافقه القطعيه فى العلوم الإجماليه؛ لأنه ترد شبهه التخيير، الترخيص المشروط فى كل من الطرفين، ومعنى ذلك أنه لا تجب الموافقه القطعيه وتجاوز المخالفه الاحتماليه وهذا ممّا لا يلتزمون به.

الجواب السادس: هو ما ذكر فى كلمات السيد الشهيد(قدّس سرّه) وحاصله: (1) أنّ الترخيص فى كل من الطرفين بنحو مشروط يمكن تصوّره على نحوين:

النحو الأوّل: أن يكون التقييد فى الموضوع وليس فى الحكم، وإنّما الترخيص فى الحكم مطلقاً، لكن التقييد يلحق متعلّق الترخيص، يعنى فى الموضوع، الموضوع يكون مقيداً بعدم ارتكاب الطرف الآخر.

بعبارة أخرى: أنّ المرخص فيه يكون حصّه خاصه من الشرب لا مطلق الشرب وهذه الحصّه هى الشرب المقترن بترك الطرف الآخر، شرب هذا إذا كان مقترناً بترك الطرف الآخر يكون مرخصاً فيه، فيكون التقييد بعدم ارتكاب الطرف الآخر قيداً للموضوع لا للحكم، أمّا الحكم فيبقى على إطلاقه.

النحو الثانى: أن يكون التقييد فى الحكم وليس فى الموضوع، الحكم مقيد، أمّا الموضوع فيبقى على إطلاقه، المرخص فيه هو مطلق الشرب، لكن الترخيص لا يثبت له إلا مقيداً بعدم ارتكاب الطرف الآخر، وإلا المتعلّق وموضوع الترخيص هو مطلق الشرب، طبيعى الشرب وليس حصّه خاصه من الشرب، وإنّما طبيعى الشرب هو الذى يتعلّق به الترخيص، لكن الترخيص الذى يتعلّق به ليس ترخيصاً مطلقاً، وإنّما هو ترخيص مقيد بعدم ارتكاب الطرف الثانى.

الجواب يقول: أنّ كلاً منهما محال وغير معقول؛ وحينئذٍ يكون الترخيص المشروط في كلٍ من الطرفين محال، وبذلك تبطل شبهه التخيير.

أمّا النحو الأوّل، فهو غير معقول، باعتبار أنّ الشرب المقيّد بعدم ارتكاب الآخر، أو قل الحصّة الخاصّة من الشرب وهو الشرب المقترن بعدم ارتكاب الآخر، هذه الحصّة الخاصّة نحن لا نحتمل حرمتها أصيلاً، حتّى يأتى دليل ويؤمّننا من ناحيتها حتّى نتعقّل جريان الترخيص بلحاظها؛ لأننا لا نحتمل كونها محرّمة؛ لأنّ ما نحتمل حرمة هو طبعي الشرب لا الشرب المقترن بعدم ارتكاب الطرف الآخر، أساس المبنى هو أنّ الشرب مطلقاً إمّا حرام، وإمّا حلال، فما نحتمل حرمة هو عبارته عن الطبيعي، هو الشرب مطلقاً، إمّا الحصّة الخاصّة من الطبيعي، فلا نحتمل حرمتها أصلاً، فلا معنى لأن يجرى الترخيص بلحاظها ليؤمّن من ناحيته شيء نحن لا نحتمل حرمة أصيلاً. أو بعبارته أخرى: نقطع بعدم حرمة. شرب هذا الإناء المقيّد بعدم ارتكاب الطرف الآخر لا نحتمل حرمة، فلا معنى لجريان الترخيص بلحاظه والتأمين من ناحيته، فإذن: لا معنى لأن نفترض أن يكون الترخيص مطلقاً، لكنّ متعلّقه يكون مقيّداً بعدم ارتكاب الطرف الآخر. هذا ما يرد على النحو الأوّل.

أمّا النحو الثاني وهو أن يكون القيد قيّداً في الحكم لا في الموضوع، فيكون الموضوع مطلقاً. هذا النحو لا يرد عليه الإشكال الوارد على النحو الأوّل؛ لأنّ المتعلّق هنا هو طبعي الشرب وليس الشرب الخاص، وطبعي الشرب نحتمل حرمة، فلا يرد عليه الإشكال السابق، لكنّه يرد عليه أننا لا نتعقّل ان يكون الحكم مقيّداً بعدم ارتكاب الطرف الآخر مع كون الموضوع والمتعلّق مطلقاً من هذه الناحية، لا نتعقّل ذلك؛ لأنّ معنى هذا الكلام في الحقيقة ----- أنّ الموضوع مطلق والحكم مقيّد - ----- أنّ الحكم المقيّد بعدم ارتكاب الطرف الآخر سوف يسرى إلى جميع حصص هذا المطلق حتّى الحصّة الفاقده لذلك الشرط الذي قيّد به ذلك الحكم، بمعنى أنّ الحكم المقيّد بعدم ارتكاب الآخر سوف يسرى إلى جميع حصص الشرب؛ لأنّ الشرب المتعلّق مطلق بحسب الفرض حتّى الشرب غير المقترن بترك الطرف الآخر، هذا الترخيص المقيّد سوف يسرى إلى تمام حصص الطبيعيه، تمام حصص المطلق حتّى الحصّة غير الواجده للقيد الذي قيّد به الحكم، وهذا غير معقول، وكيف يُعقل أن يثبت الحكم الترخيصي المقيّد بعدم ارتكاب الطرف الآخر، أن يثبت للشرب حتّى إذا لم يقترن بعدم ارتكاب الطرف الآخر؟ فإبقاء المتعلّق مطلقاً وتقييد الحكم لا معنى له؛ بل في مثل هذه الحالة لا بدّ أن يسرى القيد من الحكم إلى الموضوع وعلى هذا الأساس قالوا أنّ قيود الحكم كلّها راجعه إلى الموضوع، فلا بدّ من افتراض سرايه القيد من الحكم إلى الموضوع، فإذا سرى القيد إلى الموضوع؛ فحينئذٍ رجعنا إلى النحو الأوّل؛ لأنّ الموضوع صار مقيّداً؛ وحينئذٍ يرد عليه الإشكال السابق وهو أنّ الموضوع المقيّد، الشرب المقيّد بعدم ارتكاب الطرف الآخر ممّا لا نحتمل حرمة، فلا معنى لجريان الترخيص من ناحيته. إذن: كل من النحوين يكون غير معقول، وعليه، بأي شكلٍ يتصوّر الترخيص المشروط في الطرفين هو غير معقول.

هذا الجواب يمكن أيضاً دفعه: بأن نختار الاحتمال الثاني، بأن يقال أن القيد قيد للحكم لا للموضوع، الترخيص مقيد بعدم ارتكاب الطرف الآخر، أى ضير في أن يقال أن الشارع يحكم حكماً مقيداً بشيء؟ يجعل ترخيصاً مقيداً بعدم ارتكاب الطرف الآخر، فالقيد قيد للحكم مع كون المتعلق هو مطلق الشرب، وبهذا تندفع المحاذير، غير الإشكال الذى سيأتى دفعه، يعنى بعبارة أخرى: حينئذ لا نستطيع أن نقول أن هذا لا نحتمل حرمة، فكيف يُعقل جعل الترخيص والتأمين من ناحيته؛ لأننا جعلنا الموضوع هو مطلق الشرب، ومطلق الشرب ممّا نحتمل حرمة، فيندفع هذا الإشكال، كما أن إشكال الترخيص فى المخالفه القطعيه أيضاً يندفع؛ لأن الترخيص ليس مطلقاً، إشكال الترخيص فى المخالفه القطعيه إنما يلزم عندما يكون الترخيصان مطلقين، أما إذا قلنا أن الترخيص الجارى فى كل من الطرفين هو ترخيص مقيد بعدم ارتكاب الطرف الآخر، فلا يلزم محذور المخالفه القطعيه، فتندفع الإشكالات.

لكن المشكله فى هذا هى أن قيد الحكم لابد أن يسرى إلى الموضوع، فكأنه لابد من افتراض لحاظ الموضوع مقيداً، فكأن المجيب يفترض أن السرايه تعنى أن نلاحظ متعلق الترخيص مقيداً ولا يمكن أن يكون مطلقاً. هذا ليس صحيحاً؛ إذ لا ضير فى أن نفترض أن الموضوع يبقى مطلقاً، الإطلاق هو عبارة عن عدم لحاظ القيد، الإطلاق ليس تجميعاً للقيود ولحاظها، وإنما هو رفض القيود وعدم لحاظها، ولحاظ ذات الطبيعه مع عدم لحاظ أى شىء معها، فليس بالضروره عندما نقول أن هناك قيداً فى الحكم أن يكون هذا القيد ملحوظاً فى متعلقه، كلا، هذا ليس لازماً، ليكن متعلق الحكم مطلقاً والقيد راجع إلى الحكم، والسرايه معناها أن هذا الحكم يسرى إلى تمام حصص الموضوع إذا لم يكن هناك مانع يمنع من سريانه إليه، لا يعنى بالضروره أن نلاحظ الموضوع مقيداً ونعتبره مقيداً حتى يرد إشكال أننا لا نحتمل حرمة هذا الموضوع المقيد، فلا معنى لجريان الترخيص من ناحيته؛ بل هو يبقى مطلقاً ولا يُلاحظ مقيداً والإطلاق معناه لحاظ ذات الطبيعه وعدم لحاظ أى شىء معها، السريان يثبت، يسرى الحكم إلى تمام حصص هذا الموضوع المطلق، لكن حيث لا يمنعه منه مانع ولا إشكال بأنه عندما يكون الحكم ----- الترخيص ----- مقيداً بعدم ارتكاب الطرف الآخر، هذا يكون مانعاً من سريان هذا الحكم إلى بعض حصص هذا المطلق، هذا لا يعنى كون موضوع الترخيص مقيداً حتى نقول نحن لا نحتمل حرمة هذا الموضوع المقيد، يعنى حرمة هذا الموضوع الذى لوحظ فيه القيد، والذى لوحظ مقيداً، فكيف يُعقل جعل الترخيص فيه، لا يلزم منه ذلك، وإنما غايه ما فيه هو أن يكون الموضوع مطلقاً، بمعنى أنه لوحظ فى الموضوع ذات الطبيعه ومقتضى كونه موضوعاً ومتعلقاً للحكم، أن الحكم يسرى إليه إلا إذا منع منه مانع، ومن الواضح أن المانع موجود ويمنع من سريان هذا الحكم إلى الحصص التى لا تقترن بعدم ارتكاب الطرف الآخر، هذا يمنع منه، لا يُعقل أن يثبت فيه هذا الترخيص المشروط بعدم ارتكاب الطرف الآخر. لكن هذا لا يعنى أن الموضوع مقيد على نحو يرد عليه الإشكال السابق، فيلتزم بأن الترخيص مقيد مع كون الموضوع باقٍ على إطلاقه، والإطلاق يعنى لحاظ ذات الطبيعه فقط وليس لحاظ شىء مع الطبيعه. وعليه: لا محذور من الالتزام بالنحو الثانى المذكور فى أصل الجواب.

الجواب السابع: وهو ما ذكره السيد الشهيد (قدس سرّه) وجعله وجه التحقيق في المسأله، السيد (قدس سرّه) أيضاً هو مَمَّن يهتم بالجواب عن هذه الشبهه؛ لأنّه هو أيضاً يقول بالافتضاء، ويقول بالافتضاء حتّى في حرمه المخالفه القطعيه، فهو يحتاج إلى أن يدفع هذه الشبهه؛ لأنّه من القائلين بالافتضاء، جعله وجه التحقيق في المسأله بعد أن ردّ الوجوه السابقه ذكر هذا الوجه وهو وجه طويل ذكر له مقدّمات. (١)

المقدّمه الأولى: أنّ الأحكام بشكل عام، إلزاميه، أو ترخيصيه، واقعيه، أو ظاهريه لها مدلولان، مدلول إنشائي، ومدلول جدّي، أو تصديقي، المدلول الإنشائي هو مثل إنشاء التحريم، أو إنشاء الترخيص، أو أيّ حكم كان، فهذا مدلول إنشائي لها، التحريم، الوجوب، الترخيص، الاستحباب.... الخ. هناك مدلول تصديقي لدليل التحريم والمدلول التصديقي هو عبارته عن الملاك والمبادئ؛ لأنّ كل دليل يدل على حكم هو يدل على وجود ملاك لهذا الحكم، والملاكات والمبادئ قد تختلف، لكنّه بالنتيجه يدل على وجود ملاك، مصلحه، مفسده، حب، بغض، إطلاق العنان، مصلحه التسهيل، أو أيّ شىء، بالنتيجه هذا الحكم الذي أنشأ يُعبّر عن وجود ملاك له من مصلحه ومفسده وحب وبغض.... الخ.

المقدّمه الثانيه: الوجوب التخييري يمكن أن نتصوّر نحوين لمدلوله الإنشائي ومدلوله التصديقي، المدلول الإنشائي للواجب التخييري يمكن أن نتصوّر أنّه عبارته عن وجوب متعلّق بالجامع، يعنى ما يُنشأ هو عبارته عن وجوب الجامع بين الفردين، أنّ الجامع بين الفردين واجب، فيكون المنشأ هو وجوب الجامع، ويمكن تعقّل في مرحله المدلول الإنشائي أنّ المنشأ هو عبارته عن وجوبين لا وجوب واحد متعلّق بالجامع، وإنّما عبارته عن وجوبين متعلّقين بالفردين، لكن مشروطين بترك الطرف الآخر، فيقول له يجب عليك العتق إذا لم تأت بالإطعام ويجب عليك الإطعام إذا لم تأت بالعتق، بحيث يكون المنشأ هو عبارته عن وجوبين مشروطين وليس وجوباً واحداً متعلّقاً بالجامع. يمكن تصوّر كلٍ منهما فيه.

ص: ٧٠١

على صعيد المدلول التصديقي أيضاً يمكن تصوّر نحوين للمدلول، مرّه نفترض أنّ الملاك يكون قائماً بالجامع ويكون كل واحد من الفردين محصّياً لذلك الملاك إذا جاء به المكلف، ويمكن أن نتصوّر أنّ الملاك موجود في الفردين، لكن أيضاً بنحوٍ مشروط مثل الوجوب، بأن يكون العتق واجداً للملاك إذا لم يطعم، وإذا أطعم لا يكون العتق واجداً للملاك، والإطعام يكون واجداً للملاك إذا لم يُعتق، فيمكن افتراض هذين النحوين في المدلول الإنشائي وفي المدلول التصديقي. هذا بالنسبة إلى الواجب التخييري.

بالنسبة إلى الترخيص بلحاظ المدلول الإنشائي يمكن تصوّر كلا النحوين، يعنى يمكن افتراض أنّ الترخيص يتعلّق بالجامع بين شيئين ويكون كل منهما مُرخصاً فيه باعتباره مصداقاً للجامع لا- باعتبار أنّ الترخيص يتعلّق به بخصوصه، ويمكن افتراض أنّ الترخيص يتعلّق بالفردين، لكن على نحوٍ مشروط، فكأنّ هناك ترخيصين يتعلّقان بالفردين، لكن على نحوٍ مشروط يُرخص في هذا بشرط ترك الطرف الأوّل ويُرخص في ذاك بترك هذا الطرف، ويمكن أن يتعلّق بالجامع بين الفردين. هذا من حيث المدلول الإنشائي يمكن تصوّر هذين النحوين.

أمّا بلحاظ المدلول التصديقي بلحاظ المبادئ وما يكشف عنه الترخيص من مبادئ، هل يمكن تصوّر أنّ مبادئ الترخيص، مصلحه التسهيل، مصلحه إطلاق العنان؟ مرّه نفترض أن تكون هذه المصلحه قائمه في الجامع بين الفردين، وأخرى نفترض أنّها قائمه في الفردين ولكن بنحوٍ مشروط، هذا الفرد فيه ملاك يقتضى الترخيص لكن بشرط عدم الإتيان بالآخر، وهذا أيضاً فيه ملاك يقتضى الترخيص، لكن بشرط عدم الإتيان بالفرد الأوّل. هذا هل يمكن تصوّره، أو لا؟ هو (قدّس سرّه) له كلام في هذا يأتي إن شاء الله تعالى.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / منجزيه العلم الإجمالي

انتهى الكلام إلى الجواب السابع عن شبهه التخيير: في الدرس السابق أشرت إلى أنّه ينبغي أن نطيل هذا البحث؛ لأنّ الشبهه مهمّه؛ لأنها تؤدي إلى عدم وجوب الموافقه القطعيه في موارد العلم الإجمالي، يجرى الترخيص في الطرفين بنحو مشروط، فيجوز له ارتكاب أحد الأطراف بناءً على القول بالاعتضاء، وهذا ممّا لا يلتزمون به، فلا بدّ من دفع هذه الشبهه التي هي شبهه أساساً تتوجّه على المحقق النائيني والسيد الخوئي (قدّس سرهما) ومن يذهب إلى هذا الرأي وهو أنّه هنا لا مانع من جريان الأصل في كلّ من الطرفين، وإنّما المانع فقط المعارضه؛ وحينئذٍ ترد هذه الشبهه وهي أنّه لماذا نلتزم بسقوط الأصل عن كلّ من الطرفين أساساً؟ بل يمكن أن نلتزم بالتقييد، فيجرى الأصل في كل منهما مقيداً، فتستقر شبهه التخيير، فلا بدّ من أن نستعرض الوجوه التي قيلت في الجواب ودفع هذه الشبهه. إلى هنا لم يتم جواب واضح عن هذه الشبهه مع الالتزام بالاعتضاء كما قلنا.

الجواب السابع هو ما جعله السيّد الشهيد (قدّس سرّه) وجه التحقيق في المسأله. (1) الكلام في هذا الوجه طويل ذكر فيه أنّ الحكم أساساً سواء كان إلزامياً، أو ترخيصياً، واقعياً، أو ظاهرياً له مدلولان تصديقيان أحدهما مدلوله الإنشائي الذي هو عبارته عن الحكم نفسه، وله مدلول تصديقي حكائي، الذي هو أشبه بالمدلول الالتزامي وهو عبارته عن ملاك الحكم ومبادئه، كل حكم لا بدّ أن يكون له مدلول إنشائي الذي هو عبارته عن الوجوب والتحرير والترخيص، وله مدلول إنشائي حكائي يدل بالدلاله الالتزاميه على وجود ملاك كان سبباً لإنشاء هذا الحكم وجعله، وهذا الملاك يختلف باختلاف الأحكام من مصلحه ومفسده وحب وبغض ومصلحه التسهيل في باب الترخيص ----- مثلاً ----- وهكذا، ملاكات الأحكام مهما كان الحكم سواء كان الحكم واقعياً، أو ظاهرياً بالنتيجه هذا الحكم لا بدّ أن يكون له ملاك ومبادئ، فكل حكم له مدلول تصديقي حكائي التزامي يكشف عن وجود ملاك لهذا الحكم المنشأ.

ص: ٧٠٣

١- مباحث الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد كاظم الحائري، ج ٤، ص ٨١.

الحكم التخييري من دون فرق بين أن يكون إلزامياً، أو أن يكون ترخيصياً، هذا الذي يقسمه أنّه تاره يكون حكماً واقعياً، وأخرى يكون حكماً ظاهرياً. بالنسبه إلى الحكم الواقعي، الحكم التخييري الإلزامي، أو الترخيصي إذا كان حكماً واقعياً من قبيل ----- مثلاً ----- خصال الكفاره الذي هو حكم تخييري إلزامي واقعي، وقد يكون الحكم الواقعي التخييري هو الترخيص وليس حكماً إلزامياً، من قبيل ----- مثلاً ----- الترخيص في ارتكاب أحد أطراف العلم الإجمالي في موارد الاضطرار، يُرخص المكلف في ارتكاب أحد الطرفين تخييراً كما إذا كان الاضطرار ليس لأحدهما المعين، وإنّما الاضطرار يرتفع بأيّ واحدٍ منهما، فهنا يكون الترخيص ثابتاً وعلى نحو التخيير ويكون حكماً واقعياً لا حكماً ظاهرياً؛ لأنّه بملاك الاضطرار.

الحكم التخييري إلزامياً كان أو ترخيصياً إذا كان حكماً واقعياً تاره يكون مدلوله الإنشائي هو عبارته عن الترخيص في الجامع، فكأنه يوجد هناك حكم واحد، إلزام، أو ترخيص متعلق بالجامع لا أزيد ولا أقل. وأخرى يكون الإلزام لا يتعلق بالجامع ويُخَيَّر بين الطرفين، وإنما الإلزام يتعلق بكل من الفردين، لكن على نحوٍ مشروط، هذا بالنتيجة حكم تخييري إلزامي، لكن الإلزام هنا لا يتعلق بالجامع، وإنما يتعلق بالفرد، يجب عليك العتق وليس الجامع بين العتق وبين صوم شهرين متتابعين وبين إطعام ستين مسكيناً، وإنما العتق واجب لكن بشرط ترك الطرف الآخر، إذا لم تصم شهرين متتابعين يجب عليك العتق، وهكذا في الصوم، إذا لم تعتق رقبه يجب عليك صوم شهرين متتابعين بحيث يكون مصب الإلزام هو الفرد، أي كلا طرفي التخيير، أو قد تكون أطراف التخيير أكثر من ذلك. هذا بلحاظ الحكم الإنشائي.

المدلول التصديقي الحكائي يُعبّر عن الملاك، هذا الترخيص أو الإلزام يُعبّر عن ملاك، هنا أيضاً المدلول الحكائي، مرّه نفترض أنّ الملاك قائم في الجامع وأخرى يكون الملاك قائماً في الفردين، هذا فيه ملاك للإلزام به، لكن بشرط ترك الطرف الآخر، العتق واجب، هذا مستوى المدلول الإنشائي، وفيه ملاك الوجوب والإلزام لكن بشرط ترك صوم ستين يوماً ----- مثلاً ----- أو إطعام ستين مسكيناً، هذا أيضاً يمكن تصوّره في كلٍ منهما، الملاك مرّه يكون بالجامع ومرّه يكون قائماً بالطرفين على نحوٍ مشروط، الفرق بينهما هو أنّه مرّه يكون لدينا حكم واحد وله ملاك واحد متعلّق بالجامع، ومرّه نفترض أنّ لدينا حكمين إلزاميين أو ترخيصيين متعلّقين بالطرفين، لكن على نحوٍ مشروط، وكل حكم منهما له ملاك، الملاك أيضاً يتعلّق بالفردين أيضاً على نحوٍ مشروط. هذا كلّه ممكن في الحكم الواقعي الإلزامي، أو الترخيصي في باب التخيير، هذا كلّه ممكن أن يتعلّق بالجامع ويمكن أن يتعلّق بالطرفين بنحوٍ مشروط، الملاك قد يكون قائماً بالجامع وقد يكون قائماً بالطرفين بنحوٍ مشروط.

وأما الحكم الظاهري الذي هو محل الكلام، نحن نتكلّم عن الترخيص في أطراف الشبهه التي فُرض فيها الشك وفُرض فيها الشبهه والتي يكون الترخيص فيها مجعولاً - على أساس أنّه حكم ظاهري مستفاد من أدلّه الأصول المؤمّنه. بالنسبه إلى الحكم الظاهري، بلحاظ مدلوله الإنشائي ولا توجد مشكله في أن نفترض تارة أنّ الحكم يتعلّق بالجامع؛ وحينئذٍ يكون هناك تخيير بين الفردين والحكم الظاهري يكون متعلّقاً بالجامع، وأخرى نفترض أنّه ليس لدينا حكم ظاهري واحد يتعلّق بالجامع، وإنّما هناك حكمان مشروطان متعلّقان بالطرفين، الترخيص الظاهري الذي هو محل كلامنا تارة نفترضه متعلّق بالجامع بين الطرفين، فترخص في أحدهما، ترخيص واحد يتعلّق بأحد الفردين، ومرّه نفترض أنّ لدينا ترخيصان متعلّقان بالطرفين، هذا مرخص فيه بشرط ترك ذاك، وذاك مرخص فيه بشرط ترك هذا، هذا يمكن تصوّره كما هو الحال في الحكم الواقعي. هذا على مستوى المدلول الإنشائي.

إذا جئنا إلى المدلول التصديقي الحكائي وما يكشف عنه الحكم وما يُعبّر عنه من ملاك ومن مبادئ، هنا يقول بالنسبة للحكم الظاهري: لا يُعقل سوى التخيير، بمعنى تعلق الحكم بالجامع، لا يُعقل غير هذا بلحاظ المبادئ والملاكات، لا يُعقل سوى التخيير الذى يعنى تعلق الحكم بالجامع لا ترخيصين مشروطين فى الطرفين، من دون فرق بين الترخيص والإلزام كلها أحكام ظاهريه، هذا على مستوى المدلول الإنشائي ممكن افتراض حكمين متعلقين بالطرفين بنحو مشروط، لكن ما يُعبّر عنه الحكم من ملاك ومبادئ الذى هو روح الحكم وواقعه وحقيقته، هناك لا نستطيع أن نقول أن لدينا ترخيصين مشروطين؛ بل لابد أن نقول أن الملاك قائم بالجامع بين الطرفين ويكون هناك تخيير بين الطرفين على أساس أن الترخيص قائم بالجامع والملاك أيضاً قائم بالجامع، لماذا لا- يُعقل إلا تعلق الحكم بالجامع فى الأحكام الظاهريه؟ ولا يُعقل افتراض وجود حكمين متعلقين بالطرفين على نحو مشروط؟ هذا يستدل عليه على أساس المبنى الذى هو يؤمن به (قدس سرّه) وهو تفسير الأحكام الظاهريه بالتفسير المتقدم سابقاً، وتقدم سابقاً أنه يعتبر أن الحكم الظاهري مهما كان ينشأ من أهميه الملاكات والأغراض الواقعيه عندما تختلط الأغراض الواقعيه وتتراحم فى مقام الحفظ التشريعي؛ حينئذٍ أيهما أهم، يُجعل الحكم الظاهري على طبق هذه الأهميه، فيُعبّر عن أهميه ملاكات وأغراض واقعيه عندما يقع التراحم الحفظي فيما بينها، الحكم الظاهري هو تعبير عن اهتمام الشارع وترجيحه لبعض الملاكات الواقعيه المتراحمه على البعض الآخر. عندما يكون الشارع يهتم بالأغراض اللزوميه حتى فى مرحله الموافقه القطعيه والمخالفه القطعيه؛ حينئذٍ سوف يجعل حكماً ظاهرياً هو عبارته عن الاحتياط التام، وليس فقط يحرم المخالفه القطعيه، وإنما يوجب الموافقه القطعيه؛ لأنه بذلك يحصل على أغراضه اللزوميه الأهم بحسب الفرض. عندما يهتم بالأغراض الترخيصيه ومصالحه إطلاق العنان للمكلف (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) (١) (٢) يهتم بالأغراض الترخيصيه حتى على مستوى المخالفه القطعيه، قهراً سوف يرخص فى ارتكاب الطرفين، يرخص فى المخالفه القطعيه وليس فقط فى ترك الموافقه القطعيه، وعندما يُفترض التبويض، بمعنى أن الغرض اللزومى أهم بلحاظ المخالفه القطعيه، لكن الغرض الترخيصى أهم بلحاظ الموافقه القطعيه، فى هذه الحاله يجعل الترخيص فى أحد الطرفين، لا يجعل الترخيص فى كل من الطرفين؛ لأنه بحسب الفرض فى مرحله المخالفه القطعيه أغراضه اللزوميه أهم من أغراضه الترخيصيه، لكن حيث أنه فى مرحله الموافقه القطعيه الغرض اللزومى عنده أهم؛ حينئذٍ يجعل الترخيص فى أحد الطرفين، يرخص فى أحدهما ويتخير المكلف بين الطرفين، هذا الترخيص فى أحد الطرفين فى هذه الحاله إنما يثبت إذا لم يكن مرجحاً لأحد الطرفين بالخصوص يرجح أن يكون الترخيص متعلقاً به بالخصوص، وفرض الكلام عدم وجود مرجح لأحد الطرفين على الآخر؛ حينئذٍ يكون الترخيص فى أحد الطرفين، هذا الحكم الظاهري وهذه هى نتائجه.

ص: ٧٠٦

وأما الترخيص في كل من الطرفين على نحوٍ مشروط، يقول: هذا غير معقول، المعقول على أساس تفسير الأحكام الظاهرية بهذا التفسير هو أن نلتزم بالترخيص بالجامع، الترخيص في أحد الطرفين؛ لأنَّ الترخيص في كل من الطرفين يؤدي إلى المخالفه القطعيه، والمفروض عدم جواز المخالفه القطعيه؛ فحينئذ يُرخص في أحدهما، الترخيص في أحدهما ليس فيه محذور، والشارع بحسب الفرض قدّم الأغراض الترخيصيه على الأغراض اللزوميه في مرحله الموافقه القطعيه، نتيجه هذا هي الترخيص في أحدهما لا الترخيص في كل منهما بنحوٍ مشروط؛ بل يقول هذا غير معقول، الترخيص في كل منهما بنحوٍ مشروط غير معقول؛ باعتبار أن الترخيص في كل منهما بنحوٍ مشروط لا بدّ أن نلتزم بأن هذا الطرف تعلق به ترخيص مشروط بترك ذاك، وهكذا بالنسبه إلى الطرف الآخر، يقول هذا غير معقول أن يكون الترخيص الشرعي الذي فسّرناه بالتفسير السابق؛ لأنه حكم ظاهري ينشأ من اهتمام الشارع ببعض الأغراض الواقعيه عندما يقع بينها الاختلاط والتراحم ويقدمها على أغراض أخرى، ما معنى أن يكون الترخيص مشروطاً بعدم فعل المكلف للطرف الآخر؟ هذا غير معقول؛ لأنّ فعل المكلف للطرفين وترك المكلف للطرفين وفعل المكلف لأحد الطرفين ليس له علاقته بالترخيص، لا دخل له في درجه اهتمام الشارع بالأغراض الترخيصيه، أو الأغراض اللزوميه، هذه قضيه المشرّع هو الذي يلاحظها، هو يُلاحظ أيهما أهم فيقدمه على الآخر، يجعل ترخيصاً على طبق ذلك، أما أن يجعل ترخيصاً في هذا الطرف مشروطاً بترك ذاك الطرف، إذا تركت هذا الطرف أرخص لك في هذا الطرف، هذا إنّما يُعقل عندما يكون الترخيص ترخيصاً واقعياً؛ حينئذ يكون هذا الشيء معقولاً، أما عندما يكون الترخيص ترخيصاً ظاهرياً وبالمعنى السابق للترخيص الظاهري ولكل الأحكام الظاهرية هذا يكون غير معقول، إناطه الترخيص الظاهري في هذا الطرف بفعل المكلف، أو تركه، أي دخل لترك المكلف وفعله في درجه اهتمام الشارع بالأغراض الواقعيه؟ ليس له دخل في ذلك، الترخيص ظاهري يلحظه الشارع ويجعله عندما تكون الأغراض الترخيصيه عنده أهم من الأغراض اللزوميه، عندما تكون الأغراض الترخيصيه أهم فقط في مرحله الموافقه القطعيه، وبالعكس في مرحله المخالفه القطعيه يجعل الترخيص في أحدهما، وهذا ترخيص ليس لفعل المكلف، أو تركه علاقته به، أما جعل ترخيصين في الطرفين مشروطين بترك الطرف الآخر مع الحفاظ على هذا المبدأ والمبنى، مع الحفاظ على تفسير الأحكام الظاهرية بهذا التفسير، هذا يكون غير معقول. ومن هنا يقول هنا يتعين أن نفترض أنه بلحاظ المدلول الحكائي الواقعي، لا بدّ من افتراض أنّ الترخيص يثبت للجامع بما له من ملاك يكون ثابتاً لأحدهما لا أن يكون هناك ترخيصان متعلقان بالطرفين بنحوٍ مشروط. هذا أشبه بالمقدمه لما يريد أن يقوله.

إذا عرفنا ذلك؛ حينئذٍ يقول: أن الشارع إذا جعل الترخيص، مَرَه يجعله بلسان رخصتك في كل واحدٍ منهما عند ترك الآخر، هذا لا مانع من حمله على الترخيص التخييري. أما إذا لم يكن لدينا دليل على الترخيص بهذا الشكل كما هو المفروض حيث في محل الكلام ليس لدينا دليل على الترخيص سوى أدلته البراءة العامة (رُفِعَ ما لا يعلمون) و(كل شيءٍ لك حلال) وأمثالها، وهذه هي التي يُراد التمسك بها لإثبات ترخيصين في الطرفين بنحوٍ مشروط، إذا لم يكن لدينا إلا الأدلة العامة كما هو المفروض، هذه الأدلة العامة الدالة على الترخيص لها ظهور، هي ظاهره في جعل الترخيص في كلٍ من الطرفين تعييناً؛ لأن هذا هو مقتضى ما تقدّم مراراً من انحفاظ موضوع البراءة الشرعي والأصل الشرعي في كلٍ من الطرفين، هناك شك وشبهه في كل من الطرفين، وبهذا يكون موضوع الأصل محفوظاً فيه، وهكذا الطرف الآخر في حدّ نفسه، كل منهما موضوع الأصل محفوظ فيه ومقتضى انحفاظ موضوع البراءة (كل شيءٍ لك حلال) ومقتضى ظهور هذا الدليل أصلاً هو جعل البراءة والترخيص في كل واحدٍ من الطرفين بعينه وبخصوصه وليس جعل الترخيص فيه على سبيل البدل، جعل الترخيص فيه على سبيل البدل خلاف ظاهر الدليل، ظاهر الدليل جعل الترخيص فيه (كل شيءٍ لك حلال حتى تعرف أنه حرام) ما دمت لا تعرف أنه حرام هو لك حلال، هو بعينه حلال وليس أحدهما لا بعينه، هذا هو ظاهر أدلته الترخيص العامة، ظاهر أدلته البراءة العامة هو جعل الترخيص في كلٍ من الطرفين تعييناً وليس جعله فيهما تخييراً الذي يرجع إلى الجامع، هذا خلاف ظاهر الدليل؛ حينئذٍ، الأخذ بهذا الظاهر والالتزام بالترخيص في الطرفين لكن مع تقييد الترخيص في كل طرف بترك الطرف الآخر حتى نتخلص من إثبات الترخيص في كلٍ منهما مطلقاً؛ لأنّ هذا يلزم منه المحذور المتقدّم، نقيّد الترخيص في كلٍ منهما بترك الطرف الآخر، يقول: هذا ممكن لكن على مستوى المدلول الإنشائي، على مستوى المدلول الإنشائي يمكن أن نلتزم بوجود حكيمين وترخيصين في الطرفين مشروطين، لكن بلحاظ المدلول التصديقي الحكائي وما يكشف عنه الترخيص كحكم ظاهري من مبادئ وملاكات، هذا لا يكون مقبولاً؛ لما عرفت سابقاً من أنّ الأحكام الظاهرية لا يُعقل أن تكون منوطه بفعل المكلف، أو تركه، كيف يكون الترخيص الظاهري في هذا الطرف بملاكك ترجيح الأغراض الواقعية المتزاممه منوطاً بفعل المكلف أو تركه، هذا سابقاً ذكره وهو غير معقول. إذن: حتى نتلافى هذا المحذور لا بدّ أن نحول الترخيص من الطرفين إلى التخيير في الجامع حتى يكون معقولاً ومقبولاً. يقول: هذا فيه محذور إثباتي، الأوّل فيه محذور ثبوتي، بينما هذا فيه محذور إثباتي؛ لأنّ هذا مؤنه زائده لا يتكفل بها الدليل، ظاهر الدليل إثبات الترخيص في كلٍ من الطرفين، إثبات الترخيص في كلٍ من الطرفين بنحوٍ مطلق لا يمكن الالتزام به، إثبات الترخيص في كلٍ منهما بنحوٍ مقيد فيه المشكله السابقه، وهي أنه لا معنى لافتراض الترخيص الظاهري منوطاً ومشروطاً بفعل المكلف، فنضطر إلى تحويل الترخيص من الطرفين إلى الجامع حتى يكون مقبولاً، لكن هذا التحويل لا يتكفله دليل الأصول المؤمّنه العامة، لو قام عليه دليل خاص لا بأس من الالتزام به، نقول أنّ الدليل والقرينه على هذا التحويل هو هذا الدليل الخاص، لكن الأدلة العامة لا تتكفل بهذا التحويل.

هو في الحقيقة يريد أن يصل إلى نتيجة أنه في محل الكلام لا بد من الموافقة القطعية ويريد أن ينفي الشبهه التي أثرت، يعني يريد أن يقول أن التخيير لا- يجرى في المقام، والترخيص في المخالفه الاحتماليه لا يمكن الالتزام به؛ بل تجب الموافقة القطعيه؛ لأنّ التخيير المتصوّر إمّا أن يكون هو التخيير المطروح في أصل الشبهه، يعني ينشأ هذا التخيير من ترخيصين في الطرفين مشروطين، وإمّا أن يكون ترخيصاً في الجامع، التخيير بين الطرفين والسماح للمكلف بارتكاب المخالفه الاحتماليه بارتكاب أحد الطرفين، هذا لا بدّ أن ينشأ إمّا من افتراض ترخيصين مشروطين في الطرفين، أو الترخيص في أحدهما، الترخيص في الجامع. الترخيصين المشروطين فيه هذا المحذور المتقدّم وهو محذور ثبوتى، وهو أنّ الترخيص حكم ظاهرى، والأحكام الظاهريه لا علاقه لها بفعل المكلف وتركه، فلا معنى لإناطه الترخيص الظاهرى بفعل المكلف، أو تركه، والترخيص في الجامع ممكن، لكن لا دليل عليه إثباتاً؛ لأنّ الدليل الذى لدينا هو فقط هو أدلّه الأصول المؤمّنه العامه وهذه الأصول ليس فيها ما يدل على تحويل الترخيص من الطرفين إلى الجامع؛ لأنّها ظاهره في الترخيص في الطرفين ووجود الملاك في الطرفين، إمّا تحويل هذا إلى الجامع، فهذا يحتاج إلى مؤنه إثباتيه زائده، وهى مفقوده في محل الكلام.

وعليه: ينسد باب التخيير في محل الكلام ويتعيّن حينئذٍ الالتزام بوجود الموافقة القطعيه.

درس الأصول العمليّه / منجزيه العلم الإجمالى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / منجزيه العلم الإجمالى

ذكرنا الجواب الأخير عن شبهه التخيير: هذا الجواب من الواضح أنه لا يتم عندما لا يلتزم بهذا التفسير الخاص للأحكام الظاهريه، وأنّ تمام الملاك في الأحكام الظاهريه هو درجه الاهتمام من قبل المولى (سبحانه وتعالى)، من لا يلتزم بهذا المبنى ويفسّر الأحكام الظاهريه بتفسير آخر حيث هناك رأى يلتزم به الكثير من المحققين بأنّ الحكم الظاهرى ينشأ من مصلحه نوعيه تقتضى إطلاق العنان للمكلف وعدم إلزامه بالاحتياط، وهى التى يُعبّر عنها بمصلحه التسهيل وهى مصلحه نوعيه وليست مصلحه شخصيه؛ بل هى مصلحه نوعيه تُلاحظ من قبل الشارع وهذه المصلحه النوعيه فى الترخيص الظاهرى تكون هى الملاك فى الترخيص الظاهرى.

ص: ٧٠٩

الأحكام الظاهريه بشكلٍ عام تنشأ من ملاكات من هذا القبيل لا أنّها تنشأ من تراحم حفظى ودرجه الاهتمام الشرعى ببعض الأغراض عندما تتراحم مع بعضها فى مقام الحفظ، وإمّا هى تنشأ من مصلحه خاصّه وهى مصلحه التسهيل فى الأحكام الترخيصيه، مصلحه إطلاق العنان، ومصلحه أخرى فى الأحكام الظاهريه الإلزاميه من قبيل وجوب الاحتياط وغيرها. فإذا لم نلتزم بهذا المبنى الذى ذكره؛ حينئذٍ لا مانع من الالتزام بترخيصين مشروطين؛ لأنّ الالتزام بالترخيصين المشروطين فى الطرفين فى هذا الجواب كان محذوره هو أنّه لا معنى لافتراض الترخيص الظاهرى بنحو يكون مشروطاً ومنوطاً بفعل المكلف وتركه؛ لأنّ تمام ملاك الترخيص الظاهرى هو الاهتمام فى مقام الحفظ التشريعى للأغراض عندما تتراحم لا كملاك، وفى ذلك العالم لا معنى لأن يكون الترخيص منوطاً ومشروطاً بترك المكلف، أو فعله خارجاً، هذا كان هو الإشكال، فإذا تجاوزنا هذا المبنى ولم

نلتزم به؛ حينئذٍ لا مشكله فى افتراض أنّ الترخيص الذى ينشأ من مصلحة التسهيل النوعيه وينشأ من مصلحة إطلاق العنان النوعيه أن يكون منوطاً ومشروطاً بترك المكلف للطرف الآخر، التسهيل بهذا المقدار يقتضى أن يُرخص للمكلف بهذا الطرف إذا ترك الطرف الآخر، أمّا إذا فعل المكلف الطرف الآخر، فإنّ التسهيل لا يقتضى حينئذٍ الترخيص له فى هذا الطرف، مصلحة التسهيل بمقدار ما إذا ترك المكلف الطرف الآخر هى تقتضى الترخيص فى هذا الطرف، هذا لا مشكله فى فرضه ولا يوجد محذور فى فرض مثل هذين الترخيصين المشروطين.

إذن: أوّل شىء هو أنّ هذا يبتنى على هذا التفسير للأحكام الظاهريه، ومن لا يقبل بهذا التفسير؛ حينئذٍ لا يوجد محذور من الالتزام بالترخيصين المشروطين. هذا من جهه.

من جهه أخرى: بقطع النظر عن المبني، حتى لو التزمنا بهذا المبني المذكور؛ حينئذ يمكن أن يقال: أن تعلق الترخيص والتخيير بالجامع لا يحتاج إلى مؤنه زائده كما ذكر في الجواب، هو في الجواب كأنه ردّ الأمر بين أن يتعلق الترخيص بالجامع، وبين أن يتعلق بكل من الطرفين، الثاني فيه محذور؛ لأنه لا ينسجم مع التفسير المختار للأحكام الظاهرية، أمّا الأول، وهو أن يتعلق الترخيص بالجامع، قال: هذه طفره لا دليل عليها في مقام الإثبات؛ لأنّ دليل الترخيص هو عبارته عن أدلّه الأصول العمليّه المؤمّنه العامّه، دليل الترخيص هذا ظاهر في إثبات الترخيص في كلّ طرفٍ يُشكك في حكمه بعينه، هذا لا يمكن الالتزام به؛ لاستلزامه الترخيص في المخالفه القطعيه؛ حينئذ ما هي المشكله في أن نلتزم بأنّ الترخيص يتوجّه إلى الجامع؟ قال أن تحويل الترخيص من الطرف كما هو ظاهر الدليل إلى الجامع يحتاج إلى مؤنه إثباتيه مفقوده في المقام، لا يوجد دليل على هذا التحويل. هذه كانت المشكله في المقام، وإلاّ الترخيص المتعلّق بالجامع ليس فيه مشكله ثبوتيه، ليس فيه ترخيص منوط بشيء؛ فحينئذ تكون المشكله إثباتيه.

الملاحظه الثانيه تقول: يمكن تجاوز هذه المشكله الإثباتيه في محل الكلام، الترخيص في الجامع لا يحتاج إلى مؤنه إثباتيه زائده غير ما هو الموجود وغير ما هو المفروض من أدلّه، نحن عندنا أمران، عندنا دليل يدلّ على الترخيص عند الشك في حرمة شيء وهو أدلّه الأصول المؤمّنه العامّه. وعندنا من جهه أخرى أننا فرغنا عن أنّه لا يُعقل الترخيص في كلّ من الطرفين على الإطلاق، هذا أيضاً غير معقول؛ لأنه يلزم منه الترخيص في المخالفه القطعيه؛ حينئذ لماذا لا نلتزم على أساس أنّ المدلول الإنشائي للدليل هو الترخيص في كلّ طرف، وهو اعترف بأنّ المدلول الإنشائي كمدلولٍ إنشائي لا مانع من تقييد الترخيص في كلّ طرف بترك الطرف الآخر، إذا المدلول الإنشائي ليس هناك مشكله في تقييد الترخيص في كلّ من الطرفين، كما هو ظاهر الدليل؛ لأنه لا يمكن الأخذ بالتريخيين المطلقين، فنقيّد الترخيص في كلّ من الطرفين بترك الطرف الآخر، هذا كمدلول إنشائي لا مشكله فيه، فإذن: من حيث المدلول الإنشائي لا مشكله في التقييد بترك الطرف الآخر، نأتى إلى المدلول الحكائي التصديقي، المدلول الالتزامي هذا يُعبّر عن ----- على المبني المتقدّم ----- ترجيح الملاكات الترخيصيه على الأغراض اللزوميه، أنّ الشارع يرى أنّ الغرض الترخيصي والملاك الترخيصي أهم من الغرض والملاك اللزومي، وهذا هو المدلول الالتزامي لدليل الترخيص، يُعبّر عن اهتمام الشارع بالأغراض الترخيصيه وترجيحها على الأغراض اللزوميه عندما تتراحم في مقام الحفظ. هذا المدلول الالتزامي نلتزم به؛ لأنه ليس فيه محذور، أنّ هذا يُعبّر عن اهتمام الشارع بالأغراض الترخيصيه وترجيحها على الأغراض اللزوميه. هذا التعبير، يعنى مصلحه إطلاق العنان للمكلف، اهتمام الشارع بالأغراض اللزوميه، من الواضح أنّه لا يتوقّف على افتراض تريخيين في الطرفين، إطلاق العنان للمكلف وعدم إلزامه بالاحتياط الذي هو معنى ترجيح الغرض الترخيصي على الغرض اللزومي، أنّ الشارع يرى أنّ المصلحه تقتضى إطلاق العنان للمكلف وعدم إلزامه بالاحتياط في مقابل إلزامه بالاحتياط حتى يدرك الأغراض اللزوميه، هذا الغرض كما يتحقق بتريخيين مشروطين يتحقق أيضاً بالتريخيين المتعلّق بالجامع، فهو أيضاً يحقق هذا الغرض، يعنى عندما يقال للمكلف أنت مُخيّر في ترك أحد الطرفين وفعل الآخر، تعلق الترخيص بالجامع، أنت مرخص بين الطرفين، أنت مخيّر بين أن تترك هذا الطرف أو تترك هذا الطرف، يكون قد أطلق العنان للمكلف وتحقق الغرض، الغرض هو بهذا المقدار، الأغراض الترخيصيه في محل كلامنا مقدّمه على الأغراض اللزوميه في مرحله الموافقه القطعيه فقط، في مرحله المخالفه القطعيه بالعكس كما هو المفروض أنّ الأغراض اللزوميه تتقدّم على الأغراض الترخيصيه؛ ولذا لم يجوز للمكلف في أن يخالف قطعاً، في أن يرتكب كلا الطرفين، لكن هل يجب عليه أن يترك كلا الطرفين؟ كلا، هنا جاء الغرض الترخيصي وقال هنا توجد مفسده في إلزام المكلف بترك كلا الطرفين في الشبهه التحريميه، وهناك مصلحه تقتضى

إطلاق العنان للمكلف، هذه المصلحة، عدم إلزام المكلف بالاحتياط وإطلاق العنان له في مرحلة الموافقة القطعية لا تتوقف على افتراض ترخيصين مشروطين؛ بل يكفي لتحقيق ذلك الترخيص في الجامع أن يرخص له في فعل أحد الطرفين، وبذلك يطلق العنان للمكلف ولا يوقعه في مفسده الاحتياط إذا كان فيه مفسده، لا يوقعه في ذلك ويطلق العنان له وتحقق غرض الشارع وهو ترجيح الأغراض الترخيصية على الأغراض اللزومية، إذن: المدلول التصديقي الحكائي الالتزامي لدليل الأصل العملي الذي هو الدليل على الترخيص في محل الكلام لا يتوقف على افتراض ترخيصين مشروطين حتى نبقي نصراً على الترخيصين المشروطين ونقول هذا محال على ضوء المبنى الذي نختاره في الأحكام الظاهرية والانتقال منه إلى الترخيص بالجامع، هذه طفره تحتاج إلى مؤنه إثباتيه، نقول لا تحتاج إلى مؤنه إثباتيه؛ لأنّ دليل الأصل العملي يدلّ على ثبوت الترخيص في كل من الطرفين، لكن جريانه مطلقاً في كل من الطرفين محال، وجريانه مقيداً في كل من الطرفين أيضاً محال بناءً على هذا المبنى؛ لأنّه لا ينسجم مع الترخيص كحكم ظاهري كما فرض، هذا بنفسه يشكّل قرينه على توجه الترخيص إلى الجامع، فيكون قد رخص في الجامع ولم يقع في كل من المحذورين، لا- المحذور الأول؛ لأنّه لم يرخص في الطرفين مطلقاً، ولا المحذور الثاني؛ لأنّه لم نجعل الترخيص معلقاً ومنوطاً ومشروطاً بفعل المكلف، أو تركه، وإنّما تعلق الترخيص بالجامع، هذا لا يحتاج إلى مؤنه إثباتيه أزيد ممّا فرض وجوده، دليل يدلّ على ثبوت الترخيص في كل من الطرفين، والالتزام بهذا محال، والالتزام به مقيداً أيضاً محال، وهذا بنفسه يشكّل قرينه على توجه الترخيص نحو الجامع؛ وحينئذٍ يمكن الالتزام بالترخيص في الجامع، وهذا وإن لم يكن هو نفس التقريب الذي بين في شبهه التخيير، لكنّه يؤدي أيضاً إلى نفس النتيجة وهو التخيير، أنّ المكلف يكون مُخَيَّراً في ترك أحد الطرفين وفعل الآخر؛ لأنّ هذا التخيير لا- يُفَرِّق فيه بين أن يكون هناك ترخيصان مشروطان في الطرفين، أو يكون هناك ترخيص في الجامع، كل منهما يؤدي إلى التخيير، كل منهما يؤدي إلى تجويز المخالفه الاحتماليه، فتبقى شبهه التخيير على حالها، نعم بصيغته أخرى غير الصيغه المطروحه في أصل الشبهه، الصيغه المطروحه في أصل الشبهه هي عبارته عن ترخيصين مشروطين في الطرفين، نقول إذا كان هذا محالاً- بناءً على هذا التفسير؛ حينئذٍ صيغته أخرى، وهذه لا- تحتاج إلى مؤنه إثباتيه زائده وهي الالتزام بأنّ هناك ترخيصاً في الجامع؛ لأنّ هذا هو الذي يحقق الغرض، تحقيق الغرض من الترخيص لا يتوقف على افتراض ترخيصين مشروطين في الطرفين؛ إذ يكفي في ذلك كما هو واضح ترخيص في الجامع، فتبقى شبهه التخيير على حالها.

هذه هي أهم الأ-جوبه التي ذُكرت عن شبهه التخيير وإلى هنا لم يتم جواب من هذه الأ-جوبه المتقدمه؛ حينئذٍ إمّا أن نلتزم بمسلك العليّه في وجوب الموافقه القطعيه كما اختاره المحقق العراقي (قدّس سرّه) وغيره؛ وحينئذٍ تنتفى هذه الشبهه، بمعنى أن نلتزم بأنّ العلم الإجمالي علّه لوجوب الموافقه القطعيه وعلّه لحرمة المخالفه القطعيه؛ فلا تبقى شبهه التخيير؛ لأنّ العلم الإجمالي حينئذٍ يمنع من التخيير، ويمنع من إجراء الأصل في بعض الأ-طراف كما يمنع من إجراء الأصل في كلٍ من الطرفين، فترتفع الشبهه.

وإمّا أن لا- نلتزم بالعليّه، وإتّما نلتزم بالافتضاء كما هو الصحيح على ما تقدّم، لكن نلتزم بوجود محذورٍ إثباتي يمنع من إجراء الأصل في أطراف العلم الإجمالي، على هذا التقدير؛ حينئذٍ لا تجرى الشبهه؛ لأنّ الأصل ليس قابلاً لأن يجرى في أطراف العلم الإجمالي، حيث هناك قصور في مقام الإثبات في دليل الأصل عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي، فلا شبهه حينئذٍ؛ لأنّ الشبهه مبنيّه على افتراض جريان الأصل في كلا الطرفين، يجرى الأصل في كلٍ من الطرفين، فيقع التعارض بين جريان الأصل في هذا الطرف وبين جريان الأصل في هذا الطرف، فيقع التعارض؛ لأنّ جريان الأصل في كلٍ من الطرفين مستحيل؛ لاستلزامه الترخيص في المخالفه القطعيه، هذه الاستحاله توقع التعارض في دليل الأصل بين أن يشمل هذا الطرف وبين أن يشمل ذاك الطرف، فيتعارضان، ولا- مرجّح، فيتساقطان، فتجرى الشبهه، الشبهه تقول لا داعي للتساقط؛ بل يجرى الأصل في كلٍ من الطرفين، لكن بنحوٍ مشروط، وهذا ينتج التخيير، فتجرى شبهه التخيير.

أمّا إذا قلنا أنّ الأصل قاصر أساساً عن الجريان في أطراف العلم الإجمالي، أصلاً لا يجرى في هذا الطرف ولا في ذاك الطرف، فحينئذٍ تنتفى شبهه التخيير أساساً؛ حينئذٍ إذا آمنّا بأنّ هناك مانعاً إثباتياً يمنع من شمول الأصل لأطراف العلم الإجمالي أيضاً ترتفع شبهه التخيير. أمّا إذا آمنّا بمسلك الافتضاء وآمنّا بعدم وجود مانع حتّى إثباتي، فضلاً عن الثبوتية يمنع من جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي؛ حينئذٍ تستحكم الشبهه؛ حينئذٍ يأتي المحقق النائيني والسيد الخوئي (قدّس سرّهما) ويقولان بأنّ الأصل يجرى في الطرفين، وتحصل حاله التعارض والتساقط، فتجرى شبهه التخيير.

إذا وصلنا إلى هذه النتيجة؛ حينئذٍ يتعين أن نجيب عن هذه الشبهة بجوابٍ آخر وهو أن نفقش في الأدلة وفي الروايات عن بعض الروايات التي لا تجوز لنا ذلك، يعني لا تجوز لنا ارتكاب بعض أطراف الشبهة؛ بل ظاهرها وجوب الموافقة القطعية، وتكون دالّة على وجوب الموافقة القطعية في الشبهات المحصورة، وهناك بعض الروايات الدالّة على ذلك كما ورد في مسأله إذا علم نجاسة أحد الماءين، الإمام (عليه السلام) يقول له: (يهريقهما جميعاً ويطيمّم). (١) هذا واضح في أنه لا يجوز ارتكاب بعض أطراف الشبهة اعتماداً على الأصل المؤمن، وإلا لو كان يمكن إجراء الأصل والبناء على طهاره أحد الإناءين؛ حينئذٍ لما كانت هناك حالة انتقال إلى التيمّم؛ لأنه يكون متمكناً من الماء ولا تنتقل وظيفته إلى التيمّم، ونفس الكلام ورد في باب الأغنام التي يُعلم بأن بعضها موطوء، نهى الإمام (عليه السلام) عن أكل جميع الأطراف، يعني أوجب عليه الموافقة القطعية، بينما لو كنا قائلين بالتخيير لجاز له أكل بعض الغنم، أو أكل واحدٍ منها على الأقل، بينما هو أمره بترك واجتناب كل أطراف الشبهة، وهذا معناه أن هذه الروايات تدلّ على أنه في موارد العلم الإجمالي في الشبهات المحصورة تجب الموافقة القطعية ولا تجوز المخالفة الاحتمالية، بينما التخيير يقتضى تجويز المخالفة الاحتمالية، هذه الروايات تمنع من ذلك، لو جازت المخالفة الاحتمالية لجاز أكل بعض الغنم، ولجاز استعمال أحد الإناءين ولا تنتقل وظيفته إلى التيمّم، إذا تمت هذه الروايات سنداً ودلالة، ونحتاج أيضاً إلى مرحلة ثانية وهي أن نتعدّى من هذه الروايات إلى كل شبهة محصورة بأن نلغى احتمال خصوصية هذين الموردين ولا نحتمل وجود خصوصية لهما، وإنما المسألة مسأله علم إجمالي وشبهه محصورة، والإمام (عليه السلام) يوجب على المكلف الموافقة القطعية وينهاه عن المخالفة الاحتمالية في كل شبهة محصورة في باب العلم الإجمالي، إذا استطعنا أن نلغى خصوصية هذين الموردين ونتترع كبرى كليهما مفادها وجوب الموافقة القطعية وعدم جواز المخالفة الاحتمالية في كل شبهة محصورة من موارد العلم الإجمالي؛ حينئذٍ يكون هذا نافعاً في محل الكلام بأن نلتزم عملاً بهذه الروايات بعدم جواز المخالفة الاحتمالية في كل شبهة محصورة في كل علم إجمالي.

ص: ٧١٣

١- وسائل الشيعة (آل البيت)، الحر العاملي، ج ١، ص ١٥١، باب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ٢.

الحل الأول: تقدّم سابقاً أنّه غير تام؛ لأنّ العلم الإجمالي ليس علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه.

الحل الثاني: وهو أن يقال بأنّ هناك مانعاً إثباتياً يمنع من شمول أدلّه الأصول لأطراف العلم الإجمالي، ليس هناك مانع ثبوتى؛ ولذا قلنا بالافتضاء ولم نقل بالعلّيه، لكن هناك مانعاً إثباتياً يمنع من شمول أدلّه الأصول العمليه لأطراف العلم الإجمالي، هذا المانع الإثباتى الذى يمنع من الشمول بيّناه سابقاً بتقريب: أنّ أدلّه الترخيص والإباحه التى هى أدلّتنا فى محل الكلام يفهم منها الترخيص والتأمين، لكن يفهم منها التأمين عبّر عنه بالتأمين الحثي والترخيص الحثي، يعنى التأمين من ناحيه كون هذا مشكوك الحرمة لا التأمين من جميع الجهات والحثيات، لا يفهم منها هذا المقدار، وهذا ليس مختصاً بأدلّه الترخيص فى محل الكلام؛ بل يدعى حتّى فى أدلّه الترخيص فى الحكم الواقعى، أيضاً لا يفهم منها إلا الترخيص الحثي ومثّل لذلك بمسأله (الجبن حلال) لو دلّ دليل على أنّ الجبن حلال، لا يفهم منه أكثر من أنّ الجبن من حيث كونه جبناً حلالاً؛ ولذا لا يرون حصول تعارض بينه وبين ما دلّ على حرمة الغصب وحرمة استعمال ما هو مغصوب فيما لو كان هذا الجبن مغصوباً، لا تعارض بينهما؛ لأنّ دليل (الجبن حلال) يثبت الحليّه للجبن بما هو جبن وليس من جميع الجهات والحثيات حتّى يعارض الدليل الدال على الحرمة من جهه الغصبيه، ليس هناك تعارض بينهما، فيؤخذ بكلّ منهما، هذا لا ينافى ذاك إطلاقاً، لو كان دليل (الجبن حلال) يفهم منه حليّه الجبن من جميع الجهات والحثيات لكان معارضاً لتحريم الجبن باعتباره مغصوباً، بينما لا يرى وجود تعارض بين هذين الدليلين بنحو لا بدّ من إعمال قواعد باب التعارض بين هذين الدليلين. نفس هذا الكلام يُقال فى أدلّه الترخيص والبراءه، الترخيص الثابت بأدلّه الأصول العمليه المؤمّنه ترخيص حثي (رُفِع ما لا- يعلمون) ترخيص فى ما لا يعلمون من حيث كونه لا يعلمون، من حيث كونه مشكوك الحرمة، هناك تأمين فى هذا الطرف من حيث كونه مشكوك الحرمة وليس تأميناً فى هذا الطرف من جميع الجهات والحثيات، هو يؤمّن فى هذا الطرف من حيث كونه مشكوك الحرمة، وهذا لا ينافى أن يكون هذا الطرف لا تأمين فيه من حيث كونه طرفاً لعلم إجمالى، هذا الطرف من حيث كونه مشكوك الحرمة أدلّه الأصول تدلّ على التأمين من جهته، لكن من حيث كونه طرفاً لعلم إجمالى أدلّه الأصول لا تدل على التأمين من هذه الجهه، أصلاً لا تؤمّن من هذه الجهه، وهذه الجهه هى التى نريد إثباتها فى محل الكلام، نحن نريد أن نثبت ترخيصاً فى هذا الطرف باعتبار كونه طرفاً لعلم إجمالى تسميهاً بأدلّه الأصول، أدلّه الأصول عاجزه عن إثبات التأمين والترخيص فى هذا الطرف باعتباره طرفاً لعلم إجمالى، وإنّما هى تثبت التأمين والترخيص فيه من حيث كونه لا- يعلم حكمه، من حيث كونه مشكوك التحريم لا- من جميع الجهات. وعليه: دليل الترخيص يكون قاصراً عن الشمول لأطراف العلم الإجمالى.

ويُذكر كشاهدٍ على ذلك أنّ أدلّه الأصول العمليه لا تختصّ بـموارد العلم الإجمالي، أدلّه الأصول العمليه كما تشمل موارد العلم الإجمالي تشمل أيضاً الشبهات البدويه، وعمدتها هي الشبهات البدويه، فإذن: لا مانع من أن تكون هذه الأدلّه ناظره إلى حيثه كون هذا الطرف طرفاً لعلم إجمالي، هي لا- تختص به؛ بل تشمل جميع الموارد حتّى التي في الشبهات غير المقرونة بالعلم الإجمالي، فإذن: لا- يمكن أن نقول أنّ هذه الأدلّه عندما تثبت الحليّه ناظره إلى كون الفرد وما تشمله طرفاً لعلم إجمالي؛ لأنّ لازم هذا هو أنّها تكون ناظره إلى موارد العلم الإجمالي ومختصّه بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، بينما هي غير مختصّه بذلك، فهي كما تشمل ذلك تشمل ----- كما يُدعى ----- الشبهات البدويه.

فإذن: لا- معنى لأن نقول هي ناظره إلى الترخيص وجعل الترخيص بلحاظ كون ما تشمله طرفاً للعلم الإجمالي، وإنّما هي ناظره إلى إثبات الترخيص في ما تجرى فيه بلحاظ كونه مشكوك الحرمة، وبلحاظ كونه لا يُعلم حكمه، من دون فرق بين الشبهات البدويه وبين الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

درس الأصول العمليه / منجزيه العلم الإجمالي بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليه / منجزيه العلم الإجمالي

ذكرنا في الدرس السابق أنّه لا بدّ من اختيار أحد أمور لتجاوز شبهه التخيير في محل الكلام.

الأمر الثاني كان هو ما ذكرناه من أنّه يلتزم بالاقضاء، لكن مع الالتزام بمنع شمول أدلّه الأصول لأطراف العلم الإجمالي على أساس وجود محذور إثباتي، وقلنا أنّه من قبيل أن يقال أنّ الترخيص المستفاد من أدلّه الأصل العملي المؤمّن هو ترخيص حيثي، ترخيص يثبت لهذا الطرف من حيث كونه مشكوك الحكم وهذا لا ينافي عدم التأمين وعدم الترخيص من حيث كونه طرفاً لعلم إجمالي، وهذا معناه أنّ دليل الأصل لا ينفع للتأمين في محل الكلام؛ لأننا لا نريد أن نؤمّن من ارتكاب هذا الطرف من حيث كونه مشكوك الحكم، وإنّما نريد أن نؤمّن من ارتكاب هذا الطرف من حيث كونه طرفاً للعلم الإجمالي، والأصل لا- ينفع لذلك؛ لأنّ الأصل يثبت الترخيص من حيث كونه مشكوك التكليف فقط، هذا باعتبار أنّك تشك في حرمة هناك تأمين من ناحيه كونه مشكوكاً في حرمة، أمّا من ناحيه كونه طرفاً لعلم إجمالي بالتكليف المنجز فالأصل ليس فيه قابليه التأمين من ناحيته، فنمنع من شمول الأصل لأطراف العلم الإجمالي، وبهذا ترتفع شبهه؛ لأنّ الشبهه مبنيه على جريان الأصول في الطرفين وعدم إمكان الالتزام بجريان الأصول في الطرفين مطلقاً؛ لأنّه يؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه فيصير إلى التقييد، يعني جريان الأصل في الطرفين مع تقييد كل واحد منهما بعدم ارتكاب الطرف الآخر، فيؤدي إلى التخيير وتجويز المخالفه الاحتماليه. أمّا إذا قلنا بأنّ المحذور ليس هذا، وأننا نمنع من جريان الأصل في الطرفين لوجود محذور إثباتي؛ فحينئذ ترتفع هذه الشبهه.

ص: ٧١٥

هنا قد يقال: أنّ حمل الترخيص على الترخيص الحيثي، وحمل دليل الأصل على أنّه في مقام جعل التأمين الحيثي، يعني من حيث كون هذا مشكوك التكليف لا- مطلقاً هو خلاف الظاهر؛ لأنّ الظاهر من دليل الترخيص في المقام وفي غير المقام، حتّى

فى مسأله (الجبن حلال)، فى محل الكلام وفى غيره، الظاهر منه هو الترخيص الفعلى، بمعنى أن الدليل يثبت التأمين والترخيص الفعلين، وأنه عندما يجرى فى الطرف يثبت الترخيص الفعلى والتأمين الفعلى فى هذا الطرف وفى ذاك الطرف، فإذا كان الترخيص فعلياً فى هذا الطرف عندما يجرى فيه الأصل، فهذا معناه ثبوت الترخيص من جميع الجهات لا من حيث كونه فقط مشكوك التكليف؛ لأنّ الترخيص الجهتى كأنه ينافى الترخيص الفعلى، الترخيص الفعلى يقتضى أن يكون هذا الطرف الذى يجرى فيه الأصل ويثبت فيه الترخيص والتأمين يقتضى أن يكون مرخصاً فيه فعلاً، بينما إذا قلنا أنه لا يكون مرخصاً فيه من حيث كونه طرفاً للعلم الإجمالى كأنه هذا ينافى الترخيص الفعلى فى هذا الطرف، أو ذاك الطرف، فيكون حمل الترخيص والتأمين على التأمين والترخيص الحثيين خلاف الظاهر، فلا يُصار إليه .

أقول: هذا يمكن دفعه أيضاً، بأن الترخيص الفعلى لا ينافى عدم الترخيص من حيثه أخرى؛ لأننا نقول أنّ الترخيص الفعلى ثابت، لكن من هذه الحثيه، من هذه الحثيه يكون الترخيص فعلياً، من حيث كونه مشكوك التكليف يكون الترخيص فعلياً، وهذا لا ينافى كونه غير مرخص فيه من حيث كونه طرفاً للعلم الإجمالى، ليس هناك منافاه بين الترخيص الفعلى من هذه الحثيه وبين عدم التأمين وعدم الترخيص من حيثه أخرى وهى حيثه كونه طرفاً فى العلم الإجمالى. إذا اخترنا هذا؛ حينئذٍ أيضاً تندفع الشبهه، وإلا حينئذٍ لابدّ من اختيار الوجه الثالث الذى ذكرناه، والظاهر أنّ الروايات الخاصه الداله على المنع من ارتكاب أطراف الشبهه، الداله على وجوب الموافقه القطعيه، وعدم الترخيص فى المخالفه الاحتماليه، الظاهر أنّها تامه سندا وتامه دلاله؛ فحينئذٍ هذه قد تمنع من الالتزام بالتخيير وتجوز المخالفه الاحتماليه؛ لأنها أدله تامه سندا وتامه دلاله، وتدل على عدم التخيير وعدم جواز المخالفه الاحتماليه فى موارد العلم الإجمالى فى الشبهات المحصوره. بالنتيجه نصل إلى نفس النتيجه التى اتفقوا عليها وهى عدم جواز المخالفه الاحتماليه؛ بل تجب الموافقه القطعيه، بالرغم من الالتزام بمسلك الاقتضاء فى محل الكلام.

هناك تقريب آخر لشبهه التخيير غير ما طرحه المحقق العراقي (قدس سره)، (1) هذا التقريب هل يثبت التخيير، أو ليس له القابلية لإثبات التخيير في محل الكلام؟ هذا التقريب هو أن يقال: أن الأصل يجرى في كل من الطرفين، وعندما يجرى الأصل في هذا الطرف يكون غرضه هو التأمين من ناحيه ارتكاب هذا الطرف بالخصوص، كما أنه يجرى في الطرف الآخر لغرض التأمين من ناحيه ارتكاب الطرف الثاني بالخصوص ولا نحتاج إلى تقييد هذا الترخيص الثابت في كل من الطرفين بخصوصه؛ بل نجريه مطلقاً، فلا نرتكب التقييد الذي فيه محاذير سابقه، كلا نحن لا بد أن نجرى الأصل في هذا الطرف بخصوصه مطلقاً، وفي هذا الطرف بخصوصه مطلقاً ولا يلزم من ذلك الترخيص في المخالفه القطعيه، باعتبار أن الترخيص في هذا الطرف بخصوصه وفي ذاك الطرف بخصوصه، باعتبار أن كل واحد منهما بخصوصه مما يُشكك في حكمه وفي حرمة لا ينافي لزوم الإتيان بالجامع وبأحد الفردين، ليس هناك منافاه بينهما، باعتبار أن أحد الفردين مما يُعلم بتعلق التكليف به علماً إجمالياً، لكن لا منافاه بين إجراء الترخيص في هذا الطرف بخصوصه بلا تقييد وفي هذا الطرف بخصوصه أيضاً بلا تقييد، لا منافاه بين هذين الترخيصين المطلقين في الفردين وبين الإلزام بالجامع، أى الإلزام بالإتيان بأحد الفردين، لا منافاه بينهما، إلزام بالجامع، لكن ترخيص في كل طرف بخصوصه، فالأصل يجرى في هذا الطرف بخصوصه ويجرى في ذاك الطرف بخصوصه بلا حاجه إلى التقييد وليس في ذلك مخالفه لعلمنا الإجمالى بلزوم الإتيان بأحد الطرفين، يعنى أن هذا لا يؤدى إلى الترخيص في المخالفه القطعيه؛ لأنه لا ينافي الالتزام بالعلم الإجمالى ولزوم الإتيان بأحد الطرفين، ويقال أن هذا نظير التخييرات الواقعيه فى مثل خصال الكفاره ----- مثلاً ----- أى ضمير في أن يلتزم بثبوت الترخيص في كل فرد من أفراد هذه الكفاره وفي كل خصله من خصال هذه الكفاره، وفي نفس الوقت يلتزم بوجود الإتيان بالجامع، بوجود الإتيان بواحد من هذه الخصال؟ لزوم الجامع يجتمع مع الترخيص في كل خصله من الخصال، هذا العتق تعلق به الترخيص في الترك، وصوم شهرين متتابعين تعلق به الترخيص في الترك، وفي نفس الوقت نعلم بلزوم الإتيان بالجامع ولزوم الإتيان بواحد من الخصال الثلاثة. ما نحن فيه من هذا القبيل، يلتزم بلزوم الإتيان بالجامع عملاً بالعلم الإجمالى؛ لأننا نعلم بالعلم الإجمالى بثبوت التكليف، لكن هذا لا ينافي ثبوت الترخيص في هذا الطرف بخصوصه وثبوت الترخيص لذاك الطرف بخصوصه، وهذا يؤدى إلى الترخيص في المخالفه الاحتماليه، فوصلنا إلى شبهه التخيير من دون أن نلتزم بالتقريب المذكور فى الشبهه وهو تقييد إطلاق الترخيص في كل منهما بعدم الإتيان بالطرف الآخر، لا نلتزم بهذا التقييد، وإنما نقول أن الأصل يجرى في هذا الطرف بخصوصه ويجرى في ذاك الطرف بخصوصه ولا محذور فى ذلك، هذا لا يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه.

ص: ٧١٧

١- مباحث الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد كاظم الحائري، ج ٤، ص ٩٨.

نعم، كما في خصال الكفاره إذا ترك كل الخصال، يعنى جمع بين الترخيصات؛ حينئذ يقع في المخالفه القطعيه، لكن جريان الترخيص في هذا الطرف بخصوصه لا- ينافى العلم الإجمالى بلزوم الإتيان بإحدى الخصال، وهكذا الأصل في الطرف الآخر، فليجى الأصل في كل من الطرفين مطلقاً، وغير مقيد، غايه الأمر أن المكلف إذا عمل كلا الترخيصين وترك كلا الطرفين يقع في محذور المخالفه القطعيه، هذا نرفع اليد عنه، لكن بالنتيجه يجوز له ارتكاب أحد الطرفين وهذا ترخيص في المخالفه الاحتماليه وهو معنى التخيير، لكن بتقريب آخر غير التقريب المتقدم.

قد تُطرح شبهه التخيير بهذا البيان، لكن بهذا الشكل الذى ذكر، الإشكال عليه واضح، باعتبار أننا نسأل أن هذا الترخيص الذى يُراد إثباته فى كل من طرفى العلم الإجمالى لا يخلو إما أن يكون مطلقاً، وإما أن يكون مقيداً. إما أن يكون مطلقاً من ناحيه فعل الآخر وتركه، وإما أن يكون مقيداً بترك الآخر فى الشبهه التحريميه، أو مقيداً بفعل الآخر فى الشبهه الوجوبيه، فإذا كان مقيداً رجعنا إلى نفس التقريب المذكور فى نفس الشبهه، هذا ليس تقريباً آخر؛ لأننا قيدنا الترخيص فى كل من الطرفين بترك الطرف الآخر. وأمّا إذا كان مطلقاً كما هو المفروض فى هذا التقريب حتى يكون تقريباً آخر غير التقريب المذكور فى أصل الشبهه، لابد من افتراض أن الأصل يجى فيه مطلقاً ويثبت الترخيص فيه مطلقاً لا مقيداً بترك الآخر، أو فعله. وأمّا إذا كان مطلقاً؛ فحينئذ من قال أنه لا ينافى الترخيصين فى الطرفين مع فرض إطلاقهما؟ كيف لا يكون هذا منافياً للإلزام بالجامع؟ كيف لا يكون منافياً للعلم الإجمالى بثبوت التكليف فى أحد الطرفين وأنه لابد على المكلف أن يأتى بأحدهما، أو يترك أحدهما على اختلاف الشبهات؟ المنافاه ثابتة فى محل الكلام؛ بل الذى يُفهم عرفاً من ترخيصين مطلقين فى الطرفين هو أنه ترخيص فى ترك الجامع، ترخيص مطلق فى هذا وترخيص مطلق فى هذا، الذى يُفهم من هذين الترخيصين المطلقين فى الطرفين هو أن هذا ترخيص فى الجامع، فيكون منافياً للإلزام بالجامع، فكيف يقال بأن الترخيصين المطلقين فى محل الكلام لا يكون منافياً للجامع المعلوم بالإجمال، وللإلزام بأحد الطرفين؟ هو يُرخص فى هذا مطلقاً وفى هذا مطلقاً، وهذا يكون منافياً للإلزام بأحد الطرفين والإلزام بالجامع، فالمنافاه متحققه ولا يمكن إنكار هذه المنافاه، فإذا كانت المنافاه متحققه؛ حينئذ يأتى الكلام السابق من أنه لا يمكن الالتزام بجريان الأصل فى كل من الطرفين مطلقاً؛ بل لابد من تقييده وإذا وصلنا إلى التقييد؛ حينئذ نرجع إلى التقريب السابق المتقدم فى أصل الشبهه، والجواب عنها هو ما تقدم سابقاً، فلا يكون هذا تقريباً آخر فى قبالة، ونفس الكلام يقال فى خصال الكفاره، المثال الذى ذكر فى أصل التقريب، الإلزام المذكور فى خصال الكفاره المتعلق بالجامع بين هذه الخصال الثلاثه، مره نفترض أن هذا الإلزام يسرى من الجامع إلى الأفراد، فيكون هناك إلزام بالعتق، لكنّه إلزام فيه شائبه الترخيص، يعنى إلزام به لا يجوز تركه إلا- إلى بدل، إلزام من هذا القبيل، إلزام مشوب بالترك لكن إلى بدله، إلى الخصله الأخرى من خصال الكفاره، وهكذا الطرف الآخر أيضاً إلزام يسرى إلى الجامع لكن بهذا النحو، إذا فرضنا ذلك فى خصال الكفاره؛ حينئذ تكون المنافاه جداً واضحه بين هذه الترخيصات الموجوده المفروضه فى المقام فى الأفراد وبين الإلزام المتعلق بالجامع والسارى إلى هذا الطرف، هناك منافاه واضحه بينهما؛ لأن مقتضى الإلزام السارى من الجامع إلى الفرد ----- فرضاً للإلزام السارى إلى العتق ----- هو عدم جواز تركه إذا تركت الخصال الأخرى، إلزام بالعتق فى حاله ترك الخصال الأخرى، بينما مقتضى الترخيص المقترح فى المقام الذى يجى فى العتق أن الترخيص فيه مطلقاً هو عدم الإلزام بالعتق حتى فى حاله ترك الخصال الأخرى، بينهما منافاه، فكيف يقال بعدم وجود منافاه بينهما؟ إذا سرى الإلزام من الجامع إلى هذه الخصله ولو كان إلزاماً مشوباً بجواز الترك إلى بدل، هذا معناه أنه فى حاله عدم الإتيان بالبدل هو ملزم بالإتيان بالعتق، فكيف يجتمع هذا مع الترخيص فى ترك العتق مطلقاً حتى فى حاله ترك سائر الخصال، فالمنافاه تكون حينئذ منافاه واضحه بينهما، هذا إذا قلنا

بالسريان إلى الأفراد. أما إذا لم نقل بالسريان إلى الأفراد وأنّ الإلزام يتعلّق بالجامع، فالمنافاه أيضاً ثابتة؛ لما قلناه قبل قليل من أنّ الذى يُستفاد من جعل ترخيصين فى هذه الخصال فى الأفراد، أو ترخيصات ثلاثة فى الأطراف مطلقه من حيث فعل الآخر وتركه، الذى يُفهم منها كما قلنا هو الترخيص فى ترك الجامع، يعنى ليس هناك إلزام بالجامع، وليس هناك إلزام بالإتيان بإحدى هذه الخصال؛ لأنّ الترخيص فى العتق مطلق والترخيص فى الإطعام مطلق والترخيص فى صيام شهرين متتابعين أيضاً مطلق، وهذا الترخيص المطلق فى الخصال أيضاً ينافى الإلزام بالجامع ولا يمكن المصير إليه؛ بل لابدّ من التقييد، فى محل الكلام، فإذا التزمنا بالتقييد؛ حينئذٍ يرجع إلى التقريب السابق ولا يكون هذا تقريباً فى مقابله؛ بل هو عبارته عن نفس ما تقدّم سابقاً.

الذى يتبين من جميع ما ذكرناه هو أنه في موارد الشك في المكلف به مع العلم الإجمالى بالتكليف الذى هو محل الكلام تجب الموافقه القطعيه، فضلاً عن حرمة المخالفه القطعيه، والظاهر أنّ هذا ممّا اتفق عليه الكل ولم يخالف أحد في ثبوت هذين الأمرين في الشبهات المحصوره من موارد العلم الإجمالى، أنّه تحرم المخالفه القطعيه وتجب الموافقه القطعيه.

نعم، اختلفوا في أنّ حرمة المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه القطعيه الذى يعنى أنّ الأصل لا- يجرى في جميع الأطراف ولا يجرى في بعض الأطراف، اختلفوا في أنّ المانع من إجراء الأصل ما هو؟ هنا يقع الاختلاف، والكل يسلمون بأنّ الأصل لا يجرى في جميع الأطراف، فتحرم المخالفه القطعيه ولا- يجرى في بعض الأطراف، فتجب الموافقه القطعيه، لكن لماذا لا يجرى الأصل في جميع الأطراف؟ ولماذا لا يجرى في بعض الأطراف؟ هذا اختلفوا فيه، هناك من يرى بأنّ المانع من جريان الأصل في جميع الأطراف وفي بعضها مانع ثبوتى، هناك مانع عقلى يلزم من جريان الأصل في جميع الأطراف؛ بل في بعض الأطراف كالمحقق العراقى (قدّس سرّه)؛ ولذا اختار أنّ العلم الإجمالى علّه تامه لحرمة المخالفه القطعيه كما هو علّه تامه لوجوب الموافقه القطعيه، الآخرون بَعْضوا بينهما، فالتزموا بأنّ المانع من جريان الأصل في جميع الأطراف مانع ثبوتى، يعنى هناك مانع عقلى يمنع من جريان الأصل في جميع الأطراف، لكنّ المحذور من جريان الأصل في بعض الأطراف ليس محذوراً ثبوتياً، وإنّما هو محذور إثباتى، أو ما يشبهه؛ ولذا فرّقوا بين حرمة المخالفه القطعيه، فالتزموا بأنّ العلم الإجمالى علّه تامه لحرمة المخالفه القطعيه، وبين وجوب الموافقه القطعيه، فالتزموا بأنّ العلم الإجمالى ليس علّه تامه لوجوب الموافقه القطعيه، وإنّما فقط هو مقتضى يقتضى وجوب الموافقه القطعيه، اختلفوا في ذلك.

نعم، الذي يُخالف في ذلك، يعني يخالف كلا الفريقين في ذلك ويرى بأنَّ المانع في كلِّ منهما مانع إثباتي، يعني تماماً عكس ما يقوله المحقق العراقي (قدّس سرّه) الذي يرى أنَّ المانع في كلِّ منهما مانع ثبوتي والمحذور محذور عقلي، الذي خالف في ذلك هو السيد الشهيد (قدّس سرّه) فيما نعلم، فهو يرى أنَّ المانع إثباتي في كلِّ منهما حتّى في حرمه المخالفه القطعيه؛ (١) لعدم وجود محذور عقلي من جريان الأصل في جميع أطراف العلم الإجمالي، وإنّما المحذور إثباتي، ويقول أنَّ ارتكاز العقلاء لا يساعد على ذلك، فهو يرى أنَّ المانع إثباتي في كلِّ منهما على عكس الآخرين الذين يرون أنَّ المانع ثبوتي إمّا مطلقاً، أو على الأقل بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه.

ذكر السيد الشهيد (قدّس سرّه) بعض الثمرات التي تترتب على هذين المسلكين، المسلك الذي يقول أنَّ المانع ثبوتي والمسلك الذي يقول أنَّ المانع إثباتي، ذكر بعض الثمرات المهمّه:

منها: (٢) ما إذا ورد دليل تام سنداً ودلاله يدل على الترخيص في المخالفه القطعيه في موردٍ خاص كما يدّعى في بعض الموارد من قبيل جوائز السلطان حيث ذكر الشيخ في كلامٍ له أنَّ هناك أدلّه ظاهرها الترخيص في المخالفه القطعيه، فهنا تظهر الثمره، بناءً على أنَّ المانع ثبوتي كما يراه الجماعه كلّهم، على الأقل بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه؛ حينئذٍ لا بدّ من طرح الروايه، أو تأويلها؛ إذ لا يمكن الأخذ بظاهرها لوجود مانع عقلي يمنع من الترخيص في المخالفه القطعيه، المانع الثبوتي يعني استحاله الترخيص في المخالفه القطعيه؛ حينئذٍ أي دليل يدل على الترخيص المحال بحسب الفرض لا يمكن الأخذ به مهمّا كان هذا الدليل، سواء كان هذا الدليل أصل عملي، أو روايه خاصّه تدل على الترخيص في المخالفه القطعيه، لا يمكن الأخذ بهذه الروايه والالتزام بها؛ لوجود محذور عقلي يمنع من الترخيص في المخالفه القطعيه. وأمّا إذا كان المحذور إثباتي كما هو يرى، أنَّ المحذور حتّى بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه هو محذور إثباتي، بناءً على هذا؛ حينئذٍ لا مانع من الأخذ بظاهر هذه الروايه والالتزام بالترخيص في المخالفه؛ بل لعلّه يتعيّن ذلك، يجب العمل بهذه الروايه بعد فرض أنّها تامّه سنداً ودلاله، وذلك باعتبار أنَّ المحذور الإثباتي يعني أنّه لا دليل على الترخيص في هذا المورد، هناك محذور وقصور من ناحيه الدليل من أن يثبت الترخيص في الطرفين، وإلا هو في حدّ نفسه لا مشكله فيه، الترخيص في الطرفين ليس فيه محذور عقلي، وإنّما هناك قصور في الدليل، فإذا جاء دليل ليس فيه قصور يدل على الترخيص في المخالفه القطعيه لا مانع من العمل به؛ لذلك كما قلنا يتعيّن العمل به؛ ولذا الذي يقول أنَّ المحذور ثبوتي هو الذي يحتاج إلى تأويل مثل هذه الروايات التي ظاهرها الترخيص في المخالفه القطعيه، أو طرحها إذا لم يتمكّن من تأويلها.

ص: ٧٢٠

١- مباحث الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد كاظم الحائري، ج ٤، ص ٥٩.

٢- مباحث الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد كاظم الحائري، ج ٤، ص ٥٦.

ومنها: إذا فرضنا أنّ كل واحدٍ من الطرفين كان مورداً لأصلٍ غير الأصل الذي يجرى في الطرف الآخر، أنّ هذا الطرف -----
----- فرضاً ----- مورد لأصله البراءة، والطرف الآخر مورد لاستصحاب عدم التكليف ----- مثلاً --
----- أنّ كلٍ من الطرفين يجرى فيه أصل غير مسانخ للأصل الذي يجرى في الطرف الآخر. هنا بناءً على أنّ المحذور
ثبوتى؛ حينئذٍ يتساقط الأصلان ولا يجرى في الطرفين حتّى إذا كانا غير متسانخين، إذا كانا من سنخ واحد كالبراءة، فتسقط
البراءة؛ لأنها تبتلى بالتعارض الداخلى فيها وتسقط، فلا تشمل كلاً من الطرفين، إذا كانا غير متسانخين أيضاً يسقط الأصلان؛
لعدم إمكان جريانهما معاً في الطرفين، فتساقط الأصول؛ وحينئذٍ لا يبقى أصل فى محل الكلام، والوجه فى هذا هو أنّ المحذور
العقلى يمنع من الترخيص فى المخالفه القطعيه مهما كان دليل الترخيص، سواء كان عباره عن أصلين متسانخين، أو كان عباره
عن أصلين غير متسانخين، النتيجة واحده، فكل واحدٍ منهما يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه والمفروض أنّ المخالفه
القطعيه فيها محذور عقلى ومحذور ثبوتى يمنع من ذلك؛ فحينئذٍ يتساقط الأصلان.

وأما إذا قلنا أنّ المحذور إثباتى وليس محذوراً ثبوتياً؛ حينئذٍ خصوصاً إذا كان المحذور الإثباتى هو كما يقول السيد
الشهيد (قدّس سرّه) أنّ المحذور الإثباتى هو عباره عن ارتكاز المناقضه بين الترخيص فى جريان الأصل فى الطرفين وبين الحكم
الواقعى المعلوم بالإجمال بنظر العرف والذى سمّاه (الارتكاز العقلائى)، ويقول هذا هو الذى يمنع من جريان الأصول فى
الأطراف، بناءً على هذا، إذا كان المحذور إثباتياً وقائماً على أساس المناقضه التى ذكرناها؛ حينئذٍ نقول لا وجه لتساقط هذين
الأصلين فى المقام.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / منجزيه العلم الإجمالي

من جملة الثمرات التي ذكرت التي تترتب على المسلكين السابقين، مسلك أنّ المانع هل هو ثبوتى، أو إثباتى. وبعبارة أخرى: أنّ الاقتضاء هل هو على نحو العليّة التامّة، أو أنّه ليس على نحو العليّة التامّة، وإنّما هو مجرد اقتضاء؟ من جملة الثمرات تظهر هذه الثمرة فيما إذا فرضنا أنّ كل واحدٍ من طرفى العلم الإجمالي كان مورداً لأصلٍ ترخيصى ليس من سنخ الأصل الذى يجرى فى الطرف الآخر، أصلاً من مختلفان، استصحاب وبراءة، هنا تظهر الثمرة، فأنته بناءً على أنّ المانع ثبوتى والمحدور عقلى؛ حينئذٍ لا بدّ من الالتزام بتساقط الأصلين وعدم جريانهما فى الطرفين؛ لأنّ المحدور العقلى والمانع الثبوتى يعنى استحاله شمول الترخيص للطرفين ولا يُفترق حينئذٍ بين أن يكون الترخيص الثابت بأصلين متجانسين، أو بأصلين غير متجانسين، أصلاً الترخيص فى كل طرفٍ من أطراف العلم الإجمالى محال، كما هو الحال فى حرمة المخالفه القطعيه، كما أنّ الترخيص فى الطرفين معاً محال، كذلك الترخيص فى أحد الطرفين أيضاً محال؛ فحينئذٍ يسقط الأصلاً ولا يجرى فى الطرفين، باعتبار أنّ المانع ثبوتى والمحدور عقلى، وبلحاظ هذا المحدور العقلى لا يُفترق بين أن يكون الترخيص ثابتاً بأصلين من سنخ واحد، أو بأصلين مختلفين. ونفس النتيجة نصل إليها إذا قلنا أنّ المانع إثباتى، لكنّه من سنخ ما تقدّم سابقاً من أنّ دليل الترخيص لا يُستفاد منه الحليّه والترخيص من جميع الجهات، وإنّما غايه ما يُستفاد هو الترخيص الحيثى، فهو لا ينفع فى التأمين من هذا الطرف إلاّ من حيث كونه مشكوك الحرمة، أمّا من حيث كونه طرفاً لعلم إجمالى لا تنفع أدله الترخيص لإثبات الترخيص من هذه الجهة ومن تلك الحيثيه، لو قلنا بأنّ هذا هو المانع؛ حينئذٍ ننتهى إلى نفس النتيجة، وهى عدم شمول أدله الترخيص لأطراف العلم الإجمالى، فتتساقط الأصول ولا تجرى.

ص: ٧٢٢

إذن: لا تجرى الأصول فى أطراف العلم الإجمالى، سواء قلنا بالعليّة التامّة وقلنا أنّ المانع ثبوتى والمحدور عقلى، أو قلنا بأنّ المانع ليس عقلياً؛ بل إثباتياً، لكنّه من قبيل ما قلناه من أنّ هناك قصوراً فى أدله الترخيص تمنع من شموله لأطراف العلم الإجمالى، فتكون النتيجة واحده، والثمره إنّما تظهر فيما إذا قلنا أنّ المانع إثباتى على اساس ارتكاز المناقضه بين الترخيص فى الأطراف وبين التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال، المانع إثباتى لا ثبوتى، فلا استحاله، لكن هناك ارتكاز مناقضه بين الترخيص فى الأطراف وبين التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال، هناك مناقضه بينهما مرتكزه فى أذهان العقلاء، ارتكاز عقلاى، بناءً على هذا تظهر الثمرة، هنا قد يقال بأنّه لا موجب للتساقط ولعدم إجراء الأصول فى الأطراف؛ بل يمكن أن يجرى الأصل فى هذا الطرف ويجرى فى ذاك الطرف، باعتبار أنّ هذا الارتكاز ----- ارتكاز المناقضه ----- بين الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى وبين التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال، إنّما يمنع من شمول دليل الأصل الواحد لكلا الطرفين؛ لأنّ شمول دليل الأصل الواحد لكلا الطرفين على خلاف هذا الارتكاز، فيكون الارتكاز مانعاً من جريان دليل الأصل فى كلا الطرفين؛ لأنّ جريانه كما قلنا على خلاف الارتكاز، فكأنّ الارتكاز يوجب خلق تعارض داخلى فى دليل الأصل الواحد، دليل الأصل الواحد الذى لا مانع ثبوتاً من أن يشمل هذا الطرف ويشمل هذا الطرف لا يمكن أن يشملهما معاً؛ لأنّ شموله لهما معاً

على خلاف الارتكاز، فيحصل تعارض داخلي في دليل ذلك الأصل يمنع عن شموله لهذا الطرف وشموله لذلك الطرف.

وبعبارة أكثر وضوحاً: يكون هذا الارتكاز موجباً لحصول حاله الإجمال في هذا الدليل، فيكون مجملاً؛ إذ لا يُعلم أنه هل يشمل هذا الطرف، أو هذا الطرف؟ فيكون مجملاً فيكون الارتكاز مانعاً من شموله للطرفين، لهذا الطرف بخصوصه ولهذا الطرف بخصوصه. هذا معقول. وأمّا في محل كلامنا نحن لم نفترض أنّ الأصل واحد في الطرفين، وإنما افترضنا أصليين مختلفين غير متسانخين، أحدهما يجرى في هذا الطرف، والآخر يجرى في الطرف الآخر، جريان هذا الأصل ----- ولنفترض أنه البراءة ----- في هذا الطرف لا- يُبتلى بالمعارضه الداخليه وليس على خلاف الارتكاز، الأصل الجارى في الطرف الآخر ----- وهو استصحاب عدم التكليف مثلاً ----- أيضاً ليس على خلاف الارتكاز، الارتكاز هو عبارته عن منافاه ومناقضه الترخيص في الطرفين للتخصيص في هذا الطرف، وأنّ يكون الدليل نفسه يشمل الطرف الآخر مع التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال، هذا على خلاف الارتكاز، أن يكون هناك أصل واحد يشمل هذا الطرف ويشمل هذا الطرف، هذا على خلاف الارتكاز، وهذا هو الذى قلنا بأنه يوجب أن يُبتلى هذا الدليل بالتعارض الداخلى والإجمال، فلا يجرى في الطرفين، أمّا إذا فرضنا أنّ الأصل الجارى في هذا الطرف غير الأصل الجارى في الطرف الآخر، الأصل الجارى في هذا الطرف هو البراءة، هذه البراءة مختصّه بهذا الطرف ولا- تجرى في الطرف الآخر، فهل جريانها في هذا الطرف على خلاف الارتكاز؟ ليس على خلاف الارتكاز، وهذا معناه أنه ليس هناك تعارض داخلى وليس هناك إجمال؛ بل يبقى ظهور هذا الأصل في شموله لهذا الطرف يبقى على حاله، ظهور منعقد، وإذا انعقد هذا الظهور يكون حجّه ولا بدّ من العمل به، وهكذا الحال في الأصل الآخر، شمول الأصل الآخر ----- استصحاب عدم التكليف ----- لذاك الطرف بخصوصه ليس على خلاف الارتكاز ولا- يُبتلى بالإجمال، الإجمال يكون في الدليل الواحد عندما يُراد شموله لهذا الطرف بخصوصه ولهذا الطرف بخصوصه، فيقال أنّ هذا الدليل الواحد يُبتلى بالإجمال، بالتعارض الداخلى؛ لأنه على خلاف ارتكاز، الارتكاز هو الذى يوجب إجماله ويوجب حصول التعارض الداخلى في نفس الدليل، أمّا عندما يكون هناك دليلان أصلان مختلفان غير متسانخين لا- داعى لهذا الكلام، هذا الأصل يجرى في هذا الطرف فقط، هذا لا محذور فيه وليس على خلاف الارتكاز، لا محذور ثبوتى كما هو المفروض؛ لأننا نتكلم بناءً على الاقتضاء، ولا محذور إثباتى؛ لأنّ المحذور الإثباتى من جهه الارتكاز، وهذا ليس على خلاف الارتكاز؛ لأننا لا- نريد أن نجريه في الطرف الآخر حتّى يقال أنّ إجراءه في هذا الطرف وإجراءه في الطرف الآخر على خلاف الارتكاز، فيقع التعارض الداخلى في نفس هذا الدليل ويكون مجملاً؛ وحينئذٍ لا ينعقد له ظهور، نحن لا نريد ذلك، وإنما نريد إجراءه في هذا الطرف، وهذا ليس على خلاف الارتكاز، فينعقد الظهور ويكون الظهور حجّه، ونفس الكلام يقال في الطرف الآخر الذى هو غير مسانخ للأصل الأوّل، وبناءً على هذا حينئذٍ تظهر الثمره، بناءً على أنّ المحذور ثبوتى لا يجرى الأصلان في الطرفين، وإن كانا غير متسانخين؛ لأنّ المحذور الثبوتى كما قلنا لا يُفرّق بين التسانخ في الأصليين، أو عدم التسانخ، المحذور عنده هو استحيل الترخيص في أى طرف من أطراف العلم الإجمالى، استحيل جريان الأصل في هذا الطرف ويستحيل جريانه في هذا الطرف، هذا محال.

أمّا إذا فرضنا، قلنا أنّ المانع إثباتي على أساس ارتكاز المناقضة، وإلاّ إذا قلنا أنّ المانع إثباتي على أساس آخر لا تظهر الثمره. لكن على أساس الارتكاز العقلائي، على أساس ارتكاز المناقضة التي ذكرناه؛ حينئذٍ لا مانع من جريان الأصل في هذا الطرف والأصل في ذاك الطرف، غايه الأمر أننا لا نستطيع أن نجريهما معاً؛ لأنّ هذا يستلزم المخالفه القطعيه، لكن نجري واحداً منهما، ولا مانع من جريان الأصل في هذا الطرف، فهل يمكن الالتزام بذلك، أو لا؟ نقول: بناءً على هذا لا مانع من الالتزام به، لا داعي للالتزام بأنّ هذان الأصلان لا يجريان كلٌّ في طرفه؛ بل يمكن الالتزام بجريان هذا الأصل في طرفه وذاك الأصل في طرفه.

ومن هنا بناءً على هذه الثمره وتمايتها تستحکم شبهه التخيير، لكن بناءً على الاقتضاء وأنّ المانع إثباتي على أساس المناقضة بين الترخيص في أطراف العلم الإجمالي وبين التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال؛ حينئذٍ تستحکم شبهه التخيير؛ بل يكون هذا تقريباً آخراً لشبهه التخيير، لكنّه مختص بحاله ما إذا كان الأصلان غير متسانخين؛ حينئذٍ يقول بناءً على الاقتضاء وأنّ المانع إثباتي على أساس المناقضة، لا مانع من إجراء الأصل. وبعبارة أخرى: لا تجب الموافقه القطعيه؛ بل تجوز المخالفه الاحتماليه، فيكون تقريباً آخراً لشبهه التخيير، لكنّها مختصّه بما إذا كان الأصلان غير متسانخين، إذا كانا متسانخين، دليل الأصل الواحد يبتلى بالمعارض الداخليه والإجمال، فلا- يجرى في أيّ طرفٍ، لكن عندما يكونا غير متسانخين وبناءً على هذا المبني؛ حينئذٍ تستحکم شبهه التخيير.

وحينئذٍ، من يلتزم بالاقتضاء ويلتزم بأنّ المانع إثباتي على أساس المناقضة كالسيد الشهيد(قدّس سرّه) لا بدّ أن يردّ هذه الشبهه؛ لأنّ هذا يؤدّي إلى تجويز المخالفه الاحتماليه وهو لا يلتزم بذلك؛ بل يرى وجوب الموافقه القطعيه في موارد العلم الإجمالي والشبهه المحصوره.

أجاب (قدّس سرّه) عن شبهه التخيير بهذا التقريب: (١) بأنّ هذا الارتكاز الذى هو المانع الإثباتى الذى يمنع من إجراء الأصل فى أطراف العلم الإجمالى، ارتكاز المناقضة الذى تقدّم ذكره يؤلّد ارتكازاً آخراف مفاده أنّ الترخيص فى أحد الطرفين يستلزم الإلزام فى الطرف الآخر بحيث يكون دليل الترخيص فى أحد الطرفين الذى يدل على الترخيص بالدلالة المطابقية تتشكّل له دلالة التزاميه على ثبوت الإلزام فى الطرف الآخر. استلزام الترخيص فى أحد الطرفين للإلزام بالطرف الآخر هو ارتكاز تولّد من الارتكاز الأوّل؛ لأنّ الارتكاز الأوّل يقول هناك مناقضة بين الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى وبين التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال، هذان أمران متناقضان لا يُعقل ----- ارتكازاً لا عقلاً وثبوتاً ----- الجمع بينهما، ارتكاز المناقضة هذا يؤلّد ارتكازاً أنّ الترخيص فى أحد الطرفين يستلزم الإلزام فى الطرف الآخر، وإلاّ تتحقّق المناقضة التى لا يقبلها العقل، فكلّ ترخيص يجرى فى أحد الطرفين يستلزم الإلزام بالطرف الآخر. يقول: هذا أيضاً أمر ارتكازى، فإذا كان هذا أمراً ارتكازياً؛ حينئذٍ تتشكّل لدليل الترخيص الجارى فى هذا الطرف بهذا الأصل دلالة التزاميه على الإلزام بالطرف الآخر، وهكذا دليل الأصل الجارى فى الطرف الآخر والّدال على الترخيص فيه بالمطابقية تتشكّل له دلالة التزاميه عرفيه على الإلزام بهذا الطرف، ومن هنا يقع التعارض بين الدلالة المطابقية لكلّ من الدليلين غير المتسانخين بحسب الفرض وبين الدلالة الالتزاميه الثابته فى الطرف الآخر، الدلالة المطابقية تتنافى مع الدلالة الالتزاميه، دليل الترخيص عندما يجرى فى هذا الطرف يثبت الترخيص بالمطابقية فى هذا الطرف وليس له علاقة بالطرف الآخر من حيث المدلول المطابقى؛ لأنّه لا يريد أن يثبت الترخيص فى الطرف الآخر؛ لأنّنا قلنا أنّهما أصلان مختلفان غير متسانخين، لكن هو يدل بالدلالة الالتزاميه على الإلزام بالطرف الآخر، يعنى على عدم الترخيص، فهو بالدلالة الالتزاميه يكون منافياً لدليل الأصل الآخر الدال بالمطابقية على الترخيص فى ذاك الطرف، وهكذا الحال فى هذا الدليل، هو بالدلالة الالتزاميه ينفى الترخيص فى هذا الطرف، فيكون منافياً ومعارضاً لدليل الترخيص فى هذا الطرف، فيقع التعارض بينهما، وإذا وقع التعارض بينهما؛ حينئذٍ لا بدّ من الالتزام بالتساقط، وبذلك ننتهى إلى نفس النتيجة وهى أنّه لا ثمره على كل تقدير، سواء قلنا أنّ المانع ثبوتى، أو قلنا بأنّ المانع إثباتى على الأساس المتقدّم، أو قلنا بأنّ المانع إثباتى على أساس المناقضة، على كل التقادير لا بدّ من الالتزام بعدم جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى؛ لأنّه أبرز من خلال هذا الجواب مناقضه ومعارضه بين البراهه الجارّيه فى هذا الطرف وبين الاستصحاب الجارى فى ذاك الطرف لا بلحاظ الدلالة المطابقية، وإنّما بلحاظ الدلالة المطابقية لكل واحدٍ منهما مع الدلالة الالتزاميه للدليل الآخر، فإذن لا يمكن إجرائهما معاً، فلا بدّ من الإلزام بتساقطهما. هذا الجواب الذى تخلّص به عن شبهه وذكر بأنّ الثمره هنا لا تترتب ولا تنتهى إلى نتيجة التخيير والترخيص فى المخالفه الاحتماليه حتّى إذا التزمنا بهذا المبني.

ص: ٧٢٥

قد يجاب عن أصل الثمره بجوابٍ آخر غير الجواب الذى ذكره السيد الشهيد(قدّس سرّه)، وذلك بأن يقال: إذا لاحظنا الأصلين، هذا الأصل البراءه، وذاك الأصل استصحاب عدم التكليف، لنفترض أنّه يصح فيه هذا الكلام السابق، الشبهه تأتي وهى أنّه أى مانع من أن يجرى هذا الأصل فى طرفه؟ لأنّ جريانه فى طرفه ليس على خلاف الارتكاز. نعم، الأصلان بمجموعهما على خلاف الارتكاز، لكنّ هذا الأصل الذى يُراد إجراءه فى طرفه فقط، إجراءه ليس على خلاف الارتكاز، كما أنّ ذاك الأصل فى طرفه أيضاً ليس إجراءه فيه على خلاف الارتكاز، هذا صحيح، لكن من الممكن أن ننقل الكلام إلى ما هو فوق الأصلين، إلى دليل حجّيه إطلاق الأصل وظهوره فى الشمول لهذا الطرف، أى إلى الدليل الدال على حجّيه الاستصحاب وحجّيه البراءه. وبعبارة أخرى: حجّيه الظهور، يعنى إلى دليل حجّيه الظهور وحجّيه الإطلاق، إذا نقلنا الكلام إلى حجّيه الظهور والإطلاق، دليل حجّيه الظهور والإطلاق دليل واحد، ليس لدينا دليلان، وإنّما دليل واحد، عبارة عن الارتكاز العقلائي وأمثاله، دليل واحد يدل على حجّيه ظهور هذا الأصل وإطلاقه ويدلّ على حجّيه ظهور هذا الأصل وإطلاقه، هذا الدليل الواحد ----- دليل الحجّيه ----- نحن ندعى أنّ هذا الدليل يُبتلى بالمعارضه والإجمال؛ لأنّ جريان هذا الدليل الواحد وإثباته لحجّيه هذا الأصل فى طرفه، وإثباته لحجّيه ذاك الأصل فى طرفه على خلاف الارتكاز، الذى ليس على خلاف الارتكاز هو أن نجرى الأصل فى هذا الطرف المختص به، وذاك أصل آخر يجرى فى طرفه المختص به، هذان دليلان منفصلان، جريان كل أصل فى طرفه ليس على خلاف الارتكاز، مجموعهما على خلاف الارتكاز، لكن هذا لا يمنع من أن نقول أنّ جريان الأصل فى طرفه ليس على خلاف الارتكاز، فلا مانع إثباتى منه، هذا إذا لاحظنا الأصلين كدليلين منفصلين لا علاقه بينهما، لكن إذا سعدنا إلى دليل حجّيتهما، فسنجد أنّه واحد مشترك بينهما، هو دليل حجّيه إطلاق هذا وظهوره ودليل على حجّيه إطلاق هذا وظهوره. هذا الدليل الواحد يُدعى فى المقام بأنّه يُبتلى بالمعارضه ويبتلى بالإجمال؛ لأنّ شمول هذا الدليل لهذا الأصل وهذا الأصل على خلاف الارتكاز، أن يشمل الأصل الجارى فى هذا الطرف، ويقول إطلاقه حجّه وظهوره حجّه، ويشمل الأصل الجارى فى الطرف الآخر ويقول أنّ إطلاقه حجّه وظهوره حجّه، هذا على خلاف الارتكاز؛ لأنّه يوجب المناقضه بينه وبين التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال، فإذا كان على خلاف الارتكاز، فسوف يوجب التعارض الداخلى فى دليل الحجّيه الواحد، ويبتلى دليل الحجّيه الواحد هذا بالتعارض الداخلى، فلا يشمل كلا الطرفين، وبذلك لا تأتي شبهه التخيير ولا نرخص للمكلّف فى المخالفه الاحتماليه. هذا الجواب الثانى.

هذا الجواب يبتنى على فكره أنّ شمول دليل الحجّيه لظهورين لا- يكون كل واحدٍ منهما على خلاف الارتكاز ولا يكون كل واحدٍ منهما مبتلياً بالتعارض الداخلى والإجمال بالنتيجة؛ لأنّه ليس على خلاف الارتكاز، هذا الجواب مبتنٍ على أنّ دليل الحجّيه لا- يشمل ظهورين من هذا القبيل، ظهوران ليس كل واحدٍ منهما على خلاف الارتكاز، وإن كانا بمجموعهما على خلاف الارتكاز. إذا قلنا أنّ دليل الحجّيه لا- يشمل ظهورين من هذا القبيل، هذا الكلام يكون تامّاً؛ لأنّ دليل الحجّيه يُبتلى بالإجمال والتعارض الداخلى وبالتالي لا يثبت الحجّيه لكلا الأصلين، فإذاً، يفقد كل أصلٍ الدليل على حجّيته، وبهذا نصل إلى نفس النتيجة، وأمّا إذا قلنا: أى ضيرٍ فى أن يشمل دليل الحجّيه ظهورين من هذا القبيل؟ لأنّ هذا ظهور هو فى حدّ نفسه ليس على خلاف الارتكاز ولا مشكله فيه، ظهور هذا الأصل فى الشمول لهذا الطرف، إطلاقه لهذا الطرف ليس فيه مشكله وليس على خلاف الارتكاز، فأى ضيرٍ فى أن يشمله دليل الحجّيه؟ وإن كان هذا الظهور بضمّه إلى الظهور الآخر هو على خلاف الارتكاز، لكن دليل الحجّيه يشمل هذا الظهور فى حدّ نفسه ويدل على حجّيته، إذا منعنا من شمول دليل الحجّيه لظهورين من هذا القبيل، هذا الجواب يكون جواباً آخرّاً عن الشبهه الأساسيه، وإلاّ إذا قلنا لا مانع من ذلك، دليل الحجّيه يشمل هذا الظهور فى حدّ نفسه؛ لأنّه لا مانع من الشمول، وإن كان بضمّه إلى شىءٍ آخر يكون هذا الضم والمجموع على خلاف الارتكاز، لكن هو فى حدّ نفسه يشمل دليل الحجّيه، وذاك أيضاً يشمل دليل الحجّيه، هذا لا يمنع من شمول دليل الحجّيه لكل واحدٍ منهما بخصوصه، فلا يتم حينئذٍ هذا الجواب ويتعيّن الجواب الأوّل المتقدّم.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي

يقع الكلام في تنبيهات العلم الإجمالي جرت العادة بعد الفراغ عن أصل منجزه العلم الإجمالي أن يقع الكلام في بعض التنبيهات المرتبطة بقاعده منجزه العلم الإجمالي، وهي أبحاث مهمّة جداً، ولعلّها في بعض النواحي أهم من البحث عن أصل المنجزية:

التنبيه الأوّل: يرتبط بالثمره العمليه بين القول بعليه العلم الإجمالي لوجوب موافقه القطعيه وبين القول بعدم العليه وأنه مقتضٍ لوجوب موافقه القطعيه؛ لأنّهم ذكروا أنّ الثمره تظهر ----- كما تقدّم الإشاره إلى ذلك ----- أنّ الثمره تظهر في أنّه على العليه لا- يجرى الأصل في أحد طرفي العلم الإجمالي وإن لم يكن له معارض في الطرف الآخر، بخلافه على الاقتضاء، فإنّ الأصل يجرى في أحد الطرفين إذا لم يكن له معارض في الطرف الآخر، وهذا كقضيه كليّه ومجمله واضح، العليه تعني أنّها تمنع من جريان الأصل في بعض الأطراف بقطع النظر عن المعارضه، أمّا الاقتضاء، فلا يمنع من جريان الأصل في بعض الأطراف إذا لم يكن له معارض، وإنّما الذي يمنع منه على الاقتضاء هو وجود الأصل المعارض في الطرف الآخر.

يظهر من كلمات المحقق النائيني (قدّس سرّه) في كلا تقريريه (1) الإشكال في هذه الثمره، وعبارته في (فوائد الأصول) ذكر بأنّ فرض أن يكون في أحد الطرفين أصل نافي للتكليف غير معارض بمثله ولم يكن في الطرف الآخر أصل مثبت له هو فرض بعيد؛ بل الظاهر أنّه غير ممكن. الذي يُفهم من هذه العبارة وكذلك عبارته في (أجود التقريرات) هو أنّه يريد أن يقول أنّ الثمره بقطع النظر عن التطبيق والوجود الخارجي قد تكون صحيحه، على القول بالاقتضاء يجرى الأصل في أحد الطرفين إذا لم يكن له معارض، وعلى القول بالعليه لا يجرى حتّى إذا لم يكن له معارض، لكن من الصعب جداً أن نجد مصداقاً لذلك بحيث نشير إليه ونقول أنّ الثمره تظهر هنا؛ لأنّه في هذا العلم الإجمالي الأصل المؤمن يجرى في أحد الطرفين بلا معارض مع افتراض أنّه في الطرف الآخر كما لا- يجرى الأصل المعارض النافي كذلك لا يجرى الأصل المثبت للتكليف، يقول هذا فرض نادر؛ بل غير واقع.

ص: ٧٢٨

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ٤٧.

يمكن أن يُفسّر كلامه بأنّ فرض انفراد الأصل المؤمن بأحد الطرفين من دون أن يجرى هذا الأصل المؤمن في الطرف الآخر، ولا- يجرى الأصل المثبت للتكليف في الطرف الآخر، يعني الطرف الآخر لا- يجرى فيه الأصل المؤمن ولا- الأصل المثبت للتكليف، فينفرد الأصل المؤمن في هذا الطرف، حتّى تظهر فيه الثمره، يقول: هذا فرض بعيد؛ بل غير واقع، على تقديره تظهر فيه الثمره، على القول بالاقتضاء يجرى هذا الأصل ولا- مانع من جريانه؛ لأنّه ليس له معارض، ولا يجرى على القول بالعليه، لكن يقول هذا فرضه بعيد، باعتبار أنّه لا موجب لعدم جريان الأصل المؤمن في الطرف الآخر إلا إذا كان فيه أصل مثبت للتكليف.

فى الطرف الآخر نقول: الطرف الأول ىجرى فى الأصل ولا يعارضه الأصل فى الطرف الثانى. المحقق النائىنى (قدس سرّه) ىقول: فى الطرف الثانى لا موجب لعدم جريان الأصل المؤمن إلّا فى حالة واحده وهى حالة ما إذا جرى فى الأصل المثبت للتكلىف، فى حالة جريان الأصل المثبت للتكلىف فى الطرف الثانى لا. ىجرى الأصل المؤمن فى كما هو واضح، وفى كلتا الحالتىن لا ىتحقق ما ذكره ولا. تظهر الثمره. إذا لم ىكن فى الطرف الثانى أصل مثبت للتكلىف، فىجرى فى الأصل المؤمن؛ إذ لا موجب لعدم جريانه فى إلّا. الأصل المثبت للتكلىف، فإذا لم ىجر فى الأصل المثبت للتكلىف جرى فى الأصل المؤمن، ومع جريان الأصل المؤمن لا. ىجرى الأصل المؤمن فى الطرف الأول، وحتّى إذا قلنا بالافتضاء لا ىجرى الأصل المؤمن؛ لوجود المعارض، فهو لا ىجرى فى هذه الحالة سواء قلنا بالافتضاء، أو العلىّه، فلا ثمره.

وأما إذا قلنا أنّ الأصل المؤمن في الطرف الثاني لا يجري؛ لأنّ هناك أصلاً مثبتاً للتكليف فيه، يقول: هنا أيضاً لا تظهر الثمره؛ لأنه على كلا القولين يمكن إجراء الأصل المؤمن في الطرف الأوّل، فلا تظهر الثمره.

أما على القول بالاعتضاء، فجرى الأصل المؤمن في الطرف الأوّل واضح؛ لأنه ليس له معارض، إنّما يمنع من جريانه جريان الأصل المؤمن في الطرف الثاني وقد فرضنا أنّ الأصل المؤمن لا يجري في الطرف الثاني لوجود الأصل المنجز للتكليف فيه، فالأصل المؤمن يجري في هذا الطرف بلا معارض.

وأما على القول بالعلية أيضاً يجري الأصل المؤمن بلا معارض؛ لأنّ الأصل المثبت للتكليف إذا جرى في أحد أطراف العلم الإجمالي يوجب سقوط ذلك العلم الإجمالي عن المنجزيه، يوجب انحلال العلم الإجمالي وهو المسمّى بالانحلال الحكمي، أنّ العلم الإجمالي له انحلال حقيقي وانحلال حكمي، عندما يجري الأصل المثبت للتكليف في أحد الطرفين، يكون هذا موجباً لانحلال العلم الإجمالي حكماً وسقوطه عن المنجزيه، ومثل هذا العلم الإجمالي الذي ينحل ويسقط عن المنجزيه، حتّى من يقول بالعليه لا يرى مانعاً من جريان الأصل المؤمن في الطرف الأوّل.

فإذن: يريد أن يقول أنّه ليس هناك مورد يمكن أن يجري فيه الأصل المؤمن في أحد الطرفين من دون افتراض جريان الأصل المؤمن في الطرف الآخر وكذا عدم جريان الأصل المثبت للتكليف في الطرف الآخر، إذا حصلنا مورداً من هذا القبيل، يقول نعم تظهر فيه الثمره، لكنّه لا يوجد عندنا مورد من هذا القبيل؛ لأنّ الطرف الآخر إمّا أن يجري فيه الأصل المؤمن، أو لا يجري، فإذا جرى فيه الأصل المؤمن؛ حينئذٍ يكون معارضاً للأصل في هذا الطرف سواء قلنا بالعليه، أو قلنا بالاعتضاء، وإن لم يجر الأصل المؤمن في الطرف الثاني، فهذا يعني وجود منجز منع من جريانه، وإلا لا موجب لجريانه إلا وجود الأصل المنجز للتكليف فيه، وإذا وجد الأصل المنجز في الطرف الثاني انحلّ العلم الإجمالي وسقط عن المنجزيه، ومثل هذا العلم الإجمالي المنحل الساقط عن المنجزيه حتّى القائل بالعليه لا يرى مانعاً من جريان الأصل المؤمن في بعض أطرافه، وإنّما هو يرى مانعاً من جهه العلم الإجمالي؛ لأنه علّه لوجوب الموافقه القطعيه كما يرى، أمّا إذا انحلّ العلم الإجمالي وسقط عن المنجزيه، فلا مانع حينئذٍ من جريان الأصل المؤمن في أحد الطرفين حتى على القول بالعليه، ومن هنا أنكر الثمره بين القولين. هذا ما يفهم من كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه).

يُفهم من كلمات المحقق العراقي (قدّس سرّه) في تعليقه على فوائد الأصول، أنّه لا يرضى بهذا الجواب، ويرى أنّه بالإمكان أن تكون هناك ثمره بين القولين تظهر في بعض الموارد، يمكن تصوّر جريان الأصل المؤمن في أحد الطرفين وتظهر فيه الثمره بين القول بالعليه وبين القول بالافتضاء وذكر أنّ المقصود من ذلك هو فيما إذا كان يجري في كلا الطرفين أصل ترخيصي، أصلاً ترخيصيان في عَرَضٍ واحدٍ، يجريان في الطرفين وكان هناك أصل ترخيصي يختصّ بأحد الطرفين في طول الترخيص الأوّل الذي له معارض في الطرف الآخر، لا مانع من تصوّر هذا، في هذه الحاله يمكن تصوّر ظهور الثمره؛ لأنّ الأصلين الترخيصيين العرضيين يتعارضان؛ لأنّه لا يمكن أن يجري الترخيص في هذا الطرف ويجري في الطرف الآخر، فتقع المعارضه بينهما، وبعد التعارض والتساقط تصل النوبه إلى الأصل الترخيصي الطولي الجاري في أحد الطرفين وتظهر فيه الثمره، والثمره تظهر في هذا الترخيص الطولي الجاري في أحد الطرفين، فعلى القول بالافتضاء لا مانع من جريانه، وعلى القول بالعليه التامه لا يمكن جريانه، فتظهر الثمره في حاله من هذا القبيل؛ ولذا هو أنكر ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) من عدم وجود موردٍ يمكن أن تجرى فيه الثمره. هذا الذي دعا البعض إلى أن يجعل هذا هو التنبيه الأوّل من تنبيهات العلم الإجمالي، فيقع الكلام في أنّه ما هي الموارد التي يمكن افتراض اختصاص الأصل العملي المؤمن النافي للتكليف ببعض أطراف العلم الإجمالي من دون أن يجري في الطرف الآخر حتى تظهر فيه الثمره بين القول بالعليه وبين القول بالافتضاء؟ هل هناك موارد يمكن تصوّرها يختصّ أحد الطرفين بجريان الأصل المؤمن دون الطرف الآخر؟ وما هي هذه الموارد؟

الصورة الأولى: أن نفترض أنَّ اختصاص الأصل المؤمن بأحد الطرفين دون الطرف الآخر، هذا ينشأ من كون أحد الطرفين لا يجرى فيه الأصل المؤمن في حد نفسه وبقطع النظر عن مسأله الترجيح بلا مرجح، وليس أنَّه لا يجرى فيه كونه ترجيحاً بلا مرجح الذى معناه أنَّه يجرى فيه فى حد نفسه، وإنما يمنع منه استحاله الترجيح بلا مرجح، بقطع النظر عن هذا، وإنما هذا الطرف أصلاً هو ليس مورداً للأصل المؤمن، ومثّل لذلك بما إذا علم المكلف علماً إجمالياً بأنّه إمّا لم يصلّ الصلاه الفريضة الداخلة وقتها، أو أنّه لم يأتِ بالدعاء الواجب عند رؤيه الهلال، أو أى شىء آخر، هنا فى هذه الحاله يحصل عنده علم إجمالى إمّا بوجوب صلاه الظهر عليه، أو وجوب الدعاء فى حاله معيّنه، أحد طرفى هذا العلم الإجمالى ليس مورداً للأصل المؤمن، احتمال صلاه الظهر الداخلة وقتها ليس مورداً للأصل المؤمن ولا- تجرى فيه البراءة؛ لأنّ الشك فيه ليس شكاً فى التكليف حتّى تجرى فيه البراءة، وإنما شك فى الامتثال؛ لأنّه قد دخل وقتها واشتغلت بها الذمّه بحسب الفرض، إذا شك فى أنّه صلّى الظهر، أو لا، فهذا شك فى الامتثال وهو مجرى لقاعده الاشتغال لا للبراءة. إذن: هذا الطرف للعلم الإجمالى هو ليس مورداً للأصل العملى فى حد نفسه، فيختص الأصل المؤمن بالطرف الآخر. قالوا بأنّه يمكن أن تظهر الثمره فى هذا الطرف باعتبار أنّ الطرف الثانى ليس مجرى للأصل المؤمن فى حد نفسه. هنا اتفق الطرفان على أنّه لا تظهر الثمره فى هذا المورد؛ بل الصحيح هو أنّ الأصل المؤمن النافى للتكليف فى هذا الطرف الآخر، أى فى وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، يجرى الأصل فى ذاك الطرف حتّى على القول بالعليه، فلا- تظهر الثمره، لماذا يجرى الأصل فى ذاك؟ أمّا على القول بالاقتضاء فواضح، حيث تجرى أصاله عدم وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال؛ لأنّه ليس له معارض، فأنّ أصاله البراءة لا تجرى فى الطرف الآخر حتى تكون معارضه لها. وأمّا على القول بالعليه، فلما تقدّمت الإشاره إليه قبل قليل؛ لأنّ المفروض أنّ أحد الطرفين يجرى فيه أصل مثبت للتكليف وهو قاعده الاشتغال، وقلنا أنّ الأصل المثبت للتكليف عندهم يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالى وسقوطه عن المنجزيه من دون فرق بين أن يكون الأصل المثبت للتكليف شرعياً كاستصحاب التكليف، أو يكون أصلاً عقلياً كأصاله الاشتغال، كلٌّ منهما مثبت للتكليف فى أحد الطرفين، والأصل المثبت للتكليف فى أحد الطرفين يوجب الانحلال الحكمى للعلم الإجمالى، وقلنا بأنّ هذا العلم الإجمالى المنحل الذى سقط عن المنجزيه لا يمنع من إجراء الأصل المؤمن فى الطرف الآخر، فإذن: لا ثمره؛ لأنّ الأصل المؤمن فى ذاك الطرف يجرى على كلا القولين، فلا تظهر الثمره.

من الواضح جداً أنّ هذا الكلام يتوقّف على هذه الكبرى، على الإيمان بأنّ جريان الأصل المثبت للتكليف فى أحد أطراف العلم الإجمالى، سواء كان أصلاً شرعياً، أو كان أصلاً عقلياً، يوجب الانحلال وسقوط العلم الإجمالى عن المنجزيه وهو المُسمّى كما قلنا ب----(الانحلال الحكيمى). وأمّا إذا أنكرنا ذلك، وقلنا بأنّ جريان الأصل المثبت فى بعض الأطراف لا يحلّ العلم الإجمالى ولا يسقطه عن المنجزيه؛ حينئذٍ تظهر الثمره، ولا يصح الكلام المتقدّم بعدم ظهور الثمره؛ لأنّه على كلا التقديرين يجرى الأصل المؤمن لئفى وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال؛ بل تظهر الثمره؛ لأنّه على القول بالاقضاء يجرى هذا الأصل المؤمن لئفى وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال؛ لعدم وجود المعارض له. أمّا على القول بالعليه، فلا يجرى هذا الأصل المؤمن؛ لأنّ العلم الإجمالى باقٍ على منجزيته، ولم ينحل، والمفروض أنّ العلم الإجمالى على القول بالعليه هو علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه ومنع جريان الأصول حتّى فى بعض الأطراف، فتظهر الثمره هنا.

إذن: إنكار الثمره فى هذه الصوره يبتنى على بحث سيأتى التعرض له إن شاء الله تعالى فى بحث الانحلال الذى هو أحد تنبيهات العلم الإجمالى، أنّ جريان الأصل المثبت للتكليف يوجب الانحلال الحكيمى كما ذكروا، يعنى يجوز للمكلف ولا يلزمه بوجوب الموافقه القطعيه، أو لا ؟

الصوره الثانيه: أن يكون هذا الاختصاص ليس من الجهه الأولى بأن يكون الطرف فى حدّ نفسه ليس مورداً للأصل المؤمن، وإنّما يكون الاختصاص ناشئاً من جهه أنّ الأصل الترخيصى فى أحد الطرفين لا يجرى لوجود أصلٍ مثبت للتكليف حاكم عليه، فلا يجرى فيه الأصل المؤمن، فيختص الأصل المؤمن بالطرف الآخر. نفترض أنّ الطرف الأول يجرى فيه الأصل المؤمن، الطرف الثانى فيه أصل مؤمن وهو فى نفسه مورد للأصل المؤمن، لكن الطرف الثانى الأصل الترخيصى فيه محكوم بأصل تنجزى مثبت للتكليف يكون حاكماً على الأصل الترخيصى فى مورده؛ فحينئذٍ هذا الأصل الترخيصى الموجود فى الطرف الآخر ليس له معارض، ليس هناك أصل مؤمن فى الطرف الآخر يكون معارضاً له، فيكون الأصل الترخيصى مختصاً ببعض الأطراف. من قبيل ما إذا فرضنا أنّ أصله الحل تجرى فى الطرفين، هذا مشكوك الحرمة وهذا أيضاً مشكوك الحرمة، كلّ منهما مورد لأصله الحل فى حدّ نفسه، لكن كان أحد الطرفين يجرى فيه استصحاب المثبت للحرمة بأن نفترض أنّ الحاله السابقه لهذا الطرف كانت هى الحرمة، فإذا شككنا فى بقاء الحرمة نستصحب الحرمة. إذن، هذا الطرف، ولنفترضه الثانى هو مورد لأصله الحل، لكن أصله الحل فيه محكوم لاستصحاب الحرمة الثابته سابقاً. هنا أيضاً قالوا بأنّه حتّى فى هذه الصوره لا تظهر الثمره بين القول بالعليه والقول بالاقضاء؛ لأنّه على كلا التقديرين أصله الحل تجرى فى الطرف الآخر، أمّا على القول بالاقضاء، فواضح؛ لأنّ أصله الحل فى هذا الطرف ليس لها معارض؛ لأنّ معارضها وهى أصله الحل فى الطرف الثانى سقطت باعتبار أنّ استصحاب الحرمة كان حاكماً عليها. إذن، أصله الحل فى الطرف الآخر ليس لها معارض، فتجرى بلا معارض بناءً على القول بالاقضاء.

وأما بناءً على القول بالعليه: أيضاً تجرى أصاله الحل في هذا الطرف؛ لما تقدّم من أنّ العلم الإجمالي يسقط عن التنجيز وينحل انحلالاً حكماً عندما يجرى في أحد الطرفين أصل مثبت للتكليف، والأصل في هذا المثال في هذا المقام هو أصل شرعي مثبت للتكليف وهو استصحاب الحرمة المتيقنه سابقاً، فإذا جرى هذا الأصل المثبت للتكليف في أحد الطرفين انحل العلم الإجمالي وسقط عن المنجزه وإذا سقط عن المنجزه لا- مانع من الرجوع إلى أصاله الحل في الطرف الأول؛ لأنّ المنع من ذلك مبني على افتراض وجود علم إجمالي منجز، فيكون علّه للمنع من المخالفه الاحتماليه، فضلاً عن المخالفه القطعيه، أمّا إذا سقط عن التنجيز؛ فحينئذٍ لا اثر له.

هذا الكلام أيضاً يرد عليه نفس التعليق السابق وأنّ هذا مبني على هذه الكبرى، أنّ جريان الأصل المثبت للتكليف في أحد الطرفين يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز ويوجب الانحلال الحكمي، وإلا- إذا أنكرنا ذلك تظهر الثمره، فعلى القول بالافتضاء يمكن الرجوع إلى أصاله الحلّيه في هذا الطرف؛ لأنها ليس لها معارض؛ لأنّ معارضها سقط بالأصل الحاكم. أمّا على القول بالعليه لا يجوز إجرائها في هذا الطرف؛ لأنّ العلم الإجمالي باقٍ على منجزيته، لم ينحل وهو علّه تامّه بحسب الفرض للمنع من إجراء الأصول حتّى في بعض أطرافه، فتظهر الثمره. فإذن: عدم ظهور الثمره في هذه الصور أيضاً يكون مبنياً على تلك المسأله التي سيأتى التعرّض لها إن شاء الله تعالى.

الصوره الثالثه: أن يكون اختصاص الأصل المؤمّن ببعض الأطراف هو من جهه أخرى غير ما تقدّم، من جهه وجود أصل ترخيصي طولي في أحد الطرفين مع افتراض وجود أصلين ترخيصيين في عرض واحد في كل من الطرفين. أصلاً ترخيصيان عرضيان يجريان في الطرفين، لكن أحد الطرفين فيه أصل ترخيصي أيضاً، لكنّه في طول الأصل الجارى في مورده، من قبيل ما إذا علمنا بنجاسه أحد الإناءين وكان أحدهما معلوم الطهاره سابقاً، في هذه الحاله كلّ منهما مورد لقاعده الطهاره، هذا الطرف مشكوك النجاسه تجرى فيه قاعده الطهاره، وهذا أيضاً مشكوك النجاسه تجرى فيه قاعده الطهاره، كلّ منهما مورد للأصل الترخيصي المؤمّن، لكن أحدهما حيث أنّ حالته السابقه هي الطهاره يكون مورداً لقاعده الطهاره وهو أصل ترخيصي أيضاً. هنا أيضاً يقال في هذه الحاله استصحاب الطهاره في أحد الإناءين في مورده يعارض أصاله الطهاره في الطرف الآخر؛ لأنّهما لا يمكن أن يجريان معاً؛ لأننا نعلم بأنّ أحد الإناءين نجس، استصحاب الطهاره في هذا يعارض أصاله الطهاره في الطرف الآخر فيتساقطان، تصل التوبه إلى أصاله الطهاره في مورد الاستصحاب؛ لأنّ أصاله الطهاره في طول الاستصحاب وليست في مرتبه، أصاله الطهاره تبقى سالمه ولا تدخل طرفاً في المعارضه؛ لأنّ رتبته متأخره عن رتبه الاستصحاب.

وبعبارة أخرى: هي حين التعارض بين الاستصحاب في هذا الطرف وقاعده الطهاره في هذا الطرف ليس لها وجود؛ لأنّ رتبها متأخره عن الاستصحاب، بعد سقوط الاستصحاب بالتعارض هي تكون موجوده، فيمكن الرجوع إليها حينئذٍ، ويختصّ الأصل المؤمن بهذا الطرف؛ حينئذٍ قد يقال بأنّ الثمره هنا أيضاً تظهر. هل يمكن الرجوع إلى أصاله الطهاره في هذا الطرف بعد سقوط الاستصحاب الجارى في مورد، مع أصاله الطهاره في الطرف الآخر، أو لا يمكن؟ على الاقتضاء قالوا بأنّه يمكن الرجوع، وعلى القول بالعليه لا يمكن الرجوع. وسيأتى الكلام من هذه الصورة إن شاء الله تعالى.

درس الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى

الصورة الثالثه التى يقع الكلام فيها فى أنّ الثمره هل تظهر فيها أو لا-؟ بين القول بالعليه والقول بالاقتضاء هي ما إذا كان الاختصاص من جهة وجود أصل ترخيصى طولى فى أحد الطرفين مع وجود أصليين ترخيصيين فى الطرفين، فهناك ثلاثه أصول ترخيصيه، أحد الطرفين يوجد فيه أصلان ترخيصيان طوليان كاستصحاب الطهاره وقاعده الطهاره، بينما الطرف الآخر يختص بقاعده الطهاره ولا يجرى فيه الاستصحاب.

هنا قد يقال: بأنّ استصحاب الطهاره فى هذا الطرف يتعارض مع قاعده الطهاره فى الطرف الآخر وبعد التعارض والتساقط تصل النوبه إلى قاعده الطهاره فى هذا الطرف، مستصحب الطهاره نجرى فيه قاعده الطهاره، فتظهر الثمره، أنه بناءً على الاقتضاء لا مانع من جريان قاعده الطهاره فى هذا الطرف؛ لأنه ليس له معارض، وأما بناءً على القول بالعليه، فلا تجرى قاعده الطهاره فى هذا الطرف وإن لم يكن لها معارض، فتظهر الثمره فى ذلك.

ص: ٧٣٥

والوجه فى ذلك واضح: لأنّ قاعده الطهاره فى مرتبتها لا معارض لها التى هي مرتبه ما بعد سقوط استصحاب الأصل الحاكم؛ لأنها فى طول استصحاب الطهاره، بعد سقوط استصحاب الطهاره بالمعارضه مع قاعده الطهاره فى الطرف الآخر، قاعده الطهاره فى هذا الطرف لا- معارض لها، فى ظرف جريانها وفى مرتبتها لا معارض لها، وفى المرتبه السابقه لا وجود لقاعده الطهاره فى هذا الطرف حتّى تسقط، لا وجود لها أصلاً؛ لأنها إنّما توجد بعد سقوط الأصل الحاكم الذى هو عبارته عن استصحاب الطهاره.

المحقق العراقى (قدّس سرّه) ركّز كلامه على هذه الصورة واعتبرها نقضاً على القول بالاقتضاء، قال بأنّ القائل بالاقتضاء ماذا يقول فى المقام؟ مقتضى القول بالاقتضاء هو الالتزام بجواز التمسك بقاعده الطهاره فى هذا الطرف لعدم المعارض، وبالتالي لا تجب الموافقه القطعيه حينئذٍ، وهذا نقض على القائل بالاقتضاء؛ لأنّ المحقق العراقى (قدّس سرّه) يقول من البعيد جداً أن يلتزم أحد بعدم وجوب الموافقه القطعيه فى محل الكلام، فبعد استبعاد الالتزام بعدم وجوب الموافقه القطعيه وجواز المخالفه الاحتماليه فى محل الكلام؛ حينئذٍ يكون هذا نقضاً على القائل بالاقتضاء؛ لأنك لا تلتزم بعدم وجوب الموافقه القطعيه، بينما القول بالاقتضاء يقتضى الالتزام بعدم وجوب الموافقه القطعيه وجواز المخالفه الاحتماليه، فماذا تصنع فى المقام؟ فجعله نقضاً على القول

بالاقتضاء.

ومن هنا تصدّى القائلون بالاقتضاء للجواب عن هذا النقص وبيان أنّ الثمره لا تظهر فى المقام، على كلا التقديرين لا يجرى هذا الأصل المؤمن فى هذا الطرف سواء قلنا بالعليه، أو قلنا بالاقتضاء، فلا تظهر الثمره ولا يكون هذا نقضاً علينا.

ص: ٧٣٦

المستفاد من كلمات المحقق النائيني (قدس سرّه) الذي هو أبرز القائلين بالافتضاء، أنّه أجاب عن هذا النقض بجوابين مذكورين في تقريراته:

الجواب الأول: (١) يلزم من جريان الأصل في محل الكلام، والمقصود بالأصل هو الأصل الترخيصى الطولى الذى يُراد إجراءه فى هذا الطرف بعد سقوط الأصل الحاكم عليه فى طرفه مع الأصل الترخيصى فى الطرف الآخر. يقول: جريان هذا الأصل الترخيصى الطولى ----- قاعدة الطهاره فى محل الكلام ----- يلزم منه المحال، يلزم من وجوده عدمه، (٢) وكل ما يلزم من وجوده عدمه يكون محالاً إذن: لا- يجرى الأصل الترخيصى الطولى فى محل الكلام، ولا تظهر الثمره؛ لأنّ هذا الأصل حتّى على القول بالافتضاء لا يجرى، فضلاً عن القول بالعليه، كيف يلزم من جريان هذا الأصل الترخيصى الطولى فى مورد المحال ويلزم من وجوده عدمه؟ يبيّن ذلك، يقول: باعتبار أنّ سقوط الأصل الحاكم ووصول النوبه إلى قاعدة الطهاره فى طرفه، هذا ينشأ فى الحقيقه من العلم الإجمالى ومنجزيته؛ لأنّ العلم الإجمالى وكونه منجزاً هذا يوجب سقوط الأصل الحاكم فى هذا الطرف، وإلا- لو لم يكن هناك علم إجمالى ولو لم يكن العلم الإجمالى له تنجيز، فلا موجب لسقوط الأصل الحاكم فى هذا الطرف، وكان بالإمكان أن نجرى استصحاب الطهاره فى هذا الطرف، وإنّما الذى أوجب سقوط الأصل الحاكم هو العلم الإجمالى وكونه منجزاً، باعتبار أنّ هذا العلم الإجمالى يوجب التعارض بين استصحاب الطهاره فى هذا الطرف مع قاعدة الطهاره فى الطرف الآخر، يوجب التعارض بينهما والتساقط، فالعلم الإجمالى وكونه منجزاً هو الذى أوجب سقوط هذا الأصل الحاكم فى هذا الطرف وقاعده الطهاره فى ذاك الطرف، إذن: سقوط الأصل الحاكم وهو استصحاب الطهاره فى هذا الطرف ووصول النوبه إلى قاعدة الطهاره فى هذا الطرف نفسهُ هو ناشئ من العلم الإجمالى ومنجزيته، فلو لم يكن العلم الإجمالى منجزاً لما سقط الأصل الحاكم ولما وصلت النوبه إلى قاعدة الطهاره فى نفس الطرف؛ حينئذٍ يقول: إذا فرضنا أنّ الأصل الطولى الترخيصى فى هذا الطرف وهو قاعدة الطهاره فى مستصحب الطهاره إذا فرضنا أنّها تجرى، يعنى توجب انحلال العلم الإجمالى ورفع منجزيته، معناه أنّ العلم الإجمالى لا يمنع من جريان الأصول فى أطرافه، إذا جرت قاعدة الطهاره فى هذا الطرف، فهذا معناه انحلال العلم الإجمالى وعدم منجزيته وهذا هو معنى أنّ جريان الأصل الترخيصى الطولى يلزم من وجوده عدمه؛ لأنّ انحلال العلم الإجمالى ورفع منجزيته باعتبار جريان الأصل فى هذا الطرف يوجب رجوع الأصول النافيه التى سقطت سابقاً؛ لأنّه إذا ارتفعت منجزيه العلم الإجمالى وأصبح غير منجز، فلا مانع حينئذٍ من استصحاب الطهاره فى هذا الطرف، فإذا جرى الأصل المؤمن الطولى فى هذا الطرف وحلّ العلم الإجمالى ورفع منجزيته؛ حينئذٍ هذا يستلزم رجوع الأصول الترخيصيه المتعارضه العرضيه، وهى عبارته عن استصحاب الطهاره فى هذا الطرف وقاعده الطهاره فى الطرف الآخر؛ لأنّ الذى أوجب سقوطها هو العلم الإجمالى ومنجزيته، فإذا رفعنا منجزيه العلم الإجمالى بجريان الأصل المؤمن الطولى؛ فحينئذٍ ترجع هذه الأصول المتنافيه المتعارضه، وإذا رجعت الأصول المتنافيه وبضمنها استصحاب الطهاره؛ حينئذٍ يرتفع موضوع قاعدة الطهاره فى هذا الطرف باعتبار الحكومه، فيلزم من جريان هذا الأصل الطولى الترخيصى فى هذا الطرف عدم جريانه؛ لأنّ جريانه يبتنى على سقوط الأصل الحاكم وسقوط الأصل الحاكم يتوقّف على منجزيه العلم الإجمالى، وإلاّ لماذا يسقط الأصل الحاكم؟ فإذا جرى الأصل الطولى الترخيصى، فمعنى جريانه أنّه لا تجب الموافقه القطعيه، وهذا يعنى أنّ العلم الإجمالى غير منجز لوجوب الموافقه القطعيه، فإذا كان جريان الأصل الطولى الترخيصى يوجب رفع منجزيه العلم الإجمالى التى يتوقّف عليها أصل وجوده وأصل جريانه؛ لأنّ أصل جريان هذا الأصل الطولى يتوقّف على منجزيه العلم الإجمالى؛ لأنّه يتوقّف على سقوط الأصل الحاكم حتّى تصل النوبه إليه، وسقوط الأصل الحاكم يتوقّف على منجزيه العلم الإجمالى، فكيف يُعقل أن يكون هذا الأصل الذى يتوقّف

فى أصل ثبوتة وجريانه على منجزيه العلم الإجمالى أن يكون رافعاً لمنجزيه العلم الإجمالى ؟ أن يكون رافعاً لما يقتضيه؛ لأن العلم الإجمالى ومنجزيته هى التى تقتضى وجوده، فكيف يُعقل أن يكون رافعاً لما يقتضيه، وبحسب تعبير المحقق النائنى (قدس سرّه) يلزم من وجوده عدمه، أى بمجرد أن يجرى معناه أن العلم الإجمالى قد انحل وارتفعت منجزيته، وإذا ارتفعت منجزيه العلم الإجمالى يعود الأصل الحاكم؛ لأن الرافع للأصل الحاكم هو منجزيه العلم الإجمالى، فإذا قلنا أن هذا العلم الإجمالى ليس منجزاً؛ حينئذٍ يرجع الأصل الحاكم، وإذا رجع الأصل الحاكم لا يجرى الأصل الطولى المؤمن، فيلزم من جريانه عدم جريانه، وهذا محال، ومن هنا لا يجرى هذا الأصل الطولى المؤمن.

ص: ٧٣٧

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائنى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٤، ص ٤٦.

٢- أجود التقريرات، تقرير بحث النائنى للسيد الخوئى، ج ٢، ص ٢٤٦.

الذى يُلاحظ على هذا الجواب الذى ذكره المحقق النائنى (قدّس سرّه): أنّه فيه خلط بين منجزيه العلم الإجمالى لوجوب موافقه القطعيه وبين منجزيه العلم الإجمالى لحرمة المخالفه القطعيه، الأصل الطولى الترخيصى، يعنى قاعده الطهاره فى هذا الطرف، ماذا يرفع؟ أى منجزيه من هاتين المنجزيتين يرفعها الأصل الطولى الترخيصى؟ قاعده الطهاره عندما تجرى فى هذا الطرف هل ترفع منجزيه العلم الإجمالى لحرمة المخالفه القطعيه، أو ترفع منجزيه العلم الإجمالى لوجوب موافقه القطعيه؟ من الواضح أنّ الجواب هو الثانى، هو أصلاً يجرى فى هذا الطرف ويثبت الترخيصى فى هذا الطرف، وهذا معناه الترخيصى فى المخالفه الاحتماليه، معناه رفع المنجزيه بمقدار وجوب موافقه القطعيه وليس أكثر من هذا، أمّا الطرف الآخر فيبقى، فالعلم الإجمالى ينجزه ويوجب الاحتياط فيه، قاعده الطهاره تجرى فى هذا الطرف وتثبت الترخيصى فيه، وهذا ترخيصى فى المخالفه الاحتماليه وليس ترخيصاً فى المخالفه القطعيه حتى نقول أنّ هذا الأصل يرفع المنجزيه بمقدار حرمة المخالفه القطعيه، كلاً هو يرفع التنجيز بمقدار وجوب موافقه القطعيه. إذن: ما يرفعه الأصل الترخيصى الطولى إذا جرى هو عباره عن المنجزيه بمقدار وجوب موافقه القطعيه لا المنجزيه بمقدار حرمة المخالفه القطعيه.

سقوط الأصل الحاكم، وبالتالي جريان الأصل الطولى الترخيصى على ماذا يتوقف؟ هل يتوقف على المنجزيه بمقدار وجوب موافقه القطعيه، أو يتوقف على المنجزيه بمقدار حرمة المخالفه القطعيه؟ الجواب أيضاً واضح، أنّه يتوقف على منجزيه العلم الإجمالى لحرمة المخالفه القطعيه لا لوجوب موافقه القطعيه؛ لأنّ استصحاب الطهاره فى هذا الطرف يسقط باعتبار أنّ جريانه مع جريان ما يعارضه فى الطرف الآخر وهو قاعده الطهاره فى الطرف الآخر يلزم منه الترخيصى فى المخالفه القطعيه وهو محال. جريانه وحده من دون معارضه ترجيح بلا مرجح، إذن: حرمة المخالفه القطعيه بضميمه استحاله الترجيح بلا مرجح هو الذى أوجب سقوط الأصل الحاكم، وبالتالي وصول النوبه إلى الأصل المحكوم الذى هو قاعده الطهاره فى هذا الطرف، المنجزيه بمقدار حرمة المخالفه القطعيه بضميمه استحاله الترجيح بلا مرجح، هذا هو السبب فى سقوط الأصل الحاكم ووصول النوبه إلى الأصل الترخيصى الطولى المحكوم. إذا كان هذا واضحاً؛ حينئذٍ ينحل الإشكال، الإشكال كان مبتتاً على أنّ ما يتوقف عليه جريان الأصل الطولى الترخيصى هو نفس ما يرفعه جريانه، هو يتوقف على المنجزيه وهو يرفع المنجزيه، فيلزم الإشكال، من دون أن ندقق أنّ هذه المنجزيه التى يتوقف عليها ما هى؟ والمنجزيه التى يرفعها ما هى؟ هو يتوقف على المنجزيه وإذا جرى يرفع المنجزيه، وهذا محال، أن يرفع ما يقتضيه، أو عباره أخرى: يلزم من وجوده عدمه، بالبيان السابق، لكن هذا عندما تتحد المنجزيتان، بأن تكون نفس المنجزيه التى يتوقف عليها هو إذا جرى يرفعها، أمّا إذا قلنا أنّه يتوقف على منجزيه، وما يرفعها هى منجزيه أخرى، هو يتوقف على منجزيه العلم الإجمالى لحرمة المخالفه القطعيه؛ لأنه ----- جريان الأصل الطولى --
----- يتوقف على سقوط الأصل الحاكم، وسقوط الأصل الحاكم يتوقف على منجزيه العلم الإجمالى لحرمة المخالفه القطعيه، بينما إذا جرى الأصل الطولى الترخيصى لا يرفع إلا المنجزيه بمقدار وجوب موافقه القطعيه، ومن هنا لا يلزم أى إشكال، لا يكون حينئذٍ جريان هذا الأصل رافعاً لما يقتضيه ولا يلزم من وجوده عدمه، يجرى هذا الأصل فى هذا الطرف وما يثبت هو فقط الترخيصى فى المخالفه الاحتماليه، فلا يكون رافعاً لمقتضيه ولا يلزم من وجوده عدمه وهذا معناه أنّ هذا الجواب لا يتم لإثبات عدم ظهور الثمره كما قيل؛ بل مقتضى الصنائه هو أن نلتزم إلى هنا أنّ هذه الثمره تظهر، هذا الأصل فى هذا الطرف بعد سقوط الأصل الحاكم عليه بالمعارضه مع الأصل الآخر، هذا على القول بالعليه لا يجرى، بينما يجرى على القول بالافتضاء، ولا يلزم من جريانه المحال، فإذا كان يجرى، فلا بدّ أن يلتزموا بجريانه، وهم لا يلتزمون بجريانه، فيكون نقضاً عليهم.

لابد أن ننبه على أن المحقق النائيني (قدس سره) لم يذكر الجواب الأوّل في الصورة الثالثة التي نتكلم عنها، وإنّما ذكره في الصورة الثانية المتقدّمة، يعنى عندما كان الأصل الحاكم الجارى في أحد الطرفين أصلاً مثبتاً للتكليف، في الصورة الثالثة الأصل الحاكم أيضاً أصل ترخيصي، كل الأصول ترخيصيه، لكن ليس هناك مانع من أن تكون هناك طوليه بين أصليين ترخيصيين يجريان في طرف واحد، ويكون أحدهما حاكماً على الآخر، هذا محل كلامنا. هو ذكر هذا الجواب الأوّل عندما كان هناك في أحد الطرفين أصل مثبت للتكليف وأصل ترخيصي، وكان الأصل الترخيصى في طول الأصل المثبت للتكليف، ويكون الأصل المثبت للتكليف حاكماً عليه. الوجه نفسه يجرى، هذا الأصل يعارض ذاك الأصل الآخر، فيسقطان، فتصل النوبه إلى الأصل الترخيصى بعد سقوط الدليل الحاكم، فيأتى هذا الكلام وليس هناك فرق بينهما.

الجواب الثاني: (١) الذى ذكره لمنع جريان الأصل الترخيصى في محل الكلام في الصورة الثالثة، أيضاً ذكر في كلا التقريرين، وهو ما ذكره من أن تعارض الأصول إنّما هو باعتبار تعارض مؤدياتها وما هو المجمعول فيها، باعتبار أن مؤدى هذا الأصل يعارض مؤدى ذاك الأصل، المناط على المؤدى، ما هو المجمعول في هذا الأصل يعارض ما هو المجمعول في ذاك الأصل، يقول: والمؤدى وما هو المجمعول فى كل من استصحاب الطهاره وقاعده الطهاره أمر واحد، وهو عباره عن طهاره مشكوك الطهاره والنجاسه، الشىء الذى تشك فى طهارته ونجاسته هو محكوم بالطهاره، هذا مفاد الاستصحاب وأيضاً مفاد قاعده الطهاره، إذن: المؤدى فى الأصليين الحاكم والمحكوم ----- الذى هو استصحاب الطهاره وقاعده الطهاره ----- واحد، ما هو المجمعول فيهما واحد، وهو طهاره مشكوك الطهاره والنجاسه، هذا هو الذى يفهم من الدليل، والمفروض فى محل الكلام أنّه لا يمكن جعل الطهاره فى كل من الطرفين؛ لأنّه يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، فلا يمكن جعل هذا المؤدى فى كل من الطرفين، وهذا معناه أنّ مؤدى الاستصحاب ومؤدى قاعده الطهاره فى هذا الطرف تعارض مؤدى قاعده الطهاره فى الطرف الآخر، وبذلك كل هذه الأصول تدخل فى المعارضه، كما أنّ استصحاب الطهاره يعارض قاعده الطهاره فى الطرف الآخر، قاعده الطهاره فى مستصحب الطهاره أيضاً تعارض قاعده الطهاره فى الطرف الآخر؛ لأنّ التعارض بين الأصول بحسب مؤدياتها وبحسب ما هو المجمعول فيها، هل يمكن أن يجمع بين هذا المجمعول وذاك المجمعول فى الطرف الآخر، أو لا؟ فإذا طرحنا هذا السؤال، فمن الواضح أنّ الجواب هو لا يمكن الجمع بين ما هو المجمعول فى استصحاب الطهاره وبين ما هو المجمعول فى قاعده الطهاره فى الطرف الآخر؛ لأنّه يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، ونفس الكلام نقوله فى قاعده الطهاره فى هذا الطرف، ما هو المجمعول فى قاعده الطهاره؟ هو نفس المؤدى، هو طهاره مشكوك الطهاره والنجاسه، هذا أيضاً لا يمكن الالتزام بجعله مع جعل قاعده الطهاره فى الطرف الآخر، وهذا معناه أنّ التعارض لا يقتصر على استصحاب الطهاره مع قاعده الطهاره فى الطرف الآخر، وإنّما قاعده الطهاره فى مستصحب الطهاره تدخل طرفاً فى المعارضه وهذا يقتضى سقوط جميع الأصول فى عرض واحد. إذن: قاعده الطهاره فى هذا الطرف لا تجرى؛ لأنّها تسقط بالمعارضه كما سقط استصحاب الطهاره، فلا تظهر الثمره، سواء قلنا بالعليه لا يجرى هذا الأصل الطولى المؤمن، أو قلنا بالاقضاء أيضاً لا يجرى؛ لأنّ مفاد كل هذه الأصول واحد وكلها تدخل طرفاً فى المعارضه، وحيث أنّه لا يمكن إجراءها، فتسقط كل هذه الأصول فى عرض واحد كما ذكر.

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٤، ص ٤٨.

ثم يقول (قدّس سرّه): وأما مسأله أنّ الاستصحاب حاكم على قاعده الطهاره، فلا اثر لها في المقام، وإنما يظهر أثرها في الشك السببي والشك المسببي، وفي ذيل عبارته يشير إلى أنّه وإن نُقل عن بعض الأعلام خلاف هذا، لكن التحقيق يقتضى أنّ قاعده الطهاره في هذا الطرف تدخل طرفاً في المعارضه ولا يمكن جعل هذا المؤدى مع مؤدى قاعده الطهاره في الطرف الآخر. فيكون هذا هو الجواب الثاني عن النقض، وبالتالي يكون إنكاراً للثمره في محل الكلام.

المحقق العراقي (قدّس سرّه) أهتم بهذا الجواب الثاني، (1) وأجاب عنه بأنّه لو سلّمنا بأنّ المجعول والمؤدى في استصحاب الطهاره وقاعده الطهاره أمر واحد كما ذكر، هو ينكر هذا ويرى أنّهما أمران متغايران، المجعول في استصحاب الطهاره غير المجعول في قاعده الطهاره، حتّى لو سلّمنا أنّ التعارض بين الأصول إنّما هو باعتبار مؤديّاتها وما هو المجعول فيها، يقول: المجعول متعدد في استصحاب الطهاره وقاعده الطهاره. يقول: لو سلّمنا أنّ مؤداهما أمر واحد، وما هو المجعول فيهما أمر واحد، لكن لا يمكن إنكار أنّ الشارع جعل طريقين لهذا المؤدى الواحد والمجعول الواحد، واحد يُسمّى بالاستصحاب وواحد يُسمّى بقاعده الطهاره، وجعل أحدهما في طول الآخر بحيث أنّ النوبه لا تصل إلى أحدهما إلّا بعد سقوط الآخر، وهذا واضح بالنسبه إلى الاستصحاب والنسبه إلى قاعده الطهاره، ليكن مؤداهما واحداً غير متعدد، لكن هناك طريقان لإثبات هذا المؤدى مجعولان من قبل الشارع، الشارع هو جعل الاستصحاب وجعل قاعده الطهاره لإثبات مؤدى واحد، وكان بين هذين الطريقين طوليه، يقول: حينئذٍ أيّ مانع يمنع من التمسك بقاعده الطهاره والأخذ بعمومها في محل الكلام في ظرف سقوط الاستصحاب عن الحجّيه بالتعارض؟ لأنّه يسقط بالمعارضه مع قاعده الطهاره في الطرف الآخر، وفي ظرف سقوط الاستصحاب عن الحجّيه ما هو المانع من أنّ نأخذ بقاعده الطهاره في طرفه، وإن اتّحد مفادها مع مفاد الاستصحاب، الشارع جعل لهذا المفاد الواحد طريقان أحدهما في طول الآخر، فإذا سقط الأوّل بالمعارضه مع شيء في الطرف الآخر، أيّ محذور في أنّ نأخذ بالطريق الثاني، بقاعده الطهاره لإثبات نفس المفاد الواحد؟ باعتبار أنّ الأصل الذي يجرى في هذا الطرف ----- الأصل المؤمّن الطولي، قاعده الطهاره ----- إنّما نأخذ به بعد سقوط الأصل الحاكم بالمعارضه مع قاعده الطهاره في الطرف الآخر. يقول: لا محذور في هذا؛ لأنّه مقتضى الصناعه تقتضى ذلك بعد فرض الطوليه في طريقين، في باب الدلاله، دلالة الاستصحاب سقطت عن الحجّيه بالمعارضه، ما هو المحذور في أنّ نأخذ بالدلاله الثانيه؟! أنّ نأخذ بعموم قاعده الطهاره ونلتزم بها لإثبات عمومها لمحل الكلام، وإن كان مفادها واحداً، وإن كان مؤداهما واحداً، لكنهما طريقان بينهما طوليه، فلا مانع حينئذٍ من الرجوع إلى قاعده الطهاره في مستصحب الطهاره.

ص: ٧٤٠

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي

ذكرنا أنّ الجواب الثاني الذى ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) من عدم جواز الرجوع إلى الأصل المؤمن الطولى؛ بل ذكر أنّ هذا الأصل يدخل كجزءٍ من المعارضه، الأصول الثلاثة فى الأطراف تتعارض وتتساقط، فلا يبقى أصل مؤمن يُرجع إليه فى هذا الطرف، وبذلك نصل إلى نفس النتيجة وهى عدم الترخيص فى المخالفه الاحتماليه فى هذا المورد، فلا نلتزم بجواز المخالفه الاحتماليه كما ذكر فى النقض، ونصل أيضاً إلى النتيجة السابقه وهى أنّه لا تظهر الثمره فى هذا المورد بين القول بالعليه وبين القول بالاقتضاء؛ لأنّه على كلا التقديرين لا يجرى الأصل المؤمن فى بعض الأطراف، لا على القول بالعليه كما هو واضح، ولا على القول بالاقتضاء؛ يقول لأننا نرى أنّ هذا الأصل الطولى المرخص هو طرف فى المعارضه لا- أنّ الأصلين يتساقطان فى الطرفين وتصل النوبه إلى هذا الأصل الترخيصى المؤمن، كالأمر ليس كذلك، ودليله على ذلك الدليل الثانى هو أنّ التعارض بين الأصول إنّما هو باعتبار مؤدياتها وما هو المجعول فيها، والمجعول فى استصحاب الطهاره وقاعده الطهاره شىء واحد وهو طهاره المشكوك، وحيث أنّ الطهاره كحكم ظاهرى لا يمكن جعلها فى كلا الطرفين؛ لأنّ هذا يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ حينئذٍ لا فرق بين أن تكون الطهاره مجعوله بالاستصحاب، أو بقاعده الطهاره، الطهاره لا يمكن جعلها فى كلا الطرفين، كما أنّ هذا غير ممكن بالاستصحاب هو أيضاً غير ممكن بقاعده الطهاره؛ لأننا بالنتيجه نجعل الطهاره فى هذا الطرف والطهاره فى ذاك الطرف، وهذا معناه أنّ قاعده الطهاره فى مستصحب الطهاره تدخل جزءاً من المعارضه؛ لأنّ المعارضه بين الأصلين تنشأ من عدم إمكان جعلهما معاً فى الطرفين، وجعل أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وهذا كما يمكن تطبيقه على استصحاب الطهاره فى هذا الطرف مع قاعده الطهاره فى ذاك الطرف، كذلك يمكن تطبيقه على قاعده الطهاره فى هذا الطرف، الذى هو الأصل الطولى المحكوم مع قاعده الطهاره فى ذاك الطرف.

ص: ٧٤١

قد يوجه ما قاله المحقق النائيني (قدّس سرّه) بأنّ المحذور من جريان الأصل فى الطرفين محذور ثبوتى، يعنى يؤدّى ذلك إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، فجريان الأصل فى الطرفين منافٍ للمخالفه القطعيه، بلحاظ المحذور الثبوتى؛ حينئذٍ لا يُفترق بين الأصول الحاكمه والأصول المحكوم، هناك محذور ثبوتى واقعى يترتب هذا المحذور الثبوتى من جعل الطهاره كحكم ظاهرى فى الطرفين مع العلم بنجاسه أحدهما؛ حينئذٍ لا يُفترق بين الأصل الحاكم الذى هو استصحاب الطهاره فى هذا الطرف وبين الأصل المحكوم الذى هو قاعده الطهاره فى نفس الطرف، جعل كلٍ منهما فى الطرفين محال، وجعل أحدهما فى أحد الطرفين ترجيح بلا مرجح؛ ولذا لا فرق بينهما، فيمكن توجيه ما ذكره بهذا الشىء. وذكر فى عبارته كما ذكرنا فى الدرس السابق أنّه فرّق بين ما نحن فيه وبين الأصل السببى والأصل المسببى، قال: هناك لا مانع من الرجوع إلى الأصل المسببى عندما يسقط الأصل السببى بالمعارضه كما فى ملاقى أحد أطراف الشبهه المحصوره، عندما يسقط الأصل السببى بالمعارضه مع الطرف الآخر تصل النوبه إلى الأصل المسببى فى الملاقى، هنا يقول لا مانع من الرجوع إلى الأصل المسببى، فى محل الكلام منع من الرجوع إلى الأصل المحكوم، بينما هناك قال لا مانع من الرجوع إلى الأصل المسببى، والمقصود بالأصل المسببى هو الأصل الجارى

فى الملاقى ----- مثلاً ----- ملاقى أأرف الشبهه المحصوره؁ نعلم بنجاسه أأد شىئىن؁ فى الملاقى؁
يعنى الأصل فى الملاقى والأصل فى الطرف الأخر والأصل فى الملاقى كلها تتعارض وتسقط كما ذكره هنا ؟ يقول: كلا؁ لعل
السّر فى ذلك أنه يرى أنّ المحذور فى محل الكلام ثبوتى؛ ولذا لا يُلحظ مسأله الحاكميه والمحكوميه ولا مسأله الطوليّه؁ بينما
المحذور هناك فى مسأله الأصل السببى والأصل المسببى محذور إثباتى؁ لعله يقصد هذا.

ص: ٧٤٢

قلنا أنّ المحقق العراقي (قدّس سرّه) أجاب عن ذلك، ومرجع جوابه إلى أنّه في محل الكلام حتّى إذا فرضنا أنّ الطهارة المجعولة بالاستصحاب والطهارة المجعولة بقاعده الطهارة هي أمر واحد، لا- مشكله في ذلك هي أمر واحد لكن له طريقان جعلهما الشارع يؤدّيان إليه، أحدهما الاستصحاب والآخر قاعده الطهارة، وأحد الطريقتين مترتب على الطريق الآخر، وفي طول الطريق الآخر، يعنى لا- وجود له مع وجود الطريق الآخر، هذا معنى الطوليه والترتب، قاعده الطهارة ليست طريقاً مع وجود استصحاب الطهارة، كما أنّ استصحاب الطهارة ليس طريقاً مع قيام الإماره على الطهارة، هناك طوليه بينها، مرّه تقوم الإماره على الطهارة ومرّه الاستصحاب يثبت الطهارة، ومرّه تثبت الطهارة بقاعده الطهارة، بين هذه الأمور الثلاثه توجد طوليه، أفرض المؤدّى واحد، لكنّها في مقام الإثبات والدلاله بينها طوليه، بمعنى أنّ النوبه لا تصل إلى المتأخّر منها إلّا إذا أنعدم السابق، أمّا مع وجود السابق هي ليست طريقاً لإثبات الطهارة، يقول: بناءً على هذا؛ حينئذٍ قاعده الطهارة لا يُعقل أن تكون جاريه في رتبه الاستصحاب؛ لأنّ وصول النوبه إليه إنّما يكون إذا أنعدم موضوع الاستصحاب، ووصول النوبه إلى الاستصحاب إنّما يحصل إذا أنعدم قيام الإماره على الطهارة، إذا لم تقم الإماره على الطهارة تصل النوبه إلى الاستصحاب، وإذا لم يجرِ الاستصحاب تصل النوبه إلى قاعده الطهارة. إذن: الاستصحاب الذى يعارض قاعده الطهارة فى الطرف الآخر فى هذه الحاله لا وجود ولا تحقق لقاعده الطهارة فى نفس طرفه؛ لأنّها فى طولها، ولو فى مقام الإثبات والدلاله؛ فحينئذٍ لا معنى لأن يقال أنّها تسقط بالمعارضه مع الطرف الآخر. هذا هو جواب المحقق العراقي (قدّس سرّه).

الجواب الثالث: ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه)؛ لأنّه يقول بالاقضاء ويتوجّه عليه هذا النقض بأنّه هل تلتزمون في هذا المورد بجريان الأصل الطولى بناءً على الاقتضاء؛ لأنّه بناءً على الاقتضاء لا- مانع من جريان الأصل في بعض الأطراف إذا لم يكن له معارض، والأصل الطولى في محل الكلام ليس له معارض؛ لأنّ المعارض، يعنى الأصل في الطرف الآخر سقط بالتعارض مع الاستصحاب، فيبقى الأصل الطولى بلا- معارض، بناءً على الاقتضاء لا بدّ أن يجرى، فهل تلتزمون بجريانه وتجاوزون المخالفه الاحتماليه، أو لا؟ وهو لا يلتزم بذلك، فما هو الجواب عن هذا النقض؟ ذكر (قدّس سرّه) جواباً، ذكر في تقريراته (١) (٢) وهو جواب مفصل لا بدّ أن نذكره، حاصل ما ذكره: أنّ الأصل الجارى في أحد الطرفين لا يخلوا من إحدى حالتين: إمّا أن يكون من سنخ الأصل الجارى في الطرف الآخر، وإمّا أن لا يكون من سنخه، يختلف عنه سنخاً، من سنخ واحد مثل أصله الطهاره وأصله الطهاره، ومن سنخين مختلفين مثل أن يكون الأصل الجارى في هذا الطرف هو أصله الطهاره وفي الطرف الآخر هو أصله الحليه. يقول: الأصلان العرضيان في الطرفين إمّا أن يكونا من سنخ واحد أو من سنخين مختلفين.

إذا كانا من سنخ واحد، يقول: إمّا أن يكون أحد الطرفين مختصاً بجريان أصل طولى فيه دون الآخر، والتي هي الصورة الثالثه التي كنّا نتكلّم فيها، وإمّا أن لا يكون مختصاً كذلك، اى لا يختص بأصل طولى، وهذه بالدقه تشمل ما إذا لم يكن هناك أصل طولى أصلاً، فقط أصلان عرضيان في الطرفين، فنستطيع أن نقول لا يختص أحد الطرفين بأصل طولى يجرى فيه دون الآخر، ويشمل حاله ما إذا كان هناك أصلان طوليان في الطرفين، يعنى أصلان عرضيان في الطرفين وأصلان طوليان أيضاً في الطرفين، أيضاً نستطيع أن نقول لا يختص أحد الطرفين بأصل طولى يجرى فيه دون الآخر، هو يتكلّم عن كلتا صورتين، وإمّا أن لا يكون كذلك؛ ولذا يقول: بناءً على هذا التقسيم الأقسام المتصوّره في المقام ثلاثه:

ص: ٧٤٤

١- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٣٦٣.

٢- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الواعظ الحسينى، ج ٢، ص ٣٥٦.

القسم الأول: أن يكون الأصلان العرضيان من سنخ واحد مع اختصاص أحدهما بأصلٍ طويل، الذى هو مسألتنا تقريباً. هو يُمثل لذلك بما إذا علم بوقوع نجاسه إما فى الماء، وإما على الثوب، الأصل الذى يجرى فى كل واحدٍ منهما هو أصاله الطهاره، هذان أصلان عرضيان، عند الشك فى طهاره الماء ونجاسته تجرى أصاله الطهاره، وعند الشك فى طهاره الثوب ونجاسته أيضاً تجرى أصاله الطهاره وهى من سنخ واحدٍ، لكن يوجد فى خصوص الماء اصل آخر طويل وهو اصاله الحل، بناءً على أن أصاله الطهاره متقدمه على أصاله الحل، يعنى تكون حاكمه على أصاله الحل، بناءً على هذا يكون هذا مثلاً؛ لأن أصاله الحل فى الماء هى فى طول أصاله الطهاره، فيختص أحد الطرفين بأصلٍ طويل، هذا الأصل الطولى لا يجرى فى الثوب؛ إذ لا معنى لأصاله الحل فى الثوب وإنما يجرى فى الماء.

هنا فى هذه الصوره ذهب السيد الخوئى (قدّس سرّه) خلافاً للمحقق النائينى (قدّس سرّه) إلى سقوط الأصلين العرضيين المتسانخين وجريان الأصل الطولى فى طرفه وهو أصاله الحل، أصاله الطهاره تسقط فى الطرفين، لكنّ الماء يمكن إجراء أصاله الحل فيه؛ لأننى أشك فى حليّه شربه وحرمته، فالأصل فيه هو الحليّه. لا تدخل أصاله الحل ----- الأصل الطولى فى هذا الطرف ----- طرفاً فى المعارضه ولا- تسقط بالمعارضه، وإنما يمكن الوصول إليها والتمسك بها لإثبات الحليّه بالنسبه إلى الماء.

بينما المحقق النائينى (قدّس سرّه) يدخل الأصل الطولى طرفاً فى المعارضه ويلتزم بسقوط الأصول كلّها؛ لأنّ المحذور ثبوتى وهذا المحذور الثبوتى لا يُفترق بين الأصل الحاكم الذى هو الاستصحاب فى مثاله وبين الأصل المحكوم الذى هو أصاله الطهاره فى المثال، وفى محل الكلام لا- يُفترق بين أصاله الطهاره التى هى الأصل الحاكم فى محل الكلام وبين أصاله الحليّه التى هى الأصل المحكوم، كلّها تدخل فى المعارضه وتسقط. أمّا السيد الخوئى (قدّس سرّه)، فيقول لا يدخل الأصل الطولى طرفاً فى المعارضه.

واستدل على ذلك: بأن الأصل الجارى فى الطرفين لما كان من سنخ واحد ----- هو يُركّز على مسأله أنّهما من سنخ واحد ----- حينئذ لا مناص من القول بعدم شمول دليله لكلا الطرفين، هذا السنخ الواحد، أصاله الطهاره لابد أن نقول أنّه لا يجرى فى كلا الطرفين؛ لأنّه يستلزم المخالفه القطعيه ولا يجرى فى أحدهما؛ لأنّه ترجيح بلا مرجح، فإذن: أصاله الطهاره لا تجرى فى كلا الطرفين ولا فى أحدهما؛ لأنّه ترجيح بلا مرجح. وأمّا الأصل الطولى الذى هو أصاله الحليّه فى الماء فى هذا المثال، أو قاعده الطهاره فى المثال السابق، فلا مانع من شمول دليله للطرف المختص به؛ إذ لا يلزم من هذا الشمول الترجيح من غير مرجح بعد عدم شمول دليله للطرف الآخر كما هو المفروض، المفروض أنّ دليل أصاله الحل لا يشمل الطرف الآخر الذى هو الثوب بحسب الفرض، وإنّما يختص بالماء، فعندما نجرى أصاله الحل فى الماء لا يلزم من هذا الجريان الترجيح بلا مرجح، بينما عندما نريد أن نجرى أصاله الطهاره فى الماء فقط يلزم من ذلك الترجيح بلا مرجح؛ لأنّ دليل أصاله الطهاره كما يشمل هذا الطرف يشمل الطرف الآخر، فاختصاص الماء بالدليل ترجيح بلا مرجح، فإذن: لا تجرى أصاله الطهاره لا فى كلا الطرفين ولا فى أحد الطرفين، بينما أصاله الحل يمكن أن تجرى فى الماء؛ لأنّ جريانها فيه لا يلزم منه الترجيح بلا مرجح، فإذن: لا مانع من جريان هذا الأصل فى ذلك.

القسم الثانى: ما إذا كان الأصلان العرضيان من سنخ واحد أيضاً كما فى الأوّل، لكن لا يختص أحد الطرفين بأصل طولى، لا يوجد أصل طولى، فقط هناك أصلان عرضيان من سنخ واحد. يقول: أنّ هذه الصوره تشمل ما إذا لم يكن هناك أصل طولى أصلاً، فقط أصلان عرضيان، أو كان هناك أصلان عرضيان وأصلان طوليان فى الطرفين، كلّ من الطرفين فيه أصل عرضى وأصل طولى. يقول: هنا لا إشكال فى عدم جريان الأصل فى شىء من الطرفين للمحذور المتقدم مراراً من أنّ جريان الأصل فى كلا الطرفين يلزم منه الترخيص فى المخالفه القطعيه وجريانه فى أحدهما ترجيح بلا مرجح، ونفس الكلام الذى نقوله عن الأصلين العرضيين نقوله عن الأصلين الطوليين لو فرض وجودهما فى كلا الطرفين، فى الأصلين الطوليين أيضاً نقول لو فرضنا أنّ لدينا ماءين وعلما بنجاسه أحدهما، يوجد لدينا أصلان عرضيان وهما أصاله الطهاره وأصاله الطهاره وفى طولهما يوجد أصلان أيضاً وهما أصاله الإباحه وأصاله الحليّه فى هذا، وأصاله الحليّه فى هذا، نفس المانع الذى يمنع من جريان الأصلين الحاكمين الأوّلين فى الطرفين وفى أحد الطرفين، وهو مسأله الترجيح بلا مرجح والترخيص فى المخالفه القطعيه نفسه يجرى فى الأصلين الطوليين؛ إذ لا يمكنه الالتزام بحليّه كلا الطرفين مع العلم بنجاسه أحدهما، كما أنّ اختصاص أحدهما بدليل الحليّه ترجيح بلا مرجح، فإذن: لا يمكن أن يجرى الأصل فى شىء من الطرفين.

القسم الثالث: ما إذا كان الأصلان العرضيان في الطرفين غير متسانخين كما إذا فرضنا أننا علمنا إجمالاً بنجاسه أحد المائين، أو غصبيه الآخر، ماءان نعلم أنّ أحدهما نجس، أو أنّ الآخر غصب، إمّا أن يكون أحدهما نجساً، فالآخر ليس غصباً، أو يكون أحدهما غصباً، فالآخر ليس نجساً. الأصل الذى يجرى فى محتمل النجاسه هو أصاله الطهاره، بينما الأصل الذى يجرى فى محتمل الغصبيه هو أصاله الحل، وأصاله الطهاره تختلف سنخاً عن أصاله الحل، هذان هما الأصلان العرضيان الجاريان فى الطرفين. هنا يقول لا فرق فى ما نقوله بين ما إذا اختص أحد الطرفين بأصلٍ طولى ----- التفصيل الذى ذكره فى ما إذا كانا من سنخ واحد لا يجرى هنا ----- كما فى هذا المثال، محتمل النجاسه تجرى فيه أصاله الطهاره، لكن هناك أصل آخر فى طولّه وهو أصاله الحلّيه، إمّا محتمل الغصبيه فتجرى فيه أصاله الحلّيه وليس هناك أصل فى طولّه، أو نفترض عدم اختصاص أحدهما بأصلٍ طولى، المهم عدم تسانخ الأصلين العرضيين. هناك ذكر بأنّه يتنجز الواقع على كل تقدير ولا يمكن الرجوع إلى الأصل الطولى، لو وجد؛ بل يتنجز الواقع ويجب الاحتياط ولا تجوز المخالفه الاحتماليه، واستدل على هذا، وينبغى التأمل فى هذا؛ لأنّه هو سوف يكون الفرق بين هذا القسم والقسم الأوّل، ما هو الفرق بين القسم الأوّل والقسم الثالث؟ فى القسم الأوّل ذكر بأنّه يمكن الرجوع إلى الأصل الطولى، بينما هنا يقول لا- يجوز الرجوع إلى الأصل الطولى، لو وجد، وإنّما يتنجز الواقع على كل حال، الفرق بينهما ينبغى أن يُبحث فى مسأله السنخيه وعدمها؛ لأنّ هذا هو الفارق بينهما، هناك فرض أنّ الأصلين العرضيين من سنخ واحدٍ، بينما هنا من سنخين مختلفين.

استدلّ على ذلك بأنّ الأصلين في الطرفين غير متسانخين، وهذا هو المفروض في المقام، إلّا أنّه بعد العلم بالحرام الموجود في البين يكون الترخيص الظاهري في كلّ من الطرفين مستلزماً للمخالفة القطعية، وفي أحدهما ترجيحاً بلا مرجح، بلا فرق في ذلك بين كون الدليل المرخص فيه من الأصول الحاكمة، أو المحكومة، كلّها تدخل في المعارضه، والذي هو رأى المحقق النائيني (قدّس سرّه) المتقدم نقله عنه في الصورة الثالثة. يقول: بعد أن علم المكلف إجمالاً بوجود الحرام في أحد هذين، هذا العلم الإجمالي بوجود الحرام في أحد هذين كما يمنع من إجراء أصاله الحل في محتمل الغصبيه منضمّاً إلى أصاله الطهاره --- الأصل الحاكم ----- في محتمل النجاسه، لماذا يمنع منه العلم الإجمالي بوجود الحرام؟ لأنّ جريانهما معاً يؤدّي إلى المخالفة القطعية، واختصاص أحدهما بالدليل ترجيح بلا مرجح. يقول: نفس هذا الكلام نستطيع أن ننقله إلى الأصل المحكوم، هذا المانع الذي يمنع من إجراء الأصل في كلا الطرفين وفي أحد الطرفين، هذا المانع بنفسه موجود بلحاظ الأصل المحكوم الذي هو في مثالنا أصاله الحلّيه المحكومه لأصاله الطهاره بالنسبه إلى الماء، وبين أصاله الحلّيه في الطرف الآخر، كما أنّنا طبّقنا هذا الكلام على أصاله الطهاره في مقابل أصاله الحلّيه في محتمل الغصبيه، نفس هذا الكلام نطبّقه على أصاله الحلّيه في محتمل النجاسه مع أصاله الحلّيه في محتمل الغصبيه، بأن نقول: أنّ جريان أصاله الحلّيه في محتمل النجاسه و أصاله الحلّيه في محتمل الغصبيه يؤدّي إلى الترخيص في المخالفة القطعية، وجريانه في أحدهما ترجيح بلا مرجح، فإذن: نفس المانع الذي منعنا من أن نلتزم بجريان الأصلين العرضيين في الطرفين ومنعنا من أن نلتزم بجريان أحد الأصلين في أحد الطرفين، نفسه موجود بالنسبه إلى الأصل المحكوم؛ لأنّ جريان أصاله الإباحه في كلّ من الطرفين يؤدّي إلى الترخيص في المخالفة القطعية، واختصاص أصاله الإباحه بأحدهما يؤدّي إلى الترجيح بلا مرجح وهذا محال، فإذن: بالنتيجه لابدّ أن نلتزم بتساقط كل الأصول.

لأوّل وهله قد يقال: ما هو الفرق بين القسم الأوّل وبين القسم الثالث؟ فهناك يمكن أن نطبّق نفس هذا الكلام، فهناك كان لدينا اصلاّن عرضيان من سنخٍ واحد، وهناك أصل طولى فى أحد الطرفين، أصله الطهاره وفى طوله أصله الإباحه، غاية الأمر أنّ الأصلان العرضيان من سنخٍ واحد، هناك قال: ليس هناك مانع، نرجع إلى الأصل الطولى، تتعارض أصله الطهاره فى الطرفين، فتساقط، فنرجع إلى أصله الإباحه فى الماء الذى هو أصل طولى، نفس هذا الكلام نستطيع أن نقوله هنا، أصله الإباحه فى الماء إذا قسناها بأصله الطهاره فى الثوب لا يمكن إجراءهما معاً، هل يمكن أن نلتزم بأن الماء يُباح شربه وفى نفس الوقت نلتزم بطهاره الثوب؟ لا- يمكن؛ لأننا نعلم بأنّ النجاسه فى أحدهما، والنجاسه تولّد حرمة الشرب، لو كانت النجاسه فى الماء، معناه يحرم شربه، إذن: أنا أعلم بأنّه إمّا الماء يحرم شربه، أو الطرف الآخر نجس وليس طاهراً، فالتزم بطهاره الطرف الآخر وإباحه شرب الماء، فكأنّه التزم بطهاره كلٍ منهما، يعنى أجريت الأصلين فى الطرفين، وهذا يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، كما أنّ اختصاص أحد الأصلين بأحد الطرفين ترجيح بلا مرجح، ما هو الفرق بينهما؟ نفس هذا الكلام الذى قاله فى القسم الثالث لأوّل وهله يبدو أنّه يمكن أن يقال فى القسم الأوّل، فهل هناك نكته؟ والنكته ينبغى التماسها كما قلنا فى مسأله المسانخه وعدمها؛ لأنّ هذا هو الفرق بين القسم الثالث والقسم الأوّل، هل هناك نكته تقتضى التفريق بينهما، أو لا؟

درس الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى بحث الأصول

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي

كان الكلام في الجواب الثالث الذي ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) كما هو في تقريراته (١) (٢) وذكرناه مفصّلاً وكان يتلخّص في أنّ الأصليين العرضيين المتعارضين في الطرفين متى ما كانا من سنخ واحد كأصالة الطهارة في هذا الطرف وأصالة الطهارة في هذا الطرف، هنا لا- مانع من الرجوع إلى الأصل الطولي، يتساقط الأصلان العرضيان من سنخ واحد في الطرفين ويُرجع إلى الأصل الطولي، ومتى ما كان الأصلان العرضيان في الطرفين من سنخين مختلفين لا يمكن الرجوع إلى الأصل الطولي؛ بل يدخل الأصل الطولي طرفاً في المعارضه وتتساقط جميع الأصول. قلنا أننا يجب أن نبحت عن الفرق بين القسمين في مسأله السنخيه وعدمها، الفرق يكمن في هذا؛ لأنّه لا فرق بين القسم الأوّل والقسم الثاني الذي هو القسم الأوّل في كلامه والقسم الثالث، هو ذكر قسمًا ثانيًا ليس كلامنا فيه. لا فرق بين القسمين إلّا في أنّ الأصليين العرضيين هل هما من سنخ واحد كأصالة الطهارة وأصالة الطهارة، أو هما من سنخين كأصالة الطهارة وأصالة الإباحه، فالفرق هو أنّهما إن كانا من سنخ واحد تصل النوبه إلى الأصل الطولي بلا محذور، وإن كانا من سنخين مختلفين لا يجوز الرجوع إلى الأصل الطولي.

السيد الخوئي (قدّس سرّه) ذكر في بحث آخر ما هو السرّ في هذا وما هو السبب في التفرقه بين القسمين، ذكره في بحث ملاقي الشبهه، (٣) هناك ذكر أمراً يمكن جعله وجهاً للتفرقه بين القسمين في محل الكلام، وحاصل ما ذكره هو: إذا كان الأصلان العرضيان في الطرفين من سنخ واحد؛ حينئذ يكون دليلهما واحداً، وهذا الدليل الواحد ورد عليه المخصص العقلي المتصل وهو استحاله الترخيص في المخالفه القطعيه، فأنه يمنع من شمول ذلك الدليل لكلا الطرفين، لولا هذا المخصص لكان الدليل ----- دليل أصالة الطهارة في حاله كون الأصليين من سنخ واحد ----- في حدّ نفسه شاملاً لكل من الطرفين معاً، لكن ورد عليه المخصص الذي يمنع من شموله لكلا الطرفين، وهذا المخصص مخصص عقلي، والمحذور عقلي، فيكون بحكم المخصص المتصل بالدليل، فإذا كان متصلاً بالدليل؛ فحينئذ يوجب إجماله، فيصبح الدليل باعتبار أنّ المخصص له متصلاً به مجملاً- من هذه الناحيه، بمعنى أنّه لا- يُعلم بأنّه هل يجري في هذا الطرف، أو يجري في ذاك الطرف؟ يصاب هذا الدليل بالإجمال الداخلي؛ لأنّه لا يشمل كلا الطرفين؛ لأنّه ترخيص في المخالفه القطعيه، هل يشمل هذا فقط، أو يشمل ذاك فقط؟ الدليل الواحد يكون مجملاً، فإذا كان الدليل الواحد مجملاً من هذه الناحيه؛ فحينئذ لا يمكن إجراءه في كلا الطرفين ولا في أحد الطرفين؛ لأنّه أصبح مجملاً بحسب هذا الفرض، فلا يصح التمسك به في أحد الطرفين، وهذا معناه سقوط الأصل وعدم شموله لكلا الطرفين، فتصل النوبه إلى الأصل الطولي بلا محذور؛ لأنّ الأصليين العرضيين عندما يكونا من سنخ واحد يُصاب دليلهما بالإجمال من هذه الناحيه، فلا- يمكن التمسك به لإثبات مفاده في هذا الطرف ولا في ذاك الطرف، وهذا معناه أنّ الدليل لا يشمل كلا الطرفين. هذه هي النكته التي يعتمد عليها لإثبات صحّه الرجوع إلى الأصل الطولي عندما يكونان الأصلان المتعارضان العرضيان من سنخ واحد.

ص: ٧٥٠

٢- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الواعظ الحسيني، ج ٢، ص ٣٥٧.

٣- الهدايه في الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للشيخ حسن الصافي، ج ٣، ص ٤٢٦.

أما إذا كان الأصولان العرضيان من سنخين مختلفين، (١) أصاله الطهاره في هذا الطرف تعارض أصاله الإباحه في الطرف الآخر، يقول: في هذه الحاله لا- يمكن أن تثبت نفس النتيجة وهي تساقط هذين الأصلين وإمكان الرجوع إلى الأصل الطولي بنفس النكته السابقه؛ لأن كل أصل له دليل يخصّه، ودليل كل من الأصلين ليس فيه إجمال؛ إذ لا محذور من شموله لمورده، فـدليل أصاله الطهاره في حدّ نفسه يشمل هذا الطرف، ودليل أصاله الإباحه في حدّ نفسه يشمل ذلك الطرف، فإذن: لا موجب لافتراض وقوع الإجمال في دليل أصاله الطهاره، كما لا موجب لافتراض وقوع الإجمال في دليل أصاله الإباحه؛ لأنّ كلّاً من الأصلين له دليل يخصّه، وهذا الدليل لا مانع من شموله لمورده، فإذن: نكته الإجمال التي ارتكزنا عليها في القسم الأوّل لإثبات تعارض الأصلين العرضيين والرجوع إلى الأصل الطولي ليست موجوده في حاله كون الأصلين العرضيين من سنخين مختلفين؛ لأنّ كل واحدٍ منهما له دليل يخصّه وليس لهما دليل واحد حتّى يقال أنّ هذا الدليل الواحد يُصاب بالإجمال، فتصل النوبه إلى الأصل الطولي بلا محذور؛ بل لهما دليلان، ودليل كل واحدٍ منهما في حدّ نفسه ليس فيه إجمال ويمكن أن يشمل مورده، فنكته الإجمال ليست موجوده في حال افتراض كونهما من سنخين مختلفين. نعم، لا إشكال في أنّه يقع التعارض بين هذين الأصلين، ولا يمكن إجراءهما معاً، لا يمكن أن نجرى أصاله الطهاره في هذا الطرف وأصاله الإباحه في ذاك الطرف؛ لأنّ هذا يؤدي إلى المخالفه القطعيه، فيقع التعارض بينهما، لكن الكلام في الأصل الطولي، هذا الأصل الطولي في حاله عدم التسانخ هل يدخل طرفاً في هذه المعارضه، فتكون المعارضه ثلاثيه بين الأصول الثلاثه، أو لا يدخل طرفاً؟ السيد الخوئي (قدّس سرّه) يقول: أنّه يدخل طرفاً في المعارضه. وبذلك تتساقط كل الأصول الثلاثه ولا يمكن الرجوع إلى الأصل الطولي، بعد ما قلناه في القسم الأوّل من تعارض القسمين وتساقطهما وعدم شمول الأصل لكلٍ من الطرفين باعتبار الإجمال، هذا لا يصح أن يقال في الصوره الثانيه وفي القسم الثاني؛ بل هو يرى أنّ الأصل الطولي يدخل في المعارضه، فيحصل التعارض بين كل الأصول الثلاثه وتسقط كلّها في محل الكلام.

ص: ٧٥١

١- الهدايه في الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للشيخ حسن الصافي، ج ٣، ص ٤٢٧ -- ٤٢٨.

ما هو الدليل على أنّ الأصل الطولى فى هذه الصورة يدخل فى المعارضه، والمعارضه كما توجب سقوط الأصلين العرضيين كذلك توجب سقوط الأصل الطولى، ما هو الدليل على هذا؟

الدليل على ذلك هو الذى قلنا أنّه ذكره فى بحثٍ آخر، وحاصله: أنّ الأصل الطولى وإن كان هو فى طول الأصل الحاكم فى طرفه، هو فى رتبه متأخره عن الأصل الحاكم فى طرفه، حيث قلنا أنّ لدينا فى طرف أصاله الطهاره وأصاله الحليه التى هى فى طول أصاله الطهاره، وفى الطرف الآخر لدينا أصاله الحليه، فالأصلان العرضيان أصاله الطهاره فى هذا الطرف وأصاله الإباحه فى هذا الطرف وهما من سنخين مختلفين، صحيح أنّ الأصل الطولى هو فى رتبه متأخره عن الأصل الحاكم فى طرفه، لكن هذا لا يعنى بالضروره أنّ الأصل المحكوم، أى الأصل الطولى أيضاً يكون متأخرًا عن الأصل الجارى فى الطرف الآخر، ليس لدينا قاعده عقليه تلزمنا أن نقول أنّ هذا الأصل الطولى فى مورده عندما يكون فى مرتبه متأخره عن أصل حاكم فى نفس المورد أنّه يجب أن يكون هذا الأصل الطولى هو أيضاً فى مرتبه متأخره عن الأصل الجارى فى الطرف الآخر، نقول: هذا يصح عندما يكون التقدّم والتأخر فى الزمان، فالمتأخر عن شىء فى الزمان قهراً يكون متأخرًا عن مساوى ذلك الشىء الذى يحصل فى نفس زمانه. (1) شيان يحصلان فى زمان واحد وكان هناك شىء متأخر عن أحدهما زماناً، قهراً هذا المتأخر عن أحدهما زماناً يكون أيضاً متأخرًا عن الآخر زماناً، لكن التقدّم والتأخر فى محل الكلام تقدّم وتأخر رتبى وليس زمانياً، وليس هناك قانون يقول أنّ التأخر عن أحد المتساويين رتبه يجب أن يكون متأخرًا عن مساويه فى الرتبه؛ لأنّ التأخر الرتبى يعنى أنّ هذا المتأخر ناشئ من ذاك ومعلول له، هذا معنى التأخر الرتبى، أنّه ناشئ منه ومعلول له، ليس هناك ملزم عقلى بأنّ هذا الناشئ من هذا يجب أن يكون ناشئاً من الآخر ومعلولاً له، التأخر الرتبى يعنى أنّ أحد شيئين هو فى طول الآخر وينشئ من الآخر ومعلولاً له، فليكن هذا معلولاً لهذا، لكن ليس بالضروره أن يكون أيضاً ناشئاً ومعلولاً لما يساوى ذاك فى الرتبه، هذا إنّما يصدق فى التقدّم والتأخر الزمانى دون التقدّم والتأخر الرتبى.

ص: ٧٥٢

بناءً على هذا؛ حينئذٍ لا مشكله في افتراض التعارض الثلاثي، وإن كان الأصل الطولى متأخراً رتبةً عن الأصل الحاكم الجارى في طرفه؛ لأن الأصل المحكوم المتأخر رتبةً عن الأصل الحاكم في طرفه ليس متأخراً رتبةً عن الأصل في الطرف الآخر، فإذا لم يكن متأخراً عنه رتبةً، فأنته يدخل في المعارضه، والمعارضه تكون ثلاثيه وكما أن هذا الأصل في الطرف الآخر يعارض الأصل الحاكم كذلك هو يعارض الأصل المحكوم؛ لماذا تختص المعارضه والمنافاه فقط مع الأصل الحاكم؟! بل هو له قابليه أن يعارض كلا-الأصلين، الحاكم والمحكوم اللذين هما في رتبتين متعددتين، فكما أنه يعارض الأصل الحاكم ولا يمكن الجمع بينهما للزوم المحذور العقلي كذلك هو يعارض الأصل المحكوم ولا يمكن الجمع بينهما للزوم المحذور العقلي، ومسأله أن هذا متأخر رتبةً عن هذا، فلا بد أن يكون متأخراً رتبةً عن ذاك، فكيف يمكن إيقاع المعارضه بين أمرين بينهما تقدّم وتأخر رتبتي؟ يقول: لا- يصح هذا الكلام، وإنما هذا يصح في التقدّم والتأخر الزماني، وفي التقدّم والتأخر الزماني ليس هناك دليل يقول أن هذا الأصل الطولى هو متأخر رتبةً عن الأصل في الطرف الآخر، ومجرد أنه متأخر رتبةً عن الأصل الحاكم في طرفه، هذا لا- يعنى أنه متأخر رتبةً أيضاً عن الأصل في الطرف الآخر، وبهذا تكون الأصول كلها متعارضه ولا بد من الالتزام بتساقطها. ويشهد لهذا الأمر هذا المثال الذى هو يقول (قدس سرّه) ولا أظن أن أحداً يلتزم بنتيجته ما ذكره فيه، وهو ما إذا علم المكلف ببطلان وضوئه لصلاه الصبح، أو بطلان صلاه الظهر بترك ركنٍ من أركانها، أنه علم إجمالاً بأنه إما صلاه الصبح باطله لترك الوضوء، أو أن صلاه الظهر باطله؛ لأنه ترك ركناً من أركانها، يقول في هذه الحاله يُحكم ببطلان الوضوء و بطلان صلاه الصبح و بطلان صلاه العصر؛ لأن الأصل المؤمن الذى يجرى عند الشكّ في كل واحدٍ من هذه الأمور الثلاثه الذى هو قاعده الفراغ، هذه الأصول متعارضه في الأطراف الثلاثه، أصله الفراغ المصحّحه للوضوء، وأصله الفراغ المصحّحه لصلاه الصبح، وقاعده الفراغ المصحّحه لصلاه الظهر، هذه كلها لا يمكن أن تجرى معاً فى الجميع؛ لأنه يعلم إجمالاً بأن إحدى الصلاتين باطله، فتدخل كل هذه الأصول الثلاثه فى المعارضه وتسقط جميعاً، فإذا سقطت جميعاً؛ فحينئذٍ يجب عليه الوضوء، ويجب عليه إعادة صلاه الصبح، ويجب عليه إعادة صلاه الظهر، ويُحكم ببطلان كل هذه الأمور الثلاثه، مع أن الشكّ فى صلاه الصبح مُسبّب عن الشكّ فى صحّه الوضوء؛ لأنه يحتمل بطلان صلاه الصبح من جهه احتمال بطلان الوضوء، فهو يعلم إجمالاً إما بطلان وضوئه لصلاه الصبح، أو ترك ركناً فى صلاه الظهر، فالشكّ فى صحّه صلاه الصبح مُسبّب عن الشكّ فى صحّه الوضوء، فالأصل الجارى فى الوضوء يكون حاكماً على الأصل الجارى فى صلاه الصبح، الطولى بينهما واضحه والتأخر الرتبى واضح بين قاعده الفراغ فى صلاه الصبح وبين قاعده الفراغ فى الوضوء، بالرغم من هذا يُحكم ببطلان الجميع، ويُحكم بدخول قاعده الفراغ فى صلاه الصبح فى المعارضه مع أنه بناءً على الكلام السابق ينبغى إيقاع المعارضه بين قاعده الفراغ فى الوضوء وقاعده الفراغ فى صلاه الظهر، هذان أصلان عرضيان يسقطان، فتصل النوبه إلى قاعده الفراغ فى صلاه الصبح، ويمكن حينئذٍ تصحيح صلاه الصبح، يقول: بينما الفتوى ليست على هذا، وإنما على الحكم ببطلان الجميع وإيقاع التعارض بين كل هذه الأصول المؤمّنه الثلاثه مع أنه فى الطرف الواحد يوجد أصلان طوليان، ويقول أنا لا أظن أن أحداً يلتزم بتصحيح صلاه الصبح اعتماداً على قاعده الفراغ فيها بافتراض أن التعارض يقع بين قاعده الفراغ فى الوضوء وقاعده الفراغ فى صلاه الظهر، فيتساقطان، فتصل النوبه إلى قاعده الفراغ فى صلاه الصبح. يقول: هذا يؤيد ما قلناه من أن الأصل الطولى يدخل فى المعارضه كما أن الأصل الحاكم يعارض الأصل الجارى فى الطرف الآخر، الأصل المحكوم الطولى أيضاً يعارض الأصل الجارى فى الطرف الآخر، فالمعارضه ثلاثيه، وهذا يوجب سقوط كل الأصول فى محل الكلام.

إذن: نستطيع أن نقول أنه في جوابه يريد أن يقول: أن القاعدة في محل الكلام تقتضي تساقط كل الأصول الثلاثة لما ذكره، فقط في حاله واحده لا تقتضي سقوط كل الأصول وهي موجوده في القسم الأول، وهي حاله ما إذا كان الأصلان العرضيان من سنخ واحد؛ لأنهما لهما دليل واحد ويختص الأصل الطولى بدليل يخصه، إذا أُصِيب الدليل الأول بالإجمال وهذا الإجمال منع من شموله لكل من الطرفين، فيبقى الأصل الآخر بدليل ليس فيه إجمال، فيمكن إجراءه في مورد. هذا الاستثناء الوحيد. أما إذا كان الأصلان العرضيان من سنخين مختلفين؛ فلا إجمال حينئذٍ، ولا تجرى نكته الإجمال؛ لأن كل أصل له دليل يخصه وليس هناك محذور في أن يشمل هذا الدليل مورد، وذاك الدليل يشمل مورد، إذن: لا إجمال، فيأتي الدليل الذي ذكره وهو أن الأصل الطولى يدخل طرفاً في المعارضه، ولا بد من الالتزام بسقوط الأصول الثلاثة. هذا الوجه الثالث الذي يذكره السيد الخوئي (قدس سره) للجواب عن الشبهه في محل الكلام.

ولكن لوحظ عليه عدّه أمور:

الأمر الأول: أن النكته التي اعتمد عليها لإثبات إمكان الرجوع إلى الأصل الطولى وهي نكته أن يكون الأصلان العرضيان من سنخ واحد؛ فحينئذٍ يقع التعارض بين الأصليين العرضيين ويتساقطان لإجمال الدليل، فتصل النوبه إلى الأصل الطولى، الملاحظه هي أن هذه النكته لا تختص بافتراض الطوليه بين الأصليين، النكته هي أن الأصليين العرضيين من سنخ واحد، أو لا؟ إذا كانا من سنخ واحد، إذن: الأصل الثالث يختص بدليل يخصه، سواء كان هذا الأصل الثالث في طول أحد الأصليين، أو كان في عرضهما، النكته واحده، النكته هي أنه هل هناك أصلان لهما دليل واحد في قبال أصل له دليل يخصه؟ إذا كان هناك أصلان لهما دليل واحد، هذا الدليل الواحد يُبتلى بالإجمال، وهذا الإجمال يمنع من التمسك به في أي واحد من الطرفين، فتصل النوبه إلى الدليل الآخر الذي ليس فيه إجمال؛ لأن الأصل الثالث له دليل يخصه بحسب الفرض، ولا مانع ولا محذور عقلاً من شموله لمورده، فتصل النوبه إليه؛ وحينئذٍ يحكم بجريانه، وإن لم يكن في طول أحد الأصليين؛ لأن النكته ليست إلاّ عبارته عن المسانحه وكون الأصليين لهما دليل واحد، فالدليل الواحد يكون مجملاً؛ وحينئذٍ يرجع إلى الدليل الآخر الذي لا يُبتلى بالإجمال، سواء كان في طوله، أو لم يكن في طوله. (مثلاً): إذا فرضنا أن أحد الطرفين تجرى فيه أصاله الطهاره وفي الطرف الآخر تجرى أصاله الطهاره، أصلان من سنخ واحد، وفرضنا أنه في أحد الطرفين تجرى استصحاب الطهاره، بناءً على أن استصحاب الطهاره ليس حاكماً على أصاله الطهاره في حاله التوافق، هذا محل كلام، أن استصحاب الطهاره هل هو حاكم على قاعده الطهاره مطلقاً، سواء توافقا، أو اختلفا، أو أنه حاكم عليها إذا اختلفا؟ أما إذا كانا متفقين في المفاد، فلا حكومه، بناءً على الرأي القائل بأن الاستصحاب الموافق لقاعده الطهاره ليس حاكماً عليها، وإنما هو في عرضها، فإذن: لدينا طرفان، أحدهما يختص بقاعده الطهاره والطرف الآخر تجرى فيه قاعده الطهاره واستصحاب الطهاره في عرض واحد، الاعتراض يقول بأن النكته موجوده هنا، فينبغي أن نلتزم بتساقط أصاله الطهاره في كل من الطرفين والرجوع إلى استصحاب الطهاره؛ لأن استصحاب الطهاره يختص بدليل يخصه، بينما أصاله الطهاره في هذا الطرف وأصاله الطهاره في ذاك الطرف لئما كانت من سنخ واحد، فلها دليل واحد، وهذا الدليل الواحد مخصص بالمحذور العقلي المتصل المانع من شموله للطرفين، وهذا يوجب الإجمال في هذا الدليل الواحد، فيبقى دليل استصحاب الطهاره ليس فيه إجمال، فيمكن الرجوع إليه، فهل يلتزم بذلك؟ يعني نلغى حينئذٍ خصوصيه الطوليه بين الطرفين؛ فحتّى إذا كانا في عرض واحد، النكته هي أنه هل له دليل يخصه، أو ليس له دليل يخصه؟ فإذا كان له دليل يخصه، فإنه لا يصاب بالإجمال، فيمكن الرجوع إليه.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي

كان الكلام في النقض الذي وُجّه على القول بالاقضاء: وهو أنّه في الموارد التي يكون هناك أصلاً ترخيصاً عرضياً يجرى في الطرفين وكان أحد الطرفين يختص بأصلٍ ترخيصي طولي، المعترض يقول: بناءً على الاقتضاء لابدّ من الرجوع إلى الأصل الترخيصي الطولي، على القواعد، أصلاً ترخيصياً يتعارضان، فيتساقطان، فتصل النوبة إلى الأصل الطولي، وهذا يعني أنّ العلم الإجمالي في هذه الحالة ليس منجزاً لوجوب الموافقة القطعية، وهذا لا يلتزم به القائلون بالاقضاء، فسُجّل نقضاً عليهم.

الجواب الثالث عن هذا النقض كان للسيد الخوئي (قدّس سرّه)، وذكرنا جوابه وبيننا الملاحظة الأولى على هذا الجواب وقد تقدّمت.

الملاحظة الثانية: النقض بما إذا لم يكن الأصيلان العرضيان من سنخٍ واحد، بأن كانا من سنخين مختلفين، لكن الأصل الطولي في هذا الطرف مع الأصل في الطرف الآخر كانا من سنخٍ واحد، يعني عكس الحالة التي كنّا نتكلّم فيها، حيث كنّا نتكلّم سابقاً في القسم الأوّل الذي ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) هو أنّ الأصيلين العرضيين من سنخٍ واحد، هنا نعكس، نقول: الأصلاً العرضيان ليسا من سنخٍ واحد، لكن الأصل الطولي في أحد الطرفين مع الأصل في الطرف الآخر من سنخٍ واحد. النقض يقول: مقتضى ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) من النكته أن نلتزم في هذه الحالة بسقوط الأصيلين اللذين هما من سنخٍ واحد، يعني الأصل الطولي في هذا الطرف مع الأصل في الطرف الآخر؛ لأنّهما من سنخٍ واحد يسقطان وتصل النوبة إلى الأصل الحاكم في ذاك الطرف، لنفس النكته، والسرّ هو أنّ الأصل الطولي في هذا الطرف مع الأصل في ذاك الطرف لَمّا كانا من سنخٍ واحد، فدلّيلهما واحد ويكون هذا الدليل مجملاً بسبب التعارض لعدم إمكان إجرائهما معاً؛ وحينئذٍ هذا يمنع من جريان هذا الدليل لإثبات مفاده في كلٍ منهما، فتصل النوبة إلى الأصل الحاكم، فلا بدّ أن نرجع إلى الأصل الحاكم، كما قال هو فيما إذا كان الأصلاً العرضيان من سنخٍ واحد، يكون دلّيلهما مجملاً وتصل النوبة إلى الأصل المحكوم ----- الأصل الطولي - ----- الآن نقول: إذا كان الأصل الطولي مع الأصل الجارى في الطرف الآخر هما من سنخٍ واحد، وهو قد مثّل مثلاً ولم يلتزم بمقتضى هذا النقض فيه، وهو ما إذا علم ببوليّه مائع، أو نجاسه ماء نجاسه عرضيه. يعني مائع وماء، وهو يعلم إمّا أنّ هذا المائع بول، أو هذا الماء نجس بنجاسه عرضيه. هنا في هذا الماء يوجد أصيلاً طولياً وهما استصحاب الطهاره وقاعده الطهاره؛ لأنّ هذا الماء نجس بنجاسه عرضيه، يعني حالته السابقه كانت هي الطهاره، فيجرى فيه استصحاب الطهاره وهو أيضاً محكوم بقاعده الطهاره، بينما في المائع الآخر لا توجد فيه إلاّ قاعده الطهاره؛ لأنّه مائع نشكّ في بوليته، قاعده الطهاره في الماء هي في طول استصحاب الطهاره، فتكون أصلاً طولياً، قاعده الطهاره في الماء مع قاعده الطهاره في المائع الآخر من سنخٍ واحد، فإذا كانا من سنخٍ واحد يكون دلّيلهما مجملاً؛ لأنّ دلّيلهما واحد، وهذا يوجب عدم جريان أصاله الطهاره فيهما، فتصل النوبة إلى الأصل الحاكم، يعني إلى استصحاب الطهاره؛ لأنّ استصحاب الطهاره له دليل يخصّه ولا يسرى الإجمال إلى هذا الدليل، وإنّما الإجمال يكون فقط في دليل الأصيلين اللذين هما من سنخٍ واحد، فمقتضى ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) سابقاً من النكته هو أن يلتزم في هذا المثال بسقوط الأصيلين المتسانخين ووصول النوبة إلى الأصل الحاكم، فيجرى استصحاب الطهاره في الماء، ولا

يُظَنُّ أَنَّهُ يَلْتَزِمُ بِذَلِكَ؛ بَلْ هُوَ صَرَّحَ فِي كَلَامِهِ فِي هَذَا الْمَثَالِ بِأَنَّ الْأَصُولَ الثَّلَاثَةَ كُلَّهَا تَدْخُلُ فِي الْمَعَارِضِ وَتَسْقُطُ، يَعْنِي قَاعِدَهُ الطَّهَارَةَ فِي الْمَاءِ وَقَاعِدَهُ الطَّهَارَةَ فِي الْمَائِعِ وَاسْتِصْحَابَ الطَّهَارَةَ فِي الْمَاءِ كُلَّهَا تَسْقُطُ، بَيْنَمَا مَقْتَضَى النِّكْتَةُ الَّتِي ذَكَرَهَا فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ الَّتِي عَلَى ضَوْئِهَا ذَهَبَ إِلَى وَصُولِ النُّوبَةِ إِلَى الْأَصْلِ الطَّوْلِيِّ عِنْدَمَا يَتَعَارَضُ الْأَصْلَانِ الْعَرَضِيَّانِ مِنْ سِنَخٍ وَاحِدٍ وَيَتَسَاقَطَانِ، فَتَصِلُ النُّوبَةُ إِلَى الْأَصْلِ الطَّوْلِيِّ. نَفْسُ هَذِهِ النِّكْتَةُ يُمْكِنُ تَطْبِيقُهَا عَلَى هَذَا الْمَثَالِ؛ لِأَنَّ النِّكْتَةَ هِيَ اخْتِصَاصٌ أَحَدِ الْأَصُولِ بِدَلِيلٍ يَخْصُهُ، بَيْنَمَا الْأَصْلَانِ الْآخِرَانِ يَشْتَرِكَانِ فِي دَلِيلٍ وَاحِدٍ، هَذَا لَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الْأَصْلَانِ الْمَشْتَرِكَانِ فِي دَلِيلٍ وَاحِدٍ عَرَضِيَّانِ، أَوْ يَكُونَ أَحَدَهُمَا يَجْرِي فِي هَذَا وَالْآخَرَ أَصْلٌ طَوْلِيٌّ، نِكْتَةُ الْإِجْمَالِ تَأْتِي حِينَئِذٍ؛ لِأَنَّ الدَّلِيلَ وَاحِدًا وَلَا يُمْكِنُ إِجْرَاءُ هَذَا الدَّلِيلِ وَإِثْبَاتُ مَفَادِهِ فِي كَلَا- الْمُرْدِينَ، يَعْنِي لَا- يُمْكِنُ أَنْ نَلْتَزِمَ بِطَّهَارَةِ الْمَاءِ عَمَلًا- بِقَاعِدِهِ الطَّهَارَةَ وَنَلْتَزِمَ بِطَّهَارَةِ الْمَائِعِ الْآخَرَ عَمَلًا بِقَاعِدِهِ الطَّهَارَةَ، وَهَذَا مَعْنَى أَنَّ دَلِيلَ كَلَا الْقَاعِدَتَيْنِ يَكُونُ مَجْمَلًا وَيَكُونُ مَانِعًا مِنْ جَرِيَانِ الْقَاعِدَةِ فِي كُلِّ مِنَ الطَّرْفَيْنِ، فَيَتَسَاقَطَانِ وَلَا تَجْرِي الْقَاعِدَةُ فِيهِمَا، فَتَصِلُ النُّوبَةُ إِلَى إِجْرَاءِ اسْتِصْحَابِ الطَّهَارَةَ، الْأَصْلَ الْحَاكِمَ فِي الْمَاءِ، بَيْنَمَا هُوَ (قَدَّسَ سِرَّهُ) لَمْ يَلْتَزِمَ بِهِ، وَإِنَّمَا كَمَا قَلْنَا هُوَ صَرَّحَ بِسُقُوطِ الْأَصُولِ الثَّلَاثَةِ كُلَّهَا.

ص: ٧٥٥

قَدْ يُقَالُ: بَعْدَ جَرِيَانِ اسْتِصْحَابِ الطَّهَارَةَ فِي الْمَاءِ كَمَا يَقُولُ السَّيِّدُ الْخُوَيْثِيُّ (قَدَّسَ سِرَّهُ)، وَذَلِكَ بِاعْتِبَارِ أَنَّ اسْتِصْحَابَ الطَّهَارَةَ فِي الْمَاءِ يَمْنَعُ مِنْ جَرِيَانِ أَصَالِهِ الطَّهَارَةَ فِيهِ، بِاعْتِبَارِ أَنَّ اسْتِصْحَابَ الطَّهَارَةَ يَكُونُ وَارِدًا، أَوْ حَاكِمًا عَلَى قَاعِدِهِ الطَّهَارَةَ فِي الْمَاءِ وَرَافِعًا لِمَوْضُوعِهَا.

وَبِعِبَارِهِ أُخْرَى: يَكُونُ اسْتِصْحَابُ الطَّهَارَةَ فِي الْمَاءِ مَخْرَجًا لَهُ عَنِ كَوْنِهِ مَوْرِدًا لِقَاعِدِهِ الطَّهَارَةَ، هَذَا مَعْنَى الْوَرُودِ؛ لِأَنَّ اسْتِصْحَابَ الطَّهَارَةَ يَثْبِتُ طَّهَارَةَ الْمَاءِ، فَلَا- شَكَّ حَتَّى تَجْرِي فِيهِ قَاعِدَةُ الطَّهَارَةَ، فَإِنَّ قَاعِدَةَ الطَّهَارَةَ إِنَّمَا تَجْرِي عِنْدَمَا نَشَكُّ فِي الطَّهَارَةَ وَالنَّجَاسَةَ، بَيْنَمَا اسْتِصْحَابُ الطَّهَارَةَ أَثْبَتَ الطَّهَارَةَ تَعَبُّدًا، فَيَكُونُ مَخْرَجًا لِلْمُورِدِ عَنِ كَوْنِهِ مَوْرِدًا لِقَاعِدِهِ الطَّهَارَةَ. إِذَنْ: هَذَا الْمَاءُ لَا تَجْرِي فِيهِ قَاعِدَةُ الطَّهَارَةَ؛ وَحِينَئِذٍ يَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَ اسْتِصْحَابِ الطَّهَارَةَ وَبَيْنَ أَصَالِهِ الطَّهَارَةَ فِي الطَّرْفِ الْآخَرَ، فَيَتَعَارَضَانِ وَيَتَسَاقَطَانِ، وَهَذَا هُوَ نَفْسُ مَا قَالَهُ السَّيِّدُ الْخُوَيْثِيُّ (قَدَّسَ سِرَّهُ) مِنْ سُقُوطِ كُلِّ الْأَصُولِ الثَّلَاثَةِ. لَا مَعْنَى لِأَنَّ نَقُولَ أَنَّ أَصَالَهُ الطَّهَارَةَ فِي الْمَاءِ تَجْرِي وَتَعَارُضُ أَصَالَهُ الطَّهَارَةَ فِي الطَّرْفِ الْآخَرَ، فَتَصِلُ النُّوبَةُ إِلَى اسْتِصْحَابِ الطَّهَارَةَ فِي الْمَاءِ؛ لِأَنَّ اسْتِصْحَابَ الطَّهَارَةَ فِي الْمَاءِ يَمْنَعُ مِنْ جَرِيَانِ قَاعِدِهِ الطَّهَارَةَ فِيهِ وَيُخْرِجُ الْمَاءَ عَنِ كَوْنِهِ مَوْرِدًا لِقَاعِدِهِ الطَّهَارَةَ. إِذَنْ: الْمَاءُ لَيْسَ مَوْرِدًا لِقَاعِدِهِ الطَّهَارَةَ؛ حِينَئِذٍ يَبْقَى اسْتِصْحَابُ الطَّهَارَةَ مَعَ قَاعِدِهِ الطَّهَارَةَ فِي الطَّرْفِ الْآخَرَ، فَيَتَعَارَضَانِ وَيَتَسَاقَطَانِ، وَهَذَا مَعْنَاهُ عَدَمُ جَرِيَانِ اسْتِصْحَابِ الطَّهَارَةَ فِي الْمَاءِ، وَمَعْنَاهُ سُقُوطُ الْأَصُولِ الثَّلَاثَةِ فِي الْمَقَامِ، وَهُوَ مَا ذَكَرَهُ السَّيِّدُ الْخُوَيْثِيُّ (قَدَّسَ سِرَّهُ).

وَيَجَابُ عَنْهُ: (هَذِهِ الْمُنَاقِشَةُ مَبْنِيَّةٌ) بِأَنَّ هَذَا الْكَلَامَ مَبْنِيٌّ عَلَى افْتِرَاضِ الطَّوْلِيَّةِ بَيْنَ اسْتِصْحَابِ وَالْأَصْلِ فِي الْمَاءِ، أَنَّ الْأَصْلَ فِي طَوْلِ اسْتِصْحَابِ حَتَّى إِذَا كَانَا مُتَوَافِقِينَ كَمَا فِي الْمَقَامِ اسْتِصْحَابِ الطَّهَارَةَ وَقَاعِدِهِ الطَّهَارَةَ، بِنَاءً عَلَى الطَّوْلِيَّةِ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْاسْتِصْحَابِ الْمُتَوَافِقِينَ؛ حِينَئِذٍ يَتَمُّ هَذَا الْكَلَامُ، فَيُقَالُ بِأَنَّ اسْتِصْحَابَ مَعَ وَجُودِ الْمَقْتَضَى لِجَرِيَانِهِ وَعَدَمُ وَجُودِ الْمَانِعِ مِنْ جَرِيَانِهِ؛ حِينَئِذٍ لَا- تَصِلُ النُّوبَةُ إِلَى قَاعِدِهِ الطَّهَارَةَ، هُوَ يَمْنَعُ مِنْ جَرِيَانِ قَاعِدِهِ الطَّهَارَةَ، وَيُخْرِجُ الْمَاءَ عَنِ كَوْنِهِ مَوْرِدًا لِقَاعِدِهِ الطَّهَارَةَ، فَيَأْتِي هَذَا الْكَلَامُ السَّابِقُ، وَأَمَّا إِذَا أَنْكَرْنَا الطَّوْلِيَّةَ، فِي حَالِهِ التَّوَافُقِ قَلْنَا بَعْدَ وَجُودِ طَوْلِيَّةِ بَيْنَ اسْتِصْحَابِ الطَّهَارَةَ وَقَاعِدِهِ الطَّهَارَةَ، وَإِنَّمَا هُمَا يَجْرِيَانِ مَعًا وَفِي عَرَضٍ وَاحِدٍ بِنِكْتَتِهِ أَنَّ تَقَدَّمَ الْأَصُولِ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ يَكُونُ قَائِمًا عَلَى اسَاسِ الْقَرِينَةِ،

والقرينه إنَّما تكون موجوده فى حالات التخالف بين الأ-صول، عندما يكون الأصلان متخالفين؛ حينئذٍ تأتي نكته القرينه التى توجب تقدّم بعض الأصول على البعض الآخر، فيقال: أن الاستصحاب المثبت للتكليف متقدّم على أصاله الطهاره، أمّا فى حاله التوافق فلا- تأتي نكته القرينه؛ لأنَّهما متوافقان ونتيجتهما واحده ولا يوجد بينهما تنافٍ، فلا طوليه بينهما وإنَّما هما يجريان فى عرضٍ واحدٍ ولا طوليه بينهما. بناءً على هذا المبنى؛ حينئذٍ لا يتم الكلام السابق؛ لأنَّه بناءً على هذا الكلام هما يجريان فى عرضٍ واحدٍ، وإذا كانا يجريان فى عرضٍ واحدٍ، فالاستصحاب لا يمنع من جريان هذا الأصل؛ لأنَّه ليس فى طوليه.

أو بعبارة أخرى أكثر وضوحاً: الاستصحاب ليس حاكماً حينئذٍ على قاعده الطهارة في مورده، وإنما يكون حاكماً عليها عندما تكون قاعده الطهارة في طول الاستصحاب، فيكون الاستصحاب حاكماً عليها ومانعاً من جريانها، فيتم الكلام السابق، أن الاستصحاب يمنع من جريان قاعده الطهارة في الماء، فلا يبقى الا- الاستصحاب في الماء وقاعده الطهارة في الطرف الآخر، يتعارضان ويتساقطان، وهذا معناه سقوط كل الأطراف وجميع الأصول، لكن عندما نقول لا حكمه ولا طوليه بينهما، هذا معناه أن الاستصحاب لا- يمنع من جريان قاعده الطهارة في مورده، فإذا كان لا يمنع من جريان قاعده الطهارة في مورده تأتي نكته السنخيه، نكته أن قاعده الطهارة في الماء التي لا يمنع منها استصحاب الطهارة بحسب الفرض بناءً على عدم الطوليه، هنا قاعده الطهارة في الماء وقاعده الطهارة في الطرف الآخر من سنخ واحد ولهما دليل واحد، وهذا الدليل يسرى إليه الإجمال ويمنع من جريان قاعده الطهارة فيهما، فتصل النوبه إلى الاستصحاب، فيمكن حينئذٍ إجراء استصحاب الطهارة في الماء، وهذا ما لا يلتزم به السيد الخوئي (قدس سرّه).

إذن: هذا الكلام مبني على افتراض طوليه وحكمه بين الاستصحاب وبين قاعده الطهارة في حالات التوافق كما هو الحال في حالات التخالف، عندما نلتزم بذلك حينئذٍ يأتي هذا الكلام ويقال أن الاستصحاب يمنع من جريان قاعده الطهارة ويُخرج الماء عن كونه مورداً لقاعده الطهارة، إذن، أصبح الماء ليس مورداً لقاعده الطهارة، ليس فيه إلا الاستصحاب وقاعده الطهارة في الطرف الآخر، فيتعارضان ويتساقطان، فتسقط كل الأصول. أما على المبني الآخر الذي يقول بعدم الحكمه وعدم الطوليه وأن الاستصحاب لا- يمنع من جريان قاعده الطهارة؛ حينئذٍ تأتي نكته الإجمال في الدليل الواحد عندما يكون الأصلان من سنخ واحد، وهذا حسب رأيه يمنع من جريان الأصلين، فتصل النوبه إلى الاستصحاب؛ لأن الاستصحاب يختص بدليلٍ يخصّه، فلا يسرى إليه الإجمال، فيمكن إجراء هذا الدليل وإثبات مفاده في الماء.

الجواب الثانى: حتى بناءً على الطويله، نلتزم بمضمون أنّ الاستصحاب حاكم على قاعده الطهاره فى موردّه، وأنّ قاعده الطهاره هى فى طول الاستصحاب، بناءً على هذا المبنى، مع ذلك يمكن أن يقال بجرىان الاستصحاب بلا معارض وعدم سقوطه كما يقول السيد الخوئى (قدّس سرّه)؛ بل يجرى الاستصحاب وليس له معارض، وذلك باعتبار أنّ جريان قاعده الطهاره فى الطرف الآخر هو فى طول جريان الاستصحاب فى هذا الطرف، هو متوقّف على جريان الاستصحاب فى هذا الطرف، فلا يُعقل أن يكون مانعاً منه ومعارضاً له كما قيل فى الكلام السابق من أنّ الاستصحاب يتعارض مع قاعده الطهاره فى الطرف الآخر، نقول: أنّ جريان قاعده الطهاره فى الطرف الآخر متوقّف على جريان الاستصحاب فى هذا الطرف، فإذا كان هو متوقّف عليه كيف يكون معارضاً له ومانعاً منه؟! أمّا توقّفه، فباعتبار أنّ جريان قاعده الطهاره فى الطرف الآخر هو فرع ومتوقّف على عدم شمول قاعده الطهاره للماء، جريان قاعده الطهاره فى الطرف الآخر يتوقّف على عدم جريان قاعده الطهاره فى الماء؛ لأنّه إذا جرت قاعده الطهاره فى الماء تكون معارضه لقاعده الطهاره فى الطرف الآخر وتمنع من جريانها ولو على أساس الإجمال، إذن: متى تجرى قاعده الطهاره فى الطرف الآخر؟ إذا لم تجرِ قاعده الطهاره فى الماء، وعدم جريان قاعده الطهاره فى الماء هو فرع جريان الاستصحاب فى الماء؛ لأنّه لو لم يجرِ الاستصحاب لجرت قاعده الطهاره فى الماء، المانع من جريان قاعده الطهاره فى الماء هو الاستصحاب، بناءً على الطويله والحكومه؛ لأنّه وارد وحاكم عليها ورافع لموضوعها. إذن: عدم جريان قاعده الطهاره فى الماء هو فرع جريان الاستصحاب فى الماء، فيكون جريان قاعده الطهاره فى الطرف الآخر هو فرع عدم جريان قاعده الطهاره فى هذا الماء، وعدم جريان قاعده الطهاره فى الماء هو فرع جريان الاستصحاب فى الماء، والنتيجه هى أنّ جريان قاعده الطهاره فى ذاك الطرف متوقّف على جريان الاستصحاب فى الماء، فكيف يُعقل أن تكون معارضه له ومانعه منه كما قيل؟! لأنّ النتيجة التى ذكرها السيد الخوئى (قدّس سرّه) هى وقوع التعارض بين استصحاب الطهاره فى الماء وبين قاعده الطهاره فى الطرف الآخر، حتى بناء على قبول الطويله والحكومه نقول هذا غير معقول؛ باعتبار أنّ أحد أسباب وجود قاعده الطهاره هو جريان الاستصحاب فى الماء؛ لأنّه لو لم يجرِ الاستصحاب فى الماء لجرت قاعده الطهاره فى الماء، ولو جرت قاعده الطهاره فى الماء لمنعت من جريان قاعده الطهاره فى الطرف الآخر. إذن: جريان قاعده الطهاره فى الطرف الآخر موقوف على عدم جريان قاعده الطهاره فى هذا الطرف، وعدم جريان قاعده الطهاره فى الماء موقوف على جريان الاستصحاب، فبالنتيجه يكون جريان قاعده الطهاره فى الطرف الآخر موقوفه على جريان الاستصحاب فى الماء، وإذا كانت موقوفه على جريان الاستصحاب كيف تكون معارضه له ومانعه منه؟! هذا غير معقول.

هذه الملاحظات كلها جانبية لا تمس أصل وجوه ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه)؛ لأنّه سيأتي الكلام في هذا.

الملاحظه الثالثه: أنّ المثال الذي استشهد به (قدّس سرّه) لعدم ترتب الأثر على التقدّم الرتبي، حيث أنّه في التقدّم والتأخر الرتبي استشهد بمثال ذكرناه في الدرس السابق، قد يقال: أنّ هذا يخالف ما تقدّم منه في القسم الأوّل، هو في القسم الأوّل ذكر هذا الذي ذكرناه، أنّه عندما يكون الأصلان العرضيان من سنخٍ واحدٍ، هذا لا يمنع من جريان الأصل الطولي، وفي هذا المثال الذي هو إمّا صلاه الصبح باطله لأجل بطلان الوضوء، وإمّا صلاه الظهر باطله لأجل نقصان ركن فيها، هنا ذكر (قدّس سرّه) بأنّ كل الأصول تتساقط، الأصول المؤمّنه الجاربه في المقام هي قاعده الفراغ، هنا قال قاعده الفراغ في الوضوء وقاعده الفراغ في صلاه الصبح وقاعده الفراغ في صلاه الظهر كلّها تتساقط بالرغم من وجود تقدّم وتأخر رتبي بين قاعده الفراغ في الوضوء وبين قاعده الفراغ في صلاه الصبح، بالرغم من هذا يقول كل هذه القواعد تدخل في التعارض وتتساقط جميعاً، ولا يمكن تصحيح صلاه الصبح بقاعده الفراغ بدعوى إيقاع المعارضه بين قاعده الفراغ في الوضوء وقاعده الفراغ في صلاه الظهر، فتصل النوبه إلى قاعده الفراغ في صلاه الصبح، لم يقبل بها، وقال حتّى صلاه الصبح تدخل في المعارضه وتسقط. هذا ألا ينافي ما تقدّم منه؟ لأنّه في المقام أيضاً الأصلان العرضيان المتعارضان من سنخٍ واحدٍ، هنا قاعده فراغ في الوضوء وهنا قاعده فراغ في صلاه الظهر، هما من سنخٍ واحدٍ، هو قال إذا كانا من سنخٍ واحدٍ لا مانع من الرجوع إلى الأصل الطولي، يعني قاعده الفراغ في صلاه الصبح التي هي في طول قاعده الفراغ التي في الوضوء، هذا المثال الذي ذكره هل ينافي ما تقدّم، أو لا؟

قد يقال: أنّ مقصوده هناك عندما ذكر أننا نرجع إلى الأصل الطولي، مقصوده هو الأصل الطولي المخالف الذى هو ليس من سنخ الأصلين العرضيين الذين هما من سنخ واحدٍ بحسب الفرض كما كان يُمثّل هناك، قاعده الطهاره هنا وقاعده الطهاره هنا وفى طول قاعده الطهاره ----- فرضاً ----- توجد أصاله الإباحه، هنا قال تتعارض قاعده الطهاره فى الطرفين، فيتساقط الأصلان العرضيان، فتصل النوبه إلى أصل طولى مخالف لهما كأصاله الإباحه، بينما فى هذا المثال الأصل الطولى ليس مخالفاً لهما؛ بل هو من سنخهما، كلّها قاعده فراغ، غايه الأمر هناك طوليه وتقدّم رتبى بين قاعده الفراغ فى الوضوء وبين قاعده الفراغ فى صلاه الصبح، لكن المتأخر رتبه هو من سنخ المتقدم رتبه؛ لأنها كلّها قاعده فراغ؛ وحينئذٍ قد يدعى بأنّ الإجمال يسرى ويمنع حتّى من جريان قاعده الفراغ فى صلاه الصبح؛ لأنّ الدليل واحد، وعندما يكون الدليل واحداً وهو دليل قاعده الفراغ؛ حينئذٍ يُصاب هذا الدليل بالإجمال؛ وحينئذٍ لا يمكن إجراءه فى جميع الأطراف. قد يقال فى مقام الجواب عن هذا الإشكال أنّ السيد الخوئى (قدّس سرّه) كان ناظراً إلى هذا.

لكن يبدو أنّ الصحيح فى المقام هو: أنّ سريان الإجمال إلى قاعده الفراغ فى صلاه الصبح فى حالات التوافق كما هو المفروض فى محل كلامنا منوط بالطوليه وأمثالها، هل هناك طوليه بين قاعده الفراغ فى صلاه الصبح وبين قاعده الفراغ فى الوضوء، أو لا؟ وليس منوطاً بشيءٍ آخر، إن أنكرنا الطوليه وقلنا بعدم وجود طوليه بين قاعده الفراغ فى صلاه الصبح وبين قاعده الفراغ فى الوضوء، باعتبار التوافق، أى باعتبار أنّهما متوافقان، وإنّما تكون طوليه وحكومته فى حالات التخالف لا فى حالات التوافق، فإذا أنكرنا الطوليه؛ حينئذٍ شبهه سريان الإجمال إلى الدليل المانع من شموله حتّى لصلاه الصبح موجوده؛ لأنها كلّها فى عرضٍ واحدٍ، قاعده الفراغ فى الوضوء وقاعده الفراغ فى صلاه الصبح وقاعده الفراغ فى صلاه الظهر كلّها فى عرضٍ واحدٍ ولا طوليه بينها، فيسرى الإجمال فى الحقيقه إلى الدليل؛ لأنّ دليلهما واحد، فيسرى الإجمال إلى الدليل ويمنع من تطبيق مفاده فى كل هذه الأطراف الثلاثه. وأمّا إذا قلنا بالحكومته، وقلنا بأنّ قاعده الفراغ فى الوضوء حاكمه ومتقدّمه على قاعده الفراغ فى صلاه الصبح؛ حينئذٍ قد يقال بأنّه لا موجب لسريان الإجمال إلى الدليل بلحاظ شموله لصلاه الصبح وإن كان الدليل واحداً، لكن يمكن التمسّك بإطلاق هذا الدليل لإثبات مفاده فى صلاه الصبح؛ لأنّ إطلاق هذا الدليل لإثبات مفاده فى صلاه الصبح ليس له معارض، إطلاق هذا الدليل لإثبات مفاده فى الوضوء له معارض وهو تطبيق مفاده فى صلاه الظهر ولا يمكن تطبيق المفاد على كلّ منهما، وهذا هو الذى يوجب الإجمال، لكن الإجمال فى إطلاق الدليل بلحاظ هذا المورد، الوضوء وصلاه الظهر لوجود التعارض بينهما بالنحو المتقدم، لكن إطلاق دليل قاعده الفراغ بالنسبه إلى صلاه الصبح لا موجب للالتزام بإجماله؛ لأنّه فى طول قاعده الفراغ فى الوضوء نفسه، فإذا كان فى طوليه يمكن أن يلتزم بعدم سريان الإجمال إليه.

هذه ملاحظات جانبيه على كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه)، أصل المطلب الذى ذكره يأتى الكلام عنه عندما نبحث أصل المسأله، وهى أنّ الأصول الترخيصيه الجاريه فى أطراف العلم الإجمالى عندما يختصّ أحد الطرفين بأصلين طوليين، أحدهما فى طول الآخر، الأصل الطولى الترخيصى المختصّ بأحد الطرفين هل يدخل طرفاً فى المعارضه، أو لا يدخل طرفاً فى المعارضه؟ هذا محل الكلام، هل التعارض يقع بين الأصلين الترخيصيين العرضيين فقط، وهذا لا يدخل طرفاً فى المعارضه؟ حينئذٍ تأتى شبهه المحقق العراقى (قدّس سرّه) أنّه بناءً على هذا يتساقط الأصلان العرضيان ولا بدّ من إعمال الأصل الترخيصى الطولى، وقلنا أنّ معنى هذا هو عدم وجوب موافقه القطعيه، وهذا ما لا يلتزم به القائلون بالاقضاء، أو أنّه يدخل طرفاً فى المعارضه ويسقط كما تسقط الأصول العرضيه؟ هذا لبّ المطلب، ويأتى الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

درس الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى

الآن نتكلّم فى أصل المسأله: وهو فرض وجود أصلين عرضيين ترخيصيين فى الطرفين، هذه القيود كلّها مأخوذه فى محل الكلام، مع اختصاص أحد الطرفين بأصلٍ ترخيصى طولى، يعنى فى طول الأصل الترخيصى الذى يجرى فى نفس الطرف من قبيل أصاله الطهاره عندما تجرى فى كلا الطرفين ويختصّ أحد الطرفين بأصاله الإباحه، فهذا أصل ترخيصى طولى يختصّ بأحد الطرفين ولا يجرى فى الطرف الآخر.

ذكرنا أنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) ذكر بأنّه إذا كان الأصلان العرضيان من سنخٍ واحدٍ؛ فحينئذٍ لا تسرى المعارضه إلى الأصل الطولى؛ بل يبقى الأصل الطولى ويجرى، وإنّما تجرى المعارضه بين الأصلين العرضيين، ويتساقطان، فتصل النوبه إلى الأصل الطولى. ومقتضى إطلاق كلامه هو أنّه لا يفرّق فى ذلك بين ما إذا كان الأصل الطولى من سنخ الأصلين العرضيين، أو كان مخالفاً لهما فى السنخ، مقتضى إطلاق كلامه هو عدم الفرق، على كلا التقديرين هو يلتزم ببقاء الأصل الطولى ووصول النوبه إليه وجريانه، سواء كان هذا الأصل الطولى من سنخ الأصلين المتعارضين، أو لم يكن من سنخهما.

ص: ٧٤١

الصحيح فى مقام ترتيب البحث هو أن يقال: أنّنا تاره نتكلّم عن ما إذا كان الأصلان العرضيان من سنخٍ واحدٍ، وتراه أخرى نتكلّم عن ما إذا كان الأصلان العرضيان من سنخين مختلفين، فالكلام يقع فى مقامين:

المقام الأوّل: إذا كان الأصلان العرضيان من سنخٍ واحدٍ، الذى هو القسم الأوّل فى كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه). هنا توجد صورتان:

الصوره الأولى: أن نفترض أنّ الأصل الطولى من سنخٍ آخرٍ غير سنخ الأصلين العرضيين.

الصوره الثانيه: أن نفترض أنّ الأصل الطولى من سنخ الأصلين العرضيين.

أمّا الصورة الأولى وهى ما إذا كان الأصل الطولى من سنخٍ آخرٍ غير سنخ الأصلين العرضيين، هنا يصحّ ما ذكره السيد الخوئى (قدّس سرّه) من عدم السريان، يعنى أنّ المعارضه لا تسرى إلى هذا الأصل الطولى، وذلك لما تقدّم سابقاً من أنّ دليل الأصلين العرضيين المتعارضين هو دليل واحد؛ لأنّهما من سنخٍ واحد بحسب الفرض، هذا الدليل الواحد سوف يُبتلى بالتعارض الداخلى، والمقصود بالتعارض الداخلى أن يكون شمول نفس الدليل لهذا الطرف يُعارض شموله للطرف الآخر، وهذا هو معنى ما تقدّم سابقاً من أنّ هذا الدليل يكون مجملاً من ناحيه شموله لهذا الطرف، أو شموله لهذا الطرف، هذا يُسمّى بالتعارض الداخلى؛ لأنّ المفروض أنّ شموله لكلا الطرفين غير ممكن، فيقع فيه التعارض الداخلى، ويطرأ عليه الإجمال؛ وحينئذٍ لا يجرى الأصل فى هذا الطرف ولا فى ذاك الطرف، وعدم شمول الدليل لهذا الطرف ولا لذاك الطرف هو من نتائج التعارض الداخلى فى نفس الدليل الواحد.

وأمّا الأصل الآخر ----- الأصل الطولى ----- الذى افترضنا أنّه من غير سنخ الأصلين المتعارضين العرضيين كأصالة الإباحه؛ حينئذٍ يقال أنّ دليل هذا الأصل الطولى غير مُبتلى بالتعارض الداخلى؛ لأنّه لا يوجد فى مقابله معارض له من سنخه حتّى يكون الدليل مجملاً من هذه الجهه ويطرأ عليه التعارض الداخلى؛ لأنّه لا يوجد له معارض من سنخه فى الطرف الآخر؛ لأنّ المفروض أنّ الطرف الآخر لا تجرى فيه أصاله الإباحه، وإنّما تختص بأحد الطرفين، أصاله الطهاره فى هذا الطرف لها معارض فى الطرف الآخر وهو أصاله الطهاره، ودليل أصاله الطهاره لا يمكن أن يشمل كلياً منهما، فيحصل التعارض الداخلى فى نفس الدليل، أمّا دليل أصاله الحليّه فى هذا الطرف، فليس لها معارض فى الطرف الآخر من سنخها؛ بل ليس لها معارض فى الطرف الآخر حتّى من غير سنخها، فلا موجب لسقوط هذا الدليل عن أن يشمل هذا الطرف ويثبت فيه مفاده الذى هو الحليّه؛ لأنّ هذا مورد لأصاله الإباحه، وليس لدليل أصاله الإباحه ما يمنع من شموله له؛ لأنّه ليس له معارض من سنخه فى الطرف الآخر حتّى يتحقق التعارض الداخلى، وليس له معارض فى الطرف الآخر من غير سنخه حتّى يتحقق التعارض الخارجى، أصلاً لا تعارض فى المقام، فقط أصاله الإباحه تجرى فى هذا الطرف، فهو دليل دال على الإباحه وليس مجملاً؛ لأنّه لا يطرأ عليه التعارض الداخلى، وليس له معارض فى الطرف الآخر؛ فحينئذٍ يتعيّن الأخذ بهذا الدليل وإثبات مفاده فى هذا الطرف.

هذه النكته المتقدمه في محل الكلام تجرى والنكته هي إذا كان للأصل الطولى دليل يخصه غير دليل الأصلين المتعارضين العرضيين، وهذا إنما يتحقق عندما يكون من غير سنخ الأصلين العرضيين، فيكون له دليل يخصه، في هذه الحالة ما ذكره السيد الخوئي (قدس سرّه) يكون تاماً، باعتبار أنّ هذا دليل لا يُبتلى بالتعارض الداخلى ولا بالتعارض الخارجى، وليس له معارض يمنع من شموله لهذا الطرف، وإنما منعنا من شمول دليل أصاله الطهاره لهذا الطرف لوجود ما يعارضها في الطرف الآخر، وهو من سنخها، فيكون موجِباً لإجمال دليل أصاله الطهاره، ومع إجمال دليل أصاله الطهاره لا يجرى هذا الدليل لإثبات مفاده في هذا الطرف ولا في هذا الطرف.

وهذا الذى قلناه لا يُفترَق فيه فى الحقيقه بين أن يكون الأصل الثالث طولياً، أو يكون فى عرض الأصلين المتسانخين، فحتّى إذا كان فى عرض الأصلين المتسانخين أيضاً نفس النكته تجرى فيه وهذه النكته تقتضى جريان هذا الأصل الثالث ووصول النوبه إليه؛ لأنّ النكته هي أن يكون للأصل الثالث دليل يخصه، فإذا فرضنا أنّ هذا الأصل الثالث ليس فى طول أصاله الطهاره، وإنما هو فى عرضها كما إذا قلنا (على المبنى المتقدم) أنّه فى حاله توافق الأصلين، فلا طوليه بينهما ولا حكمه، وإنما هما يجريان فى عرض واحد كما قد يقال فى استصحاب الطهاره بالنسبه إلى أصاله الطهاره، ليس هناك طوليه بينهما، حتّى فى هذا الفرض أيضاً يصح الكلام السابق، وهو أنّ أصاله الطهاره فى هذا الطرف تتعارض مع أصاله الطهاره فى ذاك الطرف، وتصل النوبه إلى استصحاب الطهاره، أو إلى أصاله الإباحه بناءً على أنّها ليست فى طول أصاله الطهاره؛ لأنّهما متوافقان. لا فرق بين أن يكون الأصل الثالث فى طول الأصل الجارى فى مورده، وبين أن لا يكون فى طوليه، على كل حال هذه النكته تامه، وهى تعتمد على أنّ دليل الأصلين العرضيين المتسانخين يُبتلى بالتعارض الداخلى، فلا يمكن التمسك به لإثبات مفاده فى شىء من الطرفين، بينما دليل الأصل الآخر يسلم عن التعارض الداخلى؛ إذ ليس له معارض فى الطرف الآخر حتّى يُبتلى بالتعارض الداخلى، هو دليل تام، وحجّه، وليس له ما يعارضه، وليس له ما يمنع من شموله لمورده؛ فحينئذ يتعين الالتزام بشموله لهذا المورد وإجرائه والالتزام بالإباحه إذا كانت أصاله الإباحه، أو الطهاره إذا كان هو عبارته عن استصحاب الطهاره. هذا بالنسبه إلى الصوره الأولى.

وأما الصورة الثانية: وهي أن نفترض أن الأصل الثالث ----- ولنسمّه بالأصل الطولى ----- كان من سنخ الأصليين المتعارضين العرضيين، ومثاله هو المثال الذى مثل به السيد الخوئى (قدّس سرّه) وهو مثال قاعده الفراغ التى تجرى فى الوضوء، وفى صلاة الصبح، وفى صلاة الظهر فيما لو علم إجمالاً بأنه إمّا وضوئه الذى توضع به لصلاة الصبح باطل، أو أنّه ترك ركناً من أركان صلاة الظهر. فى هذه الحالة عندنا قاعده الفراغ فى الوضوء تقابلها قاعده الفراغ فى صلاة الظهر، هاتان قاعدتان متعارضتان لا- يمكن إجراؤهما معاً؛ لأنه على خلاف العلم الإجمالى بأنّ إحدى الصلاتين باطله، أى أنّ أحد الأمرين باطل إمّا الوضوء باطل، أو صلاة الظهر باطله، ونحن نجرى قاعده الفراغ ونصحح بها الوضوء، ونجرى قاعده الفراغ ونصحح بها صلاة الظهر، هذا ممّا لا يمكن؛ لأجل العلم الإجمالى. وفى مرحلة أخرى لدينا قاعده الفراغ فى صلاة الصبح، باعتبار أنّه عمل جاء به المكلف وفرغ منه ويشكّ فى صحّته، فهو مورد أيضاً لقاعده الفراغ. هذا الأصل الطولى ----- قاعده الفراغ فى صلاة الصبح ----- هو من سنخ الأصليين العرضيين المتسانخين.

هنا: تارة نكر الطولى بين هذه القواعد، ونقول كل هذه القواعد الثلاثة فى عرض واحد وليس هناك طولى بين قاعده الفراغ فى صلاة الصبح وبين قاعده الفراغ فى الوضوء، نكر الطولى بناءً على أنّ الأصول المتوافقه لا طولى بينها، وإمّا تختص الطولى بما إذا كانت الأصول متخالفه فى المؤدى. بناءً على إنكار الطولى فى الأصول المتوافقه؛ حينئذٍ يقال فى محل الكلام أنّ الإجمال يسرى إلى هذا الأصل الثالث، يعنى إلى قاعده الفراغ فى صلاة الصبح أيضاً، والإجمال لا يختص بقاعده الفراغ فى الوضوء وقاعده الفراغ فى صلاة الظهر؛ بل كما يتحقق الإجمال فى هاتين القاعدتين، كذلك فى قاعده الفراغ بالنسبه إلى صلاة الصبح؛ لأنّ دليل هذه القواعد المؤمّنه الثلاث واحد، وحيث أنّها بحسب الفرض تجرى فى عرض واحد من دون طولى؛ حينئذٍ هذا الإجمال الذى يحصل فى دليل هذه القواعد سوف يكون إجمالاً بالنسبه إلى كل هذه الأمور الثلاثة، يعنى هناك إجمال فى شمول دليل قاعده الفراغ للوضوء، وإجمال فى شمول دليل قاعده الفراغ لصلاة الظهر، وإجمال فى شمول دليل قاعده الفراغ لصلاة الصبح، الإجمال سارٍ، والتعارض سارٍ، فتكون قاعده الفراغ فى صلاة الصبح جزءاً من المعارضه؛ وحينئذٍ لا يشملها الدليل، وكما أنّ الدليل لا يشمل الوضوء ولا يشمل صلاة الظهر، كذلك لا يشمل صلاة الصبح؛ لأنّها فى عرض واحد بحسب الفرض، وهذه نفس النتيجة التى ذكرها السيد الخوئى (قدّس سرّه)؛ لأنه ذكر هذا المثال وحكم بسقوط الأصول المؤمّنه فى كل هذه الأطراف الثلاثة.

وأما إذا لم ننكر ذلك، وقلنا أنّ بينهما طوليه حتّى في حاله التوافق، قاعده الفراغ في صلاة الصبح هي في طول قاعده الفراغ في الوضوء، إذا قلنا بالطوليه بينهما؛ حينئذٍ يمكن أن يقال بأنّ النتيجة سوف تختلف، بمعنى أنّ الإجمال لا يسرى إلى قاعده الفراغ الجاربه في صلاة الصبح التي هي بحسب الفرض في طول قاعده الفراغ الجاربه في الوضوء، بمعنى أنّ قاعده الفراغ لا تسقط؛ بل يمكن الرجوع إليها باعتبار أنّ دليل قاعده الفراغ وإن أبتلى بالإجمال والتعارض الداخلي، لكنّ هذا التعارض الداخلي في دليل قاعده الفراغ إنّما هو بالنسبه إلى الوضوء وصلاه الظهر، هنا يحصل تعارض داخلي في دليل قاعده الفراغ؛ لأنّ شمول دليل قاعده الفراغ للوضوء يُعارضه شموله لصلاه الظهر، وصلاه الصبح لا تدخل في المقام؛ لأننا افترضنا أنّها في طول قاعده الفراغ في الوضوء. إذن: في مرتبه الوضوء، شمول دليل قاعده الفراغ للوضوء معارض بشمول دليل قاعده الفراغ لصلاه الظهر، ولا يمكن أن يشمل دليل قاعده الفراغ كلا الأمرين وهو دليل واحد بحسب الفرض؛ فحينئذٍ يُبتلى بالتعارض الداخلي والإجمال، وهذا الإجمال يمنع من التمسك بإطلاق دليل قاعده الفراغ لإثبات مفاده في الوضوء كما يمنع من التمسك بإطلاقه لإثبات مفاده لصلاه الظهر. وأمّا صلاه الصبح باعتبارها مورداً لقاعده الفراغ، عمل فرغ منه المكلف وشكّ في صحته، فلا موجب للقول بأنّ دليل قاعده الفراغ يكون مجملاً من ناحيه شموله لها؛ إذ ليس فيه إجمال؛ لأنّ دليل قاعده الفراغ بالنسبه إلى صلاه الصبح ليس مجملاً، وليس فيه تعارض داخلي؛ لما قلناه من أنّ قاعده الفراغ في صلاه الصبح ليس لها معارض في الطرف الآخر؛ لأننا نتكلم عن شمول قاعده الفراغ لصلاه الصبح بعد الفراغ عن عدم شمول دليل قاعده الفراغ لصلاه الظهر للتعارض الداخلي، دليل قاعده الفراغ لا يشمل صلاه الظهر؛ لأنّه معارض بشموله للوضوء، ولا يمكن أن يشمل كلاً منهما، فيبتلى بالتعارض الداخلي وهذا يمنع من شموله للوضوء ويمنع من شموله لصلاه الظهر.

إذن: بعد الفراغ عن عدم شمول دليل قاعده الفراغ لصلاه الظهر؛ حينئذٍ نتحدّث ----- بناءً على الطويله----- عن صلاه الصبح، دليل قاعده الفراغ بالنسبه إلى صلاه الصبح ليس له معارض؛ لأنّ النوبه إنّما تصل إليه بعد الفراغ عن عدم شمول دليل قاعده الفراغ لصلاه الظهر؛ فحينئذٍ هذا دليل لا يُبتلى بالتعارض الداخلى ولا بالإجمال؛ فحينئذٍ لا يكون مجملاً من ناحيه شموله لصلاه الصبح وإن كان مجملاً من ناحيه شموله للوضوء ومن ناحيه شموله لصلاه الظهر، فيمكن الالتزام بجريان هذا الأصل ----- قاعده الفراغ فى هذا المثال بقطع النظر عن الأمور الخاصه التى قد تكتنف هذه الأمثله ----- المؤمن فى صلاه الصبح فى هذا المثال ولا محذور فى ذلك، لكن هذا عندما نفترض أنّ الأصل الثالث وإن كان من سنخ الأصلين العرضيين، لكنّه فى طولهما؛ ولذا يُفرّق بين ما إذا كان الأصل المسانخ للأصلين المتعارضين، إذا كان فى عرضهما هنا يمكن أن يقال بسريان الإجمال إليه وسريان التعارض الداخلى إليه، وهذا يمنع من التمسك به لإثبات مفاده حتّى فى صلاه الصبح، وبين ما إذا كان فى طولهما، فيمكن أن يقال أنّ الدليل وإن كان واحداً، الأصل الجارى فى هذه الأمور الثلاثه له دليل واحد وهو دليل قاعده الفراغ، لكن هذا الدليل أى ضير فى أن نقول يكون مجملاً من ناحيه ولا يكون مجملاً من ناحيه أخرى؟ ليس هناك محذور فى أن يكون دليل مجملاً من ناحيه باعتبار التعارض الداخلى، ولكنّه ليس مجملاً من ناحيه أخرى باعتبار أنّ شموله لصلاه الصبح ليس له ما يعارضه.

وأما المقام الثانى: وهو ما إذا كان الأصلان العرضيان من سنخين مختلفين، المثال الذى مُثّل به سابقاً هو ما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين، أو غصبيه الآخر، هنا الأصل الذى يجرى فى محتمل النجاسه هو عباره عن أصله الطهاره، والأصل الذى يجرى فى محتمل الغصبيه هو أصله الحل، هذان أصلان عرضيان متعارضان، وواضح أنّه لا يمكن إجراءهما معاً، بأن نلتزم بطهاره هذا الإناء وحليّه الآخر؛ لأنّ هذا على خلاف العلم الإجمالى، لكن الإناء محتمل النجاسه يختص بأصلٍ طولى وهو عباره عن أصله الحل التى تجرى فقط فى محتمل النجاسه ولا تجرى فى محتمل الغصبيه كأصلٍ طولى؛ لأنّ محتمل الغصبيه جرت فيه أصله الحل فى البدايه وعارضت أصله الطهاره فى محتمل النجاسه، وفى طول ذلك لا يوجد عندنا إلاّ أصله الحل فى محتمل النجاسه ولا يوجد أصل طولى فى محتمل الغصبيه؛ فحينئذٍ يكون هذا مورداً لمحل الكلام؛ لأنّ الأصلين العرضيين المتعارضين ليسا من سنخ واحدٍ، أحدهما أصله الطهاره والآخر أصله الحل، وهما غير متسانخين. هنا فى هذا المقام السيد الخوئى (قدّس سرّه) ذهب إلى سقوط الأصل الطولى، يقول هذا الأصل الطولى الذى هو فى هذا المثال أصله الحل فى الماء الذى يفترضه فى طول أصله الطهاره فى الماء، يقول: أصله الحل تدخل فى المعارضه وتسقط ولا تجرى، كما أنّ أصله الطهاره فى الماء لا تجرى، وأصله الحل فى محتمل الغصبيه لا تجرى، وأصله الحل فى محتمل النجاسه أيضاً لا تجرى، فتسقط كل هذه الأصول الثلاثه. هذا الذى نقلناه عنه سابقاً.

من الواضح جداً أنّ حديث الإجمال المتقدّم في المقام الأوّل لا مجال له في هذا المقام؛ لأنّه إنّما يكون عندما يُفترض أنّ الأصليين المتعارضين العرضيين من سنخٍ واحدٍ حتّى يكون لهما دليل واحد، وهذا الدليل الواحد يُصاب بالتعارض الداخلي، وبالتالي الإجمال. هذا لا مجال له عندما نفترض أنّهما من سنخين مختلفين بحيث يكون لكلٍ واحدٍ منهما دليل يخصّه، فلا معنى لافتراض الإجمال، وإنّما الشيء الذي يمكن فرضه هو حصول تعارض عادي بينهما، أو فلنسمّه تعارض خارجي في قبالة التعارض الداخلي، أنّ دليل أصله الطهاره يعارض دليل أصله الحل في محتمل الغصبيه؛ لأنّه لا يمكن إجراءهما معاً؛ لأنّه على خلاف العلم الإجمالي بتحقيق أحدهما، أمّا النجاسه، أو الغصبيه، أي عدم الإباحه، فنلتزم بالطهاره عملاً بقاعده الطهاره، وملتزم بالإباحه عملاً بقاعده الإباحه، هذا على خلاف العلم الإجمالي، فيقع التعارض الخارجي ما بين الأصليين، هنا يتعارض الأصلان؛ وحينئذٍ يتساقطان. الكلام يقع في أنّ أصله الإباحه في محتمل النجاسه هل تدخل في هذه المعارضه وتسقط كما سقطت أصله الطهاره في محتمل النجاسه، وأصله الإباحه في محتمل الغصبيه كما يقول السيد الخوئي (قدّس سرّه)، أو أنّها لا تدخل في المعارضه؛ بل تصل النوبه إليها بعد سقوط الأصليين المتعارضين واللذان هما عباره عن أصله الطهاره في محتمل النجاسه وأصله الإباحه في محتمل الغصبيه؟ الكلام يقع في هذا.

وبعباره أكثر وضوحاً: الكلام يقع في أنّه لا إشكال ولا ريب أنّ أصله الإباحه في محتمل الغصبيه و أصله الإباحه في محتمل النجاسه بقطع النظر عن أصله الطهاره، على فرض أنّ أصله الطهاره في محتمل النجاسه لا تجرى، وليس لدينا إلّا أصله الإباحه في محتمل النجاسه وأصله الإباحه في محتمل الغصبيه، لا إشكال ولا ريب في وجود تعارضٍ بينهما؛ لأنّه لا يمكن أن يجريا معاً، يعنى نثبت إباحه الماء وفي نفس الوقت نثبت إباحه الشيء الآخر، كإباحه الثوب ----- مثلاً ----- في الطرف الآخر؛ لأنّ الالتزام بكلتا الإباحتين على خلاف العلم الإجمالي؛ لأنّي أعلم إجمالاً بأنّ أحد الطرفين غير مباح قطعاً، إمّا لكونه نجساً، أو لكونه مغصوباً، فالالتزام بإباحتهما معاً على خلاف العلم الإجمالي.

إذن: لا- إشكال في أنّ بين الإباحين في الطرفين توجد معارضة، الكلام يقع الآن في أنّ كون الإباحة في محتمل الغصبيه عورضت بأصالة الطهاره في محتمل النجاسه، هذا التعارض هل أوجب حدوث شيء في أصالة الإباحه في محتمل الغصبيه يخرجها عن كونها صالحه لمعارضه أصالة الإباحه في محتمل النجاسه، أو لا ؟ وإلاّ أصالة الإباحه في محتمل النجاسه وأصالة الإباحه في محتمل الغصبيه واضح أنّ بينهما تعارض بقطع النظر عن معارضه أصالة الإباحه في محتمل الغصبيه مع أصالة الطهاره في محتمل النجاسه، بقطع النظر عن هذه المعارضه بينهما تعارض بلا- إشكال، بمعنى أنّ أصالة الإباحه في محتمل الغصبيه صالحه لأن تعارض أصالة الإباحه في محتمل النجاسه، فلماذا نشكّ في صلاحيتها لذلك ؟ الكلام يقع في أنّ أصالة الإباحه في محتمل الغصبيه عارضها أصالة الطهاره في محتمل النجاسه، هذه المعارضه بينهما هل تفقدها صلاحية أن تعارض أصالة الإباحه في محتمل النجاسه، أو لا ؟ إذا قلنا أنّها تفقدها هذه الصلاحيه بحيث لم تعد صالحه لمعارضه أصالة الإباحه في محتمل النجاسه، هذا معناه جريان أصالة الإباحه في محتمل النجاسه؛ لأنّه ليس لها ما يعارضها، وإذا قلنا أنّها تصلح للمعارضه، هي كما تعارض أصالة الطهاره تعارض أصالة الإباحه في محتمل النجاسه؛ فحينئذٍ تدخل أصالة الإباحه في محتمل النجاسه طرفاً في المعارضه وتسقط كما سقط الأصلان العريضان.

درس الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي

كان الكلام في المقام الثاني: وهو ما إذا كان الأصلان العريضان غير متسانخين، بأن كانا من سنيين مختلفين، هنا قلنا أنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) ذهب إلى سقوط الأصل الطولي وعدم جريانه، وذكرنا أنّ الكلام يقع في أنّ هذا الأصل الطولي هل يدخل في التعارض، أو لا يدخل في التعارض.

ص: ٧٤٨

وبعبارة اخرى: أنّ أصالة الحليّه في المثال السابق في الطرف الآخر هل هي باقيه على صلاحيتها لمعارضه أصالة الحليّه في محتمل النجاسه في المثال السابق، أو طراً عليها شيء أسقطها عن هذه الصلاحيه باعتبار أنّها عارضت اصالة الطهاره في محتمل النجاسه، أصالة الحليّه في محتمل الغصبيه بعد أن عارضت اصالة الطهاره في محتمل النجاسه، هل أفقدها هذا صلاحيتها لمعارضه أصالة الإباحه في محتمل النجاسه، أو أنّها باقيه على صلاحيتها، وكما تعارض اصالة الطهاره في هذا الطرف، كذلك تعارض أصالة الحليّه في نفس الطرف ؟

على الأوّل، أي إذا فقدت صلاحيتها، فهذا يعني وصول النوبه إلى الأصل الطولي، أي أصالة الإباحه في محتمل النجاسه بعد تساقط الأصيلين العريضين. أمّا على الثاني هي تدخل في المعارضه، أصالة الإباحه في محتمل النجاسه معارضه بأصالة الإباحه في محتمل الغصبيه، فتسقط كل الأصول.

السيد الخوئي (قدّس سرّه) استدلل على السقوط ودخول الأصل الطولي في المعارضه الذي معناه بحسب الحقيقه أنّه باقٍ على

صلاحيته لمعارضه أصاله الإباحه فى محتمل النجاسه، استدلل على ذلك بهذا الدليل العام، وهو أن جريان أصاله الإباحه فى الطرفين يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه، وفى أحدهما يستلزم الترجيح بلا مرجح؛ وذلك لأنه يرى أن العلم الإجمالى كما يمنع من جريان أصاله الإباحه فى محتمل الغصبيه واصاله الطهاره فى محتمل النجاسه للسبب المتقدم، كذلك يمنع بنفس الدرجه وبنفس القوه من جريان أصاله الإباحه فى محتمل الغصبيه وأصاله الإباحه فى محتمل النجاسه بنفس الملاك السابق، جريان أصاله الإباحه فى محتمل الغصبيه واصاله الطهاره فى محتمل النجاسه معاً خلاف العلم الإجمالى، وجريان أحدهما ترجيح بلا مرجح، فيتعارضان ويتساقطان، نفس الكلام نطبقه على أصاله الإباحه فى محتمل الغصبيه مع أصاله الإباحه فى محتمل النجاسه، أيضاً جريانهما معاً يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، وجريان أحدهما يستلزم الترجيح بلا مرجح.

هذا الكلام جيد جداً، لكن النقطة المهمّة التي ينبغي البحث فيها هي ما قلناه من أنّ أصله الإباحه بعد أن عارضت أصله الطهاره، هل لها قابليه معارضه أصله الإباحه أيضاً التي هي في طول اصله الطهاره في محتمل النجاسه، أو أنّها تسقط عن هذه القابليه؟ الذي يقول بعدم السقوط يدّعي أنّ أصله الإباحه في الطرف الآخر تفقد هذه القابليه بمجرد أن تكون معارضه مع أصله الطهاره في محتمل النجاسه، هذه المعارضه التي تؤدّي إلى تساقطهما لا تعود صالحه لمعارضه أصله الإباحه في محتمل النجاسه، ويستدلّ على ذلك بوجوه، القائل بالسقوط يدّعي أنّ أصله الطهاره في محتمل النجاسه لا معارض لها، فتجربى بلا معارض؛ لأنّ أصله الإباحه في الطرف الآخر ليست صالحه لمعارضه أصله الإباحه في محتمل النجاسه، ويذكر وجوهاً في الاستدلال على ذلك وإثبات عدم الصلاحيه للمعارضه، وبالتالي عدم سقوط الأصل الطولى وجريانه خلافاً لما يقوله السيد الخوئي (قدّس سرّه):

الوجه الأوّل: وهذا الوجه مبنى على افتراض الطولى بين أصله الطهاره وبين أصله الإباحه في محتمل النجاسه، ولو كانا متوافقين. بناءً على هذا؛ حينئذٍ يقال أنّ هذا الأصل الطولى الذي هو أصله الإباحه في محتمل النجاسه في طول معارضه الأصلين العرضيين وتساقطهما؛ لوضوح أنّه لولا- وقوع التعارض بين أصله الإباحه في محتمل الغصبيه واصاله الطهاره في محتمل النجاسه، وتساقط هذين الأصلين لما وصلت النوبه إلى أصله الإباحه في محتمل النجاسه الذي هو في طول أصله الطهاره بحسب الفرض.

إذن: أصله الإباحه في محتمل النجاسه هي في طول التعارض بين الأصلين والتساقط، حتّى تصل النوبه إليها، وإلا لو لم يتعارضوا ولم يتساقطا لم تصل النوبه إلى أصله الإباحه في محتمل النجاسه، وهذا معناه أنّ هذا الأصل الطولى في مرتبه متأخره عن تساقط الأصلين العرضيين؛ حينئذٍ لا يُعقل أن يكون هذا الأصل الذي هو في طول تعارض الأصلين وتساقطهما، أن يكون معارضاً بواحدٍ من هذين الأصلين اللّذين فرض تعارضهما وتساقطهما؛ لأنّ الأصل الساقط الذي هو عباره عن أصله الإباحه في الطرف الآخر الذي سقط بالمعارضه مع أصله الطهاره في محتمل النجاسه، هذا الأصل الساقط لا يُعقل أن يكون مانعاً من شيءٍ لا يتم مقتضيه إلاّ بعد فرض هذا السقوط، أصله الإباحه في محتمل النجاسه لا يتم مقتضيه إلاّ إذا فرض سقوط أصله الإباحه في الطرف الآخر بالتعارض؛ لأننا فرضنا أنّ النوبه لا تصل إليه ولا يتم مقتضيه إلاّ بعد فرض التعارض والتساقط بين الأصلين العرضيين. إذن: لا يتم مقتضى هذا الأصل في محتمل النجاسه ----- الأصل الطولى ----- إلاّ بعد فرض سقوط ذلك الأصل، هذا الأصل الساقط لا يُعقل أن يمنع من شيءٍ لا يتم مقتضيه إلاّ بعد فرض ذلك السقوط، فكيف نقول أنّ هذا الأصل الساقط يكون مانعاً من جريان هذا الأصل الطولى في محتمل النجاسه؟! هذا غير معقول.

هذا الوجه يبتنى على افتراض أنّ الأصل الطولى فى محل الكلام فى طول سقوط الأصل الجارى فى الطرف الآخر، كما هو فى طول سقوط الأصل الحاكم، واضح أنّه يفترض أنّ أصله الإباحه فى محتمل النجاسه كما هى فى طول سقوط الأصل الحاكم، يعنى أصله الطهاره فى نفس طرفها التى هى حاكمه عليها بحسب الفرض، كذلك هى فى طول سقوط الأصل العرضى فى الطرف الآخر، هى فى طول سقوطهما. هو يريد أن يجرى هذا الكلام، إذا كان جريان أصله الإباحه فى محتمل النجاسه فى طول سقوط ذاك الأصل ولا- يتم مقتضى أصله الإباحه فى محتمل النجاسه إلا بعد فرض ذلك السقوط؛ فحينئذٍ كيف يُعقل أن يكون هذا الساقط مانعاً من هذا الأصل الذى لا يتم مقتضيه إلا بعد فرض السقوط، سقط؛ فحينئذٍ يتم مقتضى هذا الأصل؛ حينئذٍ كيف يكون هذا الساقط مانعاً منه. هنا يأتى هذا الكلام السابق، ولكن الأمر ليس هكذا، بمعنى أنّ أصله الإباحه فى محتمل النجاسه ليست فى طول أصله الإباحه فى الطرف الآخر، وإن كانت هى فى طول أصله الطهاره، فى طول الأصل الحاكم، لكنّها ليست فى طول أصله الإباحه فى الطرف الآخر، وذلك باعتبار أنّ سقوط الأصل الحاكم ----- أصله الطهاره ----- لو كان فى طول سقوط الأصل فى الطرف الآخر لتّم هذه الدعوى؛ لأنّ أصله الإباحه فى محتمل النجاسه فى طول سقوط الأصل الحاكم، وسقوط الأصل الحاكم فى طول سقوط الأصل فى الطرف الآخر، وبالتالي يكون الأصل الطولى فى طول سقوط الأصل فى الطرف الآخر، فيأتى حديث أنه كيف يُعقل أن يكون مانعاً منها، لكنّ سقوط الأصل الحاكم ليس فى طول سقوط الأصل فى الطرف الآخر؛ بل هما فى عرضٍ واحد، سقوط أصله الطهاره وسقوط أصله الإباحه فى الطرف الآخر فى عرضٍ واحد وليس بينهما طوليه، وإنّما هما فى عرضٍ واحد، وسقوط كل واحدٍ منهما ينشأ فى الحقيقه من كون مقتضى الأصل الآخر مانعاً من جريانه، الأصل الحاكم، الذى هو أصله الطهاره لماذا تسقط؟ لأنّ مقتضى الأصل فى الطرف الآخر يمنع من جريانه، الأصل فى الطرف الآخر لماذا يسقط؟ لأنّ مقتضى الآخر يقتضى عدم جريانه، أو يمنع من جريانه، كما أنّ سقوط الآخر ينشأ من أنّ مقتضى هذا الأصل يمنع من جريانه. إذن: سقوط الأصل الحاكم ليس فى طول سقوط الأصل فى الطرف الآخر.

وبعبارة أخرى أكثر وضوحاً: أنّ سقوط الأصل الحاكم هو في طول فاعليه الأصل في الطرف الآخر وتأثيره في منع جريان الأصل الحاكم لا أنه في طول سقوطه؛ بل هو في الحقيقة في طول عدم سقوطه، الأصل الحاكم إنّما يسقط؛ لأن الآخر يمنع منه، بمعنى أنّ أصله الطهاره تسقط؛ لأنّ أصله الإباحه في الطرف الآخر تمنع منها، أصله الإباحه في الطرف الآخر تسقط لأنّ الأصل الحاكم يمنع منها. إذن: سقوط كل واحدٍ منهما ليس في طول سقوط الآخر؛ بل إذا صحّ التعبير هو في طول عدم سقوطه وتأثيره في منع جريانه. إذن: لا طوليّه بين سقوط الأصل الحاكم وبين سقوط الأصل في الطرف الآخر حتّى يكون الأصل المحكوم الذى هو الأصل الطولى في طول سقوط الأصل في الطرف الآخر حتّى يأتى هذا الكلام الذى ذكر، وإنّما الصحيح أنّ الأصل المحكوم -----الأصل الطولى ----- هو فقط في طول سقوط الأصل الحاكم وليس في طول سقوط الأصل في الطرف الآخر؛ بل في الواقع والحقيقه هو في طول عدم سقوطه؛ لأنّ عدم سقوطه هو الذى يمنع من جريان الأصل الحاكم وبالتالي تصل النوبه إلى الأصل المحكوم، وإلا لو جرى الأصل الحاكم لما وصلت النوبه إلى الأصل المحكوم، الذى يمنع من جريان الأصل الحاكم هو عدم سقوط الأصل في الطرف الآخر، وبقاءه على تأثيره في منع جريان الأصل الحاكم، هذا هو الذى يوجب سقوط الأصل الحاكم، فتصل النوبه إلى الأصل المحكوم. إذن: الأصل المحكوم وإن كان في طول سقوط الأصل الحاكم، ولكنه ليس في طول سقوط الأصل في الطرف الآخر؛ بل هو في الحقيقة في طول عدم سقوطه ولا يتم الكلام السابق؛ لأنه كان يبتنى على افتراض أنّ الأصل الطولى في طول سقوط الأصل في الطرف الآخر، هو يقول أنّ هذا الأصل في الطرف الآخر بعد فرض سقوطه، كيف يكون مانعاً من جريان هذا الأصل الذى لا يتم مقتضيه إلا بعد فرض سقوطه؟ هذا غير معقول! نقول: أنّ هذا الأصل الطولى ليس في طول سقوط الأصل في الطرف الآخر؛ بل هو في طول عدم سقوطه.

الوجه الثانى: هذا الوجه يُفترض فيه عدم الطوليه، يعنى نفترض فيه أنّ الأصل الطولى ليس فى طول سقوط الأصل فى الطرف الآخر، لكن مع ذلك يُدعى بأنّ هذا الأصل الطولى لا يكون جارياً؛ بل لابدّ أن يلتزم بسقوطه بوجهٍ آخر غير مسأله أنّه فى طول سقوط الأصل فى الطرف الآخر، وذلك بأن يقال: أنّه وإن لم يكن فى طول سقوط الأصل فى الطرف الآخر، لكنّه قطعاً فى طول سقوط الأصل الحاكم، باعتبار كونه محكوماً له، أصاله الإباحه فى محتمل النجاسه فى طول سقوط أصاله الطهاره فى محتمل النجاسه، وسقوط الأصل الحاكم مع سقوط الأصل فى الطرف الآخر هما يستندان إلى علّه واحده هى التى تؤثر فى هذين السقوطين، وهذه العلّه هى عباره عن التعارض بين الأصلين، المعارضه بين هذين الأصلين العرضيين هو الذى أوجب سقوطهما. إذن: سقوط الأصل الحاكم وسقوط الأصل فى الطرف الآخر لهما علّه واحده وهى عباره عن المعارضه، وهذا يثبت لنا أنّ الأصل الطولى فى طول المعارضه بين الأصلين. ومن الواضح أنّ الأصل المُعارض الذى هو أصاله الإباحه فى الطرف الآخر بما هو مُعارض يستحيل جريانه حتّى يقع طرفاً للمعارضه مع الأصل الطولى، كيف يُعقل أنّ أصل الإباحه فى الطرف الآخر باعتبار كونه معارضاً لأصاله الطهاره فى محتمل النجاسه، أن يكون طرفاً للمعارضه مع الأصل الطولى.

وبعبارهِ أخرى: أنّ أصاله الإباحه فى الطرف الآخر بعد كونها طرفاً للمعارضه مع أصاله الطهاره، لا يُعقل أن تكون طرفاً للمعارضه مع الأصل الطولى؛ لأنّ الأصل الطولى هو فى طول المعارضه بين هذين الأصلين؛ حينئذٍ كيف يُعقل أن يكون هذا الأصل فى الطرف الآخر مع كونه معارضاً بأصاله الطهاره، كيف يُعقل أن يكون معارضاً للأصل الطولى الذى هو فى طول هذه المعارضه؟

هذا الوجه فيه مغالطه، والمغالطه تنشأ من أنه عندما قيل أنّ الأصل الطولى فى طول المعارضه، هذا لا يبدّ من تحليله، ما هو المقصود بالمعارضه فى المقام؟ المعارضه تتقوم بأمرين: بمانعيه هذا الأصل لذاك الأصل، وممنوعيه ذاك لهذا، والثانى مانعيه الأصل الآخر للأصل الأوّل، وممنوعيه الأصل الأوّل، أن يكون هذا الأصل مانعاً من ذاك، وذاك مانعاً من هذا، فلتتحقق المعارضه بينهما. فى مثالنا: المعارضه بين أصاله الطهاره وبين أصاله الإباحه فى الطرف الآخر تتقوم بمانعيه مقتضى جريان الأصل الحاكم الذى هو أصاله الطهاره عن تأثير مقتضى الجريان فى الأصل الآخر، وفى مقابلها ممنوعيه مقتضى جريان الأصل فى الطرف الآخر، هذا جانب. الجانب الآخر هو العكس، أن نلتفت إلى الطرف الآخر، فنقول: أنّ مقتضى جريان الأصل فى الطرف الآخر يمنع من مقتضى جريان الأصل الحاكم. هذا أيضاً يقابله ممنوعيه مقتضى جريان الأصل الحاكم، المعارضه تتقوم بهاتين المانعتين والممنوعيتين؛ حينئذٍ نأتى إلى كلامه من أنّ الأصل الطولى هو فى طول المعارضه، ما هو المقصود بالمعارضه التى يدعى بأنّ الأصل الطولى هو فى طولها؟ إن كان المقصود أنّ الأصل الطولى هو فى طول مانعيه مقتضى الأصل فى الطرف الآخر عن مقتضى جريان الأصل الحاكم، فهذا أمر صحيح؛ لأننا قلنا أنّ النوبه لا تصل إلى الأصل الطولى إلاّ بعد سقوط الأصل الحاكم، وسقوط الأصل الحاكم لا يكون إلاّ إذا منع منه الأصل فى الطرف الآخر. إذن: الأصل الطولى هو فى طول مانعيه مقتضى جريان الأصل فى الطرف الآخر عن تأثير مقتضى جريان الأصل الحاكم وممنوعيته، هذا مطلب صحيح ولا غبار عليه، لكن ما هو المحذور فى أن يكون الأصل العرضى فى الطرف الآخر مانعاً من جريان الأصل الطولى؟ أى ضير فى أن تكون أصاله الإباحه فى محتمل الغصبيه مانعاً من جريان أصاله الإباحه فى محتمل النجاسه؟ هذا ليس فيه محذور، الأصل الطولى ليس فى طول ممنوعيه الأصل فى الطرف الآخر حتى يحصل إشكال، وإنّما الأصل الطولى هو فى طول مانعيه الأصل فى الطرف الآخر عن جريان الأصل الحاكم، فى طول ممنوعيه جريان الأصل الحاكم لا فى طول ممنوعيه جريان الأصل فى الطرف الآخر، وإنّما هو فى طول مانعيه الأصل فى الطرف الآخر عن جريان الأصل الحاكم، لا محذور فى هذا، ولا محذور فى أن يكون هذا الأصل فى الطرف الآخر الذى كان الأصل الطولى فى طول مانعيته من جريان الأصل الحاكم، أن يكون هذا الأصل مانعاً من جريان أصاله الإباحه فى محتمل النجاسه.

بعبارة أخرى: أنّ الأصل في الطرف الآخر يمنع من أمرين: يمنع من تأثير مقتضى أصله الطهاره في إثبات الطهاره في محتمل النجاسه، ويمنع من تأثير مقتضى أصله الإباحه لإثبات الإباحه في محتمل النجاسه، يمنع منهما ويعارضهما معاً، وهذا يقتضى تساقط كل الأصول، ما هو المحذور في هذا؟ بعد أن لم يكن الأصل الطولى في طول ممنوعيه الأصل في الطرف الآخر، إذا كان في طول ممنوعيته، يعنى كان في طول سقوطه، وإذا كان في طول سقوطه؛ فحينئذ لا يمكن أن يكون معارضاً له، لكن هو ليس في طول سقوطه، وإنما هو في طول مانعيته عن تأثير الأصل الحاكم في إثبات الطهاره في محتمل النجاسه، وهذا لا محذور فيه، أن يكون في طول مانعيه الأصل في الطرف الآخر، ولا محذور أيضاً في أن يكون الأصل في الطرف الآخر مانعاً أيضاً ومعارضاً لهذا الأصل الطولى كما كان مانعاً ومعارضاً مع الأصل الحاكم.

وأمّا إذا كان المقصود أنّ الأصل الطولى في طول مانعيه الأصل الحاكم وليس في طول مانعيه الأصل في الطرف الآخر عن الأصل الحاكم، وإنما الأصل الطولى هو في طول مانعيه الأصل الحاكم عن جريان الأصل في الطرف الآخر، إذا ادّعى هكذا، فهذه الدعوى ليست صحيحة، الأصل الطولى ليس في طول مانعيه الأصل الحاكم من جريان الأصل في الطرف الآخر؛ لأنّ الأصل الطولى هو في طول سقوط الأصل الحاكم بحسب الفرض، بفرض الطوليه معناه أنّ الأصل المحكوم الذى هو الأصل الطولى هو في طول سقوط الأصل الحاكم ولا يُعقل أن يكون في طول مانعيته عن جريان الأصل في الطرف الآخر.

إذن: بحسب التحليل، كون الأصل الطولى فى طول المعارضه، هذا صحيح، لكن المقصود بالمعارضه هو أنه فى طول مانعيه الأصل فى الطرف الآخر عن جريان الأصل الحاكم وممنوعيه جريان الأصل الحاكم فى هذا الطرف، وهذا مطلب صحيح؛ وحينئذ لا محذور فى أن يكون الأصل فى الطرف الآخر الذى كان الأصل الطولى فى طول مانعيته لا فى طول ممنوعيته، ما هو المحذور فى أن يكون هذا الأصل الذى كان الأصل الطولى فى طول مانعيته عن جريان الأصل الحاكم، أن يكون مانعاً من جريان الأصل المحكوم؟ وهذا معناه أن التعارض يقع بين كل الأصول؛ وحينئذ تتساقط كل الأصول.

إذن: هذا الوجه الثانى أيضاً ليس تاماً.

درس الأصول العمليه / تنبيهات العلم الإجمالى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليه / تنبيهات العلم الإجمالى

الوجه الثالث الذى ذكر فى المقام: لمنع جريان الأصل الطولى فى محل الكلام هو أن يُقال بأنه لا إشكال فى أن الأصل الطولى فى طول الأصل الحاكم وفى مرتبه متأخره عنه، هذا مُسلم باعتبار الحكومه، الأصل الطولى هو فى طول سقوط الأصل الحاكم، فإذا سقط الأصل الحاكم فى نفس الطرف تصل النوبه إلى الأصل الطولى الذى هو الأصل المحكوم. هذا من جهه.

من جهه أخرى: أن سقوط الأصل الحاكم هو فى مرتبه سقوط الأصل فى الطرف الآخر، سقوط الأصلان العرضيان فى مرتبه واحده، بمعنى أن سقوط الأصل الحاكم فى هذا الطرف هو فى مرتبه سقوط الأصل فى الطرف الآخر. إذا تم هذان الأمران؛ حينئذ يثبت أن الأصل الطولى متأخر بحسب الرتبه عن سقوط الأصل فى الطرف الآخر؛ لأن الأصل الطولى هو فى رتبه متأخره عن سقوط الأصل الحاكم، والمفروض أن الأصل الحاكم فى نفس الرتبه مع سقوط الأصل فى الطرف الآخر، قهراً يكون الأصل الطولى فى طول سقوط الأصل فى الطرف الآخر؛ وحينئذ يقال: عندما يكون الأصل الطولى فى رتبه متأخره عن سقوط الأصل فى الطرف الآخر؛ حينئذ يستحيل أن يكون معارضاً له؛ لأنه فى مرتبه متأخره عن سقوطه، وإنما تصل النوبه إلى الأصل الطولى بعد فرض سقوط الأصل فى الطرف الآخر؛ لأنه فى مرتبه متأخره عنه، وإذا كان بهذا الشكل؛ حينئذ يستحيل أن يكون معارضاً لذاك الأصل فى الطرف الآخر، التعارض بينهما غير معقول حينئذ، وعلى هذا الأساس لا مانع من الرجوع إلى الأصل الطولى فى محل الكلام؛ لأنه فى مرتبه متأخره عن سقوط الأصل فى الطرف الآخر.

ص: ٧٧٦

من الواضح أن هذا الوجه مبنى على قضيه تقول بأنه إذا كان هناك أمران فى مرتبه واحده، قهراً يكون المتأخر عن أحدهما متأخرًا عن الآخر، يعنى أن المتأخر عن أحد المتساويين فى الرتبه قهراً يكون متأخرًا عن الآخر ونفس الكلام يقال فى التقدّم، أن المتقدّم على أحد المتساويين فى الرتبه، قهراً يكون متقدّمًا على المساوى الآخر فى الرتبه. وقد تقدّم سابقاً الإشاره إلى هذه القاعده ومناقشتها وأنها غير صحيحه وأنها إنما تصحّ عندما يكون التساوى فى الزمان، أى أن المتأخر عن أحد المتساويين زماناً، قهراً يكون متأخرًا زماناً عن الآخر، وهكذا المتقدّم. أمّا بلحاظ الرتبه، فلا دليل على أن المتأخر عن أحد المتساويين رتبه يكون

متأخراً عن المساوى الآخر فى الرتبه، وذلك لما ذكرناه سابقاً من أنّ التأخر فى الرتبه يعنى أن يكون المتأخر ناشئاً من المتقدم ومعلولاً- له، ومن الواضح أنه ليس هناك ضروره تفرض أنه إذا كان هناك شىء معلول لأحد الأمرين وناشئ منه، فلا بد أن يكون أيضاً معلولاً- للآخر وناشئاً منه حتى يكون متأخراً عنه رتبه، التأخر الرتبى يعنى العليه والمعلوليه، يعنى النشوء، ليس هناك قاعده عقليه تقتضى أن يكون المتأخر الناشئ من أحد الشئين والمعلول لأحد الشئين أنه لا بد أن يكون معلولاً لما يساويه فى الرتبه، وأن يكون ناشئاً أيضاً مما يساويه فى الرتبه، ليس هناك قاعده عقليه تقتضى ذلك؛ بل يكون هذا المتأخر رتبه معلولاً لهذا وناشئاً منه وفى نفس الوقت هو ليس معلولاً للطرف الآخر، يعنى ليس فى رتبه متأخره عن الطرف المساوى الآخر. هذا هو الوجه الثالث وجوابه.

الوجه الرابع هو أن يقال: حتى إذا سلمنا أن الأصل الطولي ليس في طول الأصل العرضي في الطرف الآخر، وتترننا عن الوجه السابقه التي تقتضى أنه في طوله؛ ولذا قيل بأنه لا يصلح للمعارضه؛ لأنه في طوله وفي مرتبه متأخره عنه. الآن نسلّم أن الأصل الطولي ليس في طول الأصل في الطرف الآخر، وإنما هو في رتبته، لكن مع ذلك يدعى في هذا الوجه أنه لا يمكن الرجوع إلى هذا الأصل الطولي؛ وذلك ببرهان أن هذا الأصل الطولي لا يمكن أن يقع طرفاً للمعارضه مع الأصل العرضي في الطرف الآخر؛ فحينئذٍ لا- مانع من أن تصل النوبه إليه؛ لأنه لا- يصلح ولا- يقبل أن يقع طرفاً للمعارضه مع الأصل العرضي في الطرف الآخر. والبرهان على هذا هو أن الأصل الطولي يلزم من كونه مانعاً ومعارضاً للأصل العرضي في الطرف الآخر محذور عقلي، مانعيه الأصل الطولي عن جريان الأصل العرضي في الطرف الآخر ومعارضته له، يلزم من هذه المانعيه المحال، فتكون المانعيه محال، وإذا كانت المانعيه محال، فهذا يعنى أن الأصل الطولي لا يصلح أن يكون معارضاً وممانعاً للأصل العرضي الجارى في الطرف الآخر، فلا- مانع من الرجوع إليه. وكون مانعيه الأصل الطولي عن جريان الأصل العرضي في الطرف الآخر محالاً؛ لأنه يلزم من هذه المانعيه عدمها، وكل ما يلزم من وجوده عدمه يكون محالاً، فهذه المانعيه يلزم من وجودها عدمها، وهذا محال.

توضيح ذلك: على تقدير أن يكون الأصل الطولي مانعاً من الأصل العرضي في الطرف الآخر يؤدي إلى رجوع الأصل الحاكم، في مثلنا السابق هو أصاله الطهاره في محتمل النجاسه؛ لأنّ المانع من رجوع الأصل الحاكم ----- الذى هو أصاله الطهاره في هذا الطرف ----- إنما هو الأصل المعارض له الموجود في الطرف الآخر، هذا هو الذى يمنع من جريان الأصل العرضي الآخر في هذا الطرف الذى نسميه بالأصل الحاكم، فالذى يمنع من جريان الأصل الحاكم في هذا الطرف هو معارضته بالأصل العرضي في الطرف الآخر، فإذا كان الأصل الطولي مانعاً من جريان الأصل العرضي في الطرف الآخر، هذا يؤدي إلى رجوع الأصل العرضي الحاكم في هذا الطرف، وإذا رجع الأصل الحاكم في هذا الطرف؛ حينئذٍ يرتفع الأصل الطولي؛ لأنّ الأصل العرضي الجارى في هذا الطرف حاكم على الأصل الطولي؛ لأنه في طوله بحسب الفرض، أصاله الإباحه في محتمل النجاسه هي في طول أصاله الطهاره في محتمل النجاسه، فإذا رجعت أصاله الطهاره في محتمل النجاسه؛ حينئذٍ تنتفى أصاله الإباحه؛ لأنها في طول سقوط الأصل الحاكم، أما إذا كان الأصل الحاكم موجوداً؛ فحينئذٍ لا تصل النوبه إلى الأصل الطولي --- أصاله الإباحه ----- فرجوع الأصل الحاكم يعنى ارتفاع وانتفاء موضوع الأصل الطولي المحكوم، ومن الواضح أنّ الأصل إذا انتفى موضوعه ولم يكن له مقتضى ولم يكن حجّه؛ حينئذٍ لا يكون مانعاً من الأصل العرضي في الطرف الآخر، يستحيل أن يكون مانعاً من الأصل العرضي في الطرف الآخر؛ لأنّ موضوعه قد انتفى وسقط عن الحجّيه، فلا يُعقل أن يكون مانعاً من الأصل العرضي في الطرف الآخر، وبالنتيجه تكون مانعيه الأصل الطولي عن الأصل العرضي في الطرف الآخر تستلزم عدم المانعيه، وهذا هو الذى قلنا أنه يلزم من وجود الشئ عدمه، أى يلزم من فرض المانعيه عدم المانعيه، وكل شئٍ يلزم من وجوده عدمه محال؛ لأنّ المانعيه تستلزم سقوط الأصل في الطرف الآخر، وسقوط الأصل في الطرف الآخر يستلزم رجوع الأصل الحاكم، ورجوع الأصل الحاكم يلزم منه انتفاء الأصل الطولي المحكوم، وإذا انتفى الأصل المحكوم ولم يكن مقتضى لثبوتّه، إذن، هو ليس حجّه، فلا يكون مانعاً عن جريان الأصل العرضي في الطرف الآخر، فيلزم من مانعيه الأصل الطولي عن جريان الأصل العرضي في الطرف الآخر عدم مانعيته له، وهذا محال. هذا هو الوجه الرابع.

ويُلاحظ على هذا الوجه: أنّ قضيه سقوط الأصل في الطرف الآخر يستلزم رجوع الأصل الحاكم، هذا غير مسلم، سقوط الأصل العرضي في الطرف الآخر باعتبار فرض أنّ الأصل الطولي منع منه، فرض المانعيه أنّ الأصل الطولي يمنع من ذاك، يعنى أنّ الأصل العرضي في الطرف الآخر سقط؛ حينئذٍ يقال أنّ سقوط الأصل العرضي في الطرف الآخر باعتبار مانعيه الأصل الطولي في هذا الطرف، يستلزم حياه ورجوع الأصل الحاكم في هذا الطرف.....الخ. هذه القضية ممنوعه، في محل الكلام سقوط أحد المتعارضين لا يستلزم رجوع الأصل الآخر، والنكته في ذلك هي أنّ سقوط الأصل في ذاك الطرف هو في طول تماميه مقتضى الجريان في الأصل الطولي، وهذا واضح، سقوط الأصل في ذاك الطرف هو فرع جريان الأصل الطولي وتماميه مقتضى جريانه، وإلا- لولا- الأصل الطولي الذي فرض كونه مانعاً من ذاك لكان ذاك الأصل جارياً في الطرف الآخر، إذن: سقوط الأصل العرضي في الطرف الآخر هو في طول جريان الأصل الطولي وتماميه مقتضى جريانه، ومن الواضح أنّ جريان الأصل الطولي هو فرع سقوط الأصل الحاكم، وإلا لا تصل النوبه إلى الأصل المحكوم إذا كان الأصل الحاكم جارياً، إذن: جريان الأصل المحكوم الذي هو الأصل الطولي وتماميه مقتضى جريانه هو فرع سقوط الأصل الحاكم، فبالنتيجه يكون سقوط الأصل العرضي في هذا الطرف الآخر هو في طول سقوط الأصل الحاكم؛ لأنّ سقوط الأصل العرضي في الطرف الآخر هو في طول تماميه مقتضى الجريان في الأصل الطولي، وتماميه مقتضى الجريان في الأصل العرضي الآخر الذي هو الأصل الحاكم. إذن، سقوط الأصل العرضي في هذا الطرف هو في طول سقوط الأصل الحاكم. مثل هذين المتعارضين لا يكون سقوط أحدهما مستلزماً لرجوع الآخر وحياته، قد يكون في موردٍ آخر ليس فيه هذه الطويله، يمكن أن يكون سقوط أحد المتعارضين؛ بل لعله هو الصحيح، يستلزم حياه الآخر، لكن عندما يكون سقوط أحد المتعارضين هو في طول سقوط الآخر وفي طول موته؛ حينئذٍ كيف يكون نفس هذا السقوط الذي هو في طول سقوط الآخر مستلزماً لحياته ولرجوعه؟! هذا غير معقول! الأمران العرضيان المتعارضان إذا كان سقوط أحدهما في طول سقوط الآخر؛ حينئذٍ لا يمكن أن يكون سقوط أحدهما مستلزماً لحياه الآخر الذي هو بحسب الفرض في طول سقوطه وفي طول موته، فكيف يكون سقوطه الذي هو في طول سقوط الآخر مستلزماً لحياه الآخر؟! هذا البرهان يستند إلى قضيه أنّ سقوط أحد المتعارضين يستلزم حياه الآخر، هذا في محل كلامنا غير صحيح؛ لأننا بحسب الفرض نفترض أنّ هناك طوليه بين السقوطين، سقوط هذا هو فرع سقوط ذاك، بالبرهان؛ لأنّ سقوط هذا هو فرع تماميه مقتضى الجريان في الأصل الطولي، وتماميه مقتضى الجريان في الأصل الطولي هي فرع سقوط الأصل الحاكم، إذن، سقوط هذا هو في طول سقوط الأصل الآخر الذي هو في عرضه، فإذا كان سقوطه في طول سقوطه، فكيف يُعقل أن يكون سقوطه موجباً لحياته ورجوعه؟! هذا أمر غير معقول! والبرهان يستند إلى هذه القضية، وهذه القضية ليست صحيحه. إذن: لا يلزم من مانعيه الأصل الطولي عن جريان الأصل العرضي في الطرف الآخر عدم المانعيه، يعنى لا يلزم من المانعيه عدم المانعيه، وبالتالي لا تكون مانعيته عنه ودخوله في المعارضه محالاً كما قيل في هذا الوجه.

الوجه الخامس هو أن يقال: في محل الكلام يوجد علمان إجماليان، وأحد العلمين الإجماليين هو في طول العلم الإجمالي الآخر، العلم الإجمالي الأول هو العلم الإجمالي بكذب أحد الأصليين العرضيين، المكلف يعلم في هذا المثال في محل الكلام، بأنه إما أصاله الطهاره في محتمل النجاسه كاذبه، أو أصاله الإباحه في محتمل الغصبيه في الطرف الآخر، أحد الأصليين العرضيين كاذب؛ إذ لا يمكن أن يكون كل منهما صادقاً، وأن يجرى كل منهما؛ لأن هذا مخالف للعلم الإجمالي. وعلى أساس هذا العلم الإجمالي ومنجزيته؛ حينئذ يسقط كلا الأصليين، أصاله الطهاره في هذا الطرف وأصاله الإباحه في الطرف الآخر، وهذا معناه أن الأصل الحاكم يسقط عن الحجّيه على أساس هذا العلم الإجمالي، في طول سقوط هذا الأصل الحاكم يتولّد الأصل المحكوم الذي هو الأصل الطولى في محل الكلام الذي هو أصاله الإباحه في محتمل النجاسه.

هناك علم إجمالى ثانٍ يحصل نتيجة تولّد هذا الأصل الطولى؛ لأنّه بعد سقوط الأصل الحاكم بالمعارضه مع ذاك الأصل في الطرف الآخر للعلم بكذب أحدهما يتولّد الأصل الطولى، في طول تولّد هذا الأصل الطولى الذى هو أصاله الإباحه في محتمل النجاسه يحصل علم إجمالى ثانٍ، هذا العلم الإجمالى الثانى هو العلم بكذب أحد الأصليين، إمّا أصاله الإباحه في محتمل النجاسه، أو أصاله الإباحه في محتمل الغصبيه، أحدهما كاذب، طبعاً نغضّ النظر عن مسأله الترتب والتقدّم الرتبى بينهما؛ لأننا أغمضنا النظر عن الوجوه الثلاثه السابقه التى تقول بوجود الترتب، وإتّما هنا نفترض أنّهما في مرتبه واحده، في طول تولّد الأصل المحكوم ----- الأصل الطولى ----- يحصل علم إجمالى بأنّ أحد الأصليين كاذب، ولا يمكن أن تثبت الإباحه لكلٍ منهما؛ لأننا نعلم إجمالاً بأنّ أحدهما ليس مباحاً، إمّا غضب وإمّا نجس.

إذن: هناك علمان إجماليان، العلم الإجمالى الأول والعلم الإجمالى الثانى، هذا العلم الإجمالى الثانى بهذا البيان يكون متأخراً رتبه عن العلم الإجمالى الأول، باعتبار أنّ هذا العلم الإجمالى الثانى هو فى طول الأصل الطولى؛ لأنه عندما تولد الأصل الطولى حدث علم إجمالى ثانٍ، إذن، هو فى طول الأصل الطولى الذى هو أصاله الإباحه فى محتمل النجاسه، والأصل الطولى هو فى طول سقوط الأصل الحاكم، وسقوط الأصل الحاكم هو فى طول العلم الإجمالى الأول؛ لأنّ العلم الإجمالى الأول هو الذى أوجب سقوط الأصل الحاكم. إذن يكون العلم الإجمالى الثانى فى طول العلم الإجمالى الأول، النتيجة هى أنه فى محل الكلام نلاحظ أنّ هذين العلمين الإجماليين يشتركان فى طرفٍ واحد، وهذا الطرف الواحد هو عبارته عن أصاله الإباحه فى الطرف الآخر، هذا دخل طرفاً فى العلم الإجمالى الأول وطرفاً فى العلم الإجمالى الثانى، فإذن، علمان إجماليان يشتركان فى طرفٍ واحدٍ؛ حينئذٍ تُطبّق قاعده سيأتى بحثها، أنه إذا كان أحد طرفى العلم الإجمالى منجزاً فى مرتبه سابقه بعلم إجمالى آخر، فالعلم الإجمالى الثانى يسقط عن التنجيز، من قبيل ما يقال من أنّ أحد الأطراف إذا كان منجزاً بسببٍ آخر وليس بعلم إجمالى آخر سابق، وإنّما كان منجزاً بمنجزٍ ما، كما تقدّم، منجز عقلى، أو منجز شرعى، أو بائى منجز كان، العلم الإجمالى حينئذٍ يسقط عن التنجيز ولا- يمنع من جريان الأصل المؤمن فى الطرف الآخر. هذا من هذا القبيل، غايه الأمر أنّ التنجيز حصل فى مرتبه سابقه بعلم إجمالى آخر، فإنّ الطرف الآخر تنجز بالعلم الإجمالى الأول؛ لأنّ العلم الإجمالى الأول كما قلنا يوجب التنجيز، وبالتالي تسقط الأصول فى كلا طرفيه. إذن، الطرف الثانى الذى هو الطرف الآخر تلقى التنجيز من العلم الإجمالى الأول، عندما يحصل العلم الإجمالى الثانى ----- لو فرضنا أنه فى رتبه متأخره بالبيان السابق ----- يجد أنّ أحد أطرافه تنجز بمنجزٍ سابق، فإذا تنجز بمنجزٍ سابق، مثل هذا العلم الإجمالى لا يكون منجزاً للطرف الآخر، ولا يمنع من جريان الأصل المؤمن فى الطرف الآخر الذى هو محتمل النجاسه فى محل كلامنا، هو لا يمنع من جريان أصاله الإباحه فى محتمل النجاسه، فيجرى الأصل الطولى فى المقام بلا مانع. هذا الوجه الخامس الذى يقال لعدم سقوط الأصل الطولى، وجريان الأصل الطولى فى محل الكلام.

هذا الوجه الخامس يبتنى على الإيمان بهذه القاعده التي بيّناها وهي أنّ أحد أطراف العلم الإجمالي إذا كان منجزاً بعلم إجمالي سابق؛ حينئذٍ هذا يوجب سقوط العلم الإجمالي الثاني عن التنجيز، لو تشكّل علم إجمالي ثانٍ كان هذا الذي تلقى التنجيز من العلم الإجمالي الأوّل طرفاً فيه، هذا العلم الإجمالي الثاني لا ينجز أطرافه؛ لأنّ أحد أطرافه تنجز بمنجز سابق. وأمّا إذا أنكرنا هذه القاعده وقلنا بأنّ العلم الإجمالي ينجز أطرافه بالرغم من أنّ بعض أطرافه منجز بعلم إجمالي سابق، هل هناك مجال لإثبات هذا الوجه الخامس، وبالتالي إثبات إمكان الرجوع إلى هذا الأصل الطولي بقطع النظر عن هذا المبني، يعني حتى إذا أنكرنا هذا المبني، هل يمكن إثبات وصول النوبه إلى الأصل الطولي، وإمكان الرجوع إليه في محل الكلام، أو لا؟ هذا يأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

درس الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي

انتهى الكلام إلى الوجه الخامس: من الوجوه التي قد تُذكر لإثبات عدم دخول الأصل الطولي في محل الكلام في المعارضه، وأنّ التعارض يقع بين الأصلين العرضيين، وبعد تعارضهما وتساقطهما تصل النوبه إلى الأصل الطولي. قلنا هناك وجوه تذكر لإثبات هذا المطلب في مقابل أنّ الأصل الطولي يدخل في المعارضه، وبالتالي تتساقط كل الأصول الثلاثه في الأطراف، وهو الرأي الذي تبناه السيد الخوئي (قدّس سرّه) على ما نقلنا عنه، عندما يكون الأصلان العرضيان غير متسانخين، هو ذكر بأنّ الأصل الطولي يدخل في المعارضه ويسقط ولا مجال لأن نقول يتعارض الأصلان العرضيان وبعد التعارض والتساقط تصل النوبه إلى الأصل الطولي.

ص: ٧٨٢

الوجه الأخير الذي انتهى الكلام إليه وهو الوجه الخامس، وحاصله: أن يُدعى أنّ هنا يوجد علمان إجماليان بينهما طرف مشترك، فنطبق على ذلك المبني الذي يقول بأنّ الطرف المشترك لا يقبل أن يكون منجزاً بالعلم الإجمالي الثاني بعد أن كان منجزاً بالعلم الإجمالي الأوّل.

أو بعبارة أخرى: أنّ العلمين الإجماليين إذا كان بينهما طرف مشترك وكانت منجزيه العلم الإجمالي الثاني للطرف المشترك في طول منجزيه العلم الإجمالي الأوّل للطرف المشترك، في حاله من هذا القبيل هناك مبني يرى أنّ العلم الإجمالي الثاني يسقط عن التنجيز ولا يكون منجزاً للطرف المشترك. وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول أنّ العلم الإجمالي ينحل؛ لأنّ أحد أطراف العلم الإجمالي قد تنجز بمنجز في مرتبه سابقه. إذن: هذا العلم الإجمالي لا يكون منجزاً لمعلومه على كل تقدير، وإنّما يكون منجزاً لمعلومه على أحد التقديرين، أمّا على تقدير أن يكون معلومه هو الطرف المشترك، فالمفروض أنّ الطرف المشترك قد تلقى التنجيز من العلم الإجمالي السابق، إذن، هذا العلم الإجمالي الثاني لا يصلح أن ينجز معلومه على كل تقدير، وهذا شرط في منجزيه العلم الإجمالي؛ ولذا لا يكون العلم الإجمالي منجزاً، إذا لم يكن العلم الإجمالي الثاني منجزاً، سقط عن التنجيز وأنحل؛ حينئذٍ لا مانع من الرجوع إلى الأصل الطولي؛ لأنّ هذا العلم الإجمالي الذي طرفاه الأصل الطولي هنا، والأصل العرضي في

الطرف الآخر، يعنى يكون هناك تعارض بين الأصل العرضى فى الطرف الآخر وبين الأصل الطولى فى هذا الطرف، هذا العلم الإجمالى ينحل، ولو حكماً ويسقط عن المنجزيه، فإذن، لا يكون مانعاً من الرجوع إلى الأصل الطولى، بناءً على هذه الفكرة.

ص: ٧٨٣

تطبيق هذه الفكرة في محل الكلام واضح، وهو أن يقال: أن العلم الإجمالي الثاني في محل الكلام هو في طول الأصل الطولى الذى يتولد بعد سقوط الأصل الحاكم عليه، وسقوط الأصل الحاكم عليه هو حاصل بعد فرض تنجيز العلم الإجمالى الأول، وهذا معناه أن العلم الإجمالى الثانى هو فى طول العلم الإجمالى الأول؛ لأن العلم الإجمالى الثانى إنما يحصل عندما تصل النوبه إلى الأصل الطولى، فنقول أن هذا الأصل الطولى مع الأصل العرضى فى الطرف الآخر نعلم بكذب أحدهما. إذن: هذا العلم الإجمالى الثانى هو فى طول تولد الأصل الطولى ووصول النوبه إليه، ووصول النوبه إلى الأصل الطولى هو فى طول سقوط الأصل الحاكم، وإلا لو كان الأصل الحاكم جارياً لما وصلت النوبه إلى الأصل الطولى المحكوم، وسقوط الأصل الحاكم متفرع على منجزه العلم الإجمالى الأول. إذن: العلم الإجمالى الأول يحصل وينجز أطرافه، فيسقط الأصل الحاكم، فيتولد الأصل الطولى، وفى طول تولد الأصل الطولى يحصل العلم الإجمالى الثانى بأنه إما هذا الأصل الطولى كاذب، أو الأصل العرضى الجارى فى الطرف الآخر. إذن: الطولى موجوده، فتأتى هذه القاعده وتقول: ما دام كانت هناك طولى بين علمين إجماليين بأن يكون العلم الإجمالى الثانى فى طول منجزه العلم الإجمالى الأول، عندما يكون بينهما طرف مشترك يستحيل أن يتلقى هذا الطرف المشترك التنجيز مره أخرى من العلم الإجمالى الثانى؛ لأنه بما هو منجز يستحيل أن يكون منجزاً مره أخرى، الطرف المشترك بحسب الفرض تلقى التنجيز من العلم الإجمالى الأول، ومع كونه تلقى التنجيز من العلم الإجمالى الأول؛ حينئذ لا يُعقل أن يتلقى التنجيز من العلم الإجمالى الثانى؛ لأن العلم الإجمالى الثانى بحسب الفرض فى طول العلم الإجمالى الأول، يعنى نفترض العلم الإجمالى الأول ومنجزته لأطرافه، ثم تصل النوبه للعلم الإجمالى الثانى ونريد أن نقول أن هذا العلم الإجمالى الثانى ينجز الطرف المشترك، هذا غير ممكن؛ لأن المنجز بما هو منجز يستحيل أن يتعلق به التنجيز مره أخرى، وهذا معناه فى الحقيقه أن العلم الإجمالى الثانى لا- يستطيع أن ينجز أطرافه؛ لاختلال شرط من شرائط المنجزه للعلم الإجمالى وهو أن العلم الإجمالى لابد أن يكون منجزاً لمعلومه على كل تقدير، يعنى سواء كان معلومه فى هذا الطرف هو ينجزه، أو كان فى هذا الطرف أيضاً هو ينجزه، بينما فى المقام هذا الشرط مختل؛ لأن العلم الإجمالى لا ينجز معلومه على تقدير أن يكون متحققاً فى الطرف الآخر؛ لأن الطرف الآخر تلقى التنجيز فى مرتبه متقدمه، فلا مانع حينئذ من الرجوع إلى الأصل الطولى.

الجواب عن هذا الوجه مرّه يكون جواباً مبنائياً، بإنكار هذا المبنى أساساً، فيقال بأننا لا نلتزم بسقوط العلم الإجمالي الثاني عن التنجيز إذا كان أحد أطرافه منجزاً بعلم إجمالي في مرتبه سابقه؛ بل يبقى العلم الإجمالي الثاني منجزاً ولا يسقط عن المنجزيه بمجرد أن أحد أطرافه قد تلقى التنجيز من علم إجمالي متقدّم. وفي الحقيقة إذا بنينا على إنكار هذا المبنى؛ حينئذٍ هذا يمنع من جريان الأصل الطولي؛ لأنّ العلم الإجمالي الثاني يبقى على تنجيزه، كما أنّ العلم الإجمالي الأوّل منجز، العلم الإجمالي الثاني أيضاً يبقى على التنجيز؛ لأنّه لا مانع من أن يكون العلم الإجمالي الثاني منجزاً لأطرافه بالرغم من وجود طرفٍ مشتركٍ بينه وبين علم إجمالي آخر تلقى التنجيز من العلم الإجمالي السابق. وسيأتى تحقيق هذا المطلب في باب الانحلال، فبناءً على إنكار هذا المبنى؛ حينئذٍ يكون الجواب واضحاً في محل الكلام.

وأخرى يُراد الجواب عن هذا الوجه الخامس مع تسليم هذا المبنى الذي يبتنى عليه، بمعنى تسليم أنّ العلم الإجمالي الثاني يسقط عن التنجيز إذا كان أحد أطرافه قد تلقى التنجيز من علم إجمالي في مرتبه أسبق، فينحل ويسقط عن المنجزيه. هذه الكبرى نسلمها الآن فعلاً؛ وحينئذٍ يقال في مقام الجواب عن الوجه الخامس بأنّ سقوط العلم الإجمالي الثاني عن التنجيز هو متفرّع ومبنى على افتراض انحلال العلم الإجمالي الثاني؛ وحينئذٍ يسقط عن التنجيز وصلاحيته للتنجيز، فلا يمنع من جريان الأصل الطولي في طرفه. الانحلال ----- بناءً على هذه الكبرى ----- إنّما يكون باعتبار أنّ التنجيز الذي يتلقاه الطرف المشترك من العلم الإجمالي الثاني هو في مرتبه متأخّره رتبه عن التنجيز الذي يتلقاه من العلم الإجمالي الأوّل، أنّ هذا الطرف المشترك يتلقى التنجيز من علمين إجمالين لكن بينهما طوليّه، بينهما تقدّم وتأخّر في الرتبه، التنجيز الذي يتلقاه الطرف المشترك من العلم الإجمالي الثاني هو في طول التنجيز الذي يتلقاه من العلم الإجمالي الأوّل، حينما يُفترض ذلك؛ حينئذٍ يقال بأنّ هذا محال، لما تقدّم من أنّ المنجز بما هو منجز يستحيل أن يكون قابلاً للتنجيز مرّه أخرى، وفي المقام فرض أنّ هذا الطرف المشترك تلقى التنجيز في مرتبه أسبق من العلم الإجمالي الأوّل، فلا يُعقل أن يكون منجزاً بالعلم الإجمالي الثاني، وهذا هو الذي يوجب الانحلال واختلال شرطٍ من شرائط منجزيه العلم الإجمالي وهو أن يكون العلم الإجمالي منجزاً لمعلومه على كل تقدير؛ فحينئذٍ يسقط عن التنجيز وينحل. هذا هو الوجه في تطبيق الكبرى في محل الكلام، وهذا معناه أنّ انحلال العلم الإجمالي الثاني يتوقّف على أن يكون تنجيز العلم الإجمالي الثاني للطرف المشترك في طول تنجيز العلم الإجمالي الأوّل للطرف المشترك، وعبرنا عنه بأنّه يتوقّف على أن يكون الطرف المشترك يتلقى التنجيز من العلم الإجمالي الثاني في طول تلقّيه التنجيز من العلم الإجمالي الأوّل.

هذه الطوليه إذا بقيت محفوظه يأتى هذا المبنى الذى يقول أنّ العلم الإجمالى الثانى لا بدّ أن ينحل؛ لأنّ الطرف المشترك فُرض أنّه تلقى التنجيز من العلم الإجمالى الأوّل، أنّ العلم الإجمالى الأوّل نَجَز الطرف المشترك، فالطرف المشترك اكتسب التنجيز من العلم الإجمالى الأوّل فى مرتبه سابقه؛ حينئذٍ هذا العلم الإجمالى الثانى لا يستطيع أن ينجزه مرّه أخرى، فيختل شرط منجزيه العلم الإجمالى، فينحل ويسقط هذا العلم الإجمالى، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل الطولى. هذه هى الفكره.

هذا الكلام هل هو متحقق فى محل الكلام، أو لا؟ هل صحيح أنّ تلقى الطرف المشترك التنجيز من العلم الإجمالى الثانى هو فى طول تلقى الطرف المشترك التنجيز من العلم الإجمالى الأوّل؟

بعبارهٍ أخرى: تنجيز العلم الإجمالى الثانى للطرف المشترك هل هو فى طول تنجيز العلم الإجمالى الأوّل له، حتّى يكون هذا التنجيز فى طول ذلك التنجيز؟ فيكون هناك تنجيزان للطرف المشترك أحدهما فى طول الآخر؟ هل هذا المطلوب متحقق فى محل كلامنا حتّى نحقق هذه الكبرى التى تقول بأنّ العلم الإجمالى إذا كان أحد أطرافه قد تلقى التنجيز فى مرتبه أسبق يسقط عن المنجزيه وينحل؟ أو أنّ صغرى هذه الكبرى غير متحققه فى محل الكلام؟ هنا يمكن أن يقال أنّ هذه الصغرى غير متحققه فى محل الكلام؛ لما تقدّمت الإشاره إليه فى أثناء استعراض الوجوه السابقه من أنّ تنجيز العلم الإجمالى الثانى للطرف المشترك ليس فى طول تنجيز العلم الإجمالى الأوّل للطرف المشترك، الذى قلنا بأنّ الانحلال مبنى على هذه الطوليه؛ بل فى الحقيقه تنجيز العلم الإجمالى الثانى للطرف المشترك هو فى طول تنجيز العلم الإجمالى الأوّل للطرف المختص بالعلم الإجمالى الأوّل، يعنى بعبارهٍ أخرى: هو فى طول سقوط الأصل الحاكم كما عبّرنا مراراً سابقاً، العلم الإجمالى الثانى يكون منجزاً للطرف المشترك عندما يسقط الأصل الحاكم فى هذا الطرف وتصل النوبه إلى الأصل المحكوم، فيكون لدينا أصلان، الأصل المحكوم الذى نعبّر عنه بالأصل الطولى، ويُعارضه الأصل العرضى فى الطرف الآخر، هذان يتعارضان، نعلم بكذب أحدهما، فيحصل عندنا هذا العلم الإجمالى.

إذن: العلم الإجمالي الثاني بكذب أحد الأصلين، إما الأصل الطولي، أو الأصل العرضي في الطرف الآخر، هو فرع سقوط الأصل الحاكم، يعنى بعبارة أخرى: فرع تنجيز العلم الإجمالي الأوّل للطرف المختص الذى يجرى فيه الأصل الحاكم؛ لأنّ العلم الإجمالي ينجز طرفيه وهما الأصلان العرضيان، فيمنع من جريان الأصلين العرضيين، العلم الإجمالي الثاني ليس متفرعاً على سقوط الأصل في الطرف الآخر، وإنما هو متفرع على سقوط الأصل الحاكم في الطرف المختص بالمختص بالعلم الإجمالي الأوّل، فالعلم الإجمالي الأوّل فيه طرف مختص وفيه طرف مشترك مع العلم الإجمالي الثاني، وهو متفرع على سقوط الأصل الحاكم في الطرف المختص بالعلم الإجمالي الأوّل، فإذا سقط الأصل الحاكم تصل النوبة إلى الأصل الطولي، فيتولّد لدينا علم إجمالى ثانٍ وهو أن نعلم بأنّه إما هذا الأصل الطولى كاذب، أو الأصل العرضي في الطرف الآخر؛ لأنّه يستحيل الجمع بينهما، إذن: منجزيه العلم الإجمالي الثاني للطرف المشترك ليست في طول تنجيز العلم الإجمالي الأوّل للطرف المشترك حتى نطبّق الكبرى أنّ هذا الطرف المشترك تلقى التنجيز من علمين إجمالين وبين التنجيزين توجد طويّله، بمعنى أنّ تنجيز العلم الإجمالي الثاني للطرف المشترك هو في طول تنجيز العلم الإجمالي الأوّل له، الكبرى تقول هذا محال؛ لأنك تفترض أنّ الطرف المشترك تلقى تنجيزه من العلم الإجمالي الأوّل، وبعد أن تفترض أنّه تلقى التنجيز من العلم الإجمالي الأوّل يأتى العلم الإجمالي الثاني وينجزه، هذا محال؛ لأنّ المنجز بما هو منجز لا يقبل التنجيز مرّة أخرى، فيختل شرط تنجيز العلم الإجمالي ويسقط العلم الإجمالي وينحل، لكن لا بدّ أن نثبت أن تنجيز العلم الإجمالي الثاني للطرف المشترك هو في طول تنجيز العلم الإجمالي الأوّل للطرف المشترك، وهذا غير متحقق في محل الكلام. في محل الكلام تنجيز العلم الإجمالي الثاني للطرف المشترك ليس في طول تنجيز العلم الإجمالي الأوّل للطرف المشترك؛ بل هو في طول تنجيز العلم الإجمالي الأوّل للطرف المختص الذى هو عبارة عن سقوط الأصل الحاكم؛ لأنّ العلم الإجمالي الأوّل عندما ينجز الطرفين، وهما الطرف المشترك وهو محتمل الغصبيه، والطرف الآخر محتمل النجاسه، هو ينجز كلا- الطرفين، يعنى يمنع من جريان الأصل المؤمن في كلا- الطرفين، يعنى يوجب سقوط الأصل الحاكم في هذا الطرف الذى هو قاعده الطهاره، إذا سقط الأصل الحاكم يتفرّع على سقوطه تولّد الأصل المحكوم الذى هو أصاله الإباحه، أو الحليّه في محتمل النجاسه، فإذن: تولّد الأصل المحكوم هو في طول سقوط الأصل الحاكم، يعنى في طول منجزيه العلم الإجمالي الأوّل للطرف المختص وليس في طول منجزيه العلم الإجمالي الأوّل للطرف المشترك، وإنما هو في طول سقوط الأصل الحاكم، يسقط الأصل الحاكم، فيتولّد الأصل المحكوم، وإذا تولّد الأصل المحكوم صار لدينا علم إجمالى ثانٍ بأنّه إما هذا الأصل المحكوم كاذب، أو الأصل في الطرف المشترك كاذب، هذا علم إجمالى ثانٍ تولّد بعد تولّد الأصل المحكوم الذى هو في طول سقوط الأصل الحاكم الذى هو عبارة أخرى عن منجزيه العلم الإجمالي الأوّل للأصل المختص.

إذن: لا- يمكن تطبيق الكبرى في محل الكلام؛ لأنَّ تطبيقها يحتاج إلى افتراض أن يكون هناك تنجيزان مترتبان، أحدهما في طول الآخر يتعلّقان بالطرف المشترك، علمان إجمالان بينهما طرف مشترك، تنجيز العلم الإجمالي الأوّل في مرتبه اسبق من تنجيز العلم الإجمالي الثاني للطرف المشترك بحيث يكون الطرف المشترك يتلقّى التنجيز من كلٍ منهما مع افتراض الطولية، الكبرى تطبق هنا، فتقول هذا محال وغير معقول، هذا في محل الكلام غير متحقق؛ لأنّه يتوقف على افتراض أن يكون منجزيه العلم الإجمالي الثاني للطرف المشترك في طول منجزيه العلم الإجمالي الأوّل للطرف المشترك، بينما الأمر ليس هكذا.

تبيّن ممّا تقدّم عدم تماميه شيءٍ من الوجوه السابقه التي ذُكرت لإخراج الأصل الطولي الترخيصي عن المعارضه، وإثبات اختصاص المعارضه بالأصلين العرضيين في الطرفين، فالصحيح أن المعارضه تسرى إلى الأصل الطولي كما قال السيد الخوئي (قدّس سرّه)، وتسقط كل الأصول الثلاثة في الأطراف.

هنا قد يُعترض باعتراضٍ لا بأس بالتعرّض له، وحاصله: أنّه يقال ما هو الفرق بين الأصول العمليه التي نتكلّم عنها وبين الأصول اللفظيه؟ لأنّه في الأصول العمليه في محل الكلام انتهينا إلى أنّ الأصل الطولي يدخل في المعارضه ويسقط مع الأصلين العرضيين لا أن الأصلين العرضيين يتعارضان ويتساقطان، ثمّ تصل النوبه إلى الأصل الطولي. الأمر ليس هكذا؛ بل الأصل الطولي يسقط مع الأصلين العرضيين.

الاعتراض يقول: أنتم في الأصول اللفظيه لا- تلتزمون بذلك؛ بل تلتزمون بأنّ الخاصّين ----- مثلاً ----- المتعارضين بعد تعارضهما يتساقطان ونرجع إلى العموم الفوقاني مع أنّهما من وادٍ واحد، حيث لدينا خاصان متعارضان، أحدهما يقول (أكرم زيدا العالم) والآخر يقول (لا تكرم زيدا العالم)، فهنا بينهما تعارض وموضوعهما واحد وهو (زيد العالم)، ولدينا عام فوقاني (أكرم كل عالم). عملاً وبلا خلاف لا إشكال عندهم في جواز الرجوع إلى العام الفوقاني بعد تعارض هذين الخاصّين وتساقطهما لعدم المرجّح لأحدهما، فالسؤال يقول ما هو الفرق بين محل الكلام وبين هذا؟ مع أنّهما متشابهان؛ لأنّه لدينا عام فوقاني (أكرم كل عالم) وأحد الخاصّين (أكرم زيدا العالم) موافق له، والخاصّ الآخر (لا تكرم زيدا العالم) مخالف له. واضح أنّ الأصل الفوقاني هو في طول أحد الخاصّين، بمعنى أنّ النوبه لا تصل إلى أصله العموم عند وجود (لا تكرم زيدا العالم)، إنّما تصل النوبه إلى أصله العموم بعد سقوط هذا الخاصّ المخصص للعام، وهذا واضح؛ لأنّ العام لا يمكن التمسك بعمومه إلّا إذا لم يكن هناك مخصص له، أمّا إذا كان له مخصص فمن الواضح عدم جواز التمسك بعمومه، فإنّ لا تصل النوبه إلى أصله العموم في العام إلّا بعد فرض عدم المخصص له، وإثبات عدم المخصص له يكون بالتعارض، يعني يسقط المخصص له (لا تكرم زيدا العالم) بالمعارضه، ولو لم يسقط بالمعارضه لكان مخصصاً للعام ومانعاً من انعقاد أصله العموم فيه، لكن (لا تكرم زيدا العالم) وُجد له معارض وهو (أكرم زيدا العالم)، فيتعارضان، ويتكاذبان، ولا مرجّح لأحدهما، فيتساقطان؛ وحينئذٍ تصل النوبه إلى العام؛ لأنّ هذا العام لم يثبت أنّ له مخصص؛ لأنّ ما يصلح أن يكون مخصصاً له قد سقط بالتعارض، فتصل النوبه إلى أصله العموم مع أنّ أصله العموم أيضاً واقعه في طول ذلك المخصص؛ لأنّ النوبه لا تصل إلى أصله العموم في العام إلّا إذا فرضنا عدم وجود مخصص له، وإلّا مع وجود المخصص لا تصل النوبه إلى العام.

إذن: أصالة العموم هي في طول أحد الخاصّين المتعارضين كما هو الحال في محل الكلام، الأصل الطولي في محل الكلام هو في طول أحد الأصلين العرضيين المتعارضين، فإذا: ما نحن فيه هو من قبيل أصالة العموم في المثال السابق، فلماذا يُفترق بينهما ويُلتزم في محل الكلام بعدم الانتهاء إلى الأصل الطولي بعد تساقط الأصلين العرضيين، بينما هناك يُلتزم بالانتهاء والرجوع إلى أصالة العموم في العام بعد تعارض الخاصّين وتساقطهما؟

درس الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي

انتهى الكلام إلى النقض بالأصول اللفظية: وأنه ما الفرق بين الأصول العمليّة والأصول اللفظية؟ لماذا يفرق بينهما؟ في الأصول العمليّة التي هي محل الكلام يُبنى على عدم الرجوع إلى الأصل الطولي وأنّ الأصل الطولي في محل الكلام يدخل في المعارضه وتتساقط الأ-صول جميعاً، بينما في الأصول اللفظية يبنى على الرجوع إلى الأصل الطولي، في مسأله العموم من الواضح جداً أنّه بعد تعارض الخاصّين وتساقطهما يُرجع إلى العام الفوقاني مع أنّه أيضاً هو في طول أحد الخاصّين كما بيّنا، وبعبارة أخرى: أنّ النوبه لا- تصل إليه إلاّ إذا لم يكن له مخصص، يعني إذا تمّ هذا الخاص المخالف لا تصل النوبه إلى العموم، وإنّما تصل النوبه إلى أصالة العموم عندما يسقط الخاص المخالف الذي يقول (لا تكرم زيدا العالم)، إذا سقط هذا بالمعارضه مع الخاص الآخر؛ حينئذٍ تصل النوبه إلى العموم. إذن: العموم أيضاً هو في طول أحد الخاصّين، وفي محل الكلام الأصل الطولي هو أيضاً في طول أحد الأصلين العرضيين المتعارضين بحسب الفرض، فلماذا نفرّق بينهما بذلك.

ص: ٧٨٩

الجواب عن هذا الاعتراض: أنّ الأصل الطولي في المقام كما تبين من خلال أجوبه الوجوه السابقه، ليس في طول سقوط الأصل العرضي في الطرف الآخر ----- هذه نقطه مهمّه جداً ----- وإنّما هو في طول سقوط الأصل العرضي في نفس الطرف الذي يجري فيه والذي عبّرنا عنه بسقوط الأصل الحاكم، الأصل المحكوم الذي هو الأصل الطولي في هذا الطرف هو في طول سقوط الأصل الحاكم في نفس الطرف؛ لأنّ النوبه لا تصل إلى الأصل المحكوم، إلاّ بعد سقوط الأصل الحاكم، فالطوليّه الموجوده في محل الكلام ليست بين الأصل الطولي والأصل المخالف له، وإنّما بين الأصل الطولي والأصل الموافق له الجارى في نفس طرفه، وأمّا إذا لاحظنا الأصل الطولي مع الأصل العرضي في الطرف الآخر، فلا طوليّه بينهما؛ بل هما في مرتبه واحده وفي عرضٍ واحد؛ ولذا قلنا بأنّ الأصل الطولي يدخل في المعارضه، بمعنى أنّ الأصل العرضي في الطرف الآخر كما يعارض الأصل الحاكم، كذلك يعارض الأصل الطولي المحكوم؛ لأنّ الأصل الطولي المحكوم هو في رتبه الأصل العرضي في الطرف الآخر وليس في طوله؛ ولذا يكون معارضاً له، فيدخل في المعارضه وتتساقط كل الأصول. هذا في محل الكلام.

وأما في الأصول اللفظية، فالأمر بالعكس، بمعنى أنّ الطوليّه محفوظه بين أصالة العموم في العام وبين الخاص المخالف، أصالة العموم في (أكرم كل عالم) هي في طول سقوط الأصل الخاص المخالف القائل (لا تكرم زيدا العالم) لما قلناه من أنّه لا تصل النوبه إلى أصالة العموم في العام، إلاّ بعد سقوط الأصل المخالف، وإلاّ لو كان الأصل المخالف ثابتاً وليس ساقطاً وكان معتبراً

بحسب الفرض؛ فحينئذٍ لا يمكن التمسك بأصالة العموم؛ لقيام الدليل الخاص على إخراج زيد العالم من العموم، فكيف يمكن التمسك بأصالة العموم في العام، إذن: لا- تصل النوبه إلى أصالة العموم في العام إلا بعد سقوط الخاص المخالف، وهذا هو معنى الطوليه بينهما، إذن: هما ليسا في عرض واحد وفي مرتبه واحده؛ بل أصالة العموم هي في طول سقوط الخاص المخالف، وهذه الطوليه المفهومه عرفاً والتي يبنى عليها العرف؛ لأنّ العرف يبنى على تعارض الخاصين، يعنى بمقتضى الفهم العرفي تعارض الخاصين وتساقطهما والرجوع إلى أصالة العموم، وهذا لا يكون إلا باعتبار الطوليه، هذه الطوليه وتعدّد المرتبه في هذين الأصلين اللفظيين في أصالة العموم في العام وأصالة الظهور في الخاص المخالف، هذه الطوليه هي التي تمنع من دخول أصالة العموم طرفاً في المعارضه، ويصحّ حينئذٍ أن يقال أنه في الرتبه السابقه يتعارض الأصلان الخاصان ويتساقطان، فتصل النوبه إلى أصالة العموم في العام. تمام النكته في الجواب هي أنّ الطوليه في محل الكلام غير موجوده، بينما الطوليه في الأصول اللفظيه موجوده ومفهومه عرفاً ولا- يُشكك فيها كذلك، هذه الطوليه في الأصول اللفظيه بين أصالة العموم والخاص المخالف تمنع من ادخال أصالة العموم طرفاً في المعارضه، فتصل النوبه إليها بعد تساقط الخاص المخالف بالمعارضه، بينما هذه الطوليه ليست موجوده في محل الكلام؛ لما قلناه مراراً من أنّ الأصل الطولى ليس في طول سقوط الأصل العرضي في الطرف الآخر، وإن كان هو في طول سقوط الأصل الحاكم، ومن هنا لا طوليه بينه وبين الأصل العرضي في الطرف الآخر، فلا مانع من أن يكون الأصل العرضي في الطرف الآخر معارضاً له كما هو معارض للأصل الحاكم، وهذا معنى أنّ الأصول الثلاثه تتعارض وتتساقط جميعاً؛ فحينئذٍ لا تصل النوبه إلى الأصل الطولى في محل الكلام.

هذا الذى تقدّم كلّه كان مبنياً على افتراض عدم اختصاص الحكومه والطوليه بالأصول المتخالفه؛ بل كما هي موجوده فى الأصول المتخالفه هي موجوده فى الأصول المتوافقه، فاستصحاب الطهاره وإن كان موافقاً مع أصله الطهاره هو أيضاً حاكم عليها، وهى فى طولها، هنا تكون حكومه وتكون هناك طوليه، بالرغم من توافقهما، أنّ الحكومه لا تختص بالأصول المتخالفه؛ بل تشمل حتى الأصول المتوافقه. الكلام كلّه كان مبنياً على هذا.

وأما إذا قلنا أنّ الطوليه والحكومه تختصّ بخصوص الأصول المتخالفه أمّا الأصول المتوافقه، فلا طوليه بينها، وإنما هي تجرى فى عرضٍ واحدٍ؛ حينئذٍ فى محل الكلام لا معنى لكل هذا الكلام المتقدّم؛ لأنّ الأصول الثلاثه التى هي أصول ترخيصيه بحسب الفرض، أصلان ترخيصيان عرضيان فى الطرفين ويختص أحد الطرفين بأصلٍ ترخيصي آخر، فإذا قلنا أنّ هذا الأصل الترخيصي الآخر الموافق للأصلين العرضيين؛ لأنّ كلّاً منهما ترخيصي، هذه الأصول الترخيصيه لا حكومه فيما بينها، وإنما هي تجرى فى عرضٍ واحد، فإذا كانت تجرى فى عرضٍ واحد؛ فحينئذٍ لا داعى لكل الكلام المتقدّم؛ لأنها تجرى فى عرضٍ واحد وتتعارض فى عرضٍ واحد، وتتساقط جميعاً، فلا مجال للقول بأنّ النوبه تصل إلى الأصل الذى نسميه بالطوليه، الكلام كلّه كان مبنياً على افتراض الطوليه، أنّ هذا الأصل فى طول هذا الأصل. هذا بناءً على ثبوت الطوليه بين الأصول مطلقاً، متوافقه ومتخالفه يكون كلاماً معقولاً؛ لأنّ هذه الأصول متوافقه ويوجد فيما بينها طوليه، فيجرى الكلام السابق؛ لأنّ هذا فى طول ذاك وإن كان موافقاً له. أمّا إذا أنكرنا ذلك وقلنا أنّ الحكومه تثبت فقط بين الأصول المتخالفه، أمّا المتوافقه فلا حكومه ولا طوليه فيما بينها؛ فحينئذٍ المسأله محلولة؛ لأنها كلّها تكون فى عرضٍ واحد وفى مرتبهٍ واحده؛ حينئذٍ تدخل جميعاً فى التعارض وتتساقط جميعاً، وهذا أيضاً أمر واضح وقد نبهنا عليه سابقاً.

يبقى الكلام فى ذيل هذا التنبيه فى ما نقلناه عن المحقق النائىنى (قدّس سرّه) فى أول البحث عن هذا التنبيه، حيث نقلنا عنه (قدّس سرّه) أنّه منع من الثمره، ويقول لا ثمره بين القول بالعلّيه وبين القول بالافتضاء، الآن نريد أن نرجع إلى إنكاره للثمره، اصل الثمره بين القول بالعلّيه وبين القول بالافتضاء تظهر فى جريان الأصل النافى الترخيصى فى أحد الطرفين إذا لم يكن له معارض فى الطرف الآخر على القول بالافتضاء وعدم جريانه على القول بالعلّيه، هذه هى الثمره، أنّه إذا كان فى أحد الطرفين أصل مؤمن نافٍ دون الطرف الآخر، الطرف الآخر ليس فيه هذا الأصل الترخيصى النافى لأى سببٍ من الأسباب؛ حينئذٍ تظهر الثمره فى هذا المورد، على القول بالافتضاء لا مانع من الرجوع إلى هذا الأصل النافى فى هذا الطرف؛ لأنّ المانع من جريانه هو المعارضه، فإذا لم يكن له معارض فيجربى، بينما على القول بالعلّيه لا- يجربى هذا الأصل النافى فى هذا الطرف وإن لم يكن له معارض فى الطرف الآخر.

تقدّم سابقاً أننا نقلنا كلاماً للمحقق النائىنى (قدّس سرّه) يظهر منه إنكار هذه الثمره، وفسيّرنا كلامه على ضوء ما يفهم من عبارته التى نقلناها عنه سابقاً بهذا التفسير: قلنا الظاهر أنّ مقصوده هو أنّه يستبعد افتراض مورد تظهر فيه الثمره؛ بل فى عبارته له أنّه من غير الممكن تصوّره؛ لأنّ الثمره إنّما تظهر عندما نفترض اختصاص أحد الطرفين بالأصل المؤمن النافى، وإلاّ إذا لم يكن يختص، فمن الواضح أنّ الأصل لا يجربى فى هذا الطرف، سواء قلنا بالعلّيه أو قلنا بالافتضاء، إذا قلنا بالعلّيه فعدم جريان الأصل فى هذا الطرف واضح، وإذا قلنا بالافتضاء أيضاً لا يجربى الأصل فى هذا الطرف للمعارضه، إذن: لا بدّ أن نفترض عدم وجود المعارض ولا بدّ أن نفترض اختصاص أحد الطرفين بالأصل المؤمن الترخيصى. والأمر الثانى هو أنّنا لا بدّ أن نفترض عدم وجود أصل مثبت للتكليف فى الطرف الآخر؛ لأنّه إذا كان هناك أصل مثبت للتكليف فى الطرف الآخر، هذا الأصل يوجب سقوط العلم الإجمالى عن المنجزيه، يوجب انحلال العلم الإجمالى بناءً على أنّ العلم الإجمالى ينحل بالأصل المثبت فى أحد الطرفين، أنّ التكليف إذا تنجّز فى أحد الطرفين بأصل شرعى أو عقلى على ما تقدّم، هذا يوجب انحلال العلم الإجمالى، فإذا انحل العلم الإجمالى؛ فحينئذٍ يجوز الرجوع إلى الأصل المؤمن فى هذا الطرف على كلا القولين؛ لأنّ العلم الإجمالى انحل وسقط عن المنجزيه، إذا قلنا بالافتضاء، فمن الواضح جواز الرجوع إلى الأصل المؤمن فى هذا الطرف، وعلى القول بالعلّيه أيضاً يجوز الرجوع؛ لأنّ من يقول بالعلّيه يقول أنّ العلم الإجمالى المنجز هو الذى يمنع من الرجوع إلى الأصل المؤمن فى أحد الطرفين ولو لم يكن له معارض، الذى يوجب عدم جواز الرجوع إليه هو منجزيه العلم الإجمالى، فإذا فرضنا أنّ فى الطرف الآخر أصل مثبت للتكليف، وهذا الأصل المثبت للتكليف يوجب انحلال العلم الإجمالى وسقوطه عن المنجزيه، إذن: حتّى على القول بالعلّيه لا مانع من الرجوع إلى الأصل المؤمن فى هذا الطرف، فلا تظهر الثمره. المحقق النائىنى (قدّس سرّه) كأنّه يريد أن يقول أنّ الثمره إنّما تظهر بهذين الشرطين:

الشرط الأول: أن يختص أحد الطرفين بالأصل المؤمن.

الشرط الثاني: أن لا يكون في الطرف الآخر أصل مثبت للتكليف؛ حيثُ يمكن تصوّر ظهور الثمره، ويقول بأنّ هذا فرض بعيد؛ بل لا-واقع له، أن نفترض أنّ الأصل المؤمن يجرى في أحد الطرفين دون الآخر من دون افتراض أنّه في الطرف الآخر يوجد أصل مثبت للتكليف، يقول هذا فرض غير واقع؛ لأنّ الأصل المؤمن إذا جرى في هذا الطرف، فهو يجرى في الطرف الآخر، وإنما يمنع من جريانه في الطرف الآخر وجود الأصل المثبت للتكليف، هذا هو الذى يمنع من جريان الأصل المؤمن في الطرف الآخر، الأصل المثبت للتكليف في الطرف الآخر يمنع من إجراء هذه الأصول المؤمنه، وإلا-الأصول المؤمنه بحسب إطلاقها تشمل كلا-الطرفين. نعم، إذا جرى الأصل المثبت في أحد الطرفين كاستصحاب التكليف وأمثاله واصاله الاشتغال؛ حيثُ لا يجرى الأصل المؤمن في الطرف الآخر. إذن: يدور الأمر بين شيئين: إمّا أن نفترض أنّ الأصل المؤمن يجرى في كلا الطرفين إذا لم يجر في الطرف الآخر أصل مثبت، يقول: لا بدّ من افتراض أنّ الأصل المؤمن يجرى في الطرفين، وإذا جرى الأصل المؤمن في الطرفين، فالأصل المؤمن في هذا الطرف لا يجرى على كلا القولين، فلا تظهر الثمره. وإمّا أن نفترض أنّ الأصل المثبت للتكليف موجود في هذا الطرف، في هذه الحاله أيضاً يجوز إجراء الأصل المؤمن في هذا الطرف على كلا-القولين. إذن: في إحدى الحالتين لا-يجوز إجراء الأصل المؤمن في هذا الطرف على كلا-القولين حتّى على القول بالافتضاء؛ وذلك لوجود المعارض، هذا إذا كان له معارض، يعنى أصل مؤمن يجرى في الطرف الآخر، فلا تظهر الثمره، لا يجوز إجراء هنا مطلقاً حتّى على القول بالافتضاء، إذا لم يكن هناك أصل مؤمن في الطرف الآخر، فلا بدّ أن يكون أصل مثبت في الطرف الآخر، وإذا وُجد الأصل المثبت في الطرف الآخر أيضاً لا-تظهر الثمره؛ لأنّه يجوز إجراء الأصل المؤمن في هذا الطرف حتّى على القول بالعليه؛ لأنّ الأصل المثبت للتكليف في أحد الطرفين يوجب انحلال العلم الإجمالى وسقوطه عن المنجزيه، ومع سقوط العلم الإجمالى عن المنجزيه حتّى القائل بالعليه يقول يجوز إجراء الأصل المؤمن في أحد الطرفين.

ص: ٧٩٣

إذن: يقول(قدّس سرّه): ليس هناك مورد تظهر فيه الثمره؛ لأنّ أيّ موردٍ نفرضه، إمّا أن يجرى الأصل المؤمن في كلا طرفيه، فلا يجرى الأصل المؤمن في هذا الطرف مطلقاً على القول بالعليه والافتضاء، فلا تظهر الثمره، وإمّا أن يوجد في أحد طرفيه أصل مثبت للتكليف، وهنا أيضاً لا- تظهر الثمره لجواز إجراء الأصل المؤمن في هذا الطرف على القول بالعليه وعلى القول بالافتضاء. هذا ما يفهم من كلام المحقق النائيني(قدّس سرّه).

ويلاحظ على هذا الكلام الذي يمكن أن يُفسّر به كلام المحقق النائيني(قدّس سرّه):

أولاً: أصل المبني، وهو مسأله أنّ وجود الأصل المثبت في أحد طرفي العلم الإجمالي يوجب انحلاله وسقوطه عن التنجيز؛ لأنّه إذا لم نلتزم بذلك تظهر الثمره حتّى إذا كان هناك أصل مثبت للتكليف في الطرف الآخر، تظهر الثمره في هذا الطرف الذي فيه أصل مؤمن، على القول بالافتضاء يجوز إجراء الأصل المؤمن، بينما على القول بالعليه لا يجوز إجراء الأصل المؤمن، فالثمره أنما لا- تظهر على ما يقول فيما إذا قلنا أنّ الأصل المثبت للتكليف في أحد الطرفين يوجب انحلال العلم الإجمالي وسقوطه عن التنجيز، وأمّا إذا قلنا أنّه لا يوجب ذلك، يبقى العلم الإجمالي على منجزيته، هنا يكون فرق بين الافتضاء والعليه، بناءً على العليه لا يجرى الأصل المؤمن في هذا الطرف؛ لأنّ العلم الإجمالي منجز، بينما القائل بالافتضاء يقول العلم الإجمالي لا يمنع من إجراء الأصل المؤمن في أحد الطرفين، فإذا ظهرت الثمره بينهما إذا أنكرنا هذا المبني. هذا الجواب مبناي.

ثانياً: تبين من بعض الأبحاث السابقه أنّه يمكن فرض ظهور الثمره في بعض الموارد حتّى إذا سلّمنا هذا المبني المتقدّم، يعنى حتّى إذا قلنا بأنّ وجود الأصل المثبت للتكليف في أحد الطرفين يوجب انحلال العلم الإجمالي وسقوطه عن المنجزيه يمكن أن نفترض ظهور الثمره في بعض الموارد:

المورد الأول: المقام الأول الذى تقدّم بحثه تعليقاً على كلام السيد الخوئى (قدّس سرّه)، هناك ذكر هذا المورد، وهو أنه إذا كان هناك أصلاً ترخيصاً عرضياً فى الطرفين وكانا من سنخٍ واحدٍ، وكان هناك أصل آخر من غير سنخهما يختص بأحد الطرفين، أصله الطهاره فى هذا الطرف وأصله الطهاره فى الطرف الآخر، وكان أحد الطرفين يختص بأصل آخر ليس من سنخهما كأصله الإباحه، فى هذا المورد تقدّم سابقاً بأنّه هنا يمكن الالتزام بسقوط الأصلين العرضيين المتسانخين ووصول النوبه إلى الأصل الآخر الغير المتسانخ لهما، وهناك ذكرنا بأنّه لا يُفترق بين أن يكون هذا الأصل الآخر الغير المتسانخ طويلاً وبين أن يكون فى عرضهما؛ لأنّ النكته التى اعتمدت سابقاً لجواز الرجوع إلى الأصل الآخر بعد تساقط الأصلين العرضيين المتسانخين هى نكته الإجمال فى الدليل، يعنى عندما يشترك الأصلان العرضيان المتسانخان فى دليلٍ واحدٍ؛ حينئذٍ يكون دليلهما مجعلاً، وهذا الإجمال يمنع من التمسك بالدليل لإثبات مفاده فى هذا الطرف، ويمنع من التمسك بالدليل لإثبات مفاده فى الطرف الآخر، وإثبات مفاده فى كلا الطرفين غير ممكن بحسب الفرض، فيصعب الدليل بالإجمال وهذا يمنع من إثبات مفاده فى كلا الطرفين وبالتالي يوجب سقوط الأصلين العرضيين المتسانخين، فإذا سقطا؛ حينئذٍ تصل النوبه إلى الأصل الآخر؛ لأنّه ينفرد بدليلٍ يخصّه ولا يسرى الإجمال من دليل الأصلين المتسانخين إلى دليل الأصل الآخر، والمفروض أنه ليس له معارض من سنخه فى الطرف الآخر بحسب الفرض؛ لأنّ الأصل الآخر يختص بأحد الطرفين، وليس له معارض من سنخه فى الطرف الآخر، فلا يعرض الإجمال على دليله؛ وحينئذٍ يمكن التمسك به لإثبات مفاده فى هذا الطرف، لا مانع من الرجوع إلى الأصل الآخر، وقلنا بأنّ الطويله ليست نكته فى المقام، سواء كان طويلاً، أو كان فى عرضهما، النكته هى أن يختص أحد الأصول الثلاثة بدليلٍ يخصّه، فلا يسرى إليه الإجمال المانع من التمسك به لإثبات مفاده فى هذا المورد. هذا الذى تقدّم سابقاً.

هذا المورد المتقدم سابقاً يمكن جعله مورداً تظهر فيه الثمره بين القولين حتى إذا قلنا بأن وجود الأصل مثبت في أحد الطرفين
يوجب انحلال العلم الإجمالي وسقوطه عن المنجزيه، حتى إذا قلنا بذلك تظهر فيه الثمره؛ لأنه في هذا المورد لا يوجد أصل
مثبت في الطرف الآخر، وإنما الأصل الموجود في الطرف الآخر في هذا المورد هو أصل ترخيصي مسانخ للأصل الترخيصي
الموجود في الطرف الأول، فإذن، لا يوجد فيه أصل مثبت ويختص بأصل ترخيصي خاص به وهو ----- فرضاً -----
----- أصاله الحلي، وأصاله الحلي هذه ليس لها معارض في الطرف الآخر؛ حينئذ نقول أن هذا الأصل الترخيصي الذي ليس له
معارض في الطرف الآخر والذي يختلف نسخاً عن الأصليين العرضيين على القول بالافتضاء يمكن إجراءه، لكن على القول
بالعليه لا يمكن إجراءه، فتظهر الثمره في هذا المورد، يعني هنا استطعنا أن نصور أن أحد الطرفين يختص بأصل ترخيصي خاص
به على خلاف ما قاله هو (قدس سره) من أن الأصل الترخيصي لا يختص بأحد الطرفين، إذا كان موجوداً في هذا الطرف، فلا بد
أن يكون موجوداً في الطرف الآخر، وإنما الذي يمنع من وجوده في الطرف الآخر هو كون الطرف الآخر مورداً لأصل مثبت
للتكليف، نحن نقول أننا استطعنا أن نصور اختصاص الأصل الترخيصي في أحد الطرفين من دون أن يكون في الطرف الآخر
أصل مثبت للتكليف كما في محل الكلام؛ لأننا قلنا بأن الأصليين العرضيين المتسانخين يتساقطان على اساس نكته الإجمال،
فتصل النوبه إلى الأصل الآخر الغير المسانخ لهما؛ لأن هذا غير مبتلى بالإجمال، فهذا أصل ترخيصي يجرى في أحد الطرفين
وليس له معارض في الطرف الآخر كما أن الطرف الآخر ليس فيه أصل مثبت للتكليف فتظهر فيه الثمره، فعلى القول بالعليه لا
يجرى، بينما على القول بالافتضاء يجرى. هذا المورد الأول الذي يمكن تصور ظهور الثمره فيه من دون أن تقع في المحذور
الذي ذكره المحقق النائيني (قدس سره)، المورد الثاني يأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي

كان الكلام في ما نقلناه عن المحقق النائيني (قدّس سرّه): وإنكاره الثمره بين القول بالاقتضاء والقول بالعليه، قلنا أنّ أوّل ملاحظه على إنكار الثمره هي ملاحظه مبنائيه وهي أنّ هذا يبتنى على الالتزام بانحلال العلم الإجمالي بالأصل المثبت للتكليف في أحد الطرفين، فإذا كان هناك أصل مثبت للتكليف في أحد الطرفين ينحل العلم الإجمالي وهذا يستلزم إمكانه افتراض اختصاص أحد الطرفين بالأصل الترخيصى، فيختص أحد الطرفين بالأصل الترخيصى، ويجرى الأصل الإلزامى في الطرف الآخر، وهذا الأصل الإلزامى كما هو واضح يمنع من جريان الأصل الترخيصى في الطرف الآخر؛ حينئذٍ تظهر الثمره في هذا الطرف الذي هو مورد للأصل الترخيصى؛ لأنّه على القول بالعليه لا- يجرى هذا الأصل الترخيصى وإن لم يكن له معارض، بينما على القول بالاقتضاء يجرى هذا الأصل الترخيصى لعدم وجود المعارض له، فتظهر الثمره حينئذٍ.

ثانياً: قلنا يمكن تصوّر بعض الموارد التي تظهر فيها الثمره وذكرنا المورد الأوّل، والمورد الثاني هو ما إذا فرضنا أنّ أحد الطرفين لا- يجرى فيه لا- الأصل الإلزامى ولا الأصل الترخيصى كما إذا فرضنا أنّ الشك كان في التكليف بنحو الشبهه الوجوبيه، هنا لا يكون هذا مورداً لما كان من قبيل أصاله الحل من الأصول الترخيصيه؛ لأنّ أصاله الحل مختصه بالشبهات التحريميه والمفروض أنّ هذه شبهه وجوبيه، فإذا: أصاله الحل كأصلٍ ترخيصى لا- تجرى في هذا الطرف؛ لأنّ الشبهه وجوبيه، ولنفترض أنّ الاستصحاب النافى للتكليف أيضاً لا يجرى، إمّا باعتبار أنّ الاستصحاب لا يجرى في الشبهات الحكميه، حيث يوجد مبنئ يقول بأن الاستصحاب لا يجرى في الشبهات الحكميه، وإمّا لخصوصيه في المورد تمنع من جريان الاستصحاب النافى للتكليف، ولو باعتبار توارده الحالتين ولا يُعلم ما هي الحاله المتقدمه منهما، ففي هذه الحاله الاستصحاب النافى أيضاً لا يجرى في هذا الطرف. وأيضاً لا بدّ أن نلتزم بأنّ حديث الرفع وحديث الحجب وأمثال ذلك ممّا تثبت به البراءه الشرعيه أيضاً لا يجرى في المقام، باعتبار أنّ هناك مبنئ يلتزم به المحقق النائيني (قدّس سرّه) وهو أنّ البراءه الشرعيه الثابته بحديث الرفع وحديث الحجب لا تجرى في أطراف العلم الإجمالي. بالنتيجه هذا الطرف ليس فيه أصل مثبت للتكليف وليس فيه أصل ترخيصى، لا أصاله الحل؛ لأنّ الشبهه شبهه وجوبيه، ولا الاستصحاب النافى كأصل ترخيصى؛ لما تقدّم، ولا يمكن جريان البراءه الشرعيه المستنده إلى حديث الحجب أو الرفع؛ لأنّ هذه البراءه لا تجرى في أطراف العلم الإجمالي، فإذا هذا الطرف لا يجرى فيه الأصل الإلزامى ولا- الأصل الترخيصى، ونفترض وجود أصلٍ ترخيصى في الطرف الآخر؛ حينئذٍ تظهر الثمره، في هذا الطرف الذي فيه الأصل الترخيصى بناءً على القول بالعليه لا يمكن إجراء هذا الأصل الترخيصى، وإن لم يكن له معارض في الطرف الآخر، وإمّا بناءً على القول بالاقتضاء، فلا مانع من جريان هذا الأصل الترخيصى لعدم المعارض له، فيمكن ظهور الثمره في هذا المورد أيضاً بالرغم من عدم وجود أصلٍ ترخيصى في الطرف الآخر، حتّى لو سلّمنا أنّ الأصل الترخيصى في أحد الطرفين يوجب انحلال العلم الإجمالي، لكن هذا مورد في الطرف الآخر لا يوجد أصل ترخيصى ولا أصل إلزامى ويختص الأصل الترخيصى بهذا الطرف؛ وحينئذٍ تظهر الثمره في هذا الطرف. نكتفي بهذا المقدار في التنبيه الأوّل.

التنبیه الثانی: أنّ المحقق العراقی (قدّس سرّه) ذکر نقضاً علی القول بالعلیه، (١) كأنّه نقض علی نفسه، وأجاب عن هذا النقض، والغرض من هذا التنبیه هو التعرّض إلى هذا النقض علی القول بالعلیه، والتعرّض إلى جواب المحقق العراقی (قدّس سرّه). النقض الذى ذكره المحقق العراقی (قدّس سرّه) هو أنّه فى موارد دوران الأمر بین تکلیفین یتربّ أحدهما علی عدم الآخر، هناك طولیه بین نفس التکلیفین اللّمدین یدور الأمر بینهما ونعلم إجمالاً بثبوت أحدهما، بمعنى أنّ أحد التکلیفین یتربّ علی عدم التکلیف الآخر، مثل لذلك بما إذا علم إجمالاً بأنّه إمّا يجب علیه الوفاء بالدين؛ وحينئذٍ لا يبقى له مال فلا يكون مستطيع، فلا يجب علیه الحج، والطرف الآخر للعلم الإجمالى هو أن لا يجب علیه الوفاء بالدين؛ فحينئذٍ يكون مستطيعاً ويجب علیه الحج، ويمكن أن نعبر عنه بأنّه إمّا يعلم بوجوب الوفاء بالدين، أو بوجوب الحج، إذا وجب علیه الوفاء بالدين لا يجب علیه الحج، وإذا لم يجب علیه الوفاء بالدين يجب علیه الحج، ومن الواضح أنّ وجوب الحج مترتب على عدم وجوب الوفاء بالدين، فصار أحد التکلیفین المعلومین بالإجمال مترتباً وفى طول عدم التکلیف الآخر.

مثال آخر ذكره: وهو ما إذا نذر أنّه لو لم يجب علیه الوفاء بالدين تصدّق، أو صام، ومن الواضح أنّ هذا يكون ممّا نحن؛ لأنّ وجوب التصدّق، أو الصوم مترتب على عدم وجوب الوفاء بالدين، باعتبار النذر لا باعتبار أصل الجعل الشرعى.

تقريب النقض الذى ذكره: أنّ مبانى المحقق العراقی (قدّس سرّه) فى العلم الإجمالى على ما تقدّم سابقاً أنّه يرى أنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، وأنّ العلم الإجمالى يوجب سقوط الأصل فى الطرفين بقطع النظر عن المعارضه، حتّى إذا لم يكن له معارض الأصل لا يجرى فى هذا الطرف ولا فى ذاك الطرف بقطع النظر عن المعارضه، لكن ضمناً تقدّم سابقاً أيضاً أنّه استثنى من ذلك موردين والتزم فيهما بإمكان جريان الأصل الترخيصى فى بعض الأطراف، ممّا يعنى عدم وجوب الموافقه القطعيه: (٢)

ص: ٧٩٨

١- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقى للبروجردى، ج ٣، ص ٣١٥.

٢- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقى للبروجردى، ج ٣، ص ٣١٥.

المورد الأول: ما إذا جُعِل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع، هو وافق المحقق النائيني (قدّس سرّه) في ذلك وذهب إلى أنّه عندما يُجعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع؛ حينئذٍ لا مانع من إجراء الأصل الترخيصى في هذا الطرف؛ لأنّ الطرف الآخر جُعِل بدلاً عن الواقع، وكانّ الشارع اكتفى بترك الطرف الآخر، أو فعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع، إذن، لا محذور في إجراء الأصل الترخيصى في الطرف الآخر.

المورد الثاني: هو ما إذا فرض انحلال العلم الإجمالى بجريان الأصل المثبت للتكليف في أحد الطرفين، إذا جرى الأصل المثبت للتكليف في أحد الطرفين؛ حينئذٍ ينحل العلم الإجمالى، وإذا انحل العلم الإجمالى؛ حينئذٍ لا محذور في الرجوع إلى الأصل الترخيصى في الطرف الآخر حتّى على القول بالعليه؛ لأنّ القول بالعليه إنّما يمنع من جريان الأصل الترخيصى في هذا الطرف باعتبار منجزيه العلم الإجمالى، باعتبار أنّ العلم الإجمالى هو علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، لكن هذا عندما يكون العلم الإجمالى باقٍ على المنجزيه، أمّا إذا سقط عن التنجيز وانحل؛ حينئذٍ لا محذور في الرجوع إلى الأصل الترخيصى في هذا الطرف. المحقق العراقي (قدّس سرّه) التزم في هذين الموردين بإجراء الأصل الترخيصى في أحد الأطراف، بعبارة أخرى: التزم بعدم وجوب الموافقه القطعيه. هذه مباني المحقق العراقي (قدّس سرّه) في العلم الإجمالى.

حينئذٍ يقال في مقام تقريب النقض على القول بالعليه: لا إشكال ولا شبهه في أنّ الفقهاء يبنون في المثال الأول على إثبات وجوب الحج، أو وجوب الصوم في المثال الثاني، بإجراء الأصول المؤمّنه والترخيصى في الدين، وتوسّط إجراء الأصل الترخيصى النافى في الدين يثبتون وجوب الحج، مثال الأصل الترخيصى الذى يجرى في الدين استصحاب عدم وجوب الدين، أو أصاله البراءه، هم في البدايه يجرون هذا الأصل النافى في وجوب الدين، ينفى وجوب الدين، استصحاباً كان أو براءه، وفي طول ذلك يثبتون وجوب الحج؛ لأنّ المفروض أنّ وجوب الحج مترتب على عدم وجوب الوفاء بالدين بحسب الفرض، كيف يحرزون موضوع وجوب الحج؟ بإجراء الأصول النافيه، فينفون وجوب أداء الدين باستصحاب، أو براءه، باعتباره أمراً مشكوكاً، بعد إجراء الأصل المؤمّن لنفى وجوب أداء الدين يثبتون في طول ذلك وجوب الحج، باعتبار أنّ وجوب الحج بحسب الفرض مترتب على عدم وجوب الوفاء بالدين، فإذا أحرزوا عدم وجوب الوفاء بالدين، ولو بهذه الأصول الترخيصى؛ حينئذٍ يثبت وجوب الحج في المثال الأول، أو يثبت وجوب الصوم في المثال الثاني.

حينئذٍ يقال في مقام بيان النقض: أنّ إثبات وجوب الحج بإجراء الأصل الترخيصى بالنسبه إلى الدين لا يتلاءم مع القول بالعليه، هذا الذي بنا عليه الفقهاء بحسب الفرض، لا يتلاءم مع هذه المباني المتقدمه للمحقق العراقي (قدّس سرّه)، باعتبار أنّ هذه المباني تقتضى أنّ الأصل الترخيصى لا- يجرى في أحد الطرفين من طرفي العلم الإجمالي إلا- في موردين، المورد الأوّل أن يُجعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع، والمورد الثاني أن نفترض جريان الأصل المثبت للتكليف في الطرف الآخر؛ حينئذٍ يمكن إجراء الأصل الترخيصى في هذا الطرف. بينما في محل الكلام وفي هذا المثال بحسب الفرض لا يوجد جعل للبدل عن الواقع في الطرف الآخر الذي هو عبارته عن وجوب الحج؛ لأنّهم بحسب الفرض يجرون الأصل المؤمّن لنفي وجوب أداء الدين، هذا الأصل الترخيصى الذي يجرى لنفي وجوب أداء الدين لا يجوز إجراؤه عند المحقق العراقي (قدّس سرّه) بناءً على القول بالعليه إلا إذا جعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع، وهنا لا معنى لأن نقول أنّ التكليف بوجود الحج يجعل بدلاً عن الواقع، فإذا نفينا هذا المورد؛ حينئذٍ نأتى إلى المورد الثاني، حتّى يجرى الأصل الترخيصى لنفي وجوب أداء الدين لا بدّ من إثبات وجوب الحج في الطرف الآخر بأصلٍ مثبت؛ لأنّه يقول حتّى يمكن إجراء الأصل الترخيصى لنفي وجوب أداء الدين على مباني المحقق العراقي (قدّس سرّه)؛ لأنّه يقول أنّ الأصل الترخيصى في أحد طرفي العلم الإجمالي لا يجرى إلا في إحدى حالتين، الحاله الأولى أن يُجعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع والحاله الثانيه هي أن يجرى أصل مثبت للتكليف في الطرف الآخر، فإذا جرى الأصل المثبت للتكليف في الطرف الآخر وثبت وجوب الحج؛ عندئذٍ يجوز إجراء الأصل الترخيصى لنفي وجوب أداء الدين، هذا ما تقتضيه مباني المحقق العراقي (قدّس سرّه)، بينما الفقهاء عكسوا الأمر، الفقهاء أثبتوا وجوب الحج استناداً لجريان الأصل الترخيصى النافي لوجوب أداء الدين، يعنى هم في البدايه أجروا الأصل الترخيصى لنفي وجوب أداء الدين، فأثبتوا وجوب الحج باعتبار أنّ وجوب الحج مترتب على عدم وجوب أداء الدين، بينما مباني المحقق العراقي (قدّس سرّه) تقتضى العكس؛ لأنّه يقول لا يجوز ولا يعقل إجراء الأصل الترخيصى في أحد طرفي العلم الإجمالي إلا إذا جرى الأصل المثبت للتكليف في الطرف الآخر وأثبت التكليف؛ عندئذٍ يجوز إجراء الأصل الترخيصى، بينما ما بنا عليه الفقهاء هو عكس ذلك تماماً، ومن هنا يقال أن بناء الفقهاء على إثبات وجوب الحج بإجراء الأصل الترخيصى في الطرف الآخر مخالف لمباني المحقق العراقي (قدّس سرّه) وللقول بالعليه؛ إذ كيف يمكن إجراء الأصل الترخيصى في أحد طرفي العلم الإجمالي؟ مع أنّه عند إجرائه وفي رتبه إجرائه لا الطرف الآخر يجعل بدلاً عن الواقع ولا- جرى الأصل المثبت للتكليف في الطرف الآخر، ووجوب الحج في مرتبه جريان الأصل الترخيصى، وإنّما هم يشبتون الحج في مرتبه متأخره عن إجراء الأصل الترخيصى لنفي وجوب أداء الدين، كيف يمكن إجراء الأصل الترخيصى قبل افتراض ثبوت وجوب الحج؟ وافترض الأصل المثبت لوجوب الحج، والحال أنّ هذا ينافي القول بالعليه؛ لأنّ القول بالعليه يقتضى أن لا يجرى الأصل الترخيصى في أحد طرفي العلم الإجمالي، بينما هنا أجروا الأصل الترخيصى بقطع النظر عن ذلك. هذا هو النقض الذي أورده على نفسه بعنوان أنّه (قد يقال)، أو (قد يُنقض) على القول بالعليه بهذا النقض.

جوابه عن النقص: فى الجواب ذكر ثلاثه فروض، لكن نحن نذكرهما كفرضين؛ لأنَّ الفرض الأوّل والثانى حكمهما واحد، فنذكرهما كفرضٍ واحد. قال:

الفرض الأوّل: أن نفترض أنّ وجوب الحج مترتب على عدم وجوب أداء الدّين واقعاً، أو على مطلق عدم وجوب أداء الدّين، ولو ظاهراً، إذا جاء دليل ونفى وجوب أداء الدّين ظاهراً هذا يكفى لترتيب وجوب الحج.

الفرض الثانى: أنّ وجوب الحج مترتب على مطلق المعذوريه من أداء الدّين، ولو عقلاً، بمجرّد أن يكون المكلف معذوراً من أداء الدّين يترتب وجوب الحج.

فى الفرض الأوّل ذكر كجوابٍ على النقص السابق بأنّه هنا يجرى استصحاب عدم وجوب أداء الدّين ولا يكون ذلك نقضاً للمباني التى نلتزم بها من القول بالعليه، لا مانع من إجراء استصحاب عدم وجوب أداء الدّين، وإثبات وجوب الحج كما يذهب إليه المشهور؛ باعتبار أنّ استصحاب عدم وجوب أداء الدّين له مدلولان: (أحدهما) مدلول مطابقى وهو عدم وجوب أداء الدّين، هذا هو المستصحب، و(الآخر) مدلول التزامى وهو وجوب الحج؛ باعتبار أنّ المفروض أنّ وجوب الحج مترتب ومن الآثار الشرعيه لعدم وجوب أداء الدّين بحسب الفرض؛ لأنّه مترتب على عدم وجوب أداء الدّين، ومن هنا يكون الاستصحاب له مدلولان مطابقى والتزامى، مدلوله المطابقى هو نفس المستصحب وهو عدم وجوب أداء الدّين، هذا المستصحب إذا ثبت بالاستصحاب يترتب عليه أثره الشرعى وليس العقلى، ولا- إشكال أنّ الاستصحاب يثبت الآثار الشرعيه للمستصحب، وأثره الشرعى هو وجوب الحج، فهو يدل على وجوب الحج بالالتزام ويدل بالدلاله المطابقيه على عدم وجوب أداء الدّين.

إذن: استصحاب عدم وجوب أداء الدين بلحاظ مدلوله المطابقي يكون أصلاً ترخيصياً، وبلحاظ مدلوله الالتزامي يكون أصلاً إلزامياً مثبتاً للتكليف وهو وجوب الحج؛ يقول: حينئذٍ يمكن الأخذ بالدلاله الثانيه للاستصحاب والتي يكون الاستصحاب بلحاظها أصلاً مثبتاً للتكليف، فينحل العلم الإجمالي؛ وحينئذٍ لا مانع من الأخذ بالأصل الترخيصي في هذا الطرف، وهذا لا ينافي مباني المحقق العراقي (قدس سرّه)؛ لأنه يقول لا مانع من إجراء الأصل الترخيصي في أحد الطرفين إذا ثبت التكليف في الطرف الآخر بأصلٍ مثبت، هنا أحد الطرفين ثبت فيه تكليف، وهو وجوب الحج بأصلٍ مثبتٍ وهو الاستصحاب، لكن بلحاظ مدلوله الالتزامي، إذن: لا مانع من الرجوع إلى الأصل الترخيصي في الطرف الآخر، فيرجع إلى الأصل الترخيصي في الطرف الآخر. يقول: هذا ليس فيه مخالفه للقول بالعليه، ولا يوجد هناك ما ينافي المباني السابقه؛ لأن الرجوع إلى الأصل الترخيصي في أحد الطرفين، إنما هو بعد افتراض الانحلال بإجراء الأصل الإلزامي المثبت للتكليف في الطرف الآخر. هذا استصحاب واحد، لكن له مدلولان التزامي ومطابقي، فبلحاظ مدلوله الالتزامي يمكن الأخذ به وإثبات وجوب الحج استناداً إلى الاستصحاب بلحاظ مدلوله الالتزامي؛ وحينئذٍ لا مانع من الرجوع إلى الأصل الترخيصي في الطرف الآخر، يعني أصاله عدم وجوب أداء الدين، يعني يريد أن يقول بعبارة أخرى: لا تتخيلوا أنّ الفقهاء عندما التزموا بوجوب الحج كما ذكر في النقض أنّهم أثبتوا وجوب الحج استناداً إلى الأصل الترخيصي في الطرف الآخر، يعني أجروا الأصل الترخيصي أولاً، ثم اثبتوا وجوب الحج، هذا ينافي مباني العليّه؛ لأنه كيف يمكن إجراء الأصل الترخيصي في هذا الطرف قبل انحلال العلم الإجمالي؟! يقول هم لم يفعلوا ذلك، وإنّما هم أثبتوا وجوب الحج استناداً إلى استصحاب عدم وجوب أداء الدين، لكن بلحاظ مدلوله الالتزامي لا بلحاظ مدلوله المطابقي، فأثبتوا وجوب الحج، وبعد ذلك ينحل العلم الإجمالي؛ وحينئذٍ لا مانع من الرجوع إلى الاستصحاب بلحاظ مدلوله المطابقي الذي هو عدم وجوب أداء الدين، فحكموا بأنّ هذا لا يجب عليه أداء الدين ويجب عليه الحج، وهذا لا ينافي المباني التي ذكرناها.

ثم يقول: لا- فرق في ما ذكرناه بين أن يكون التكليف بالحج مترتباً على التكليف بأداء الدين واقعاً، وبين أن يكون مترتباً على عدم التكليف بأداء الدين ولو ظاهراً. نعم الفرق بينهما فقط هو إذا كان وجوب الحج على عدم وجوب أداء الدين واقعاً الأصل الترخيصى الذى يجرى هو الاستصحاب، وأما إذا قلنا بأنه يترتب على عدم وجوب أداء الدين ولو ظاهراً؛ حينئذٍ يمكن إجراء البراءة الشرعيه، ويجرى نفس الكلام السابق. هذا كله فى الفرض الأول، وأما الفرض الثانى، فيأتى الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

درس الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى

كان الكلام فى جواب المحقق العراقى (قدّس سرّه): على النقص الذى أورده على نفسه وعلى القول بالعليه بشكل عام، هو فرض ثلاثه فروض لكن جعلناهما فرضين، الفرض الأول هو ما إذا فرضنا أنّ وجوب الحج كان موقوفاً على عدم أداء الدين واقعاً، أو موقوفاً على عدم وجوب أداء الدين ولو ظاهراً، فى هذا الفرض ذكر بأنّ الاستصحاب الترخيصى فى طرف الدين يجرى ولا محذور فى جريانه ولا- يكون جريانه منافياً للقول بالعليه؛ لأنّ استصحاب عدم وجوب أداء الدين له مدلول التزامى يثبت به وجوب الحج، فالاستصحاب بلحاظ أحد مدلوليه يكون أصلاً ترخيصياً، وبلحاظ المدلول الآخر يكون أصلاً إزامياً، وأى ضير فى أن نأخذ بكلا الدليلين معاً؟ فنلتزم بوجوب الحج عملاً بالدلاله المطابقه للاستصحاب والذى يكون الأصل بلحاظها أصل الزامى، فينحل العلم الإجمالى؛ وحينئذٍ لا مانع من الأخذ بالدلاله المطابقه والالتزام بعدم وجوب أداء الدين.

ص: ٨٠٣

عبارة (قدّس سرّه) تساعد على هذا الفهم؛ لأنه يقول: أنّ بناء الفقهاء على جريان الأصل النافى الذى هو فى مثلنا استصحاب عدم وجوب أداء الدين، إنّما هو بالنظر إلى ما يترتب عليه من الأثر الوجودى وهو ثبوت التكليف بالحج، ما يترتب على نفس هذا الأصل النافى الذى هو استصحاب عدم وجوب أداء الدين، بنا الفقهاء على جريانه باعتبار ما يترتب عليه من الأثر الوجودى وهو ثبوت التكليف بالحج الموجب لسقوط العلم الإجمالى عن التأثير بالنسبه إلى طرفه، ومن الواضح أنّ مثله لا ينافى عليه العلم الإجمالى؛ لأنه بهذه الجبهه يكون من قبيل الأصول المثبته للتكليف فى بعض أطراف العلم الإجمالى الموجبه لسقوطه عن التأثير بالنسبه إلى الطرف الآخر ورجوع الشك فيه بدوياً. ظاهر العبارة هو أنّ الفقهاء بنوا على وجوب الحج باعتبار ما يترتب على هذا الأصل النافى الذى هو الاستصحاب من الأثر الوجودى الذى هو ثبوت التكليف بالحج، وهذا فى عين الوقت يوجب انحلال العلم الإجمالى وسقوطه عن المنجزيه؛ حينئذٍ لا محذور فى الرجوع إلى الأصل النافى فى الدين فى نفس الآن الذى يثبت فيه التكليف بالحج عملاً بالاستصحاب بلحاظ مدلوله الالزامى، وهذا لا ينافى القول بالعليه، القائل بالعليه يقول لا يجوز الرجوع إلى الأصل المؤمّن فى أحد الأطراف عندما يكون العلم الإجمالى باقياً على منجزيته، أما إذا سقط عن المنجزيه؛ فحينئذٍ حتّى على القول بالعليه، لا مانع من الرجوع إلى الأصل النافى والترخيصى فى بعض الأطراف.

هو يريد أن يقول: أنّ الرجوع إلى الأصل النافى فى الدين يكون فى نفس الآن الذى يسقط فيه العلم الإجمالى عن التنجزيه؛ باعتبار ما قاله من أنّ الاستصحاب له مفادان، بلحاظ أحد مفاديه يكون أصلاً إزامياً مثبتاً للتكليف الذى هو وجوب الحج فى

ذاك الطرف؛ فحينئذ لا ينافى، يعنى فتوى الفقهاء ورجوعهم إلى الأصل الترخيصى فى الدين وفتواهم بوجوب الحج، يقول: هذا لا ينافى المبانى المتقدمه المثبتة للقول بالعليه. هذا ما يفهم من كلامه (قدس سره).

ص: ٨٠٤

وأما الفرض الثاني: وهو ما إذا فرضنا أن وجوب الحج كان مترتباً على مطلق المعذوريه من أداء الدين ولو كانت المعذوريه معذوريه عقليه. إذا كان الشخص معذوراً من أداء الدين ولم يكن عدم وجوب أداء الدين ثابتاً لا واقعاً ولا ظاهراً، لكن المكلف معذور منه ولديه معذوريه عقليه، يقول هذا يكفي في ثبوت وجوب الحج. بناءً على هذا الفرض، يقول: أن جريان البراءه عن التكليف بالدين، الذى هو الأصل الترخيصى الذى يجرى فى أحد الطرفين الذى هو على القول بالعليه غير جائز، يقول: جريان البراءه عن التكليف بالدين فى هذا الفرض الثانى إنما هو من جهه عدم منجزيه العلم الإجمالى فى المقام لوجوب أداء الدين؛ إذ يشترط فى تنجيز العلم الإجمالى أن يكون كلا- طرفيه قابلاً- للتنجيز فى عرض واحد، والعلم الإجمالى فى محل الكلام وفى الفرض الثانى ليس قابلاً لذلك، ليس قابلاً لأن ينجز كلا طرفيه فى عرض واحد؛ ولذا هو يختلف عن العلوم الإجماليه العاديه، فى مثال الإناءين العلم الإجمالى لا- يسقط عن التأثير؛ لأنه قابل لأن ينجز تكليفه فى كلا طرفيه فى عرض واحد، فيقول يحرم عليك هذا وفى نفس الوقت ينجز التكليف فى الطرف الآخر، ولا محذور فى ذلك، مثل هذا العلم الإجمالى يبقى على منجزيته، فى محل الكلام لا يُعقل أن يكون العلم الإجمالى منجزاً لكلا الطرفين فى عرض واحد؛ وذلك لأنه لا يمكن أن نفترض اجتماع منجزيه العلم الإجمالى للتكليف بالحج مع منجزيه العلم الإجمالى بالتكليف بأداء الدين، باعتبار أنه فى فرض منجزيه العلم الإجمالى للتكليف بأداء الدين يُقطع بعدم وجوب الحج؛ لأنه فى الفرض الثانى المفروض أن وجوب الحج مترتب على مطلق المعذوريه من أداء الدين ولو كانت عقليه، فمع منجزيه العلم الإجمالى لوجوب أداء الدين يرتفع وجوب الحج قطعاً؛ لأن وجوب الحج معلق على أن يكون المكلف معذوراً من أداء الدين، بينما نحن فرضنا أن العلم الإجمالى ينجز وجوب أداء الدين عليه، فمع تنجيز العلم الإجمالى لوجوب أداء الدين عليه يرتفع موضوع وجوب الحج قطعاً ويرتفع وجوب الحج قطعاً، ومع القطع بارتفاع وجوب الحج لا- يُعقل أن يقال أن العلم الإجمالى ينجز وجوب الحج على المكلف، ولا- يُعقل الجمع بين هاتين المنجزيتين، أن يكون العلم الإجمالى منجزاً للتكليف فى هذا الطرف ومنجزاً للتكليف فى الطرف الآخر، كما هو الحال فى مثال الإناءين؛ لأن هذا العلم الإجمالى إن نجز عقلاً التكليف بوجوب أداء الدين يستحيل افتراض أنه ينجز التكليف بوجوب الحج؛ لأنه فى حال تنجيز العلم الإجمالى للتكليف بوجوب أداء الدين نقطع بعدم وجوب الحج؛ لأن وجوب الحج بحسب الفرض الثانى مترتب على مطلق المعذوريه عن أداء الدين، وهنا لا يوجد معذوريه عن أداء الدين؛ لأن العقل نجز عليه التكليف بأداء الدين. إذن: هو ليس معذوراً عن التخلف عن أداء الدين، فإذن عدم المعذوريه عن أداء الدين متحقق، ومعهُ يُقطع بعدم وجوب الحج، فلا يُعقل أن ينجز هذا العلم الإجمالى التكليف بوجوب الحج فى عرض تنجيزه لتكليفه بأداء الدين. يقول: أن مثل هذا العلم الإجمالى ليس منجزاً؛ وحينئذٍ لا- مانع من الرجوع إلى الأصل الترخيصى الذى هو البراءه فى الدين؛ لأنه ليس فيه منافاه للقول بالعليه؛ لما قلناه من أن القول بالعليه إنما يمنع من إجراء الأصل الترخيصى فى بعض الأطراف عندما يكون العلم الإجمالى باقياً ومنجزاً لكلا- الطرفين، أمّا عندما يستحيل أن ينجز كلا- الطرفين فى عرض واحد فيسقط عن المنجزيه، وإذا سقط عن المنجزيه، فلا- مانع من التمسك بالبراءه فى الدين، وبالتالي إثبات عدم وجوب أداء الدين، وإذا ثبت عدم وجوب أداء الدين بالأصل الترخيصى يثبت حينئذٍ وجوب الحج، ولا- محذور فى الرجوع إلى الأصل المؤمن؛ لأن العلم الإجمالى ساقط عن المنجزيه وليس له اثر.

قد يُقال: لماذا هذا يختص بالفرض الثاني؟ معنى لماذا نقول بأن العلم الإجمالي يسقط عن التنجيز ولا يمنع من الرجوع إلى البراءة في الدين في الفرض الثاني، يعنى عندما يكون وجوب الحج مرتباً على مطلق المعذوريه ولو كانت عقليه، لماذا لا نقوله في الفرض الأول، يعنى عندما يكون وجوب الحج مرتباً على عدم وجوب أداء الدين واقعاً، فهناك يمكن قول هذا الكلام دون التمسك بالاستصحاب وأن الاستصحاب له مدلول مطابق ومدلول التزامي..... الخ الكلام المتقدم، فيمكن أن نقول هناك أن العلم الإجمالي يسقط عن المنجزيه؛ لأنه يستحيل أن ينجز كلا التكليفين في الطرفين في عرض واحد كما قاله هنا، وبالتالي لا مانع من الرجوع إلى الأصل المؤمن في الدين، ففتوى المشهور على القاعده وليس فيها منافاه للقول بالعليه، فلا يرد النقض .

هو يقول: هناك فرق بين الفرضين، هذا الذى ذكرناه يختص بالفرض الثاني، والنكته هي أن تنجيز العلم الإجمالي لوجوب أداء الدين يستلزم القطع بعدم وجوب الحج، ومع القطع بعدم وجوب الحج يستحيل أن يكون العلم الإجمالي منجزاً لوجوب الحج، وهذا معناه أن العلم الإجمالي يسقط عن التنجيز؛ لأنه لا يمكنه أن ينجز كلا الطرفين في آن واحد؛ لأنه إذا نجز وجوب أداء الدين ارتفعت المعذوريه مطلقاً، الشرعيه والعقليه، وهذا يستلزم القطع بعدم وجوب الحج؛ لأن وجوب الحج مترتب على المعذوريه ولو كانت عقليه، فإذا ارتفع موضوعها؛ حينئذ يرتفع وجوب الحج، فنقطع بعدم وجوب الحج. هذا موجود في الفرض الثاني.

وأما في الفرض الأول، فهذا الشيء غير متحقق؛ لأن وجوب الحج مترتب في الفرض الأول على عدم وجوب أداء الدين واقعاً، فإذا فرضنا أن العلم الإجمالي نجز التكليف بالدين، هل تستلزم منجزيه العلم الإجمالي للتكليف بالدين القطع بعدم وجوب الحج، أو لا؟ هو يقول: في الفرض الأول لا يستلزم القطع بعدم وجوب الحج، باعتبار أنه من المحتمل براءة ذمته من الدين واقعاً، صحيح أن العلم الإجمالي نجز عليه وجوب أداء الدين، لكن هذا لا يستلزم القطع بعدم وجوب الحج؛ لأن وجوب الحج مترتب على عدم وجوب أداء الدين واقعاً، كان يجب عليه بمقتضى العلم الإجمالي أن يؤدي الدين؛ لأنه نجزه عليه، لكن يبقى احتمال تحقق موضوع وجوب الحج موجوداً كاحتمال؛ لأن موضوع وجوب الحج هو عدم وجوب أداء الدين واقعاً، وهو يحتمل أن ذمته بريئه من الدين، فيتحقق عدم وجوب أداء الدين واقعاً وإن كان العلم الإجمالي نجز عليه وجوب أداء الدين، ما دام يحتمل واقعاً تحقق موضوع وجوب الحج، إذن، لا قطع عنده بعدم وجوب الحج، ومن هنا يفترق الفرض الأول عن الفرض الثاني، في الفرض الثاني تنجيز العلم الإجمالي لوجوب أداء الدين يستلزم القطع بعدم وجوب الحج؛ لأنه يستلزم القطع بارتفاع موضوع وجوب الحج؛ لأن موضوع وجوب الحج هو مطلق المعذوريه بحسب الفرض الثاني، وبتنجيز العلم الإجمالي لوجوب أداء الدين تنقطع المعذوريه مطلقاً، فيقطع بعدم وجوب الحج، بينما في الفرض الأول، لما كان وجوب الحج مترتباً على عدم وجوب أداء الدين واقعاً، وهو يحتمل عدم وجوب أداء الدين في ذمته واقعاً، وإن نجز عليه العلم الإجمالي وجوب أداء الدين، فمادام هناك احتمال، إذن: يمكن أن يكون العلم الإجمالي في حد نفسه منجزاً لكلا التكليفين في عرض واحد بقطع النظر عن مسأله أن الأصل الترخيصى الذى يجرى فى أحد الطرفين يثبت التكليف بوجوب الحج، هو كعلم إجمالى صالح لأن ينجز كلا التكليفين فى آن واحد، فيكون حاله حال العلم الإجمالى فى مثال الإناءين؛ لأن تنجيزه لأحد الطرفين لا يستلزم القطع بانتفاء التكليف فى الطرف الآخر، فإذا لم يستلزم القطع، يعنى يبقى احتمال التكليف قائم فى الطرف الآخر، يأتى العلم الإجمالى أيضاً ينجز التكليف فى الطرف الآخر؛ يقول: ولذا احتجنا إلى تخريج فتوى المشهور إلى الدخول فى مسأله الاستصحاب وغيرها. هذا هو جواب المحقق العرافى (قدس سره) على النقض الذى أورده على نفسه.

وأعترض على هذا الجواب بعدّه اعتراضات:

الاعتراض الأول: يرتبط بما ذكره من أننا نأخذ بدلاله الاستصحاب الذى هو الأصل الترخيصى الذى ذكره فى كلامه،.....نأخذ بدلاله الاستصحاب على الأثر الوجودى الإلزامى، يعنى على وجوب الحج الذى قلنا أنّه المدلول الالترامى لدليل الاستصحاب، ثم نأخذ بدلالته على المدلول المطابقى الذى يكون الاستصحاب بلحاظه أصلاً ترخيصياً، هذا الكلام، أن نأخذ بالدالتين المطابقيه والالتراميه يتم بشكل واضح عندما نفترض أنّ دليل الأصل يتكفّل بيان كلا الأمرين، إذا تكفّل دليل الأصل بنفسه بيان كلا الأمرين، ودليل الأصل يعنى دليل الاستصحاب، روايات زراره التى تجعل الاستصحاب حجّه يتكفّل هذين الأمرين، يعنى يتكفّل بإثبات الأثر الوجودى والأثر العدمى، أو بعبارة أخرى: فى المثال المذكور يتكفّل بوجوب الحج، ويتكفّل بعدم وجوب أداء الدين، الاستصحاب يجرى فى الدين، استصحاب عدم وجوب أداء الدين، مدلوله المطابقى هو عدم وجوب أداء الدين، ومدلوله الالترامى هو وجوب الحج، إذا كان يتكفّل بيان كلا الأمرين، هذا الكلام لا مانع منه، لكنّ ذلك ممنوع فى دليل الاستصحاب. قبل الاستصحاب نأتى إلى البراءة التى هو أدخلها فى البين، هذا ممنوع بشكل واضح فى دليل البراءة، لماذا هو أدخل البراءة؟ ذكرنا فى الدرس السابق أنّه قال لا فرق بين أن يكون وجوب الحج مترتباً على عدم وجوب أداء الدين واقعاً، أو ظاهراً، سوى أنّه فى الثانى تجرى أصالة البراءة، يعنى إذا كان وجوب الحج مترتباً على عدم وجوب أداء الدين ولو ظاهراً، يقول: هنا بدل الاستصحاب يمكن أن تتمسك بالبراءة، فكأنّه يعتبر أنّ البراءة كأصل ترخيصى تجرى فى الدين حالها حال استصحاب عدم وجوب أداء الدين فى أنّه يمكن الاستناد إليها لإثبات كلا الأمرين، البراءة من وجوب أداء الدين ووجوب الحج، هذا الكلام إنّما يتم إذا كان دليل الأصل يتكفّل بيان كلا الأمرين، لكنّ هذا ممنوع فى أصالة البراءة بشكل قطعى، باعتبار أنّ أصالة البراءة لا تتكفّل إلاّ ببيان حكم واحد وهو رفع وجوب أداء الدين ظاهراً، وأمّا وجوب الحج، صحيح أنّ وجوب الحج يترتب عليها؛ لأنّ موضوعه هو عدم وجوب أداء الدين ولو ظاهراً، والبراءة تثبت عدم وجوب أداء الدين ظاهراً، فيتحقق موضوع وجوب الحج، فيترتب وجوب الحج، لكن هل معنى ذلك أنّ نفس دليل البراءة يتكفّل بيان وجوب الحج حتّى تتمسك بدليل الاستصحاب لإثبات وجوب الحج؟ ونقول بأنّ دليل الاستصحاب له مدلولان، أحدهما: عدم وجوب أداء الدين، والثانى: وجوب الحج؟ كلا، دليل البراءة ليس فيه هكذا لسان، وإنّما هو يرفع وجوب الحج رفعاً ظاهرياً وليس أكثر من هذا، يمكن؛ بل لا بدّ من إثبات وجوب الحج، لكن إثبات وجوب الحج يكون تمسكاً بدليله الدال على وجوب الحج المترتب على عدم وجوب أداء الدين ولو ظاهراً، فيثبت وجوب الحج، لكن يثبت بدليله لا بالاستصحاب، وإنّما يثبت بدليله باعتبار تحقق موضوعه، البراءة نفّخت له موضوعه الذى هو عدم وجوب أداء الدين ولو ظاهراً، والبراءة أثبتت عدم وجوب أداء الدين ظاهراً، فتنقح موضوع وجوب الحج، فثبت وجوبه، يعنى ثبوت وجوب الحج ليس بالبراءة، وإنّما ثبت بدليله الدال على وجوب الحج على المستطيع الذى لا يجب عليه أداء الدين؛ لأنّه لا يكون مستطيعاً إلاّ إذا لم يجب عليه أداء الدين، ولو ظاهراً، فيثبت وجوب الحج بدليله لا بالاستصحاب كما ذكر، فلا معنى لأن يقال أنّ دليل الأصل فى المقام يتمسك به لإثبات مفاده الثانى وهو وجوب الحج، كأنّه يستند فى إثبات وجوب الحج إلى البراءة، إلى دليل هذا الأصل، بينما دليل هذا الأصل لا يتكفّل إثبات ذلك، وإنّما يتكفّل إثبات حكم واحد وهو البراءة عن وجوب أداء الدين لا أكثر من ذلك، فإذن: هذا الكلام لا يصحّ فى البراءة.

وأما في الاستصحاب، فتماميه هذا الكلام في الاستصحاب تكون موقفه على أن يُدعى بأن دليل الاستصحاب يتكفل بيان كلا الأمرين، يتكفل بيان ذات المستحب الذي هو عبارته عن عدم وجوب أداء الدين، ويتكفل بيان اثره الشرعي، والأثر الشرعي لعدم وجوب أداء الدين هو وجوب الحج. إذا قلنا: أن دليل الاستصحاب يتكفل إثبات المستحب واثره الشرعي وليس الأثر العقلي؛ لأنه بلحاظه يكون أصلاً مثبتاً، لكن يتكفل إثبات المستحب وآثاره الشرعيه، وفي المقام الأثر الشرعي لعدم وجوب أداء الدين ----- الذي هو المستحب ----- هو وجوب الحج. إذن: دليل الاستصحاب يتكفل بيان كلا الأمرين، فيتم الكلام الذي ذكره المحقق العراقي (قدس سرّه)؛ لأن دليل الاستصحاب يتكفل بيان كلا الأمرين، فيأتي الكلام السابق، فنأخذ بهذا ونأخذ بهذا في عرض واحد ويندفع النقض.

وأما إذا أنكرنا هذه الدعوى، وقلنا بأن دليل الاستصحاب لا يتكفل بيان كلا الأمرين، وإنما هو يتكفل فقط جعل المستحب ولا- يتكفل جعل آثاره، هو ليس في مقام بيان آثاره، حتى الشرعيه منها، فضلاً عن العقليه، وإنما تترتب الآثار الشرعيه بنفس أدلتها لا بالاستصحاب كما قلنا في البراءه، الاستصحاب فقط هو يأمر بالبناء على المستحب الذي كنت على يقين منه سابقاً، لكن هو لا- يقول رتب الآثار الشرعيه عليه، وإنما بمجرد أن يأمر بالبناء على بقاء المتيقن سابقاً؛ حينئذ يتنحج موضوع وجوب الحج الثابت بدليله؛ لأن موضوع وجوب الحج هو عدم وجوب أداء الدين، فباعتبار أنك كنت على يقين من عدم وجوب أداء الدين سابقاً بالاستصحاب ثبت لك عدم وجوب أداء الدين، فإذا ثبت عدم وجوب أداء الدين يثبت وجوب الحج، لكن لا يثبت وجوب الحج بنفس الاستصحاب، وإنما يثبت بدليله، الاستصحاب فقط يأمر بالبناء على بقاء الحاله السابقه، ترتيب الآثار الشرعيه على بقاء الحاله السابقه يتكفل بها دليل الأثر الشرعي نفسه لا نفس الاستصحاب. إذا قلنا بذلك؛ حينئذ لا يتم كلام المحقق العراقي (قدس سرّه)؛ لأنه حتى دليل الاستصحاب هو لا يتكفل بيان أمرين، حتى يقال: أي ضمير في أن نأخذ بمدلوله الالتزامي، وأحد مدلوليه، فنثبت وجوب الحج، فينحل العلم الإجمالي؛ وحينئذ لا مانع من الأخذ بمدلوله الآخر الذي يكون بلحاظه أصلاً ترخيصياً، فلا يختل بذلك مبنى العليه؛ لأن العلم الإجمالي سقط عن المنجزيه، هذا الكلام إنما يصح عندما يكون دليل الأصل يتكفل بيان كلا الأمرين، بأن يكون له مدلولان، أحدهما عدم وجوب أداء الدين، والآخر وجوب الحج، فإذا كان له مدلولان في عرض واحد، فهذا الكلام صحيح، لكن إذا أنكرنا ذلك، فلا يتم هذا الكلام.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي

كان الكلام في الاعتراضات: على الجواب الذي ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) على النقض الذي أورده على نفسه، وذكرنا الاعتراض الأوّل، وكان مبيّناً على افتراض أنّ الاستصحاب يتكفّل أمرين، عدم وجوب أداء الدين ووجوب الحج؛ حينئذ يتم كلامه، وأمّا إذا قلنا أنّ دليل الاستصحاب لا يتكفّل بيان الأمرين، وإنّما هو فقط يتكفّل التعيّد الظاهري بالمستصحاب، ومورد الاستصحاب هو عدم وجوب أداء الدين. نعم، يترتب عليه وجوب الحج، لكنّه يترتب عليه بدليله، باعتبار أنّ الاستصحاب حقق موضوعه؛ لأنّ موضوعه هو عدم وجوب أداء الدين، وهذا أحرزناه بالتعبد الاستصحابي؛ فحينئذ يتنقح الموضوع ويثبت الحكم بدليله لا أنّ الاستصحاب يثبت هذا الحكم؛ فحينئذ لا يكون هذا الكلام تامّاً، فيكون هذا اعتراضاً على المحقق العراقي (قدّس سرّه)، حاصله هو: إن كان الأصل الترخيصى هو البراءة، فمن الواضح جداً أنّه لا يتكفّل بيان حكمين، وإنّما يتكفّل بيان حكم واحد وهو التأمين من ناحيه وجوب أداء الدين ولا يتكفّل إثبات وجوب الحج، الكلام مبني على افتراض أنّ الاستصحاب يتكفّل بيان الأمرين، وأمّا إذا أنكرنا ذلك؛ فحينئذ لا يتم كلام المحقق العراقي (قدّس سرّه).

دفع إنكار تكفّل الاستصحاب بيان كلا الأمرين ليس بعيداً، يعنى ما يراه المحقق العراقي (قدّس سرّه) بالفرض ليس أمراً غريباً وبعيداً، فدليل الاستصحاب يتكفّل كلا الأمرين، يتكفّل عدم وجوب أداء الدين، ويتكفّل كذلك وجوب الحج، وذلك باعتبار أنّ مفاد دليل الاستصحاب هو التعيّد بالمستصحاب والجري العملي على وفق الحالة السابقة، الجري العملي على طبق اليقين بالمستصحاب وبالحاله السابقه، ولا موجب لتخصيص الأمر بالجري العملي في دليل الاستصحاب بالبناء على ثبوت المستصحاب؛ بل ثبوت المستصحاب والجري العملي على وفق آثاره المرتبه عليه شرعاً، دليل الاستصحاب هو يدلّ على ذلك؛ لأنّ مفاد الاستصحاب هو الجري العملي على وفق المستصحاب والحاله السابقه، ومقتضى ذلك هو البناء على ثبوت الحاله السابقه وثبوت المستصحاب والبناء على ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه على ذلك المستصحاب، وهذا شيء يُستكشف من نفس دليل الاستصحاب.

ص: ٨٠٩

بعبارة أخرى: لا إشكال ولا ينبغي أن يكون هناك إشكال في أنّ دليل الاستصحاب لا يتكفّل جعل وجوب الحج؛ بل ليس هذا هو محل الكلام، ولا أحد يدعى أنّ دليل الاستصحاب يتكفّل جعل وجوب الحج على المستطيع الذي لا يجب عليه أداء الدين، لا أحد يتوهم ذلك، الكلام ليس في الجعل، وإنّما الكلام أنّ دليل الاستصحاب هل يتكفّل بيان وجوب الحج الثابت بدليله، أو لا؟

وبعبارة أخرى: هل دليل الاستصحاب يأمر بالجري العملي بلحاظ آثار المستصحاب الشرعيه التي تترتب عليه شرعاً، أو لا؟ ليس الكلام في أنّ دليل الاستصحاب يتكفّل جعل وجوب الحج، حتّى نقول أنّ من الواضح أنّ دليل الاستصحاب لا يتكفّل جعل وجوب الحج، وإنّما الكلام في جعل وجوب الحج الثابت بدليله، لكنّ الاستصحاب عندما يأمر بالبناء على الحاله السابقه، هل

معنى ذلك هو البناء على الحالة السابقه والبناء على الآثار الشرعيه للمستصحب، عندما يصدر هذا الأمر بالجرى العملى على وفق المستصحب من قبل الشارع نفسه الذى رتب هذا الأثر على المستصحب، وعندما يأمر بالبناء على المستصحب يُستفاد من ذلك الأمر بالجرى العملى على وفق آثار المستصحب الشرعيه، ليس معنى ذلك أننا نستفيد جعل وجوب الحج من دليل الاستصحاب، وإنما دليل الاستصحاب يتكفل بالجرى العملى على وفق المستصحب، وهذا كما يقتضى البناء على ثبوت المستصحب، يقتضى أيضاً البناء على آثاره المترتبة عليه شرعاً، وهذا معنى أن الاستصحاب يتكفل كلا الأمرين، يعنى هو كما يكون دليلاً على عدم وجوب أداء الدين، يكون دليلاً أيضاً على ترتيب أثر عدم وجوب أداء الدين، وهو عبارة عن وجوب الحج، فيمكن أن يُفسّر كلام المحقق العراقى (قدّس سرّه) بهذا؛ وحينئذ لا يرد عليه الاعتراض. نعم، يرد عليه الاعتراض بلحاظ البراءة؛ لأن دليل البراءة لا يُستفاد منه الجرى العملى، ولا يُستفاد منها إلا التأمين من ناحيه التكليف المشكوك.

الاعتراض الثاني: هو أن يُقال أن الظاهر من كلام المحقق العراقي (قدس سرّه) هو أنه يعترف ويُسلم بمانعيه العلم الإجمالي عن جريان الأصل الترخيصى فى الفرض الأوّل بناءً على العليّه، ولكنّه يحل المشكله ويلتزم بجريان الأصل الترخيصى فى الفرض الأوّل باعتبار الانحلال الحكمى، على ما تقدّم توضيحه. الفرض الأوّل هو أن يكون وجوب الحج مرتباً على عدم وجوب أداء الدين ولو ظاهراً، فى هذا يظهر من المحقق العراقي (قدس سرّه) أنه يُسلم أن العلم الإجمالي فى المقام يكون مانعاً من جريان الأصل الترخيصى فى الدين بناءً على العليّه، وحيث أن مبنى الفقهاء على إجراء الأصل الترخيصى فى الدين، جعل هذا نقضاً عليه، يعنى نقضاً على القول بالعليّه، إذن: هو يعترف بأن العلم الإجمالي فى محل الكلام مانع من إجراء الأصل الترخيصى فى الدين.

نعم، هو يحل المشكله عن طريق الانحلال الحكمى، هو يقول أن الاستصحاب هو بنفسه يدل على وجوب الحج، هو يجرى فى الطرف الآخر باعتباره أصلاً إزامياً؛ لأنّ الاستصحاب كان فيه مدلولان، التزامى ومطابقى، والاستصحاب بلحاظ مدلوله الالتزامى يكون أصلاً مثبتاً، فإذا جرى الأصل المثبت للتكليف فى أحد طرفى العلم الإجمالي؛ فحينئذٍ ينحل العلم الإجمالي حكماً؛ وحينئذٍ لا يبقى محذور ولا مانع من إجراء الأصل الترخيصى فى الدين، فهو أثبت إمكان جريان الأصل الترخيصى فى الدين عن طريق الانحلال الحكمى، وهذا معناه أنه لولا الانحلال الحكمى هو يعترف بأن العلم الإجمالي مانع ----- بناءً على العليّه -- من إجراء الأصل الترخيصى فى الدين.

الاعتراض يقول: أن هذا الاعتراف والتسليم بمانعيه العلم الإجمالي من إجراء الأصل الترخيصى فى الدين بناءً على العليّه، إنّما يتمّ فيما إذا كان وجوب الحج مرتباً على عدم وجوب أداء الدين واقعاً؛ وذلك لأنّ جريان الأصل الترخيصى فى الدين ينحصر ----- بناءً على العليّه ----- بالانحلال الحكمى كما ذكر، ولا وجه له إلاّ الانحلال الحكمى، فيتمّ كلامه، وهذا معناه أن العلم الإجمالي يمنع من إجراء الأصل الترخيصى فى الدين، وإنّما نجوّز الأصل الترخيصى فى الدين باعتبار الانحلال الحكمى بالبيان الذى ذكره؛ حينئذٍ يكون هذا الكلام يكون تاماً. وأمّا إذا فرضنا أن وجوب الحج كان مرتباً على عدم وجوب أداء الدين ولو ظاهراً. فى هذه الحاله؛ حينئذٍ يقال: لا وجه لاعترافه وتسليمه بمانعيه العلم الإجمالي من إجراء الأصل الترخيصى فى الدين وحلّ الإشكال عن طريق الانحلال الحكمى، وذلك باعتبار أن مانعيه العلم الإجمالي عن جريان الأصل الترخيصى فى الدين ----- بناءً على هذا الفرض ----- غير معقوله.

وبعبارة أخرى: أن هذا الفرض يستلزم انحلال هذا العلم الإجمالي وانقلابه إلى علم تفصيلي.

توضيح هذا المطلب: بناءً على أن وجوب الحج مترتب على عدم وجوب أداء الدين، ولو ظاهراً، العلم الإجمالي الموجود في المقام سوف ينحل انحلالاً حكماً بإجراء الأصل الترخيصي لنفي وجوب أداء الدين؛ لأن المفروض أن وجوب الحج مترتب على مطلق نفي وجوب أداء الدين ولو ظاهرياً، فإذا جرى الأصل الترخيصي في الدين، فهو يقتضي ثبوت وجوب الحج واقعاً؛ لأن المفروض أن وجوب الحج مترتب على عدم وجوب أداء الدين ولو ظاهرياً، بحيث أن الأصل النافي لوجوب أداء الدين ظاهراً يحقق الموضوع الواقعي والشرط الواقعي لوجوب الحج واقعاً؛ فحينئذ يكون الحج ثابتاً ثبوتاً واقعياً، وهذا هو معنى انقلاب العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بوجوب الحج. هذا كله على تقدير جريان الأصل الترخيصي في الدين، عندما يجرى الأصل الترخيصي في الدين؛ حينئذٍ نقطع بوجوب الحج؛ حينئذٍ ينقلب العلم الإجمالي بوجوب إمام الدين، أو الحج، ينقلب إلى علم تفصيلي بوجوب الحج؛ لأنه بمجرد أن يجرى الأصل الترخيصي وينفي وجوب أداء الدين يتحقق الموضوع الواقعي لوجوب الحج؛ لأن وجوب الحج مترتب على مطلق عدم وجوب أداء الدين، ولو ظاهراً، وهذا الأصل يحقق هذا، هذا الأصل ينفي وجوب أداء الدين ظاهراً، فيتحقق ما هو الموضوع الحقيقي لوجوب الحج، فيثبت وجوب الحج؛ وحينئذٍ سوف نقطع بوجوب الحج واقعاً، ومع القطع بوجوب الحج ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بوجوب الحج وشكك بدوى في هذا.

حينئذٍ يقال: لإثبات استحالة المانعيه في هذا الفرض، يعني يستحيل أن يكون هذا العلم الإجمالي مانعاً من إجراء هذا الترخيص؛ لأن هذا الترخيص على تقدير جريانه يوجب نفي العلم الإجمالي وانقلابه إلى علم تفصيلي، فإذا كان العلم الإجمالي ينقلب إلى علم تفصيلي بإجراء الأصل الترخيصي في هذا الطرف، فلا يُعقل أن يكون مانعاً من إجراء الأصل الترخيصي، هذا أشبه ما يقال - ----- مثلاً ----- في منجزيه الاحتمال، حيث أنها على بعض المسالك موقوفه على عدم الترخيص من قبل الشارع، معناه أن الترخيص الشرعي يرفع أصل منجزيه الاحتمال، وفي هذه الحالة لا يُعقل أن تكون منجزيه الاحتمال مانعاً من هذا الترخيص؛ لأنها هي موقوفه على عدمه، فإذا جاء الترخيص يكون رافعاً لمنجزيه الاحتمال. نفس هذا الكلام تماماً يقال في محل الكلام، لدينا وجوب الحج مترتب على عدم وجوب أداء الدين ولو ظاهراً بحيث يكون جريان الأصل الترخيصي في الدين رافعاً للعلم الإجمالي وموجباً لانقلابه إلى علم تفصيلي، فهل يكون مثل هذا العلم الإجمالي المتوقف في أصل وجوده على عدم الترخيص الظاهري في الدين، أي على عدم إجراء الأصل الترخيصي في الدين، هل يُعقل أن يكون مانعاً من جريان هذا الأصل الترخيصي؟ لا يُعقل ذلك، فالمانعيه محال بقطع النظر عن الانحلال الحكمي، لسنا بحاجة إلى الانحلال الحكمي حتى نقول أن هذا العلم الإجمالي لا يمنع من إجراء الأصل الترخيصي، مفاد الكلام أنه يمنع بناءً على العلية، وعن طريق الانحلال الحكمي نرفع هذه المانعيه، الاعتراض الثاني يقول: بقطع النظر عن الانحلال الحكمي وبقطع النظر عن الاستصحاب، نفس هذا العلم الإجمالي يستحيل أن يكون مانعاً من إجراء الأصل الترخيصي في الدين؛ لأن جريان الأصل الترخيصي في الدين يرفع أصل وجود العلم الإجمالي ويقبله إلى علم تفصيلي؛ لأنه بمجرد أن يجرى الأصل الترخيصي في الدين سوف نقطع بوجوب الحج، يعني نعلم بوجوب الحج علماً تفصيلياً، ومع العلم التفصيلي بأحد الطرفين ينحل العلم الإجمالي.

إذن: بقطع النظر عن الانحلال الحكمي لا مانع من جريان الأصل الترخيصي في الدين؛ لأنه لا يمنع منه مثل هذا العلم الإجمالي.

ويمكن أن تبين استحالة هذه المانع ببيانٍ آخر: وهو أن يقال أنّ مانع العلم الإجمالي عن إجراء الأصل الترخيصي في أحد أطرافه إنّما يُعقل إذا لم يكن إجراء الأصل رافعاً لوجود العلم الإجمالي وانقلابه إلى العلم التفصيلي، كما هو الحال في الأمثلة العادية للعلم الإجمالي، جريان الأصل في أحد طرفي العلم الإجمالي العادي في غير محل كلامنا لا يكون موجباً لزوال العلم الإجمالي. هنا مثل هذا العلم الإجمالي يمنع من جريان هذا الأصل بناءً على العلية، أمّا عندما يكون جريان الأصل في أحد طرفي العلم الإجمالي رافعاً لأصل العلم الإجمالي وموجباً لانقلابه من العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي، ففي هذه الحالة لا يُعقل أن يكون مثل هذا العلم الإجمالي مانعاً من جريان هذا الأصل؛ لأنّ مانعته عن جريان مثل هذا الأصل موقوفه على عدمه؛ فحينئذٍ كيف يُعقل أن يكون مانعاً منه، والحال أنّ أصل مانع العلم الإجمالي موقوفه على وجود العلم الإجمالي، وهذا التوقف واضح جدّاً، ووجود العلم الإجمالي موقوف على عدم جريان الأصل الترخيصي في هذا الطرف، وإذا أردنا أن نقول أنّ عدم جريان الأصل الترخيصي في هذا الطرف موقوف على المانع؛ فحينئذٍ يلزم الدور، وهو أنّ المانع يتوقف على نفسها، والصحيح أن نقول أنّ جريان الأصل الترخيصي ليس موقوفاً على المانع؛ بل الأصل الترخيصي يجرى، والعلم الإجمالي لا يكون مانعاً عن جريانه، فأصل المانع غير معقوله في محل الكلام، وبهذا لا نحتاج حينئذٍ إلى مسأله الانحلال الحكمي حتّى نثبت إمكان إجراء الأصل الترخيصي في طرف الدين.

ومن هنا يتبين الفرق بين صورتى الفرض الأوّل، يعنى بين ما إذا كان وجوب الحج مترتباً على عدم وجوب أداء الدّين واقعاً، وبين ما إذا كان وجوب الحج مترتباً على عدم وجوب أداء الدّين ولو ظاهراً، فى الثانى يرد هذا الاعتراض بأنّ مثل هذا العلم الإجمالى لا يُعقل أن يكون مانعاً من إجراء الأصل الترخيصى فى الدّين بقطع النظر عن الانحلال الحكمى، أمّا فى الصورة الأولى وهى ما إذا كان وجوب الحج مترتباً على عدم وجوب أداء الدّين واقعاً؛ فحينئذٍ لا يكون هذا الاعتراض تاماً، وكلام المحقق العراقى (قدّس سرّه) يكون تاماً؛ لأنّه بناءً على أنّ وجوب الحج مترتب على عدم وجوب أداء الدّين واقعاً، الأصل الترخيصى فى الدّين هل يثبت عدم وجوب أداء الدّين واقعاً؟ لا يثبت عدم وجوب أداء الدّين واقعاً، وإنّما هو يكون مجرد تأمين من ناحيه وجوب أداء الدّين، أنّ أداء الدّين ليس منجزاً عليك، هذا الأصل الترخيصى ظاهراً لا يجب عليك أداء الدّين، وهذا لا ينافى وجوب أداء الدّين واقعاً، إجراء الأصل الترخيصى فى هذه الصورة لا- يعنى القطع بتحقيق موضوع وجوب الحج؛ لأنّ موضوع وجوب الحج فى هذه الصورة هو عدم وجوب أداء الدّين واقعاً، والأصل الترخيصى الجارى فى الدّين لا يثبت عدم وجوب أداء الدّين واقعاً حتّى نقول بتحقيق ما هو الموضوع الحقيقى لوجوب الحج ونقطع بوجوب الحج، لا- ملازمه بين نفي وجوب الحج ظاهراً وبين نفيه واقعاً، والمفروض أنّ موضوع وجوب الحج هو النفى الواقعى لا النفى الظاهرى، فجريان الأصل الترخيصى فى الدّين فى هذه الصورة لا يقلب العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى؛ لأنّه لا يوجب القطع بوجوب الحج حتّى نقول أنّه يستلزم زوال العلم الإجمالى، ومثل العلم الإجمالى الذى يكون جريان الأصل فى بعض أطرافه مستلزماً لزواله، لا يُعقل أن يكون مانعاً من ذلك الأصل الترخيصى؛ فحينئذٍ لا يجرى هذا الكلام فى الصورة الثانیه، وإنّما يجرى فى الصورة الأولى، باعتبار أنّ جريان الأصل الترخيصى فى الدّين يستلزم القطع بتحقيق موضوع وجوب الحج، وبالتالي القطع بوجوب الحج، ومع القطع بوجوب الحج ينقلب العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى، بينما فى الصورة الثانیه الأمر ليس هكذا؛ لأنّ مجرد إجراء الأصل الترخيصى فى الدّين لا يعنى الجزم بتحقيق موضوع وجوب الحج؛ إذ لا ملازمه بين النفى الظاهرى وبين النفى الواقعى.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي

الاعتراض الثالث: على ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) وهو آخر الاعتراضات، وهو أنّ يقال: أنّ ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) من أنّ وجوب الحج إذا كان مترتباً على مطلق المعذوريّه عن أداء الدين الذي هو الفرض الثاني في تقريب كلام المحقق العراقي (قدّس سرّه)، هناك ذكر بأنّه في هذا الفرض جريان اصاله البراءة (الأصل الترخيصى) في الدّين إنّما هو باعتبار أنّ العلم الإجمالي ليس منجزاً حينئذٍ في هذا الفرض، باعتبار سقوط العلم الإجمالي في هذا الفرض عن المنجزيه، ومن الواضح أنّه إذا سقط عن المنجزيه لا مانع من إجراء الأصل الترخيصى، ويبيّن كيف أنّ العلم الإجمالي يسقط عن المنجزيه، قال: إذ يشترط في منجزيه العلم الإجمالي أن يكون صالحاً لتنجز كلا الطرفين في عرضٍ واحدٍ، وفي محل الكلام، هذا العلم الإجمالي ----- بناءً على هذا الفرض ----- لا يصلح لتنجز كلا الطرفين، يعنى وجوب أداء الدّين ووجوب الحج في عرضٍ واحدٍ؛ لأنّه على تقدير تنجزه لوجوب أداء الدّين سوف نقطع بعدم وجوب الحج؛ لأنّ وجوب الحج - ----- بحسب الفرض ----- مترتب على عدم تنجز وجوب أداء الدّين الذي عبّر عنه بالمعذوريه عن أداء الدّين، مجرّد أن لا يتنجز عليك وجوب أداء الدّين يجب عليك الحج، فإذا نجح العلم الإجمالي وجوب أداء الدّين، يرتفع موضوع وجوب الحج؛ لأنّ موضوع وجوب الحج هو عدم تنجز وجوب أداء الدّين، أو قلّ بعبارة أخرى: المعذوريه عن أداء الدّين، فإذا تنجز وجوب أداء الدّين بالعلم الإجمالي؛ حينئذٍ سوف نقطع بعدم وجوب الحج، وهذا معناه أنّ العلم الإجمالي لا يمكنه في عرضٍ واحدٍ أن ينجز كلا المحتملين في الطرفين، يعنى ينجز وجوب أداء الدّين، وينجز وجوب الحج أيضاً، هذا غير ممكن، إذا نجح وجوب أداء الدّين ارتفع موضوع وجوب الحج وقطعنا بعدمه، مثل هذا العلم الإجمالي لا يصلح للتنجز، فجريان الأصل الترخيصى في الدّين على ما نُسب إلى المشهور، يقول: هذا على القواعد، ليس فيه مخالفه لما نختاره من القول بالعليه؛ لأنّ العلم الإجمالي سقط عن التنجز؛ وحينئذٍ يمكن إجراء الأصل الترخيصى في هذا الطرف.....والخ ما ذكره المشهور.

ص: ٨١٥

أقول: الاعتراض الثالث يقول أنّ هذا الكلام غير صحيح وغير فني، باعتبار أنّه ذكر أنّ موضوع وجوب الحج هو مطلق المعذوريه، ولو كانت عقليه، الذي هو الفرض الثاني، رتب عليه هذا الكلام، السؤال هو: هل يمكن تصوّر أن يكون موضوع وجوب الحج هو خصوص فقط فقط المعذوريه عن أداء الدّين؟ عدم تنجز أداء الدّين فقط هو يكون موضوع وجوب الحج؟ هذا الكلام معناه أنّه لو ثبت عند المكلف عدم وجوب أداء الدّين واقعاً لا يترتب وجوب الحج، يترتب وجوب الحج إذا لم يتنجز أداء الدّين عليه، إذا كان معذوراً، أمّا لو ثبت عدم وجوب أداء الدّين واقعاً، أو ظاهراً لا يترتب عليه وجوب الحج، هذا الشىء غير ممكن الالتزام به، يعنى عندما نقول بأنّ وجوب الحج يترتب على مطلق المعذوريه عن أداء الدّين ليس المقصود بذلك هو تخصيص ترتب وجوب الحج على المعذوريه فقط، واضح أنّ المقصود به ليس هذا، وإنّما المقصود به هو أنّه يترتب على الأعم من عدم وجوب أداء الدّين واقعاً، أو قلّ الأعم من عدم وجوب أداء الدّين، ولو ظاهراً، ومن المعذوريه، ولو كانت عقليه، الأعم منذ لك هو موضوع وجوب الحج لا أن وجوب الحج يترتب فقط على المعذوريه وعدم التنجز العقلي، ليس هذا

هو المقصود، وإنما هذا يقال في قبال الفرض الأوّل، في الفرض الأوّل كان وجوب الحج مترتباً على عدم وجوب أداء الدّين، ولو ظاهراً، لكن المهم يثبت عدم وجوب أداء الدّين ولو ظاهرياً، مجرد المعذوريه العقليه وعدم التنجّز العقلي لا يكفي لترتيب وجوب الحج، هذا الفرض الأوّل، وإنما يحتاج في وجوب الحج إلى إثبات عدم وجوب أداء الدّين، ولو ظاهرياً، بالاستصحاب مثلاً، الفرض الثاني عندما يقول أنّ وجوب الحج مترتب على المعذوريه ولو كانت عقليه ليس المقصود به تخصيص ترتيب وجوب الحج على المعذوريه فقط، وإنما المقصود به هو أنّ وجوب الحج يترتب على الأعم من وجوب أداء الدّين، ولو ظاهراً ومن المعذوريه، ومن صرف عدم التنجّز، هذا هو المقصود بالفرض الثاني، بناءً على أنّ هذا هو المقصود بالفرض الثاني؛ حينئذٍ إذا نجّز العلم الإجمالي وجوب أداء الدّين، قال المحقق العراقي (قدّس سرّه): هنا نقطع بعدم وجوب الحج، الاعتراض يقول: لا قطع بعدم وجوب الحج حتّى يقال أنّ العلم الإجمالي سقط عن المنجّزيه، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل الترخيصى في الدّين، لا- نقطع بعدم وجوب الحج كما يقول، لو نجّز العلم الإجمالي وجوب أداء الدّين في هذا الطرف، لا قطع بعدم وجوب الحج حتّى يتمّ ما ذكره من سقوط العلم الإجمالي عن المنجّزيه، وبالتالي لا مانع من جريان الأصل الترخيصى في الدّين، وذلك لأنّ تنجّز أداء الدّين بالعلم الإجمالي لا- يستلزم العلم بوجود الدين، فيبقى العلم الإجمالي على حاله، باعتبار احتمال عدم وجود الدّين.

بعبارة أخرى: من المحتمل أن لا يجب عليه أداء الدين واقعاً، باعتبار أن تنجز وجوب أداء الدين لا يستلزم العلم بوجود الدين حتى نقول هنا نعلم بعدم وجوب الحج؛ لأننا قطعنا بوجود أداء الدين، وعند القطع بوجود أداء الدين؛ حينئذٍ نقطع بعدم وجوب الحج، وهذا لا يحصل في المقام؛ لأننا نحتفل عدم وجود الدين، ومع عدم وجود الدين؛ حينئذٍ لا يجب عليه واقعاً أداء الدين، فعلى تقدير أن لا يجب عليه أداء الدين؛ حينئذٍ يتحقق موضوع وجوب الحج؛ لأن موضوع وجوب الحج هو الأعم ----- بحسب الفرض ----- ليس موضوع وجوب الحج هو فقط عدم تنجز أداء الدين، عدم وجوب أداء الدين واقعاً هو أيضاً موضوع لوجوب الحج، ليس لدينا قطع بعدم وجود الدين؛ بل نحتفل وجود الدين، ومع احتمال وجود الدين؛ حينئذٍ يجب أداء الدين، ونحتفل عدم وجود الدين؛ فحينئذٍ لا يجب أداء الدين. إذن: وجوب الحج يكون محتملاً، ولا قطع بعدمه كما هو يقول، هو يريد أن يقول أنه بمجرد أن ينجز العلم الإجمالي وجوب أداء الدين نقطع بعدم وجوب الحج، فيثبت ما ذكره، بينما الصحيح هو أنه بمجرد تنجز العلم الإجمالي لوجوب أداء الدين، هذا لا يستلزم القطع بوجوب الحج؛ لأننا نحتفل عدم وجوب الحج؛ لأننا نحتفل وجود الدين ووجوب أداء الدين، ومع هذا الاحتمال؛ حينئذٍ المهم عندنا هو أن لا قطع بوجوب الحج، وإذا لم يكن هناك قطع بوجوب الحج؛ حينئذٍ لا يتم كلامه؛ لأنه يبقى العلم الإجمالي صالحاً لتنجز كلا الطرفين في عرض واحد ----- بقطع النظر عن الكلام المتقدم في الاعتراض السابق من الانحلال الحقيقي ----- هنا يوجد احتمال وهنا أيضاً يوجد احتمال، وتنجز العلم الإجمالي للاحتمال في باب الدين لا يوجب القطع بعدم وجوب الحج، القطع بعدم وجوب الحج غير موجود، فيبقى الاحتمال موجود والاحتمال الآخر موجود؛ وحينئذٍ يكون العلم الإجمالي صالحاً لتنجز كلا الطرفين في عرض واحد بقطع النظر عن ما تقدم من دعوى الانحلال الحقيقي.

هذا هو الاعتراض الثالث على كلامه (قدّس سرّه)؛ وحينئذٍ ننتهي إلى هذه النتيجة، وهي أنّ الصحيح في هذا التنبيه أن يقال: لا مانع من جريان الأصل الترخيصى في الدّين في المثال بناءً على مسلك الاقتضاء؛ وحينئذٍ إذا فرضنا أنّ وجوب الحج كان مترتباً على عدم وجوب أداء الدّين ولو ظاهراً، أو على مطلق المعذوريه وعدم التنجّز؛ حينئذٍ أمكن عن طريق إجراء الأصل الترخيصى في الدّين إثبات وجوب الحج واقعاً، هنا لا يُفرّق بين أن يكون الأصل الجارى في الدّين أصلاً تنزلياً -و أصلاً غير تنزلي، على كلا- التقديرين، هذا الأصل الترخيصى، تنزلياً كان، أو غير تنزلي، إذا جرى في الدّين يمكن إثبات وجوب الحج واقعاً؛ لأنّ المفروض أنّ وجوب الحج واقعاً مترتب على الأعم من عدم وجوب أداء الدّين، ولو ظاهراً، أو عدم التنجّز، أو المعذوريه، فأى أصل يجرى في الدّين، سواء كان استصحاباً يثبت به عدم وجوب أداء الدّين، أو كان أصلاً غير تنزلي، كالبراءة يثبت به مجرد المعذوريه وعدم التنجّز، أى شىء يجرى في الدّين يمكن أن نثبت به وجوب الحج واقعاً؛ لأنّ المفروض أنّ وجوب الحج واقعاً مترتب على الأعم؛ وحينئذٍ كما هو واضح مع ثبوت وجوب الحج؛ حينئذٍ لا مجال لجريان الأصل الترخيصى في الحج؛ لأنّه قد ثبت وجوب الحج واقعاً بمجرد جريان الأصل الترخيصى في الدّين، ولعلّ المشهور ذهب إلى وجوب الحج واقعاً على المكلف بإجراء الأصل الترخيصى في باب الدّين لهذا الشىء.

وأما إذا فرضنا أنّ وجوب الحج كان مترتباً على خصوص عدم وجوب أداء الدّين واقعاً، إذا أحرزت عدم وجوب أداء الدّين واقعاً يثبت حينئذٍ وجوب الحج، وإلا فلا يثبت؛ حينئذٍ الأصل الترخيصى الجارى في الدّين، مهما كان لا يثبت به وجوب الحج واقعاً؛ لأنّ وجوب الحج واقعاً ----- بحسب الفرض ----- مترتب على عدم وجوب أداء الدّين واقعاً، وأى أصل ترخيصى يجرى في الدّين لا يستطيع أن يثبت عدم وجوب أداء الدّين واقعاً، وإنّما هو يثبت عدم وجوب أداء الدّين ظاهراً إذا كان استصحاباً، أو يثبت التأمين والمعذوريه وعدم التنجّز إذا كان أصلاً غير تنزلي، وهذا معناه أننا هنا نعجز عن إثبات وجوب الحج واقعاً عند إجراء الأصل الترخيصى في الدّين، بينما في الصوره السابقه كان يمكن إثبات وجوب الحج واقعاً عند إجراء الأصل الترخيصى في الدّين، سواء كان أصلاً تنزلياً، أو كان أصلاً غير تنزلي، والنكته هي أنّه هناك افترضنا أنّ وجوب الحج واقعاً مترتب على الأعم من عدم وجوب أداء الدّين ولو ظاهراً ومن المعذوريه وعدم التنجّز، أى واحدٍ منهم تحقق يترتب عليه وجوب الحج واقعاً، وهذا قطعاً يتحقق بإجراء الأصل الترخيصى في الدّين، أمّا إذا كان وجوب الحج مترتباً على عدم وجوب أداء الدّين واقعاً، فالأصل الترخيصى في الدّين لا يحرز ذلك. ومن هنا كان هناك مجال لإجراء الأصل الترخيصى في الطرف الآخر، يعنى إجراء الأصل الترخيصى في الحج؛ لأئنى لا- أحرز وجوب الحج واقعاً، وإنّما احتمال ذلك، فيكون هناك مجال لإجراء الأصل الترخيصى في الحج ومعارضته مع الأصل الترخيصى في الدّين، هذا مجرد إمكان، لكن الصحيح هو أنّ الأصل الترخيصى الجارى في الدّين إذا كان استصحاباً فيكون مقدماً على الأصل الترخيصى الجارى في الحج، باعتباره حاكماً، الاستصحاب الجارى في الدّين يكون حاكماً على الأصل الترخيصى الجارى في الحج حتّى إذا كان ذلك الأصل الترخيصى الجارى في الحج تنزلياً، يعنى استصحاب وغيره، للحكومته القائم على اساس أنّ هذا أصل سببى وذاك أصل مسببى؛ لأنّ الشك في وجوب الحج مسبب عن الشك في وجوب أداء الدّين واقعاً، فالأصل الذى يجرى في الدّين يكون أصلاً سببياً، بينما الأصل الذى يجرى في الحج يكون أصلاً مسببياً، والأصل السببى يكون حاكماً على الأصل المسببى ومقدماً عليه، ومن هنا الصحيح هو تقديم الأصل السببى الجارى في الدّين على الأصل المسببى الجارى في الحج حتّى إذا كان استصحاباً أيضاً مماثلاً للأصل الجارى في الشك السببى، وبناءً على هذا التقديم بالحكومته ما يثبت هو وجوب الحج ظاهراً لا واقعاً، يثبت وجوب الحج استناداً إلى هذا الاستصحاب ثبوتاً ظاهرياً.

وأما إذا فرضنا أن الأصل الجارى فى الدين لم يكن استصحاباً وإنما كان براءه؛ حينئذٍ نكات الحكومه هنا تختل؛ وحينئذٍ إذا أختلت نكات الحكومه فى هذه البراءه، فسوف يقع التعارض بين البراءه الجاريه فى الدين وبين الأصل الترخيصى الجارى فى الحج، وإذا وصلت النوبه إلى التعارض بين الأصلين الترخيصىين فى الطرفين، فى هذه الحاله ينتج العلم الإجمالى على المكلف؛ لأننا نتكلم بناءً على مسلك الاقتضاء، وعلى مسلك الاقتضاء العلم الإجمالى ينتج بتعارض الأصلين فى الطرفين وتساقطهما، وإنما لا ينتج إذا جرى أحد الأصلين فى أحد الطرفين بلا معارض، هنا لا مانع من جريانه، أما عندما يعارض الأصل الترخيصى فى أحد الطرفين بالأصل الترخيصى فى الطرف الآخر يتعارضان، فيتساقطان، فينتج العلم الإجمالى كلا الطرفين. هذه هى النتيجة التى تذكر فى المقام بالنسبه إلى هذا التنبيه.

التنبيه الثالث من تنبيهات العلم الإجمالى

هذا التنبيه معقود فى الشبهه غير المحصوره. لهم كلام طويل فى الشبهه غير المحصوره حيث ذكروا أن الكلام فى الشبهه غير المحصوره أولاً. يقع فى ما سمّوه بتعريفها، أو فى ما هو الميزان فى كون الشبهه محصوره، وفى كون الشبهه غير محصوره، ثم يقع الكلام فى حكمها، بعد أن نعرف ماهى الشبهه غير المحصوره وما هو الميزان فى تحققها، يقع الكلام فى حكمها، والمقصود من حكمها هو مسأله وجوب الموافقه القطعيه وحرمة المخالفه القطعيه.

وبعباره أخرى: أن العلم الإجمالى فى موارد الشبهه غير المحصوره، هل حاله حال العلم الإجمالى فى الشبهه المحصوره الذى كتبنا نتكلم عنه سابقاً من حيث حرمة المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه القطعيه؟ فى البحث الأوليعنى فى تحديد الشبهه غير المحصوره، أو فى بيان ما هو الميزان فى كون الشبهه غير محصوره، ذكروا أموراً كثيره فى بيان ما هو الميزان:

الميزان الأول: هو تعسير العد، إذا كانت أطراف العلم الإجمالي كثيره كثره بالغه إلى حدِّ بحيث يعسر عدّها تكون الشبهه غير محصوره، في قبال ما يمكن عدّه؛ وحينئذٍ تكون الشبهه محصوره.

الميزان الثاني: هو عدم التمكن من الموافقه القطعيه لهذا العلم الإجمالي، كل علم إجمالي تكون أطرافه كثيره بحيث لا يتمكّن المكلف من موافقتها القطعيه، فهذه شبهه غير محصوره، وأمّا إذا كانت الأطراف بحيث يتمكّن المكلف من موافقتها القطعيه كما هو الحال في الأمثله المتعارفه؛ حينئذٍ تكون هذه الشبهه شبهه محصوره.

الميزان الثالث: هو ما لا- يتمكّن المكلف عادةً من مخالفته القطعيه، يعنى ما يتعسير مخالفته القطعيه، العلم الإجمالي يكون علماً إجمالياً في شبهه غير محصوره عندما تتعسير المخالفه القطعيه لكل أطراف العلم الإجمالي. في السابق كان الميزان في كون الشبهه غير المحصوره هو أن يتعسير عليه موافقتها القطعيه، أمّا الثاني فيقول أنّ الميزان هو أن تتعسير المخالفه القطعيه لجميع الأطراف؛ فحينئذٍ تكون الشبهه غير محصوره. المهم هو الميزان الثاني والثالث؛ لأنّ فيهما كلام وهناك ميزان آخر سيأتى التعرّض إليه.

من الواضح أنّ الميزان الثاني الذى هو تعسير الموافقه القطعيه لجميع المحتملات يختص بالشبهات الوجوبيه ولا يمكن فرضه في الشبهات التحريميه، باعتبار أنّ الموافقه القطعيه في باب المحرّمات ممّا يمكن ولا- يتعسير إطلاقاً مهما كثرت الأطراف تكون ممكنه؛ لأنها تتحقق بالترك وهذا أمر متيسّر لكل أحد وليس فيه عسر، ومن هنا لا يمكن جريان هذا الميزان في الشبهات التحريميه؛ لأنّ الشبهات التحريميه مهما كثرت أطرافها لا يتعسير موافقتها القطعيه، بخلاف الشبهات الوجوبيه حيث يمكن تطبيق هذا الميزان بشكل واضح؛ لأنه في الشبهات الوجوبيه إذا كثرت الأطراف كثره معتد بها؛ حينئذٍ يمكن افتراض تعسير الموافقه القطعيه في باب الواجبات؛ لأنّ الموافقه القطعيه في باب الواجبات تحتاج إلى الفعل، فإذا كانت الأطراف كثيره جداً يمكن فرض تعسير الموافقه القطعيه في باب الواجبات، فإذن: الميزان الثاني يختص بالشبهات الوجوبيه تماماً عكس الميزان الثالث؛ لأنّ الميزان الثالث يختص بالشبهات التحريميه ولا يتأتى في الشبهات الوجوبيه، حيث في الشبهات التحريميه يمكن فرض التعسير فيها عندما تكون الأطراف كثيره؛ لأنّ المخالفه القطعيه في باب المحرّمات تحتاج إلى الارتكاب، فإذا كانت الأطراف كثيره جداً لا يتمكّن المكلف من ارتكاب الجميع، فتتيسر عليه المخالفه القطعيه، فيمكن تصوّر تحقق الميزان في الشبهات التحريميه، وأمّا في الشبهات الوجوبيه لا- يمكن فرض هذا الميزان؛ لأنه في الشبهات الوجوبيه المخالفه القطعيه في باب الواجبات يكفى فيها مجرد الترك حتى لو يعلم بوجود أمر دائر بين مليون طرفٍ، المخالفه القطعيه له سهله المئونه وهو أن يترك، فلا يمكن تصوّر تعسير المخالفه القطعيه في باب الواجبات، وإنما يمكن فرض ذلك في باب المحرّمات.

السيد الخوئي (قدّس سرّه) في هذا الميزان الثالث؛ لأنّه اختاره المحقق النائيني (قدّس سرّه)، له كلام في هذا وله اعتراضات نتعرّض لها إن شاء الله تعالى.

درس الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / الشبهه غير المحصوره بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / الشبهه غير المحصوره

ذكرنا في الدرس السابق بعض التحديدات للشبهه غير المحصوره، وانتهى الكلام إلى الميزان الثاني والثالث، السيد الخوئي (قدّس سرّه) أورد على الميزان الثالث، وقبل أن نذكر إيراد السيد الخوئي (قدّس سرّه) على الميزان الثالث، الميزان الأوّل الذي ذُكر وهو أن يجعل الميزان هو عسر العدّ، فكل ما كانت أطراف العلم الإجمالي بالغه من الكثره بحيث يعسر عدّها تكون الشبهه غير محصوره، وبالتالي لا يكون العلم الإجمالي منجزاً.

الذي يُلاحظ على هذا الكلام هو أنه يُدخل عنصر العسر والخرج في تعريف الشبهه غير المحصوره، العسر والخرج من العدّ، عدّ الأطراف يكون فيه عسر وخرج، وهذا لا مدخل له في كون الشبهه غير محصوره لا تجب موافقتها القطعيه، أو لا تحرم مخالفتها القطعيه، ليس له علاقته بذلك، إنّما الذي له علاقته بوجود الموافقه القطعيه، أو عدم وجوبها، وحرمة المخالفه القطعيه، أو عدم حرمتها هو شيء آخر ليس له علاقته بأن يعسر عليه عدّ الأطراف، أو لا يعسر عليه عدّ الأطراف. إقحام هذا في تشخيص أنّ هذه الشبهه غير محصوره، وبالتالي لا تحرم مخالفتها القطعيه، ولا يجب موافقتها القطعيه، هذا ليس له علاقته بهذه القضية. مضافاً إلى أنّ هذا الشيء (يعسر عدّها) غير منضبط، هل يعسر عدّها في زمان خاص، أو في جميع الأزمنه؟ فقد يكون عدد يعسر عدّه في دقيقه، لكن لا- يعسر عدّه في نصف ساعه، هذا يختلف باختلاف الزمان وباختلاف الشخص، هذا ليس ضابطاً يمكن الاعتماد عليه في تمييز الشبهه المحصوره عن الشبهه غير المحصوره.

ص: ٨٢١

الميزان الثاني الذي ذُكر وهو أنّ الميزان هو عسر مخالفتها القطعيه، أنّ الكثره تبلغ إلى درجه بحيث يصعب على المكلف أن يخالف مخالفه قطعيه؛ لأنّها أفراد كثيره جداً يصعب عليه المخالفه القطعيه.

ويُلاحظ على هذا التحديد للعسر والخرج أنّ هذا فيه إدخال لعاملٍ آخرٍ من عوامل سقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه، يعنى أننا نستعين بملاكٍ غير الملاك الذي نتكلّم عنه موجب لسقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه، ومن الواضح أنّ هذا الملاك لا يختص بالشبهه غير المحصوره، يعنى بافتراض كثره الأطراف؛ بل حتّى مع قلّه الأطراف، حتّى لو كان العلم الإجمالي له طرفان فقط، مع العسر والخرج يسقط وجوب الموافقه القطعيه، وتسقط حرمة المخالفه القطعيه بأدله العسر والخرج. إذن: يُستعان بملاكٍ لسقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه لا- يختص بمحل الكلام الذي هو عبارته عن كثره الأطراف؛ لأنّ هذا الملاك يوجب السقوط حتّى في الشبهات المحصوره. نحن نتكلّم عن بقاء العلم الإجمالي على المنجزيه، أو عدم بقائه على المنجزيه من حيث فقط كثره الأطراف، بحيث لا نأخذ بالاعتبار سوى أنّ الأطراف كثيره، هذا هل يجعل الشبهه غير محصوره، وبالتالي يسقط العلم

الإجمالي فيها عن المنجزيه، أو لا؟ هذا محل كلامنا. أمّا أن ندخل عوامل أخرى فرغنا عن أنّها توجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه، كالعسر والخرج، أو خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، هذا خُلف الفرض؛ لأنّ الكلام ليس في ذلك الملاك، الكلام في هذا الملاك، هذا الملاك في حدّ نفسه هل هو صالح لأن يُسقط العلم الإجمالي عن التنجيز وهو كثره الأطراف بما هي كثره أطراف من دون أن نضم إليها ملاكاً آخرًا يقتضى سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز، الميزان الثاني كأنّه أدخل عنصراً آخرًا، ذكر بأنّه إذا كانت الموافقه القطعيه للعلم الإجمالي تكون بالغه إلى درجه العسر والخرج؛ حينئذٍ يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز، هذا خروج عن محل الكلام؛ لأنّه قد ينطبق على الشبهه المحصوره أيضاً كما هو واضح، في بعض الأحيان قد تعسر الموافقه القطعيه لهذا العلم الإجمالي، الحكم الثابت في موارد العسر والخرج أنّه يسقط، إذن: وجوب الموافقه لهذا التكليف المعلوم بالإجمال، ذاك المعلوم بالتفصيل يسقط، أو حرمة المخالفه تسقط أيضاً مع افتراض العسر والخرج. هذا من جهه.

من جهة أخرى أنّ العسر والحرّج من قبيل الضرورات التي تُقدّر بقدرها، يعنى العسر والحرّج يوجب سقوط التكليف، لكن بمقدار ما يكون هناك عسر وحرّج لا أنّه يوجب سقوط التكليف مطلقاً، وإنّما بمقدار ما يندفع به العسر والحرّج، بينما المدعى في المقام هو أنّه في الشبهه غير المحصوره يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز مطلقاً، لا- أنّه يُراعى فيه بقاء العسر والحرّج، أو ارتفاعه، وإنّما المدعى في المقام أنّه في موارد الشبهه غير المحصوره يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز، فلا- تحرم المخالفه القطعيه ولا تجب الموافقه القطعيه مطلقاً، بينما إذا كان المستند هو العسر والحرّج، فلا بدّ أن يتقيّد بالمقدار الذي يندفع به العسر والحرّج، نجوّز له المخالفه بالمقدار الذي يندفع به العسر والحرّج، أمّا ما زاد على ذلك فلا موجب للتجويز؛ لأنّه لا دليل على التجويز؛ لأنّ العسر والحرّج ----- بحسب الفرض ----- اندفعا بهذا المقدار، والمقدار الباقي يجب فيه الاحتياط، بينما المدعى هو سقوط وجوب الاحتياط مطلقاً، فهذه أيضاً ملاحظه أخرى على الميزان الثاني.

بالنسبه إلى الميزان الثالث، اختاره المحقق النائيني (قدّس سرّه) وذكر بأنّ عدم التمكن من ارتكاب جميع الأطراف، يعنى عدم التمكن من المخالفه القطعيه هو الميزان في كون الشبهه غير محصوره، فكل شبهه تكثّر أطرافها كثره بحيث لا يتمكّن المكلف عادةً من المخالفه القطعيه تكون شبهه غير محصوره وتترتب عليها أحكام الشبهه غير المحصوره من سقوط العلم الإجمالي عن المنجّزيه. تقدّم في الدرس السابق كما نبّه عليه المحقق النائيني (قدّس سرّه) أنّ هذا الميزان يختص بالشبهات التحريميه؛ لأنّ الشبهات التحريميه هي التي تكون المخالفه القطعيه فيها بالارتكاب، وممكن تصوّر العسر والحرّج فيها، أو عدم التمكن من ارتكاب جميع الأطراف عندما تكون كثيره، أمّا في الواجبات، فالمخالفه القطعيه في الواجبات تحصل بالترك، وهذا يمكن، يعنى لا يمكن افتراض العسر والحرّج فيه إطلاقاً في باب الواجبات؛ ولذا يختص هذا الميزان بالشبهات التحريميه.

السيد الخوئي (قدّس سرّه) أورد على هذا الميزان بعدّه إيرادات، تعرّض لها مختصراً:

الإيراد الأوّل: أنّ عدم التمكن من ارتكاب جميع الأطراف فى الشبهات التحريميه لا يُلزم كون الشبهه غير محصوره، باعتبار أنّ هذا قد يتحقق مع قلّه الأطراف وكون الشبهه محصوره؛ إذ لا يتمكن المكلف من المخالفه القطعيه فى شبهه محصوره، ويمثّل لذلك بما إذا علمنا بحرمه الجلوس فى أحد مكانين فى زمان واحد، عند الزوال يحرم عليه الجلوس إمّا فى هذا المكان، أو فى ذاك المكان، فلا- يتمكن المكلف من المخالفه القطعيه؛ لأنّه ليس بإمكانه أن يجلس فى مكانين فى وقتٍ واحد، فإذن: هنا لا يتمكن المكلف من المخالفه القطعيه مع كون الشبهه محصوره، فإذن: عدم التمكن من المخالفه القطعيه لا يكون ميزاناً للشبهه غير المحصوره؛ لأنّ هذا قد يتحقق فى الشبهات المحصوره.

لكن هذا الإيراد لا- مجال للإيراد به على المحقق النائيني (قدّس سرّه)؛ لأنّه هو نفسه ذكر بصريح العبارة فى أحد تقريريه (١) وأشار إلى ذلك فى التقرير الآخر، (٢) ذكر أنّ مقصوده فى هذا الميزان هو عدم التمكن من المخالفه القطعيه من جهه كثره الأطراف، واعتبر فى الشبهه غير المحصوره أمرين، الأمر الأوّل: كثره الأطراف. الأمر الثانى: عدم التمكن من المخالفه القطعيه، كلّ منهما معتبر.

وبعبارة أخرى: هو يرى أنّ الميزان هو عدم التمكن من المخالفه القطعيه الناشئ من كثره الأطراف ويعتبر هذا الأمر ويصرّح بذلك، ومن هنا لا يتوجّه هذا الإيراد عليه؛ لأنّ عدم التمكن فى الإيراد شىء وعدم التمكن الذى يقصده شىء آخر، عدم التمكن فى الإيراد ليس ناشئاً من كثره الأطراف، وإنّما هو ناشئ من خصوصيه فى المورد وليس من كثره الأطراف، بينما ما يعتبره هو ميزاناً هو عدم التمكن الناشئ من كثره الأطراف، فهذا الإيراد لا يرد على المحقق النائيني (قدّس سرّه).

ص: ٨٢٤

١- فوائد الأصول، تقرير بحث النائيني للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٤، ص ١١٨.

٢- أجود التقريرات، تقرير بحث النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٢٧٥.

الإيراد الثاني: أنّ عدم قدره على المخالفه يختلف باختلاف المعلوم بالإجمال، فهو يختلف باختلاف الأشخاص، وباختلاف قلّه الزمان وكثرته وغيرها من الخصوصيات، فقد يتمكن شخص بينما لا يتمكن شخص آخر، وقد يتمكن شخص في زمانٍ بينما لا يتمكن في زمانٍ آخر قصير، ومن هنا يقول هذا لا يمكن جعله ضابطاً كلياً.

يظهر أنّ المقصود بهذا الإيراد هو أنّ اختلاف التمكّن وعدم التمكّن باختلاف الأشخاص واختلاف المعلوم بالإجمال، هذا كأنّه يجعل عدم التمكّن الذى يكون ميزاناً، وكذا التمكّن المقابل له الذى هو بالضرورة يكون ميزاناً للشبهه المحصوره، يجعل هذا الميزان ميزاناً مبهماً وغير واضح؛ لأنّه يختلف باختلاف كل هذه الخصوصيات، فلا يصلح جعله ضابطاً وميزاناً فى محل الكلام، للمنافاه بين كون الشىء ميزاناً وضابطاً نَمِيز به بين الشبهه المحصوره وبين الشبهه غير المحصوره..... للمنافاه بينه وبين الإبهام وعدم الوضوح؛ لأنّ ما يكون ميزاناً لا بدّ أن يكون واضحاً حتّى يكون ميزاناً، وعند تطبيقه نفهم أنّ هذه الشبهه محصوره، أو غير محصوره، أمّا عندما يكون الميزان أمراً مبهماً وليس واضحاً، فلا معنى لجعله ميزاناً وضابطاً فى محل الكلام. الظاهر أنّ هذا هو المقصود من الإيراد الثانى.

إذا كان هذا هو المقصود من الإيراد الثانى؛ حينئذٍ يمكن أن يقال: أنّ هذا الاختلاف لا يوجب إبهاماً فى نفس مفهوم التمكّن وعدم التمكّن، والمقصود بعدم التمكّن هو عدم التمكّن العادى لا عدم التمكّن العقلى، فى عدم التمكّن العادى هذه الاختلافات فى الخصوصيات ترجع إلى جهه التطبيق وليس لها علاقته بالمفهوم، فالمفهوم يبقى بيناً وغير مجمل وليس فيه إبهام، لكنه يختلف فى التطبيقات، فما هو المحذور فى هذا؟ أنّ المفهوم الواضح اللين يختلف باختلاف الأشخاص وباختلاف الأزمان، هذا ليس فيه محذور، كثير من المفاهيم هى من هذا القبيل، تختلف باختلاف الأشخاص وباختلاف الأزمان، فرضاً مفهوم الاجتهاد، فأنّه يختلف باختلاف الأزمان بلحاظ مصاديقه، الاجتهاد فى زمان متقدّم غير الاجتهاد فى زمان متأخّر، مفهوم العلم كذلك يختلف باختلاف الأشخاص وباختلاف الأزمان، والجمال أيضاً يختلف باختلاف الأشخاص والباق، وهكذا....الكثير من المفاهيم، وهذا لا- يعنى أنّ نفس المفهوم يصبح مبهماً وغير واضح؛ بل المفهوم واضح وغير مبهم وإن كان يختلف باختلاف الأشخاص وباختلاف الأزمان، هذا الاختلاف لا يوجب أن يكون المفهوم نفسه مبهماً بحيث نقول أنّ هذا المفهوم غير واضح وليس معلوم ما هو المراد به؛ بل معلوم ما هو المراد به وهو عدم التمكّن العادى، غايه الأمر أنّ عدم التمكّن العادى وليس العقلى يختلف باختلاف الأشخاص وباختلاف الأزمان، هذا لا يوجب الإبهام فى نفس المفهوم؛ وحينئذٍ لا يكون هناك محذور فى جعله ميزاناً وضابطاً كلياً فى محل الكلام بتخيّل أنّ هذا يوجب الإبهام فى نفس المفهوم .

الإيراد الثالث: أنّ عدم التمكن من المخالفه القطعيه إذا أريد به عدم التمكن منها دفعه، فهذا يرد عليه أنّه ليس ميزاناً للشبهه غير المحصوره؛ لأنّه يتحقق في بعض الشبهات المحصوره أيضاً، في الشبهات المحصوره المكلف غير متمكن من المخالفه القطعيه دفعه، كما في مثال حرمة الجلوس في أحد مكانين في زمان واحد، هو غير متمكن من المخالفه القطعيه دفعه، إذن، هذا ليس ضابطاً للشبهه غير المحصوره؛ لأنّ عدم التمكن من المخالفه القطعيه دفعه كما يتحقق في الشبهه غير المحصوره أيضاً يتحقق في الشبهه المحصوره. وإن أريد به عدم التمكن من المخالفه القطعيه ولو تدريجاً، فرضاً في ضمن سنه هو غير متمكن من المخالفه القطعيه، ويخرج بهذا مثال الجلوس في مكانين؛ لأنّه متمكن من المخالفه القطعيه تدريجاً، بأن يجلس في هذا المكان لدقيقه، ثم يقوم ويجلس في المكان الآخر، فإذا كان هذا هو المراد؛ فحينئذ يرد عليه أنّ كثير من الشبهات غير المحصوره يتمكّن المكلف من المخالفه القطعيه، ولو تدريجاً، بمعنى أنّ هذا الميزان سوف لن يحصر كل الشبهات غير المحصوره؛ لأنّ كثير من الشبهات غير المحصوره يتمكّن المكلف من المخالفه القطعيه، ولو تدريجاً، هو يعلم بأنّ هناك لحم مغصوب في هذه المدينه، هو لا يتمكّن من المخالفه القطعيه دفعه، لكن هل يتمكّن من المخالفه القطعيه تدريجاً؟ السيد الخوئي (قدّس سرّه) يقول يتمكّن.

الملاحظه عليه هي: أنّ المقصود هو عدم التمكن من المخالفه القطعيه ولو تدريجاً، وكثير من الشبهات لا يتمكّن المكلف من المخالفه القطعيه التدريجيه فيها. صحيح بعض الشبهات يتمكّن المكلف من المخالفه التدريجيه فيها، لكن بعض الشبهات غير المحصوره لا يتمكّن المكلف من المخالفه التدريجيه فيها، فيصح الضابط الذي ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) ويتحقق في هذه الشبهات، كما في المأكولات وفي الملابس وفي المشروبات؛ لأنّ المكلف لا يتمكّن من المخالفه القطعيه التدريجيه، هو يعلم بأنّ هناك لحمًا مغصوباً في ضمن أسواق في هذه المدينه، هو لا يتمكّن من المخالفه القطعيه دفعه، وأيضاً لا يتمكّن من المخالفه القطعيه التدريجيه؛ لأنّ هذا اللحم لا يبقى، وإنما ينفذ ولو لعدم بقاء بعض اللحوم التي هي أطراف للعلم الإجمالي، عدم بقائها، أو استعمالها أو طرو ما يزيل العلم الإجمالي عن بعض الأطراف بعد ذلك، كلّ هذا يوجب أنّ المكلف لا يتمكّن من المخالفه القطعيه التدريجيه، فيتحقق هذا الضابط الذي يقوله.

نعم، بعض الشبهات غير المحصوره يصح فيها ذلك، أنّ المكلف بالنتيجه يتمكّن من ارتكاب جميع الأطراف في ضمن سنه، أو أكثر، إذا علم أنّ هناك بيت من بيوت النجف ----- مثلاً ----- وقف مغصوب، يتمكّن من المخالفه القطعيه في ضمن سنه؛ لأنّ هذه أمور ثابتة لا تتغير ولا تزول، لكن في كثير من أمثله العلم الإجمالي في الشبهات غير المحصوره عدم التمكن موجود، ولو تدريجاً هو لا- يتمكّن من المخالفه القطعيه، ولو لزوال الأطراف، ولو لزوال العلم الإجمالي في الأطراف عندما يكون الارتكاب تدريجى، هو لا يتمكّن من المخالفه القطعيه، فيتحقق الميزان في مثل هذه الموارد.

الميزان الرابع: وهو ما نسب إلى الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه)، (1) حيث جعل الميزان في الشبهه غير المحصوره هو ما كان احتمال التكليف في كلّ واحدٍ من أطرافه موهوم، الكثره تصل إلى درجه بحيث يكون احتمال التكليف في كل واحدٍ من الأطراف احتمالاً موهوماً جداً؛ وحينئذٍ تتحقق الشبهه غير المحصوره وتترتب آثار، أو أحكام الشبهه غير المحصوره على ذلك، والسرّ هو أنّه كلما كثرت الأطراف كلما كان احتمال انطباق التكليف المعلوم بالإجمال بعد تساوى نسبه إلى كل الأطراف، احتمال انطباقه على هذا الطرف أقل، وكلما قلت الأطراف يكون احتمال انطباق وتحقق المعلوم بالإجمال في كل طرفٍ احتمالاً أكبر، فإذا بلغت الكثره إلى درجه كبيره جداً؛ حينئذٍ يكون احتمال انطباق التكليف المعلوم بالإجمال على هذا الطرف، يعنى بعبارة أخرى احتمال انطباق التكليف على هذا الطرف يكون احتمالاً موهوماً، يعنى يحصل الظن أو الاطمئنان بعدمه في هذا الطرف وفي ذاك الطرف.... وهكذا، وهذا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز وبالتالي يوجب كون الشبهه غير محصوره وبالتالي تترتب آثار وأحكام الشبهه غير المحصوره.

ص: ٨٢٧

١- نسبه الميرزا النائيني في أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢٧٦.

وأورد عليه: قيل بأن هذا الميزان إنما يكون تاماً إذا فرضنا أن احتمال التكليف في كل طرف نتيجة لكثرة الأطراف وصل إلى درجه بحيث يحصل الاطمئنان بعدم التكليف في ذاك الطرف؛ لأن احتمال التكليف إذا ضعف يقوى في مقابله احتمال عدم التكليف، فإذا ارتفع احتمال عدم التكليف إلى درجه بحيث يصل إلى حد الاطمئنان، فيحصل اطمئنان بعدم التكليف، إذا حصل اطمئنان بعدم التكليف؛ حينئذ لا مشكله في أن نلتزم بعدم التنجيز؛ لأن هذا الاطمئنان حجّه عقلائيّه ممضاه من قبل الشارع، فهي حجّه عقلائيّه وشرعيّه، وهذه الحجّه قامت على عدم التكليف في هذا الطرف، فيجوز ارتكاب هذا الطرف؛ لقيام الحجّه على عدم التكليف فيه، فلا مشكله في ارتكاب هذا الطرف، وهكذا الطرف الآخر..... وهكذا، فيصح هذا الكلام.

وأما إذا فرضنا أن ضعف الاحتمال لم يبلغ إلى هذه الدرجه، ولم يوجب حصول الاطمئنان بعدمه، وإنما غايه ما يوجبه هو حصول الظن، ولو كان ظناً قوياً بعدمه؛ حينئذ لا يصح هذا الكلام، كيف نجوز لهذا العالم بالإجمال أن يرتكب هذا الطرف والمفروض أنه عنده علم إجمالي، ولا مؤمن عنده؟ لأن الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره ليس مؤمناً، لا عقلائياً هو مؤمن ولا الشارع جعله مؤمناً؛ فحينئذ كيف نسوّغ له ارتكاب هذا الطرف والحال أن هناك ما ينجز التكليف في هذا الطرف وهو العلم الإجمالي؟ وإنما نسوّغ له الارتكاب عندما يحصل على مؤمن، والمؤمن هو الاطمئنان بعدم التكليف، فإذا لم يوجب الاطمئنان بعدم التكليف، فلا اعتبار به.

درس الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / الشبه غير المحصوره بحث الأصول

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / الشبهه غير المحصوره

ما ذكرنا هو أهم الوجوه التي ذُكرت في مقام تحديد الشبهه غير المحصوره في مقام بيان ما هو الميزان في الشبهه غير المحصوره في مقابل الشبهه المحصوره. أهم الوجوه هي ما ذكرناه.

ولكن الصحيح في هذا الصدد هو أن يقال: من الواضح أنّ عنوان الشبهه غير المحصوره لم يرد في شيء من الأدلّه، ليس هناك نص واحد ذُكر فيه عنوان الشبهه غير المحصوره؛ ولذا لا ضروره ولا حاجة إلى البحث عن مفهوم هذا العنوان؛ لأنّه لم يرد في شيء من الأدلّه، وإنّما الموجود عندنا هو العلم الإجمالي ومنجزه العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه القطعيه، وأيضاً من الأمور الواضحه أنّ هذا العلم الإجمالي لا يكون منجزاً في موارد محدده اتفقوا عليه وسيأتي البحث فيها، أنّ العلم الإجمالي يسقط عن المنجزه في موارد معينه، هذا أيضاً لا إشكال فيه من قبيل خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، والاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف ----- مثلاً ----- والعسر والحرَج أيضاً، هذه أمور يسقط فيها العلم الإجمالي عن المنجزه.

الكلام يقع في أنّ كثره الأطراف بما هي كثره أطراف من دون أن نضمّ إلى هذه الكثره سبب سقوط المنجزه عن العلم الإجمالي، كثره الأطراف بما هي كثره أطراف هل توجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز مطلقاً، أو بالتفصيل بين حرمة المخالفه القطعيه وبين وجوب الموافقه القطعيه، أو أنّها لا توجب سقوطه؟ الكلام يقع في هذا؛ ولذا لا بدّ في محل الكلام أن نستبعد مسأله الوقوع في العسر والحرَج، ونستبعد مسأله خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، ومسأله الاضطرار إلى بعض الأطراف، بقطع النظر عن هذه كلّها كثره الأطراف هل توجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز، أو لا؟ علم إجمالي فرغنا عن أنّه ينجز حرمة المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه القطعيه، هذا عندما تكون الأطراف قليله، ولكن عندما تكون أطرافه كثيره هل يبقى على تنجيزه لحرمة المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه القطعيه، أو يسقط عن هذا التنجيز؟ الكلام في هذا، سواء سمّيناها شبهه غير محصوره، أو لم نسمّها شبهه غير محصوره، كثره الأطراف هل هي سبب من أسباب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز، أو لا-؟ وإذا فرغنا عن أنّها سبب من أسباب السقوط؛ حينئذٍ لا بدّ أن نبحث عن مقدار الكثره التي يتحقق بها سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز.

ص: ٨٢٩

وبعبارة ثانيه: نستطيع أن نقول: هل هناك دليل يدلّ على سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز؟ لأنّه علم إجمالي ولا يمكن إنكار ذلك، أو أنّ المفروض في محل كلامنا هو وجود علم إجمالي بلا إشكال، هل هناك دليل يدلّ على أنّ هذا العلم الإجمالي عندما تكون أطرافه كثيره يسقط عن المنجزه، ولا- يحكم العقل بتنجيزه لحرمة المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه القطعيه، أو يوجد عندنا دليل؟ الكلام ينبغي أن يقع في هذا؛ ولذا لا بدّ أن ندخل في تفاصيل هذا البحث، ما هي الوجوه التي ذُكرت لسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز عندما تكون أطرافه كثيره؟ لا بدّ من استعراض هذه الوجوه، بقطع النظر عن عنوان (الشبهه غير المحصوره) وما هو مفهومه وما هي تحدياته؟ ولذا نستعرض هذه الوجوه:

الوجه الأول: الذى استدل به على سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز، بلا أن ندخل فى تفاصيل سقوط العلم الإجمالى عن تنجيز حرمه المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه القطعيه، أو يسقطه عن أحدهما فقط، تؤخر هذا الكلام الآن، بالنتيجه الدليل الأول الذى استدل به على أن العلم الإجمالى فى الشبهه غير المحصوره عندما تكون أطرافه كثيره ليس حاله حال العلم الإجمالى عندما تكون أطرافه قليله، هناك ينجز ولا إشكال فى تنجيزه، بينما هنا يسقط عن التنجيز، وهل سقوطه مطلقاً، أو بالتفصيل؟ هذه مسأله تؤخر بحثها. الدليل الأول هو الذى تقدم نقله عن الشيخ الأنصارى (قدس سرّه)، حيث يظهر من كلامه بأنه ذكر أن غير المحصور هو ما بلغ من الكثره إلى حيث لا يعتنى العقلاء بالعلم الإجمالى الحاصل فى تلك الوقايع، فى عبارته أخرى يحدّد الوجه أكثر ويقول: أن كثره الأطراف توجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات. (1) وهذا هو الذى أشرنا إليه فى الدرس السابق من أنه يريد أن يقول أن كثره الأطراف بطبيعته الحال توجب ضعف احتمال التكليف فى كل طرف، أن يكون احتمال التكليف فى هذا الطرف احتمالاً ضعيفاً، وكلما كثرت الأطراف التى يتردد المعلوم بالإجمال بينها يضاعف الاحتمال فى كل طرف، فإذا بلغت الكثره إلى درجه بحيث أصبح احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف احتمالاً موهوماً لا يعتنى به العقلاء؛ حينئذٍ تتحقق الشبهه غير المحصوره ويحكم بعدم منجزيه ذلك العلم الإجمالى. هو لم يذكر أن احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف عندما يصير احتمالاً موهوماً، قهراً وبالضرورة يكون احتمال عدم الانطباق على ذاك الطرف يكون واصلًا إلى درجه الاطمئنان، وهذا الاطمئنان اطمئناناً معتبراً وحجّه ومؤمّن عند العقلاء، وبضميمه عدم الردع يثبت أنه مؤمّن شرعى.

ص: ٨٣٠

إذن: هذا الطرف عندما يأتي إليه المكلف لديه اطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال عليه، وهذا الاطمئنان مؤمن عقلاً وشرعاً، فيمكنه أن يُقدّم ويرتكب ذلك الطرف.

هذا الطرح للشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) وتخريج جواز الارتكاب وسقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه على الأقل بمقدار وجوب الموافقه القطعيه، سقوط العلم الإجمالي عن تنجزه لوجوب الموافقه القطعيه يتم على اساس أنّ احتمال التكليف في كل طرف يكون موهوماً، فيحصل الاطمئنان بعدمه والاطمئنان حجّه. هناك عدّه اعتراضات على هذا الوجه:

الاعتراض الأول: وهذا الاعتراض مذکور في كلمات كثير من المحققين؛ لأنّهم اهتموا بهذا الوجه الذي ذكره الشيخ (قدّس سرّه)، حاصل هذا الاعتراض: قالوا بأنّ الاطمئنان إنّما يكون حجّه في غير المقام، الاطمئنان يكون حجّه في الأغراض الدنيويه التي لا يكون هناك أهميه خاصّه للمحتمل فيها، المحتمل في تلك الموارد ليس له أهميه خاصّه؛ فحينئذٍ قالوا: إذا حصل اطمئنان بعدمه، هذا الاطمئنان يكون معتبراً وحجّه عند العقلاء ويعملون به. أمّا إذا فرضنا أنّ المحتمل في تلك الموارد كان على درجه من الأهميه، نعم، احتمالها ضعيف وعلى خلافه الاطمئنان، لكنّ المحتمل قوى وله درجه من الأهميه، في هذه الحاله لا نعرف بأنّ هناك بناءً على العمل بالاطمئنان عندما يكون المحتمل مهمّاً من قبيل الدماء، حتّى لو كان الاحتمال ضعيفاً، لكن هذا لا يبرّر الإقدام عندما يكون المحتمل مهمّاً وقوياً، ليس هناك بناءً على العمل بالاطمئنان حتّى في هكذا موارد، الموارد الأخرى من الأغراض الدنيويه يمكن البناء على الاطمئنان؛ لأنّ المحتمل ليس له تلك الدرجه من الأهميه؛ حينئذٍ يقال: في محل الكلام المحتمل هو العقاب والضرر الأخرى، بالنتيجه هو يعتمد على اطمئنانه بعدم الانطباق على هذا الطرف في إقدامه على ارتكاب هذا الطرف والإتيان به، لكن يوجد احتمال ولو كان ضعيفاً، بأنّ التكليف موجود في هذا الطرف، وهذا التكليف الموجود في هذا الطرف مع العلم به، ولو إجمالاً يترتب عليه ضرر آخرى، فالمحتمل هو المخالفه التي فيها ضرر آخرى، مثل هذا المحتمل الذي له درجه كبيره من الأهميه ولا يكون الاطمئنان مسوّغاً للوقوع فيه؛ بل في هذه الحاله الاطمئنان لا يكون مورداً للعمل؛ بل العقلاء يعتنون بالاحتمال الضعيف إذا كان المحتمل قوياً. ما نحن فيه المحتمل هو العقاب، وهذا له أهميه كما هو واضح، وليس حاله حال المنافع الشخصيه والدنيويه، فالاحتمال ولو كان ضعيفاً، ولو على خلافه الاطمئنان، لكن ما دام المحتمل مهمّاً وقوياً، فلا بناءً على العمل بالاطمئنان وعدم الاعتناء بهذا الاحتمال ولو كان ضعيفاً، وبحسب تعبير السيّد الخوئي (قدّس سرّه) يقول: أنّ احتمال التكليف حتّى إذا كان ضئيلاً، لوجود الاطمئنان على عدمه في هذا الطرف، هو يساوق احتمال العقاب (1) كما هو الحال في كل احتمال تكليف، احتمال التكليف يعنى احتمال العقاب على المخالفه. إذن: احتمال التكليف ولو كان ضعيفاً يعنى احتمال العقاب بتلك الدرجه من الضعف، هذا العقاب له أهميه خاصّه، وليس هناك بناءً على العمل بالاطمئنان وعدم الاعتناء بالاحتمال الضعيف للعقاب؛ لأنّ العقاب هو الملاك في تنجز التكليف ما لم يحصل مؤمن ولو كان هذا الاحتمال احتمالاً ضعيفاً.

ص: ٨٣١

ويُجاب عن هذا الاعتراض: بأنّ هذا الاعتراض إنّما يرد على الوجه الذى ذكره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) عندما نفترض أنّ مقصوده بهذا الوجه هو التمسك بالاطمئنان بعدم العقاب، عندما يريد أن يصل إلى النتيجة، وهى تسويغ الإقدام على هذا الطرف والأطراف الأخرى تَمَسِّكاً بالاطمئنان بعدم العقاب، بدعوى أنّ احتمال التكليف فى هذا الطرف لَمَّا كان ضعيفاً وموهوماً، فيحصل اطمئنان بعدم التكليف فى هذا الطرف، والاطمئنان بعدم التكليف فى هذا الطرف يساوق الاطمئنان بعدم العقاب، فيتمسك بالاطمئنان بعدم العقاب للإقدام على هذا الطرف. لو كان هذا هو مقصوده؛ فحينئذٍ يمكن أن يرد عليه هذا الاعتراض؛ لأنّه يقال له: حتّى لو فرضنا وجود اطمئنان بعدم العقاب، لكن احتمال العقاب موجود بدرجة ضئيلة، فيقال حينئذٍ: حتّى لو كان احتمال العقاب ضعيفاً، لكنّ المحتمل الذى هو العقاب مهم، وله درجة من الأهميه، فحتّى لو كان احتمالاً ضعيفاً لكنّه ممّا يعتنى به العقلاء، فكيف تتمسك بالاطمئنان بعدم العقاب لتسويغ وتجويز الدخول فى هذه الشبهه؟

وأما إذا فرضنا أنّ الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) ليس هذا مقصوده، وإنّما هو يريد أن يقول بأنّ احتمال التكليف فى هذا الطرف لَمَّا كان موهوماً وضعيفاً قهراً يحصل الاطمئنان بعدم الانطباق فى هذا الطرف، وأنّ هذا الاطمئنان بعدم الانطباق مؤمّن عند العقلاء وبعدم الردع يكون مؤمناً شرعياً؛ وحينئذٍ نقطع بعدم العقاب، مع وجود المؤمّن العقلى والشرعى يقطع المكلف بعدم العقاب؛ وحينئذٍ لا يوجد احتمال العقاب احتمالاً ضعيفاً، فيرد الكلام السابق من أنّه كيف تلغى الاحتمال الضعيف للعقاب ولا تعتنى به وتعتمد على الاطمئنان بعدم العقاب؟! ولكن، هو لا- يعتمد على الاطمئنان بعدم العقاب ولا يعتنى باحتمال العقاب الضعيف، وإنّما هو يريد أن يصل إلى نتيجة القطع بعدم العقاب، باعتبار أنّ الاطمئنان حجّه ومؤمّن ومعتبر، ومع وجود المؤمّن؛ حينئذٍ يُقطع بعدم العقاب؛ فحينئذٍ لا يرد عليه هذا الاعتراض؛ لأنّه لا يريد أن يتمسك بالاطمئنان بعدم العقاب حتّى يقال مادام هناك درجة ولو ضعيفه من العقاب، هذا الاحتمال ولو كان ضعيفاً يكون منجزاً؛ لأنّ المحتمل مهم، وإنّما يريد أن يتمسك بالنتيجة بالقطع بعدم العقاب، باعتبار أنّ هناك اطمئناناً بعدم التكليف، والتكليف موهوم فى هذا الطرف وهناك اطمئنان بعدمه، العقلاء بنوا على هذا الاطمئنان وجعلوه مؤمناً كالعالم بعدم التكليف، وهذا معناه حصول القطع بعدم العقاب، ومع وجود المؤمّن يحصل القطع بعدم العقاب، ومن هنا، فالظاهر أنّ الاعتراض الأول لا يرد على الوجه الذى ذكره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) إذا فسرنا كلامه بهذا التفسير الأخير.

الاعتراض الثاني: وهذا الاعتراض موجود أيضاً في كلمات كثير من المحققين وينقله المرحوم الشيخ الحلبي (قدس سره)، عن المحقق النائيني (قدس سره) في تقارير بحثه، ويقول أنا كتبت عنه هذا المعنى، وإن كان الظاهر أنه غير موجود في أجود التقارير ولا في فوائد الأصول، وموجود أيضاً في درر الفوائد للشيخ عبد الكريم الحائري (قدس سره)، (1) حصل هذا الجواب هو المنع من حصول الاطمئنان بعدم الانطباق على كل طرف؛ إذ لا يحصل الاطمئنان بعدم الانطباق على كل طرف، كان التخريج لكلام الشيخ الأنصاري (قدس سره) هو أن احتمال التكليف في كل طرف يكون موهوماً، فيحصل اطمئنان بعدم الانطباق في كل طرف، وهذا الاطمئنان معتبر وحجّه..... الخ. الاعتراض الثاني يقول: نمنع من حصول الاطمئنان بعدم الانطباق في كل طرف؛ بل وجود الاطمئنان بعدم الانطباق في كل طرف محال، أصلاً يستحيل افتراض وجود الاطمئنان بعدم الانطباق على كل طرف من أطراف العلم الإجمالي؛ لأنّ الأطراف ----- بحسب الفرض ----- كلّها متساوية في هذا الاطمئنان وليس هناك شيء يميّز هذا الطرف عن ذاك الطرف؛ لأنّ في هذا الطرف يوجد اطمئنان بعدم الانطباق فيه، وفي ذاك الطرف أيضاً يوجد اطمئنان بعدم الانطباق فيه، فالأطراف متساوية في أنها تستحق هذا الانطباق؛ حينئذٍ إذا فرضنا وجود اطمئنانات متعدّده بعدم الانطباق بعدد أطراف العلم الإجمالي الكثيره؛ حينئذٍ هذا محال؛ لأنّ هذه الاطمئنانات الفعلية بعدم الانطباق في جميع أطراف العلم الإجمالي تكون مناقضه ومنافيه للعلم الإجمالي بالانطباق في بعض هذه الأطراف؛ إذ كيف يمكن الجمع بين اطمئنانات متعدّده بعدد أطراف العلم الإجمالي بعدم الانطباق؟! هذا الطرف هناك اطمئنان بعدم الانطباق فيه، وذاك الطرف أيضاً..... وهكذا كلّ الأطراف، إذن: أين صار العلم الإجمالي بالانطباق؟! أين صار العلم الإجمالي بوجود التكليف، والعلم الإجمالي بوجود الحرام، أو النجاسه في هذه الأطراف؟! الاطمئنانات المتعدّده بعدم الانطباق إذا كانت موجوده في جميع الأطراف، فإنّها تناقض العلم الإجمالي بالانطباق في بعض هذه الأطراف؛ لوضوح المناقضه والمنافاه بين الموجه الجزئيه وبين السالبه الكلّيه، فالموجه الجزئيه الحاصله بالعلم الإجمالي، وهي أننا نعلم بالانطباق في الجملة، على بعض الأطراف، تنافي وتناقض السالبه الكلّيه الحاصله نتيجة تجميع هذه الاطمئنانات بعدم الانطباق في جميع الأطراف؛ لأنّ معنى تجميع هذه الاطمئنانات بعدم الانطباق في جميع الأطراف أن نحصل على هذه النتيجة: وهي عدم الانطباق في هذه الأطراف، أو قل: هناك اطمئنان بعدم الانطباق في جميع الأطراف، وهذا يناقض العلم بالانطباق في بعض هذه الأطراف؛ لأنّ السالبه الكلّيه تنافي وتناقض الموجه الجزئيه، وحتى لو فرضنا أن الحاصل هو الظنّ بعدم الانطباق وليس الاطمئنان به، مع ذلك هو أيضاً لا يجتمع مع الانطباق بنحو الموجه الجزئيه، من غير الممكن أن يظنّ المكلف بعدم الانطباق في جميع هذه الأطراف مع علمه بالانطباق بنحو الموجه الجزئيه؛ بل حتى احتمال عدم الانطباق في جميع الأطراف أيضاً يناقض العلم بالانطباق في الجملة، كيف تعلم بالانطباق في الجملة وفي كل طرف أنت تحتل عدم الانطباق؟! فالسالبه الكلّيه لا تجتمع مع الموجه الجزئيه، سواء كان هناك اطمئنان بالسالبه الكلّيه، أو كان هناك ظنّ بالسالبه الكلّيه، أو كان هناك احتمال السالبه الكلّيه، كلّ ذلك لا يجتمع مع الموجه الجزئيه، فكيف تقول أنّ هناك اطمئنان في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي بعدم الانطباق!؟

إذن: نمنع من حصول الاطمئنان بعدم الانطباق في كل طرفٍ من أطراف العلم الإجمالي .

وأجيب عن هذا الاعتراض بالنقض بأمرين:

الأمر الأول: مذكور في كلمات السيد الشهيد (قدّس سرّه) (1) وهو النقض بالشك في الأطراف، يعنى الشكّ في الانطباق وعدمه في كل طرف، وهذا موجود قهراً، فعلى الأقل المكلف يشكّ في أنّ المعلوم بالإجمال ينطبق على هذا الطرف، أو لا- ينطبق، وكذلك في الطرف الثاني أيضاً يوجد شكّ في الانطباق وعدمه، ولنعتبر عن الشك بالاحتمال، يقول: احتمال عدم الانطباق في هذا الطرف، واحتمال عدم الانطباق في الطرف الثاني، واحتمال عدم الانطباق في الطرف الثالث وهكذا جميع الأطراف، هذا أيضاً لا- يجتمع مع العلم الإجمالي بالانطباق في بعض هذه الأطراف؛ لما قلناه قبل قليل من أنّ الموجه الجزئية لا تجتمع مع السالبة الكلية، سواء كان هناك اطمئنان بالسالبة الكلية، أو ظنّ بها، أو احتمالها؛ إذ لا يجوز الشكّ في الانطباق وعدمه في جميع الأطراف مع العلم بالانطباق في بعض هذه الأطراف، يقول: هذا نقض؛ لأنّ هذا الشيء موجود في كل العلوم الإجمالية، بالنتيجة في كل علم إجمالي لا بدّ أن يكون هناك شكّ في هذا الطرف، على الأقل هناك شك في هذا الطرف، ولا يمكن إنكار هذا، فحتّى لو فرضنا عدم وجود اطمئنان، لكن ماذا تقول في الشكّ؟ لا يمكن إنكار أنّ هناك شكّاً في الانطباق وعدمه في كل طرف، شكّ في ثبوت التكليف في هذا الطرف وعدم ثبوته، بحيث المكلف يحتمل عدم الانطباق وفي الثاني يحتمل عدم الانطباق، وفي الثالث أيضاً يحتمل عدم الانطباق وهكذا في كل الأطراف الألف، مجموع هذه الاحتمالات الألف سوف يؤدى إلى احتمال عدم الانطباق في جميع الأطراف، فالمكلف يحتمل عدم الانطباق في جميع هذه الأطراف، أو قل: يشكّ في الانطباق في جميع هذه الأطراف، هذا أيضاً لا- يُعقل أن يجتمع مع الموجه الجزئية، لا يُعقل أن يجتمع مع العلم بالانطباق في بعض هذه الأطراف، فما يكون به الجواب عن هذا يكون به الجواب عن محل الكلام.

ص: ٨٣٤

١- بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودى، ج ٥، ص ٢٣٠ -- ٢٣١.

الأمر الثاني: ولعلّه يمكن إرجاعه إلى النقض الأوّل، وهو النقض بالشبهه المحصوره، في الشبهه المحصوره هناك طرفان، إذا لم نفترض عوامل خاصّه، قهراً سوف يكون هناك شكّ في هذا الطرف في انطباق المعلوم بالإجمال عليه، وفي الطرف الثاني أيضاً يوجد شك، فإذن: احتمال عدم الانطباق موجود في هذا الطرف، وموجود في الطرف الثاني أيضاً. إذا كان مجموع الاحتمالين يؤدّيان إلى احتمال عدم الانطباق في الجميع، كما هو الميّدعى، بحيث يصبح المكلف يحتمل عدم الانطباق في الطرفين هذا أيضاً ينافي العلم الإجمالي بالانطباق في أحدهما، وهذا ليس شيئاً مختصاً بالشبهات غير المحصوره.

درس الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / الشبهه غير المحصوره بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / الشبهه غير المحصوره

كان الكلام في الاعتراض الثاني عن الدليل الأوّل الذي ذكره الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه)، وكان خلاصته المنع من حصول الاطمئنان بعدم الانطباق في كل طرف؛ بل يستحيل حصول هذا الاطمئنان؛ لأنّ افتراض حصول هذا الاطمئنان بعدم الانطباق في جميع الأطراف يعنى الاطمئنان بعدم الانطباق في الجميع، وهذه سالبه كليّه تنافي الموجه الجزئيه المستفاده من نفس العلم الإجمالي بالانطباق في بعض الأطراف، فيستحيل افتراض حصول الاطمئنان بعدم الانطباق في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي. أورد عليه بالنقض وتقدّم الكلام فيه.

وأجيب عنه بالحل، ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) في مقالاته، (1) وحاصل ما يمكن أن يُذكر في مقام الحل هو أن يقال: أنّ هذه القضية إنّما تكون متحققه حينما نفترض أنّ الاطمئنان بعدم الانطباق في كل طرفٍ ثابت على نحو الإطلاق، بمعنى أنّ الاطمئنان بعدم الانطباق في كل طرفٍ ثابت حتّى على تقدير عدم الانطباق في الأطراف الأخرى؛ حينئذٍ لا إشكال في أنّ الاطمئنان الموجود في هذا الطرف والاطمئنان الموجود في ذاك الطرف بعد فرض أنّ كل واحدٍ منها ثابت بالإطلاق وحتّى على تقدير عدم الانطباق في الأطراف الأخرى، لا- إشكال أنّ مجموع هذه الاطمئنانات في الأطراف يُولد الاطمئنان بعدم الانطباق في الجميع، والاطمئنان بعدم الانطباق في الجميع هو عبارته عن السالبه الكليّه التي لا تجتمع مع الموجه الجزئيه.

ص: ٨٣٥

١- مقالات الأصول، المحقق العراقي، ج ٢، ص ٢٤٢.

وأما إذا فرضنا أنّ الاطمئنان بعدم الانطباق في كل طرفٍ ليس ثابتاً بنحو الإطلاق، وإنّما هو ثابت، لكن على تقدير الانطباق في الأطراف الأخرى، في مثل هذه الحاله لا يصح الكلام السابق؛ لأنّ مجموع هذه الاطمئنانات الموجوده في كل طرف وجوداً فعلياً لا- يؤدى إلى الاطمئنان بعدم الانطباق في الجميع، حتّى يحصل الاطمئنان بالسالبه الكليّه المنافيه للموجه الجزئيه؛ لأنّ كل اطمئنانٍ من هذه الاطمئنانات هو اطمئنان مقيّد، اطمئنان بعدم الانطباق في هذا الطرف على تقدير الانطباق في الأطراف الأخرى وليس ثابتاً ثبوتاً مطلقاً، ومن الواضح أنّ الاطمئنان المقيّد الموجود في هذا الطرف زائداً الاطمئنان المقيّد الموجود في الطرف الثاني وفي الطرف الثالث وفي الرابع وفي الخامس..... وهكذا، لا يكاد ينتج حصول الاطمئنان عند المكلف بعدم الانطباق في

الجميع، أى لا ينتج الاطمئنان فى السالبه الكليه؛ لأنّ المفروض أنّ الاطمئنان بعدم الانطباق فى هذا الطرف إنّما حصل ونشأ مع افتراض الانطباق فى الأَطراف الأخرى، فهذا اطمئنان بعدم الانطباق فى هذا الطرف، لكن هو تولّد نتيجة افتراض الانطباق فى غيره، الاطمئنان فى الطرف الآخر أيضاً اطمئنان بعدم الانطباق موجود فعلياً فيه، لكنّه اطمئنان تولّد بافتراض الانطباق فى الأَطراف الأخرى، وهكذا فى كل طرفٍ من الأَطراف، مجموع هذه الاطمئنانات المقيده والثابته على تقدير الانطباق فى الأَطراف الأخرى، لا- ينتج بالضرورة حصول الاطمئنان عند الإنسان بعدم الانطباق فى الجميع، لا- يستطيع الإنسان أن يقول بأنّى مطمئن بعدم الانطباق فى الجميع؛ لأنّ الاطمئنان ليس ثابتاً فى كل طرفٍ على نحو الإطلاق، وإنّما هو ثابت فى كل طرفٍ بنحو التقييد، فى موارد الشبهه المحصوره، مورد النقض السابق المسأله واضحه، كان النقض هو أنّه عندما يكون هناك طرفان للعلم الإجمالى لا إشكال فى أنّ احتمال عدم الانطباق فى هذا الطرف ثابت بالوجدان، واحتمال عدم الانطباق فى هذا الطرف أيضاً، احتمال عدم الانطباق فى هذا الطرف إنّما يكون ثابتاً على تقدير الانطباق فى الطرف الآخر، إذن احتمال عدم الانطباق فى هذا الطرف ليس ثابتاً ثبوتاً مطلقاً، يعنى لا يثبت احتمال عدم الانطباق حتّى على تقدير عدم الانطباق فى الطرف الآخر؛ بل احتمال الانطباق فى الطرف الآخر هو الذى يولّد احتمال عدم الانطباق فى هذا الطرف، إذن: احتمال عدم الانطباق فى هذا الطرف ثابت ثبوتاً مقيداً كما أنّ احتمال عدم الانطباق فى الطرف الآخر أيضاً ثابت ثبوتاً مقيداً، الجمع بين مثل هذين الاحتمالين لا ينتج احتمال عدم الانطباق فى الجميع حتّى يقال أنّ هذا احتمال للسلب الكلى وهو ينافى الموجه الجزئيه؛ لأننا قلنا أنّ الموجه الجزئيه ينافيها ليس فقط الاطمئنان بالسلب الكلى؛ بل الاطمئنان بالسلب الكلى والظن بالسلب الكلى واحتمال السلب الكلى أيضاً ينافى الموجه الجزئيه، لكنّ ضمّ هذين الاحتمالين المقيدين بعضهما إلى بعض لا ينتج عدم الانطباق فى كلٍ من الطرفين على نحو يكون منافياً للإيجاب الجزئى، وإنّما الاحتمال الثابت فى كل واحدٍ منهما ثابت على نحو التقييد لا على نحو الإطلاق.

وبعبارة أخرى: في محل كلامنا الاطمئنان بعدم الانطباق في كل طرف لا يمكن إنكاره، وهو ثابت ثبوتاً فعلياً بالوجدان، لكن الاطمئنان بعدم الانطباق في هذا الطرف إنما حصل في الحقيقة نتيجة اتفاق احتمال الانطباق الموجود في الأطراف الأخرى على نفى الانطباق في هذا الطرف، يعني حصل الاطمئنان بعدم الانطباق في هذا الطرف؛ لأنه يوجد احتمال الانطباق في هذا الطرف وفي ذاك الطرف وفي ذاك الطرف وهكذا ٩٩٩ طرف إذا كانت الأطراف ١٠٠٠، مجموع احتمالات الانطباق في كل هذه الأطراف الكثيره هي التي تنفي احتمال الانطباق في هذا الطرف وتوصل احتمال عدم الانطباق إلى درجة الاطمئنان في هذا الطرف. إذن: الاطمئنان بعدم الانطباق في هذا الطرف تولد نتيجة الجمع بين احتمال الانطباق في الطرف الثاني واحتمال الانطباق في الطرف الثالث واحتمال الانطباق في الرابع وهكذا، مجموع هذه الاحتمالات هو الذي ينفي احتمال الانطباق في هذا الطرف ويوصله إلى درجة الاطمئنان بعدم الانطباق. إذن: هذا الاطمئنان بعدم الانطباق في هذا الطرف تولد من احتمال الانطباق في الأطراف الأخرى؛ حينئذٍ كيف يُعقل أن يكون الجمع بين هذا الاطمئنان بهذا النحو وبهذه الكيفية، وبين الاطمئنان الموجود في الطرف الآخر أيضاً بهذا النحو وبهذه الكيفية، والاطمئنان الموجود في الطرف الثالث وهكذا، كيف يكون هذا موجباً لحصول الاطمئنان بالسالبه الكليّه؟! يعني كيف يكون هذا موجباً لحصول الاطمئنان بعدم الانطباق في جميع الأطراف على نحو يكون منافياً للموجبه الجزئيه كما ذكرنا؟! وإنما مثل هذا يصح عندما يكون الإحراز، مهما كانت درجة الإحراز، سواء كان الإحراز على نحو الاطمئنان، أو على نحو الظن، أو على نحو الاحتمال، إذا كان إحراز المتعلق ثابتاً في كل طرف مطلقاً، هو ثابت في هذا الطرف حتى على تقدير عدم ثبوته في الطرف الآخر؛ حينئذٍ يمكن أن يحصل نتيجة ذلك إحراز عدم الانطباق في الجميع، يعني إحراز السالبه الكليّه المنافيه للموجبه الجزئيه، كما لو فرضنا قامت إماره على عدم الانطباق في هذا الطرف، وقامت إماره على عدم الانطباق في هذا الطرف أيضاً بلا افتراض علم إجمالي، نستطيع أن نقول حينئذٍ حصل الاطمئنان بقيام إماره بعدم النجاسه في هذا الإناء، وقامت إماره أخرى على عدم النجاسه في الإناء الآخر من دون افتراض علم إجمالي، لا إشكال في أن مجموع الاطمئنانين يوجب الاطمئنان بعدم النجاسه في كل منهما؛ لأنّ الاطمئنان بعدم النجاسه في هذا ثابت ثبوتاً مطلقاً، يعني ثابت حتى على تقدير عدم النجاسه في الطرف الآخر، وهكذا الطرف الآخر، الاطمئنان بعدم النجاسه فيه ثابت حتى على تقدير عدم ثبوت النجاسه في الطرف الأول، فهنا اطمئنان بعدم النجاسه وهنا أيضاً اطمئنان بعدم النجاسه، فيستطيع أن يقول المكلف بأني مطمئن بعدم النجاسه في الجميع، فيحصل الاطمئنان بالسالبه الكليّه، فإذا فرض فرضاً وجود موجبه جزئيه؛ حينئذٍ تكون منافيه ومعارضه لها. في محل الكلام الأمر يختلف، الاطمئنان بعدم النجاسه في هذا الطرف هو وليد وجود النجاسه في الطرف الآخر، يعني هو ثابت على تقدير وجود النجاسه في الطرف الآخر، هذا هو الثابت في محل كلامنا، الاطمئنان بعدم الانطباق في أطراف العلم الإجمالي الكثيره هو وليد افتراض الانطباق في غيره من الأطراف، وهذا هو معنى الكلام الذي قلناه من أنّ هذا الاطمئنان ينشأ ويتولد نتيجة الاحتمالات المتعدده للانطباق في الأطراف الأخرى، فإنّ هذه الاحتمالات المتعدده للانطباق في الأطراف الأخرى هي التي تولد هذا الاطمئنان وتنفي احتمال الانطباق في هذا الطرف، ونفس الكلام يقال في أيّ طرف نضع يدنا عليه، أيّ طرفٍ من الأطراف يوجد فيه اطمئنان بعدم الانطباق عندما تكون الأطراف كثيره، وهذا الاطمئنان بعدم الانطباق يتولد نتيجة احتمال الانطباق الموجود في باقي الأطراف، فإنّه يُولد هذا الاطمئنان بعدم الانطباق في هذا الطرف. مثل هذا الاطمئنان بهذا الشكل في هذا الطرف وهذا الاطمئنان بهذا الشكل في الطرف الثاني، والثالث، والرابع.... وهكذا، هذا لا ينتج الاطمئنان بالسالبه الكليّه.

هذا الجواب الحلّي ذكره السيد الشهيد (قدّس سرّه) في تقارير بحثه (١) لكن ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) قبله ليس بهذا البيان، لكن يمكن أن يستفاد منه هذا البيان، المحقق العراقي (قدّس سرّه) بعد أن ذكر أصل الاعتراض بعنوان (التوهّم) ذكر توهّم اقتضاء ضعف كل طرف وجود الاطمئنان بالعدم فيه، واضح أنّ ضعف احتمال الانطباق في هذا الطرف يوجب حصول الاطمئنان بعدم الانطباق فيه، ضعف كل طرف يستلزم وجود الاطمئنان بالعدم فيه، وهو مستلزم للاطمئنان بعدم التكليف في جميع الموارد ----- الذي هو السالبة الكليّه ----- وهو مع وجود العلم الإجمالي بوجوده ----- أي بوجود التكليف ----- في بعضها مستحيل، باعتبار المناقضه بين السالبة الكليّه والموجبه الجزئيه. بعد أن ذكر هذا التوهّم أجب عنه بما نصّه، قال:

(مدفوع ----- هذا التوهّم ----- بأنه كذلك ----- يعني يوجب الاطمئنان بعدم التكليف في جميع الموارد، يعني الاطمئنان بالسالبة الكليّه المنافي للعلم الإجمالي ----- لو كان ضعف الاحتمال في كل واحد ملازماً للاطمئنان بعدمه في هذا المورد تعييناً، وأمّا لو كان ملازماً للاطمئنان بوجوده في غيره ----- أي بوجود التكليف في غيره ----- فلا يكون لازم الاحتمال المزبور إلا الاطمئنان بالعدم في كل طرفٍ بنحو التبادل ----- لا الاطمئنان بعدم التكليف في جميع الموارد الذي هو الاطمئنان بالسالبة الكليّه ----- ولا بأس حينئذٍ بالجمع بين هذا النحو من الاطمئنان بالعدم بالنسبه إلى جميع الأطراف مع العلم المزبور ----- يعني مع العلم الإجمالي، أي مع العلم بالموجبه الجزئيه -----). (٢)

ص: ٨٣٨

١- بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودى، ج ٥، ص ٢٣١.

٢- مقالات الأصول، المحقق العراقي، ج ٢، ص ٢٤٢.

هذا فى الحقيقه هو نفس البيان السابق؛ لأن مراده من أنّ ضعف الاحتمال فى كل طرف لو كان ملازماً للاطمئنان بعدم الانطباق فى ذلك الطرف بقطع النظر عن الانطباق، أو عدمه فى الأطراف الأخرى، يكون التوهم فى محلّه، لو كان ضعف الاحتمال فى هذا الطرف فقط يثبت الاطمئنان بعدم الانطباق فى هذا الطرف بقطع النظر عن الانطباق وعدم الانطباق فى الأطراف الأخرى، نقول: هذا التوهم يكون فى محلّه، وهو معنى ما تقدّم من أنّ الاطمئنان بعدم الانطباق إذا كان ثابتاً بنحو الإطلاق، يعنى أنّه ثابت حتّى على تقدير عدم الانطباق فى الأطراف الأخرى، لكنّ الاطمئنان بعدم الانطباق فى هذا الطرف المتولّد من ضعف الانطباق فى هذا الطرف يستلزم الاطمئنان بوجود التكليف فى غيره، وهذا معنى أنّ الاطمئنان بعدم الانطباق فى هذا الطرف ليس ثابتاً على نحو الإطلاق، وإنّما هو ثابت على تقدير افتراض ثبوت التكليف فى الأطراف الأخرى، ومثل هذا الاطمئنان الثابت ثبوتاً مقيداً بهذا النحو لا ينتج الاطمئنان بالسالبه الكليه، فلا مانع من أن يجتمع مع الموجهه الجزئيه، ظاهراً أنّه يمكن تفسير كلامه بهذا الشىء الذى ذكرناه سابقاً.

الاعتراض الثالث على ما ذكره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه): أنّنا حتّى لو سلّمنا حصول الاطمئنان بعدم الانطباق فى كل أطراف العلم الإجمالى، لكن من قال بأنّ هذا الاطمئنان حجّه؟ الظاهر أنّ هذا الاطمئنان لا- اعتبار به، ليس من جهه التشكيك بأنّ الاطمئنان حجّه عند العقلاء ولم يردع عنه الشارع، فيكون حجّه شرعاً، ليس من هذه الجهه؛ بل نسلّم هذه الجهه، أنّ الاطمئنان حجّه ومؤمّن عند العقلاء، وأنّ الشارع لم يردع عن ذلك، فيكون حجّه شرعاً أيضاً، لكن، إنّما يقال فى المقام بعدم حجّيه الاطمئنان باعتبار التعارض، على غرار الأصول المتعارضه فى أطراف العلم الإجمالى، فكما يقال هناك أنّ الأصل يسقط فى كل طرفٍ من أطراف العلم الإجمالى ولا يكون حجّه؛ لأنّ الأصل فى هذا الطرف معارض بالأصل فى الأطراف الأخرى، ولا يمكن إجراء الأصول فى جميع الأطراف؛ لأنّه على خلاف العلم الإجمالى، ولا يمكن إجراء الأصول فى بعض الأطراف دون البعض الآخر؛ لأنّه ترجيح بلا مرجّح، وهذا يحقق حاله التعارض بين الأصول؛ وحينئذٍ لا بدّ من افتراض التساقط فيها.

نفس هذا الكلام يقال في الاطمئنانات الموجوده في محل الكلام؛ لأننا فرضنا سابقاً أنّ نسبة هذا الاطمئنات إلى كل الأطراف نسبة واحده تستحقه كل الأطراف. إذن: الاطمئنات موجود في هذا الطرف وهذا الطرف وذاك الطرف، وذاك وهكذا إلى آخر الأطراف الكثيره، هل يمكن الالتزام بحجّيه هذه الاطمئنانات في جميع الأطراف؟ كلا؛ لأنه ينافى العلم الإجمالي؛ لأننا نعلم إجمالاً بثبوت التكليف في بعض هذه الأطراف، كيف يمكن الجمع بين العلم الإجمالي بثبوت التكليف في بعض هذه الأطراف وبين إجراء حجّيه الاطمئنات في هذا الطرف وفي ذاك الطرف وذاك الطرف وهكذا كل الأطراف؟ هذا لا يمكن الالتزام به، الالتزام بحجّيه الاطمئنات لا أصل تكوّن الاطمئنات كما كنّا نتكلّم عنه سابقاً، الالتزام بحجّيه هذا الاطمئنات في جميع الأطراف على خلاف العلم الإجمالي، والالتزام بحجّيه الاطمئنات في بعض الأطراف دون بعض ترجيح بلا مرجح، فيحصل التعارض بين هذه الاطمئنانات وتتساقط، فلا يبقى هناك اطمئنات معتبر يمكن الاستناد إليه لتجوز الإقدام على ذلك الفرد.

أجيب عن هذا الاعتراض: بأنّ تساقط الأدلّه في صوره العلم بكذب بعضها، أصولاً كانت، أو أدلّه، أو اطمئنانات، عندما نعلم بأنّ بعضها كاذب؛ لأننا نعلم بوجود التكليف في بعض هذه الأطراف، إذن: بعض هذه الاطمئنانات كاذب وليس حجّه، ولكن لا نستطيع أن نشخص أيّ اطمئنات منها هو كاذب ويسقط عن الحجّيه؛ فحينئذٍ تحصل حاله التعارض ويسقط الجميع. سقوط الأدلّه المتعارضه في موارد العلم الإجمالي له سببان:

السبب الأول: أن تحصل حاله التكاذب نتيجة جريان تلك الأدلّه في جميع الأطراف؛ وحينئذٍ يقال لا يمكن الالتزام بحجّيه الأدلّه المتكاذبه مع افتراض أنّها متكاذبه، كما لو فرضنا قيام الدليل على وجوب صلاه الجمعه، وقام دليل آخر على وجوب صلاه الظهر في زمان الغيبه ونحن نعلم بأنّ أحد الوجوبين كاذب؛ لأنّ الواجب في زمان الغيبه هو أحد الأمرين، إمّا صلاه الظهر، أو صلاه الجمعه، إذن: أحد الوجوبين الذين قام عليهما الدليل هو غير مطابق للواقع، نعلم بذلك إجمالاً، في هذه الحاله يتعارض الدليلان ويتساقطان؛ لأنّ هناك حاله تكاذب بينهما؛ لأنّ هذا الدليل الذي يدلّ على وجوب صلاه الجمعه يدلّ بالدلاله الالتزاميه على عدم وجوب صلاه الظهر، يعنى هو يكذب الدليل الآخر، كما أنّ الدليل الآخر الدال على وجوب صلاه الظهر يكذب وينفى وجوب صلاه الجمعه بالدلاله الالتزاميه، إذن: الدليلان بينهما تكاذب ولا يمكن جعل الحجّيه لكليهما، ولا يمكن أن يكون كل منهما حجّه؛ لأنّهما متكاذبان، ولا يمكن جعل الحجّيه لأمرين متكاذبين، فلا بدّ من افتراض تساقطهما ففتحقق حاله التساقط، هذا سبب للتساقط.

السبب الثاني: هو أنه يلزم من البناء على حججه كلاً الدليلين الترخيص في المخالفه القطعيه، إجراء هذا الدليل في هذا الطرف، وهذا الدليل في هذا الطرف يؤدى إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، والترخيص في المخالفه القطعيه ممنوع ومحال، فيقع التعارض بين الدليلين، أو بين الأصلين.

بالنسبه إلى السبب الأول وهو مسأله حصول حاله التكاذب، هذه ليست متحققه في محل الكلام، يعنى لا يمكن أن نلتزم بسقوط الاطمئنانات الموجوده في أطراف العلم الإجمالى في الشبهه غير المحصوره، أن نلتزم بتساقط هذه الاطمئنانات على اساس التكاذب؛ لأنه أى اطمئنان من هذه الاطمئنانات الموجوده في الأطراف، الاطمئنان بعدم الانطباق في هذا الطرف (أ) هذا إذا أخذناه مع الاطمئنان بعدم الانطباق في الطرف الثاني (ب) أو مع الاطمئنان في الطرف الثالث، ليس بينهما تكاذب؛ إذ بالإمكان أن يكون كل منهما صادقاً، لا مشكله في أن يكون الاطمئنان بعدم الانطباق في هذا الطرف صادقاً، بأن لا يكون هناك نجاسه في هذا الطرف، وهذا الاطمئنان بعدم الانطباق أيضاً صادق، بأن لا يكون هناك تكليف ولا نجاسه في الطرف الثاني، فمع افتراض إمكان أن يكون كل منهما صادقاً، فهذا معناه أنه ليس بينهما حاله تكاذب، وهذا واضح. وأما إذا أخذنا الاطمئنان بعدم الانطباق في هذا الطرف مع الاطمئنانات بعدم الانطباق الموجوده في سائر الأطراف، هل يوجد بينهما تكاذب ومنافاه، أو لا؟ الميّدعى في المقام عدم وجود تكاذب بينهما؛ باعتبار أن هذه الاطمئنانات بعدم الانطباق الموجوده في سائر الأطراف المفروض ----- على ضوء ما تقدّم في الجواب الحلى ----- أنها لا تؤدى إلى الاطمئنان بعدم الانطباق في جميع هذه الموارد؛ لأننا قلنا أنه أى اطمئنانين يكونان ثابتين ثبوتاً مقيداً لا مطلقاً، هذان الاطمئنانان لا ينتجان الاطمئنان بعدم الانطباق في الجميع؛ لأنهما ثابتان ثبوتاً مقيداً لا ثبوتاً مطلقاً، الاطمئنان في سائر الأطراف هو من هذا القبيل، هو اطمئنان بعدم الانطباق ولا فرق بينه وبين الاطمئنان بعدم الانطباق في هذا الطرف، إذن: مجموع الاطمئنانات في سائر الأطراف لا تؤدى إلى الاطمئنان بعدم الانطباق في جميع سائر الأطراف؛ لأن ثبوتها ثبوتاً مقيداً وليس ثبوتاً مطلقاً، وعليه: فلا يحصل هناك تكاذب بين الاطمئنان بعدم الانطباق في هذا الطرف وبين مجموع الاطمئنانات بعدم الانطباق في سائر الأطراف التى لا تؤدى إلى الاطمئنان بعدم الانطباق في جميع سائر الأطراف، لا يوجد بينهما تكاذب؛ بل من الممكن أن يكون كل منهما صادقاً، ولا محذور في ذلك؛ لأن هذا لا يؤدى إلى الاطمئنان بعدم الانطباق في جميع الباقي، لو كان يؤدى إلى الاطمئنان بعدم الانطباق في جميع الباقي، هذا ينافى الاطمئنان بعدم الانطباق في هذا الطرف.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّة / تنبيهات العلم الإجمالي / الشبهه غير المحصوره

كان الكلام في الاعتراض الثالث الذي يقول أنّ التعارض يحصل بين الاطمئنانات في الأطراف حيث لا يمكن جريان جميع الاطمئنانات بعدم الانطباق في جميع الأطراف؛ لأنّ هذا خلاف العلم الإجمالي، فلا يمكن أن تكون الاطمئنانات حجّه؛ لأنّ حجّيه الاطمئنانات في جميع الأطراف تنافي العلم الإجمالي، كما أنّ جعل الحجّيه لبعض هذه الاطمئنانات دون البعض الآخر ترجيح بلا مرجح؛ فحينئذٍ تساقط الاطمئنانات في الأطراف، فلا يبقى اطمئنان في الطرف حتّى يكون مسوّغاً لاقتحام ذلك الطرف كما هو المدّعى في الشبهه غير المحصوره، فلا يجوز ارتكاب بعض أطراف الشبهه وتجب الموافقه القطعيه؛ لعدم وجود المسوّغ الذي هو الاطمئنان.

الجواب عن ذلك قلنا بأنّ تعارض الأدلّه في الأطراف وتساقطها يتحقّق بأحد سببين:

السبب الأوّل: أن تكون تلك الأدلّه متكاذبه، بمعنى أنّ الدليل الجارى في هذا الطرف يكذب الدليل الجارى في الطرف الآخر، وبعد حصول التكاذب بين الدليلين يستحيل جعل الحجّيه لهما؛ إذ لا يمكن جعل الحجّيه لدليلين متكاذبين؛ فحينئذٍ لا يمكن جعل الحجّيه لهما، ولا لأحدهما دون الآخر؛ لأنّه ترجيح بلا مرجح، فيتساقطان. وفي الدرس السابق بيّنا أنّ هذا السبب ليس متحقّقاً في محل الكلام، لا في حاله ما إذا لاحظنا الدليل الجارى في هذا الطرف الذي نريد اقتحامه مع دليل آخر في طرفٍ ثانٍ، قلنا لا تكاذب بينهما؛ لإمكان أن يكون كل منهما صادقاً؛ لاحتمال عدم الانطباق في طرفين من أطراف الشبهه غير المحصوره، ولا في حاله ثانیه وهي ما إذا لاحظنا الدليل الجارى في هذا الطرف الذي نريد اقتحامه مع الاطمئنانات الأخرى الموجوده في سائر الأطراف، لا تكاذب بين الاطمئنان في هذا الطرف وبين سائر الاطمئنانات في سائر الأطراف، فإذن: هذا السبب لا يكون سبباً مسوّغاً لسقوط الاطمئنانات عن الحجّيه بافتراض تعارضها؛ لعدم التكاذب بين الاطمئنان في هذا الطرف وبين أى اطمئنان آخر؛ بل لا يوجد تكاذب بينه وبين سائر الاطمئنانات في سائر الأفراد.

ص: ٨٤٢

السبب الثاني: هو أن تؤدّى حجّيه كلّ منهما إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، إذا كان الدليلان ----- فرضاً ----- لا يوجد بينهما تكاذب، بمعنى أنّ أحدهما لا يكذب الآخر، لكن كان اللّازم من جريانهما في الطرفين الترخيص في المخالفه القطعيه؛ حينئذٍ هذا يكون منافياً لمنجزيه العلم الإجمالي، وهذا يكون موجباً لتعارض هذين الدليلين، وبالتالي تساقطهما؛ إذ لا يمكن إجراءهما معاً؛ لأنّ هذا خلاف منجزيه العلم الإجمالي بقطع النظر عن التكاذب ولا يمكن البناء على حجّيه أحدهما؛ لأنّه ترجيح بلا مرجح، فيتساقطان.

هذا السبب أيضاً غير متحقّق في المقام، وذلك باعتبار أنّ حجّيه هذه الاطمئنانات في جميع أطراف العلم الإجمالي في الشبهه غير المحصوره لا يؤدّى إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، أليس السبب هو أنّ إجراء الأدلّه في جميع الأطراف يؤدّى إلى

الترخيص في المخالفه القطعيه، فتعارض وتتساقط، هنا ندعى بأن الاطمئنان في جميع الأطراف لا تؤدي إلى الترخيص في المخالفه القطعيه؛ وذلك باعتبار أن حجيه الاطمئنان بشكل عام هي حجيه عقلايه، باعتبار بناء العقلاء على حجيه الاطمئنان، معنى أن العقلاء يبنون على حجيه الاطمئنان، ومعنى أن الاطمئنان في هذا الطرف حجيه هو أن ما يقابله في نفس الطرف احتمال ضعيف جداً وليس منجزاً، الاطمئنان بعدم الانطباق في هذا الطرف معناه أن احتمال التكليف في هذا الطرف احتمال ليس منجزاً؛ لأنه احتمال ضئيل جداً بنظر العقلاء؛ لأنه يوجد اطمئنان على خلافه، وعليه: حينما يكون احتمال التكليف في هذا الطرف ليس منجزاً؛ حينئذ يجوز ارتكاب ذلك الطرف لعدم وجود ما ينجزه، بناء العقلاء على الاطمئنان معناه أن احتمال التكليف في ذاك الطرف احتمال لا- أثر له وليس منجزاً بنظر العقلاء؛ ولذا يقتحمون هذا الطرف، هذا معنى حجيه الاطمئنان بنظر العقلاء، حجيه الاطمئنان بنظر العقلاء إنما هي الاحتمال المخالف للاطمئنان في نفس الطرف غير معتنى به، وضعيف، ولا يراه العقلاء منجزاً، فيبنون على حجيه الاطمئنان، هذا هو معنى حجيه الاطمئنان. هذا المعنى من حجيه الاطمئنان يتحقق عندما نفترض أن المكلف يريد اقتحام طرف واحد من أطراف الشبهه غير المحصوره؛ حينئذ يقال: لا مانع من اقتحام هذا الطرف بنظر العقلاء؛ لأن العقلاء يبنون على حجيه الاطمئنان بعدم الانطباق في هذا الطرف الذي معناه أن احتمال الانطباق احتمال ضعيف وليس منجزاً بنظر العقلاء.

أما إذا فرضنا أن المكلف أراد اقتحام طرفين لا طرف واحد، أراد اقتحام ثلاثه أطراف من هذه الشبهه غير المحصوره لا طرف واحد، بطبيعته الحال سوف يكون احتمال التكليف فى هذه الأطراف التى يريد ارتكابها احتمالاً أكبر، احتمال وجود التكليف، احتمال الانطباق فى واحد من هذه الأطراف الثلاثه التى يريد اقتحامها سوف يكون احتمالها أكبر ممّا إذا فرضنا أنه أراد اقتحام طرف واحد، واحتمال التكليف الموجود فى هذه الأطراف التى يريد ارتكابها عندما يكون أكبر؛ حينئذٍ قد لا يقابله الاطمئنان بعدم الانطباق، وإنما الاطمئنان بعدم الانطباق يقابله عندما نلاحظ هذا الطرف الذى يريد اقتحامه فقط، فيقال أن احتمال التكليف به مقداره احتمال واحد بالألف، فيكون على خلاف الاطمئنان، أما إذا تعدّى من الطرف الواحد إلى الأطراف الأخرى؛ حينئذٍ سوف لا يكون احتمال التكليف فى هذه الأطراف الأخرى التى يريد اقتحامها ليس ما يقابله هو الاطمئنان بعدم الانطباق، قهراً كلما يكون احتمال التكليف أكبر كلما تقل درجه احتمال عدم الانطباق، وهذا معناه أن دليل حجّيه هذه الاطمئنانات الذى هو بحسب الفرض بناء العقلاء، دليل الحجّيه لا يقتضى أكثر من الحجّيه التى عبّر عنها المحقق العراقي (قدّس سرّه) ب----(على نحو التبادل)، يعنى يسوّغ للمكلف ارتكاب طرف واحد، لكنّه لا يسوّغ للمكلف ارتكاب أطراف كثيره من هذه الشبهه غير المحصوره؛ لأنّه كما قلنا ارتكاب أطراف كثيره من الشبهه غير المحصوره لا يكون فيه اطمئنان بينى العقلاء على حجّيته بمعنى ضآله احتمال الانطباق فى ذلك الطرف، لا يوجد فى قبالة اطمئنان من هذا القبيل حتى يكون هذا الاطمئنان حجّه بناء العقلاء، وهذا معناه أن الاطمئنان بنظر العقلاء هو الحجّيه البديله وليس الحجّيه الشموليه، بمعنى أن العقلاء لا يبنون على حجّيه الاطمئنان فى جميع هذه الأطراف، وإنما يبنون على حجّيه الاطمئنان على نحو التبادل، حجّيه بديله لا حجّيه شموليه تشمل جميع الأطراف، وبالنتيجه نصل إلى أن البناء على حجّيه الاطمئنانات فى جميع الأطراف لا يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، هذا ما نريد الوصول إليه؛ لأنّ هذه الحجّيه حجّيه على البديل وليست حجّيه شموليه، والبناء على حجّيه جميع الاطمئنانات فى جميع الأطراف على نحو البديل لا يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، الذى يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه هو البناء على حجّيه الاطمئنانات جميعاً بنظر العقلاء فى جميع الأطراف على نحو الشمول لا على نحو البديل، يعنى يشمل هذا وذاك، وذاك وهكذا، هذا بلا إشكال حجّيه الاطمئنانات الشموليه فى جميع الأطراف تؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، أما البناء على حجّيه الاطمئنانات على نحو البديل فلا يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ ولذا السبب الثانى الذى يوجب تعارض الأصول وتساقطها أيضاً غير متحقق فى محل الكلام، فالاطمئنانات فى محل الكلام لا يوجد بينها تكاذب، كما أن البناء على حجّيتها لا يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ لأنّ حجّيه هذه الاطمئنانات حجّيه على نحو البديل وليست حجّيه شموليه.

ومن هنا يظهر من هذه المناقشه أنّ الدليل الذى ذكره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) يبدو أنّه تام، ولا تردّ عليه الاعتراضات الثلاثة المتقدّمة، وبالتالي يمكن الاستناد إليه لإثبات عدم تنجيز العلم الإجمالى إذا كانت الشبهه غير محصوره، وحاصل هذا الدليل: أنّ هناك مؤمنّ فى كل طرفٍ من هذه الأطراف، أى طرفٍ يريد المكلف ارتكابه هناك مؤمنّ من ناحيته، وهذا المؤمن هو الاطمئنان بعدم الانطباق؛ لفضّاله احتمال التكليف فى كل طرفٍ من هذه الأطراف، والقدر المتيقّن من هذا هو أنّه يؤدّى إلى الترخيص فى ترك الموافقه القطعيه، بمعنى أنّ العلم الإجمالى فى الشبهه غير المحصوره بمقتضى هذا الدليل يؤدّى إلى سقوط ذلك العلم الإجمالى عن تنجيز وجوب الموافقه القطعيه؛ وحينئذٍ يجوز له ارتكاب بعض الأطراف. هذا هو الدليل الأوّل على عدم منجزيه العلم الإجمالى إذا كانت الشبهه غير محصوره.

الدليل الثانى: هو ما تقدّم نقله عن المحقق النائينى (قدّس سرّه) حيث جعل الميزان فى الشبهه غير المحصوره هو عدم التمكن من المخالفه القطعيه، يعنى أن لا يكون المكلف متمكناً من ارتكاب جميع الأطراف فى الشبهه التحريميه، وقد ذكر أنّ ميزانه لا يتحقّق إلا فيها. المحقق النائينى (قدّس سرّه) ربّ على هذا الميزان الدليل على سقوط العلم الإجمالى فى محل الكلام، فذكر أنّ العلم الإجمالى فى حاله من هذا القبيل، إذا كان المكلف غير متمكّن من المخالفه القطعيه لكثيره الأطراف؛ حينئذٍ يسقط العلم الإجمالى عن التنجيز؛ إذ لا مانع حينئذٍ من جريان الأصول الترخيصيه فى جميع الأطراف؛ لأنّ جريانها فى جميع الأطراف لا يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ لعدم قدره المكلف على المخالفه القطعيه بحسب الفرض، فلو جرت الأصول فى جميع الأطراف لا يلزم من ذلك الترخيص فى المخالفه القطعيه، على غرار ما قيل فى دوران الأمر بين المحذورين، هناك قالوا لا مانع من إجراء الأصل الترخيصى لنفى الحرمة، وإجراء الأصل الترخيصى لنفى الوجوب؛ لأنّ جريان الأصلين لا يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ لعدم قدره المكلف على المخالفه القطعيه فى ذلك الباب. هنا أيضاً يقال هذا، لكن بافتراض أنّ عدم قدره فى المقام ناشئ من كثره الأطراف، فإذن: لا مانع من جريان الأصول فى جميع الأطراف؛ لأنّ جريانها لا يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، باعتبار أنّ المفروض افتراض الكثره إلى درجه بحيث لا يمكن للمكلف اقتحام جميع الأطراف. وبهذا يختل أحد أركان منجزيه العلم الإجمالى وهو أن يكون جريان الأصول فى الأطراف موجباً للترخيص فى المخالفه القطعيه، فلا يكون هذا العلم الإجمالى منجزاً. هذا هو التخريج الذى يقال على لسان المحقق النائينى (قدّس سرّه) لسقوط العلم الإجمالى فى محل الكلام عن المنجزيه.

التخريج بعبارة واضحة: أنّ إجراء الأصول في جميع الأطراف المؤدى إلى عدم منجزه العلم الإجمالى لا يؤدى إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، وإنما نمنع من جريان الأصول في الأطراف؛ لأنّ ذلك يؤدى إلى الترخيص في المخالفه القطعيه؛ لعدم قدره المكلف على المخالفه القطعيه. هذا ما يقال على لسانه.

لكن الموجود في تقريرى بحثه قد يُستفاد منه شيء آخر، في (أجود التقريرات) وفي (فوائد الأصول) يبدو أنّه لا يقصد المعنى المتقدم، وإنما يُفهم من كلامه شيء آخر، نقرأ عبارة (أجود التقريرات)؛ لأنّها أوضح، قال:

(وأما الجبهه الثانيه ----- يعنى حكم الشبهه المحصوره؛ لأنّه عندما دخل فى الشبهه المحصوره قال نتكلّم عن الموضوع، ثم نتكلّم عن حكم الشبهه المحصوره ----- فالحق فيها عدم تنجيز العلم الإجمالى، لا من جهه حرمة المخالفه القطعيه ولا من جهه وجوب الموافقه القطعيه ----- يعنى لو تمكّن المكلف من ارتكاب جميع الأطراف يجوز له ذلك ----- أمّا من جهه حرمة المخالفه؛ فلايّ المفروض عدم التمكن منها ----- أى من المخالفه القطعيه ----- لكثرة الأطراف فلا يمكن أن تتصف بالحرمة عقلاً، أو شرعاً). (1) يقول أنّ المخالفه القطعيه حيث أنّها غير مقدوره؛ لذا لا يمكن أن تتصف بالحرمة الشرعيه ولا بالحرمة العقليه، أى بالقبح العقلى.

الذى يُفهم من هذه العبارة هو: أنّ عدم تنجيز العلم الإجمالى فى الشبهه غير المحصوره إنّما هو باعتبار أنّ المخالفه ليست قبيحه عقلاً، ولندع الحرمة الشرعيه للمخالفه القطعيه جانباً؛ لأنّها لا معنى لها كما سيأتى؛ لأنّ المخالفه القطعيه فيها قبح عقلى وليس فيها حرمة شرعيه، فيكون التركيز على القبح العقلى للمخالفه، كأنه يريد أن يقول: أنّ العلم الإجمالى فى الشبهه غير المحصوره لا يكون منجزاً؛ لأنّ المخالفه ليست قبيحه عقلاً؛ لأنه يقول: أنّ المفروض عدم القدره على المخالفه، فلا تتّصف المخالفه بالحرمة الشرعيه ولا بالحرمة العقليه؛ لعدم القدره عليها؛ فلايّ المخالفه لا تتصف بالقبح العقلى يسقط العلم الإجمالى عن التنجيز، وكأنّ سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز إنّما هو من جهه أنّ المخالفه الغير مقدوره ليست قبيحه؛ حينئذ لا مانع من إجراء الأصول فى الأطراف؛ لأنّها تؤدى إلى مخالفه ليست محرّمه شرعاً وليست قبيحه عقلاً. هذا ما يُفهم من كلامه، وكأنّه يرى أنّ القدره من مقومات اتّصاف الشىء بالقبح، يعنى المخالفه تكون قبيحه عقلاً عندما تكون مقدوره، أمّا إذا خرجت عن القدره، فهذه لا تتصف بالقبح العقلى، وحيث أنّه فى محل الكلام المخالفه غير مقدوره، إذن هى لا تتّصف بالقبح العقلى كما لا تتّصف بالحرمة الشرعيه كما يقول، وكأنّ القدره هى من مقومات القبح العقلى، أى أن يكون القبيح مقدوراً، فإذا لم يكن مقدوراً؛ فحينئذ لا يتّصف بالقبح العقلى، والنتيجه هى أنّ العلم الإجمالى يسقط عن التنجيز؛ لأنّ المخالفه القطعيه ليست قبيحه.

ص: ٨٤٤

هذا المعنى غير المعنى الذى ذكرناه فى تقريب دليله، فى تقريب دليله لا يقال بأن العلم الإجمالى يسقط عن المنجزيه باعتبار أن المخالفه ليست قبيحه، وإنما يقول: أن العلم الإجمالى يسقط عن المنجزيه باعتبار أن المخالفه ليست مقدوره، فهناك فرق بين أن نقول أن العلم الإجمالى يسقط عن المنجزيه باعتبار أن المخالفه ليست قبيحه، ولو من جهه عدم القدره، وبين أن نقول أن العلم الإجمالى يسقط عن المنجزيه باعتبار أن المخالفه ليست مقدوره للمكلف، فإجراء الأ-صول فى الأطراف لا- يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ لأنّ المكلف غير قادر على المخالفه؛ فلأجل عدم قدرته على المخالفه لا مانع من الترخيص فى المخالفه القطعيه، لا- مانع من جريان الأ-صول، وعدم منجزيه العلم الإجمالى، وليس لأنّ المخالفه ليست قبيحه يجوز إجراء الأ-صول فى الأطراف والعلم الإجمالى يسقط عن المنجزيه، الظاهر أن هناك فرقاً بين التقرابين.

على كل حال، الذى يُلاحظ على ما ذكره فى أجود التقريرات: أنّ مسأله حرمه المخالفه القطعيه شرعاً لا بدّ أن نزلها على حده؛ لأنّ المخالفه القطعيه ليس فيها حرمه شرعيه، وإنما فيها قبح عقلى، هى من الأمور التى يحكم العقل بقبحها، فلا معنى للتعبير عنها بأنّ فيها حرمه شرعيه، كلا، ليس فيها حرمه شرعيه، وإنما فيها قبح عقلى، القبح العقلى لا يُنات بالقدره وعدمها، عندما يكون الشىء قبيحاً ويُدرك العقل قبحه ويرى أنّ فيه ملاك للقبح؛ حينئذٍ لا يُنات هذا القبح بالقدره عليه، قد يكون استحقاق الذم والملامه منوط بالقدره، باعتبار أنّ غير القادر لا يستحق الذم والملامه، نفس القبح لا يكون منوطاً بالقدره، فعدم قدره المكلف عليه لا يُخرج الشىء عن كونه قبيحاً. هذا من جهه.

ومن جهة أخرى أنّ المفروض والغرض الأساسى فى المقام هو إثبات الترخيص الفعلى فى المخالفه القطعيه، باعتبار عدم القدره عليها، والمقصود هو إثبات الترخيص فى المخالفه القطعيه كما هو ذكر؛ لأنّه يتكلم عن حرمة المخالفه القطعيه، ما يريده هو إثبات الترخيص العقلى فى المخالفه القطعيه باعتبار عدم القدره عليها، إذا سلّمنا أنّ القبح العقلى للمخالفه القطعيه منوط بالقدره، عندما ترتفع القدره يرتفع حكم العقل بالقبح، بمعنى أنّ العقل لا يحكم بالقبح، القبح العقلى منوط بالقدره، تنزلنا وسلّمنا ذلك، فعندما لا تكون المخالفه مقدوره يرتفع الحكم العقلى بالقبح، بمعنى أنّ العقل لا يحكم بقبح هذه المخالفه غير المقدوره، لكن هل يحكم بعدم القبح الذى يستلزم الترخيص فى الارتكاب كما هو المدعى فى المقام؟ هذا ما يريد أن يثبت، أنّه من ناحيه العقل عندما تكون المخالفه مقدوره، العقل يمنع من المخالفه، لكن عندما لا تكون مقدوره العقل يرخص فى المخالفه، من الصعب فى المقام إثبات هذا الترخيص العقلى فى المخالفه المبني على حكم العقل بعدم القبح لمجرد أنّ القبح العقلى منوط بالقدره، إناطه القبح العقلى بالقدره يعنى انتفاء القبح العقلى عند انتفاء القدره؟ لا يحكم العقل بالقبح عندما تكون المخالفه مقدوره، لا- أنّه يحكم بعدم القبح وبالتالي يرخص فى المخالفه كما هو المفروض فى المقام، هذا لا يثبت بمجرد إناطه القبح العقلى بالقدره، هذه ملاحظات على كلامه المذكوره فى كلمات المرحوم الشيخ الحلّى (قدّس سرّه) لاحظها على ما ذكره، وهذه ملاحظات وارده عليه.

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 والتحريات الكمبيوترية
اصبحان
الغمامة



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

